

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Şİİ MEZHEPLERDE HULÛL
ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Ferhat MADEN

Danışman:

Prof. Dr. Harun YILDIZ

SAMSUN, 2015

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Yüksek Lisans Tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığımı taahhüt ederim.

...../.../2015

Ferhat MADEN

TEZ KABUL VE ONAYI

(Ferhat MADEN) tarafından hazırlanan (Şîî Mezhepler’de Hulûl Anlayışı) başlıklı bu çalışma, (___/___/___) tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan: _____

Üye: _____

Üye: _____

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

___/___/___

Enstitü Müdürü

ÖZET

Şîî Mezheplerde Hulûl Anlayışı

Ferhat Maden

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans, Nisan/2015

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Harun YILDIZ

Her dinin kendine göre değişmez ilkeleri vardır. İslam dininin en önemli ilkelerinden biri tevhid anlayışıdır. Bu anlayışa göre Allah bir ve eşi-benzeri olmayandır. Buna göre tevhide zarar verecek her türlü anlayış ya da inanç reddedilmiştir. İslam'daki tevhid anlayışına tamamen ters olan ve Allah'ı yarattıklarının seviyesine düşüren; ya da yarattıklarını Allah'ın makamına çıkaran bir düşünce olan hulûl anlayışı, özellikle Şîa içerisinde pek çok grup tarafından benimsenmiştir. Buna bağlı olarak Şîa'nın tamamı Ehl-i Sünnet'e mensup makâlât yazarları tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Biz bu çalışmamızda, Şîî mezheplerin hulûl anlayışına bakışlarını inceledik.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, metot ve kaynaklar hakkında bilgi verilmiş; hulûl anlayışının doğuşu ve gelişmesinin yanında İslam'dan önceki dinlerdeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Birinci bölümde İmâmiyye, Zeydiyye ve İsmâiliyye gibi Şîa'nın temel firkalarının hulûle bakışları incelenmiştir. İkinci bölümde ise Şîa'nın aşırı gruplarının hulûle bakışları ortaya konulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Şîa, Hulûl, Tenâsüh, Tecellî, Tevhid.

ABSTRACT

The Conception of Incarnation in The Shiite Sects

Ferhat Maden

Ondokuz Mayıs University Institute of Social Sciences Department of Basic

Islamic Sciences, April/2015

Supervisor: Professor Harun YILDIZ

Every religion has its own unchangeable principles. One of the most important principles of Islam is the understanding of unity of God. According to this understanding, God is only one and unique. Accordingly, any understanding or belief to harm unity is hereby dismissed. The conception of incarnation that a thought is completely contrary to the conception of unity and has put God down in the level of His creations or has put His creations up God's position has been adapted especially by many groups within Shîa. Accordingly, all Shîa have been criticized strongly by the Ahl Al-Sunnah Makâlât authors. In this study, we have examined the views of the Shiite sects on the conception of incarnation.

Our study consists of introduction and two parts. In the introduction, some information about methods and resources has been given; moreover, the location of the conception of incarnation in the religions before Islam has been tried to be determined, besides its emergence and development. In the first section, the views of the main branches of Shîa like İmâmiyyah, Zaydiyyah and İsmâiliyyah; have been studied in the second section, the views of extreme groups of Shîa at conception of incarnation have been presented.

Key words: Shîa, Incarnation, Transmigration, Transfiguration, Unity of God.

ÖNSÖZ

Tarihte dinlerin farklı anlaşılma biçimleri olarak ortaya çıkan mezheplerin, doğuşlarının ardından gelişmesini de tamamladıktan sonra geçen zaman diliminde, gerek mezhep içinde ortaya çıkan belli başlı olaylar gerekse dışarıdan gelen etkiler sebebiyle bölünmelere yenik düştüğü gözlerden kaçmamaktadır. İslam düşünce tarihinde derin etkileri bulunan Şîa mezhebi de zikrettiğimiz bu bölünmeden kendini kurtaramamış ve pek çok alt fırkaya ayrılmıştır. İşte Şîa içerisinden neş'et eden bu fırkalardan pek çoğu, ortaya koyduğu inanç ve düşüncelerle İslam dairesinin dışına çıkmış; hatta bizzat mutedil Şîîler tarafından dahi dışlanmışlardır. Bu fırkaların temel inançlarından birini teşkil eden hulûl anlayışı, İslam'ın temel direği sayılan tevhid anlayışına tamamen ters düşen bir düşüncedir. Kaynağı olarak ilkel dinlerin, eski Mısır, eski Yunan, eski İran dinlerinin, Sabîîliğin, hatta Hinduizm ve Hristiyanlığın gösterildiği hulûl anlayışının, İslam dünyasına Hristiyanlar ve Yeni-Eflatuncular vasıtasıyla girdiği nakledilmiştir. Ayrıca Müslümanlar arasında bu inancı benimseyen ilk kişinin de ilahî bir cüzün Hz. Ali'ye hulûl ettiğini iddia eden Abdullah b. Sebe olduğu iddia edilmiştir. Hz. Ali'nin ölümünden sonra bu ilahî cüzün diğer imamlara da geçmesi şeklinde gelişen hulûl inancı böylece İslam âleminde yayılmış; hatta İbn Haldun hulûl inancının bu aşırı fırkalar aracılığıyla bazı sûfilere de taşındığını belirtmiştir.

Araştırmamıza konu olan "hulûl" anlayışı, bu aşırı fırkalar tarafından benimsenmekle birlikte İslam Düşünce Ekolleri'nin çoğu tarafından şiddetle reddedilmiş; bu ve bunun gibi İslam'la bağdaştırılması mümkün olmayan görüş ve düşünce sahipleri merkezî devletler tarafından takibe alınmış, gerektiğinde en sert şekilde cezalandırılmışlardır. Bu yüzden olsa gerek, hulûl ve benzeri aşırı düşünce sahipleri bu inançlarını genellikle gizlemek zorunda kalmışlardır. Örneğin Hakim Biemrillah hakkında tam bir hulûl anlayışında olan Dürzîler bu inançlarını dışa yansıtmak yerine belli rumuz ve işaretlerle anlatma yoluna gitmişler, hatta diğer mezhepler içinde asıl kendilerinin "Tevhid Ehli" olduğunu iddia etmişlerdir. Genel

İslamî kesim tarafından kabul görmeyen bu düşünceleri sebebiyle mezhep taraftarları görüş ve düşüncelerini, inançlarını anlatacakları eserleri yazamamışlar; yazmışlarsa da bunların çoğu günümüze kadar ulaşma imkanı bulamamış, tarihin karanlıklarında yitip gitmiştir. Bu aşırı fikir sahiplerinin pek çoğu da varlığını devam ettirememiş, kaybolup gitmiştir. Nitekim Şîa içerisinde ortaya çıkan aşırı ğulat firkalardan günümüze ulaşan bir fırka yoktur. Nusayrîlik, Dürzîlik ve İsmâîlîlik gibileri ise belli bölgelere sıkışıp kalmış, belli sayıda insan tarafından yaşatılmaya çalışılan firkalardır.

Biz bu araştırmamızda işte bu aşırı firkaların tarih sayfalarında tutunamamalarına sebep olan amillerden birisi olan hulûl anlayışına ve bu anlayışın Şîi mezhepler içerisindeki yerine değinmeye çalıştık.

Araştırmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu ve önemi, amacı, araştırmada izlenen metot, araştırmada kullanılan kaynaklar, hulûl anlayışının doğuş ve gelişmesi yanında İslam'dan önceki dinlerde hulûl anlayışı ele alınmıştır. Birinci bölümde; İmâmiyye-İsnâ Aşeriyye, Zeydiyye ve İsmâiliyye gibi Şîa'nın önde gelen firkalarının hulûle bakışları; ikinci bölümde ise, Ğâliyye, Karmatîlik, Dürzîlik ve Nusayrîlik gibi aşırı Şîi mezheplerin hulûl anlayışına bakışlarına değinilmiştir.

Son olarak, gerek rehberliğiyle gerekse de alanında uzman bir öğretici olması hasebiyle yoluma ışık tutan, beni daima ahlakî davranmaya teşvik eden kıymetli hocam Prof. Dr. Harun YILDIZ beyefendiye saygı ve şükranlarımı sunar, bana göstermiş olduğu ilkeler çerçevesinde araştırmalarımı sürdüreceğimi ve bu ilkelerden asla taviz vermeyeceğimi belirtmek isterim. Bunun yanı sıra kaynak araştırmalarımnda bana çokça yardımı dokunan değerli arkadaşım M. Mustafa Taştekin'e de teşekkürü bir borç bilirim.

Ferhat MADEN

Samsun - 2015

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
2. Araştırmanın Amacı	1
3. Araştırmada İzlenen Metot	2
4. Araştırmada Kullanılan Kaynaklar	3
5. Hulûl Anlayışı: İslam Öncesi Din ve Kültürlerde Hulûl.....	5
6. Hulûl Anlayışının İslam Kültürü İçerisindeki İzdüşümleri.....	16

BİRİNCİ BÖLÜM

HULÛL ANLAYIŞINI KABUL ETMEYEN ŞİÎ MEZHEPLER

1.1. İmâmiyye Şîası'nda Hulûl'e Bakış	24
1.1.1. İmâmiyye Şîası'nda Tevhid Anlayışı	25
1.1.2. Peygamberler ve İmamlar Hakkındaki Görüşleri	30
1.1.3. Ru'yetullah Konusundaki Görüşleri	34
1.2. Zeydiyye Mezhebinde Hulûl'e Bakış	37

İKİNCİ BÖLÜM

HULÛL ANLAYIŞINI KABUL EDEN Şİİ MEZHEPLER

2.1. İsmâiliyye Mezhebinde Hulûl'e Bakış	48
2.2. Ğâliyye'de Hulûl'e Bakış	61
2.2.1. Sebeiyye	67
2.2.2. Keysâniyye	69
2.2.3. Hattâbiyye	75
2.2.4. Muğîriyye	78
2.2.5. Azâfira	80
2.2.6. Hulmâniyye	80
2.2.7. Mansûriyye	81
2.2.8. Ğurâbiyye	82
2.3. Karmatîlik'te Hulûl'e Bakış	83
2.4. Dürzîlik'te Hulûl'e Bakış	89
2.5. Nusayrîlik'te Hulûl'e Bakış	106
SONUÇ	121
KAYNAKÇA	124
ÖZGEÇMİŞ	134

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.t.	: Adı geçen tez
AÜ	: Ankara Üniversitesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
bsk.	: Baskı
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
haz.	: Hazırlayan
HÜİFD	: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İA	: İslam Ansiklopedisi
İLAM	: İlmî Araştırmalar Merkezi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜ	: Marmara Üniversitesi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Osav	: Osmanlı Araştırmaları Vakfı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfadan sayfaya
sad.	: Sadeleştiren
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
thk.	: Tahkik eden

TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme eden
ty.	: Tarih yok
tsh.	: Tashih eden
TTK	: Türk Tarih Kurumu
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
y.y.	: Yayın yeri yok.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kaynaklarda çok eskiden beri var olan bir inanç olduğu bildirilen *hulûl* anlayışı, özellikle Şîa içerisindeki bazı fırkaların temel inançlarından biri olmuştur. Belirli bir şahsın görüşlerine dayanarak ortaya çıkan aşırı Şîi gruplarda ortaya konan inanç ve düşünce sistemi, reis konumundaki şahıstan sonra taraftarlarınca da devam ettirilmiştir. Bu fırkalarda *hulûl* anlayışı bazen *Ehl-i Beyt*'ten olan imamlar için, yahut *Ehl-i Beyt*'e dahil edilen şahıslar için ortaya konulduğu gibi, bazen de mezhebin öne çıkan şahsiyetlerine gerek kendileri gerekse de taraftarları tarafından nispet edilmiştir.

Hulûl gibi anlayışlara sahip olan aşırıları yüzünden Şîa'nın geneli -yanlış olarak- küfürle itham edilmiş; özellikle *Ehl-i Sünnet*'e mensup yazarlar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Nitekim Şîa, pek çok sünnî yazar tarafından ‘‘*Râfîzî*’’ gibi alçaltıcı bir lakapla anılmış, 73 Fırka hadisi diye meşhur olan hadiste geçen ‘‘*Fırka-i Nâciye*’’ içerisinde dahil edilmemiştir.

Biz bu araştırmamızda Şîi grupların tamamının *hulûl* gibi, İslam'a tamamen ters olan bir anlayışta olup olmadığını, dolayısıyla kendilerine yöneltilen suçlamaları hak edip etmediklerini ortaya koymaya çalışacağız.

2. Araştırmanın Amacı

Başlangıçta *Ehl-i Beyt* sevgisi ve Emevîlerin Haşimoğullarına olan baskı ve şiddet politikalarına karşı bir başkaldırı amacı etrafında birleşen Şîi fırkaları içerisinde zaman içerisinde farklı din ve kültürlerden ithal edilen pek çok inanç ve anlayış ortaya çıkmıştır. *Hulûl* anlayışı bu anlayışlardan biri olarak, özellikle aşırı Şîi gruplarda etkisini hissettirmiştir. Bundan dolayı *hulûl* gibi, insana beşer üstü bir konum veren bir anlayışa sahip olan aşırı grupların, özellikle krallarını tanrı olarak

gören ve onlara kutsallık atfeden eski İran dinlerinin hakim olduğu bölgelerde yaygın olarak bulunmaları, bununla birlikte bu anlayışı ilk defa ortaya koyan kişi olarak Abdullah b. Sebe'nin, makalât türü eserlerde Yahudi asıllı biri olarak tanıtılması, dikkatlerimizi bu aşırı fırkaların hulûl gibi inançlarını hangi dinlerden veya kültürlerden aldığı konusuna çekmektedir. Biz bu araştırma ile hulûl anlayışının kaynağını da belirleyerek, bu çerçevede Şîa içerisinde hangi mezheplerin temel inançları arasına girdiğini ve onları nasıl etkilediğini ortaya koymaya çalışacağız.

3. Araştırmada İzlenen Metot

Araştırmamıza konu olan Şîî mezhepler, bir bilim dalı olarak İslam Mezhepleri Tarihi alanıyla alakalı bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla araştırmamızda kullanacağımız yöntem, bilimselliği öne çıkaran bir yöntem olacaktır. ‘‘Bilimsel yöntem, olgusal nitelikli problem çözmenin, bilim üretmenin bilinen ve belli süreçleri olan, en güvenilir yolu olarak kabul edilmektedir’’.¹

Araştırmamızda, Kelam ve Mezhepler Tarihi kaynaklarından faydalanarak elde edeceğimiz bilgiler ve belgeleri tasnife tabi tutacak, ardından tarafsız bir anlayışla aktarmaya çalışacak ve bunları yorumlayacağız. Konumuzun İslam tarihi içerisinde Şîî mezheplerden bazılarının inanç dünyasında yer tutan hulûl anlayışı olması nedeniyle *fikir-hadise, zaman ve mekân irtibâtını* da göz önünde bulundurmanız gerektiği bilinciyle hareket edeceğiz. Zira ‘‘her mezhep, her dini oluşum bir yerde, bir mekânda ortaya çıkar. Her mezhebin oluşumunda ve kurumsallaşmasında etkin olan fikirler vardır. Her fikir toplum içerisinde doğar, üretilir. Bu sebepten belirli bir zaman diliminde ortaya çıkan mezhepler ve onların fikirlerinin iyi etüt edilmesi, ortaya çıkan fikir-zaman irtibâtının iyi kurulması gerekmektedir’’.²

İşte bu saiklerle yola çıkarak hulûl anlayışının hangi mezheplerde bulunduğunu araştırarak, bu mezheplerde hulûl anlayışını ortaya atan şahısları irdeleyecek, bu mezheplerin inanç sistemine hulûl gibi bir anlayışı sokmalarının ardında yatan sebepleri ortaya koymaya çalışacağız. Bütün bunları yaparken de bize en sağlam ve en güvenilir bilgileri sunacak temel kaynaklara ulaşp, araştırmamızı bu kaynaklar üzerinden yürütmeye gayret göstereceğiz. Özellikle de araştırmamıza konu

¹ Hasan Onat ve Sönmez Kutlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 24.

² Onat ve Kutlu, *a.g.e.*, s. 26.

olan mezheplerin kendi müelliflerince yazılmış, kelimî görüşlerini de yansıtan eserler, öncelikli kaynaklarımız olacaktır.

4. Araştırmada Kullanılan Kaynaklar

Mezheplerle ilgili araştırma yapanların veri olarak kullanacakları en önemli bilgi kaynakları bu mezhepler hakkında oluşturulan ‘belgelerdir’. Bu belgelerin sağlam ve güvenilir bilgiler içeriyor olması çok büyük önemi haizdir.

Üzülerek ifade etmeliyiz ki İslam Mezhepleri Tarihi alanında Şîî mezheplere dair yazılmış eserler çoğunlukla Şîa’ya muhalif yazarlar tarafından; genellikle de eleştirmek amacıyla yazılmıştır. Bununla birlikte eldeki ilk kaynaklar olması ve kendi dönemlerine ışık tutması açısından bu kaynaklar, önemini muhafaza etmektedir.

Biz bu araştırmamızda öncelikli olarak İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarının temel kaynakları olarak görülen ‘Makâlât’ türü eserlerden faydalanmaya çalıştık. Bu tür eserler arasında el-Eş’arî (324/956)’nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve’htilâfü'l-Musallîn*, Malâtî (377/987)’nin *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, Abdülkahir el-Bağdâdî (429/1037)’nin *el-Fark beyne'l-Fırâk*, İbn Hazm el-Endelusî (456/1063)’nin *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Ebu'l-Muzaffer el-İsferayinî (471/1078)’in *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkatin-Nâciyeti ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, Şehristânî (548/1153)’nin, *el-Milel ve'n-Nihal*, Fahreddin er-Râzî (606/1210)’nin *İtikadâtü Fırâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* adlı eserlerinden faydalandık. Ayrıca İmâmiyye Şîası’nın bilinen en eski Makâlât yazarları olan Nevbahtî (310/922)’nin *Fırâku’ş-Şîa*’sını ve Kummî (301/913-14)’nin *Makâlât ve'l-Fırâk*’ını da çalışmamızda yararlandığımız ana kaynaklar olarak zikredebiliriz.

İmâmiyye Şîası’nın kelimî görüşlerine başvurma gereği Tûsî’nin *el-İktisad fimâ Yetealleku bi'l-İtikad*’ından faydalandık. Ayrıca yine Tûsî (460/1067)’nin *Tefsîrû't-Tibyân* adlı eserini de başvuru kaynaklarımız arasında zikredebiliriz. Şîa’nın Allah’ın zâtı ve sıfatları hakkındaki görüşleri hakkında bilgi vermesi açısından Şîa’nın en güvenilir hadis kaynakları arasında gösterilen Kuleynî (329/941)’nin *el-Kâfi* adlı eseri de bize Şîî İmâmiyye fırkasının hadislerde Allah’ı nasıl tanımladıklarına dair imamlarından nakledilen önemli belgeleri ve bilgileri sunmaktadır.

Zeydiyye fırkası Ehl-i Sünnet'e en yakın Şîî mezhep olarak gösterilir. Bu fırkanın Mutezile mezhebi'nin Usûlü'd-Dîn'den saydığı prensiplerin çoğunu benimsediği bilinmektedir. Biz Zeydiyye'nin hulûl anlayışına bakışı hakkında fikir yürütebilmek adına, onların tevhid ve uluhiyet konularındaki görüşlerine ulaşmak gerektiğini düşündük ve bu amacımıza en doğru şekilde ulaşabileceğimiz kaynak olarak da Hâdi İle'l-Hakk ünvanıyla meşhur Zeydî İmam Yahya b. Hüseyin (298/911)'in, *Rasâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*'ine başvurup, gerekli bilgileri bu önemli eserden elde ettik.

Sünnî kaynaklarda İsmâiliyye mensuplarının, imamlarına uluhiyet nispet ettiklerine dair bilgilere yer verilmektedir. Buna karşın biz İsmâilî dâisi olan Nisâburî (IV/X. asrın sonları)'nin *İsbâtü'l-İmâme* adlı eserinde imamları hakkındaki görüşlerine dair çok önemli bilgiler elde ettik. Bunun yanı sıra bu kıymetli eserde İsmâiliyye'nin bâtinî birçok yorumuna şahit olduk ve bu bilgileri sünnî kaynaklarda verilen bilgilerle karşılaştırıp, sağlıklı bir fikir edinmeye çalıştık.

Bunların yanında Dürzîlik, Nusayrîlik ve Karmatîlik gibi fırkalar ve inanç sistemleri hakkında çok değerli bilgiler sunan Abdurrahman Bedevî'nin *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn* adlı eseri, başvurduğumuz kıymetli kaynaklardan biridir. Ayrıca, bu fırkalar ve inançlarına dair önemli veriler elde ettiğimiz Muhammed Ahmed el-Hatib'in *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami* adlı eserini zikretmeden geçemeyiz.

Hulûl anlayışı, Hristiyan inancında önemli bir yere sahiptir. Bundan dolayı Müslüman alimler tarafından Hristiyanlar'a reddiye olarak yazılan eserler konumuz açısından önem kazanmaktadır. Bu konuda İbn Teymiye (728/1328)'nin Hristiyanlığa reddiye amacıyla yazmış olduğu *el-Cevâbü's-Sahîh limen Beddele Dîne'l-Mesih* adlı eserinde hulûl anlayışı, ayrı bir başlık altında incelenmiş ve bu anlayışın yanlışlığı pek çok açıdan ortaya konulmuştur. Ayrıca Suyûtî (911/1505)'nin *Tenzîhu'l-İtikad ani'l-Hulûli ve'l-İttihad*'ı da bizzat bu inancı işleyerek eleştirmesi açısından önem taşımaktadır.

Hulûl anlayışının ortaya çıkış sürecini, İslam âlemine nasıl geçtiğini değerlendirme noktasında *İslam Ansiklopedisi*'nde ilgili maddeye başvurmanın yanında, Mircea Eliade'nin *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* adlı eserine müracaat ederek hulûl anlayışının ilk olarak görüldüğü eski dinler hakkında bilgi

edindik. Ayrıca Macit Musazade'nin “Şia Mezhebi İçinde Hulûl ve Tenasuh İnançının Motivasyon Psikolojisi Bakımından İncelenmesi” adlı doktora tezi, faydalandığımız kaynaklar arasındadır.

Bütün bu kaynaklar yanında Türkçe yazılmış makaleler, tezler, son dönem araştırmacılarının yayınladığı kitaplar ve İslam Mezhepleri'ne dair araştırma yapan müsteşriklerin kitap ve makalelerini, araştırmamızda faydalandığımız kaynaklar arasında sayabiliriz.

5. Hulûl Anlayışı: İslam Öncesi Din ve Kültürlerde Hulûl

Arapça bir terim olan “hulûl”, asıl olarak ”حل” fiilinin mastarıdır. “في” ya da “علي” harf-i cerleri ile birlikte kullanıldığında “ilahın hulûl etmesi, içine girmek, insan şeklinde görünmek gibi manalara gelir. “Bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup yerleşmek” anlamlarında mastar olan hulûl kelimesi, isim şeklinde de kullanılır.

Farklı tanımları verilen bu kavram bir görüşe göre; birisine işaret edilmekle diğerine de işaret edilmesi suretiyle iki şeyin birbiriyle özdeşleşmesi, demektir. Fakat bu tanıma şöyle itiraz edilmiştir: “Eğer bu işaretle akli bir işaret kastedilirse, gerçek manada bu hulûl olmaz; çünkü akıl, iki işareti birbirinden ayırt edebilir. Şayet bu işaretten kasıt hissî yani duylara dayalı bir işaret ise bu durumda da hissî olarak işaret edilemediği için, soyut varlıklara arazların hulûl etmesine dayanan bir tanım da doğru olmayacaktır. Aynı şekilde parçaların, buldukları mekâna hulûl etmesine dayanan bir tanım da geçersiz olacaktır; tıpkı noktanın yazıya; yazının, yazılmış olduğu yüzeye, bu yüzeyin de cisme hulûl etmesinin duylarla ifade edilemeyeceği gibi... Zira parçaya işaret etmek, bizzat o parçanın bulunduğu bütüne işaret etmek değildir. Ayrıca bu kavram; cismin bir alana hulûlü, siyahın cisme hulûlü, suretin heyulaya hulûlü, ruhsal arazların hulûl etmesi, noktanın çizgiye, çizginin de yüzeye hulûl etmesi şeklinde farklı anlamlarda kullanılmıştır”.³

Bir diğer tanıma göre bir şeyin başka bir şeye hulûl etmesi, bizzat onunla birlikte olması, birleşmesi manasına gelir. Hakiki manada arazların cisimlere, takdîrî manada da ilimlerin soyut şeylere hulûl etmesi böyledir.⁴

³ Muhammed Şefik Garbal, “Hulûl”, *Mevsûatü'l-Arabîyyeti'l-Müeyyere*, Dârü's-Şâ'b, Kahire, 1965, s. 734.

⁴ Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tahânevî, “Hulûl”, *Keşşâf-u Istilahât-ı Fünûn*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984, c. I, ss. 350-351.

Ayrıca hulûl kelimesi terim olarak, ‘‘gl suyunun gle sirayet etmesi gibi iki cismin birleşmesi, varlıkla onun mahalli veya arazla cevher arasındaki münasebet, bir şeyin mevcudiyetinin diğzerinin mevcudiyetiyle aynı olması’’ gibi değışik biçimlerde tanımlanmıştır. Hulûl etmek; gizlice, haber etmeden, fiziksel bir etki yapmadan girip, girdiğı nesnenin her bir zerresine homojen olarak yerleşmek şeklinde bir giriştir.⁵ Ruhun bedenle, faal aklın insanla birleşmesine bazı filozoflar ve Bâtinîlerce hulûl denilmişse de İslâm düşünce tarihinde itikadî tartışmalara konu teşkil eden hulûl, ‘‘ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah’ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması’’ diye tanımlanabilir.⁶

Hulûl inancının ilk olarak Animistik Dinler’de ortaya çıktığı iddiası, yaygın bir görüştür. Primitif yani ilkel toplumların inançları hakkında araştırma yapanlar, hulûl inancının tipik bir örneğinin bu insanlarda mevcut olduğu kanısına varmışlardır. Örneğın, ilkel olarak görülebilecek tasavvurlara göre her şeyde bir kuvvetin cereyanı vardır. Buna *mana* adını verip, liderlerine taparak, onlarda tanrılık hak ve sıfatları görürler. Onlara göre *mana*, kendi bedenlerine kendilerinden çok daha hakim durumdadır.⁷ ‘‘Kozmostaki varlıklar arasında ontolojik bir ayırımın olmadığına ve bütün varlıkların mahiyeti itibariyle özdeş bir can taşıdığına inanılan animistik dönemlerde bir ruhun bir başka bedene girmesi inancı (lycantrophy, shape shifting) oldukça yaygındı’’.⁸ Bu toplulukların inançlarına göre ruh, mutlak olarak bir bedende bulunmalıdır. İşte bu sebepten olsa gerek, ölülerle birlikte mezara bir takım hediyeleri de gömmüşlerdir. Bununla birlikte eski kültürlerde, ölmüş insanların ruhlarının geçici bir süreliğine de olsa yeryüzüne indiğı şeklindeki bir inanca sıkça rastlamak mümkündür. Örneğın, Eskimoların inancına göre ruhlar zaman, zaman çoğunlukla akrabalarının bedenine bürünerek yeniden dünyaya dönerler. Şamanlar, dinî bir ayın olarak gördükleri törenlerde bir mask takarlar ve taktıkları bu maskın; kendisini temsil ettiğine inandıkları varlığın ruhuyla kendi aralarında bir bağ oluşturduğuna inanırlardı. Şamanizm’i andıran Şintoizm’de de rastlanan bu aidiyet

⁵ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mkerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Darülhadis, 2003, c. VIII, s. 523; Eb'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Muhammed Seyyid Kilâni (thk.), Beyrut: Dâru'l-Marife, 1961, c. I, s. 288.

⁶ Kürşat Demirci, ‘‘Hulûl’’, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVIII, 1998, s. 340.

⁷ Macit Musazade, ‘‘Şia Mezhebi İçinde Hulûl ve Tenasuh İncancının Motivasyon Psikolojisi Bakımından İncelenmesi’’, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1973), s. 11.

⁸ Demirci, ‘‘Hulûl’’, s. 340.

fikri, hulûl inancından farklı olsa bile onun hazırlanmasına katkıda bulunan süreçlerden biridir. Ayrıca Orta Avustralya yerlilerinin inanç sisteminde de buna benzer bir metafizik anlayışı görülmektedir. ‘‘Buna göre daha insanlar yaratılmadan önce herkesin ölümsüz ruhu ruhlar âleminde mevcuttu. Ruhlar bu âlemde yaşarken ata totemleri insan ruhlarına her türlü bilgiyi öğretmişti. Yaratılıştan sonra bu ruhlar insan sûretinde bedenlendiler; ölümden sonra gidilecek yer yine ruhlar âlemidir’’.⁹

Hulûl inancının köklerini eski İran ve Hint dinlerine, Zerdüştilik ve Budizm’e dayandıranlar bulunduğu gibi Sâbiîler veya firavunlar tarafından ortaya atıldığını kabul edenler de vardır. Ebü’l-Âlâ el-Maarrî (449/1057), ilâhlık iddiasında bulunmasını dikkate alarak Firavun’un hulûl inancını benimsediğini kaydeder.¹⁰ Maarrî’nin bu iddiasına karşılık Şehristânî’ye göre hulûl inancını ilk defa ortaya atanlar *Harranlı Sâbiîler*’dir. Zira bunlar, Allah’ın bazen bütün semavî varlıklar ve cisimlerde zuhur ettiğini, bazen de tek tek tesir etmek şeklinde, onların suretinde ortaya çıkması nispetinde fiilini gösterdiğini iddia etmişlerdir. Yedi gezegen O’nun uzvu; bizim yedi uzvumuz O’nun yedi heykelidir. Böylece zuhur edip, bizim dilimizle konuşur, bizim gözümüzle görür, bizim elimizle tutar ve verir, bizim ayaklarımızla gelir, nihayet yaptığı fiilleri bizim azalarımızla yapmış olur. İşte bu telakki de hulûlün esasını teşkil eder.¹¹

Kaynaklarda geçtiğine göre hulûl inancı, eski Mısır’dan Grekler’e kadar pek çok dinde görülmektedir.¹² Eski çağlarda krallar genellikle Tanrı’nın hulûl ettiği kişi olarak bilinirdi. Örneğin antik Mısır’da kral, özünde Tanrı tabiatlı birisiydi. Her yeni yılın başında yapılan ‘taç giyme töreni’, bizzat Tanrı’nın tezahürü anlamına gelirdi.¹³ Ayrıca eski Mısır’da Firavun, genellikle Tanrı Horus’un bedenlenmiş hali olarak düşünülürdü. Eski Mısır’da toplumsal düzen, kozmik düzenin bir yönünü temsil ediyordu. Buna göre krallığın, dünyanın başlangıcından itibaren var olması gerekiyordu. Yaratıcı, ilk kral olmuştu; bu görevi oğlu ve ardılı ilk Firavun’a devretti. Firavun ‘gerçek’ olarak da çevrilen, ama genel anlamı ‘iyi düzen’

⁹ Demirci, ‘‘Hulûl’’, s. 341.

¹⁰ Ebü’l-Âlâ Ahmed b. Abdullah b. Süleyman Ebü’l-Âlâ el-Maarrî, *Risâletü'l- Ğufrân*, Aîşe Abdurrahman bint eş-Şâtî (thk.), Kahire: Dârül Maarif, 1977, s. 457; ayrıca bkz. Abdullah Sellum es-Sâmerrâî, *el-Ğuliv ve'l-Firakü'l-Ğâliye fi'l-Hadâratil-İslâmiyye*, 2. bsk., Bağdad: Dâru'l- Vasıt, 1982, ss. 126-127.

¹¹ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 229.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, ‘‘İslam Düşüncesi’nde Hulûl’’, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVIII, 1998, s. 568.

¹³ Mircea Eliade, ‘‘İncarnation’’, *The Encyclopedia of Religion*, New-York: The Macmillan Co., 1987, c. VII, s. 156.

dolayısıyla ‘hukuk’ , ‘adalet’ olan ‘maat’ teriminin kişileşmiş halidir. Maat’ın kişileşmiş hali olarak firavun, bütün uyrukları için en iyi örneği oluştururdu.¹⁴ Eski Mısır halkı, tanrı diye inandıkları Firavun’un bazı hayvanların bedenlerine girmiş olduğuna inanır ve bu hayvanlara ibadet ederlerdi. Mesela Apis ve Anemis boğaları onların tanrı diye ibadet ve tazimde buldukları hayvanlardır.¹⁵

Eski Yunanlılar (Grekler)’da da hulûl inancına rastlamak mümkündür. Onların inançları, ‘Antropomorfizm’e dayanıyordu. İnançlarına göre mukaddes sayılan bir öküz kesilir ve inananlar onun etinden yerlerdi. Çünkü Tanrı’nın ruhunun bu öküze hulûl ettiğine inanıyorlardı. Bu etten yemeleri sayesinde kendilerinin de ilahî bir kudrete sahip olacaklarını zannediyorlardı.¹⁶ Ayrıca Grekler’de Zeus ve Artemis gibi ilahların sık sık hayvan bedenine girerek yeryüzüne indikleri inancı mevcut idi.¹⁷

Hulûl anlayışının bir yansıması, Eski Türkler’de ‘*don değiştirme*’ kavramıyla ifade edilirdi. Bu anlayışa göre şaman adı verilen dinsel şahsiyetler ya da önemli kişiler sıklıkla hayvan bedenine girerek hayatlarının bir bölümünü bu şekilde devam ettirirlerdi.¹⁸

Japonların önemli dinlerinden şintoizm’de hulûl inancının etkileri açık bir şekilde görülür. İnançlarına göre doğan her çocuk Tanrı’nın bir parçasıdır. Ölen kimselerin ruhları, tabiatüstü âleme geçerek tanrılaşır. Kral ve rahip olan Mikado aynı zamanda Tanrı’nın cisimleşmiş bir şeklidir.¹⁹

Budist inancına göre, Budalar ve Bodisatvalar sık sık, insan suretinde ortaya çıkar ve bu surette yaşarlardı; bu yüzden onların istedikleri zaman insan suretini almaya yetenekli olduklarına inanılırdı.²⁰ Bu dinin Mahayana mezhebinin mensupları, Buda adını verdikleri ezeli ve ebedi kudretin yeryüzüne inerek Siddharta Gotama’da bedenleştiğine inanırlardı.²¹ Tibet insanların dinî anlayışlarına göre

¹⁴ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Ali Berkay (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003, c. I, s. 118.

¹⁵ Musazade, *a. g. t.*, s. 16.

¹⁶ Musazade, *a. g. t.*, s. 16.

¹⁷ Demirci, ‘Hulûl’, s. 341.

¹⁸ Demirci, ‘Hulûl’, s. 341.

¹⁹ Musazade, *a. g. t.*, s. 20.

²⁰ Mariasusai Dhavamony, ‘Arabuluculuk ve Kutsalın Uzmanları’, *Usûl Dergisi İslâm Araştırmaları*, Fuat Aydın (çev.), 6, 2006, s. 160.

²¹ Demirci, ‘Hulûl’, s. 341.

Avalokitesvara, Buda'nın merhametini ve hikmetini ifade etmekte, dinî lider Dalay Lama da onun bir hulûlü olarak görülmektedir.²²

Hinduizm'de hulûl anlayışının önemi diğer dinlere nazaran daha fazladır; hatta bu dinin yapıtaşlarından birini hulûl anlayışı oluşturur dersek, abartmış olmayız. Hinduizm'de *Guru* meselesinde öğreti, öğretmenin kendi şahsiyetiyle yakından ilişkilidir. Guru sıfatı, Tanrıyla ya da yüce varlıkla hususi bir yakınlığı olduğuna inanılan ve tanrısal sırların gizemine, kurtuluş hakkındaki bilgiye ve kurtuluş vasıtalarına sahip olan her hangi bir kasttan bir insana verilir. Buna göre kurtarıcı bilgi yalnızca (Şiva'nın tezahürü olan) Guru vasıtasıyla öğrenilir. Hinduizm'deki Şiva doktrininde Guru, Şiva'nın hulûl ettiği kişidir. Bu öğretiye göre, Guru olarak gelen, ruhu arındıran ve onu aydınlatan, Tanrı'nın kendisidir.²³ Bedenlenmiş Tanrılar (Avatarlar) şeklindeki hususi bir aracı türü, Hindû Vişnu mezhebinde görülür. Bu mezhebe göre, yüce Tanrı Vişnu, ilk dört bedenlenmede hayvan şeklinde ve onu takip eden altı tanesinde insan şeklinde (daha sonra gelenlerin, 24 ya da 28 bedenlenme şeklinde olduğu, kabul edilir) ortaya çıkar. Mitolojik anlatımlarla daha egzotik hale gelen avatara inancına göre, Tanrı Vişnu ve diğer tanrılar gittikçe bozulan bir dünyada insanlığı kurtarmak için çeşitli bedenlere bürünerek yeryüzüne inerler. Bu bedenlenme ya ilahlık unsurunun bir kısmını (amssavatarana) ya da tamamını (pürnâvatara) bir beden kalıbı içerisine sokmak şeklinde gerçekleşir. Hinduların kutsal kitaplarında anlatıldığına göre yeryüzünde vuku bulan bir tûfandan sonra Vişnu, kara parçalarının suya gömüldüğünü görür. Büyük bir yaban domuzu sûretine girip suların içine dalar ve toprakları yeniden su yüzüne çıkararak dünyayı yok olmaktan kurtarır. Vişnu'nun bir diğer önemli avatarası olan balık ise insan ırkının atası pozisyonundaki Manu'nun kurtarılmasıyla ilgili bir fonksiyon üstlenir. Buna göre Vişnu küçük bir balık suretine bürünerek, büyük bir tufanın olacağını haber vererek bir gemi yapmasını ister. Manu bu uyarılara kulak vererek gemiyi yapar ve yanında bulunanlarla birlikte gemiye binerek kurtulur. Böylece Vişnu, insanlığın sonunu getirecek bu süreci önlemiştir. Vişnu'nun son avatarası Kalkin ise Şiflik'teki mehdî inancını çağrıştıracak eskatolojik bir öneme sahiptir. Vişnu, içinde bulunulan Kali Yuga'nın sonunda beyaz bir at üzerinde gelerek kötülere cezalandıracak ve yeryüzünü yeniden yaratacaktır. Vişnu'nun diğer

²² Abdurrahman Küçük-Günay Tümer, *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınları, 2009, s. 192.

²³ Dhavamony, "Arabuluculuk ve Kutsalın Uzmanları", s. 157.

avataraları da örneklerini verdiğimiz avataralarla aynı amaçları gütmüşlerdir ki bu da, yeryüzünün varlığını sürdürmektedir.’’²⁴

Yahudilikte bilinen manada hulûl anlayışına rastlanmasa da Tanrı’yı cisimleştirme ve insanların vasıflarıyla vasıflandırma anlayışı olduğu söylenebilir. İbn Hazm, eserinde bu konuya, ‘‘Tevrat’ta İlah’ın cisimleştirilmesi ve insanların vasıflarıyla nitelenmesi’’ adıyla bir başlık altında değinmiş ve Tevrat’tan da konuya ilişkin deliller getirmiştir. O, bu meyanda şunları nakleder: ‘‘Allah, İsrâil oğullarına: ‘Hatırlayın ki siz toplu olarak beni gökyüzünde görmüştünüz. O halde beni bırakıp da o gümüştan yapılmış ilahlara (putlara) tapmayın’ dedi. Daha sonra Musa, Harun, Nâdâb, Eyyûb ve beraberindeki yetmiş kişi dağa tırmandılar ve orada İsrâil’in ilahını seyrettiler. İlahın ayaklarının altında gökyüzü gibi berrak zümrüt bir taş vardı. Rabbin azametinin görüntüsü tıpkı dağın ortasında yanan bir ateş gibiydi’’²⁵ İşte Yahudilikte ilahın cisim şeklinde gösterilmesi bu şekildedir. Bununla beraber, Hıristiyanlıkta olduğu şekliyle bir ilah anlayışı Yahudilikte gözlemlenmemektedir. Çağdaş yazarlardan Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, Şehristânî’nin Hıristiyanların yanı sıra Yahudi mezheplerini de hulûl fikriyle irtibatlandırıldığını, böylece Yahudi telakkilerinin de, Ğâliyye fırkalarınca inanılan hulûl ilkesine kaynak oluşturduğu iddiasında bulunduğunu ileri sürer.²⁶ Ancak Şehristânî’nin böyle bir kanaate sahip olduğunu söylemek isabetli görünmemektedir. Zira Şehristânî, sadece Ğâliyye’nin temel görüşlerine Hıristiyan ve Yahudi mezheplerinin, ayrıca tenâsüh ve hulûl inancını benimseyen çeşitli dinlerin kaynaklık ettiğini zikretmiştir.²⁷ Nitekim Yahudilerin inançlarını ve mezheplerinin görüşlerini naklederken onlara böyle bir itikadî görüş nisbet etmemiştir.²⁸

Hinduizm’den sonra hulûl kavramının önem kazandığı ikinci din Hıristiyanlık’tır. Hıristiyan literatüründe hulûl inancı yerine, ‘‘et’’ anlamında Latince ‘‘caro’’ kökünden türetilen ve ‘‘ulûhiyyetin bedenleşmesi’’ anlamına gelen *incarnation* kelimesi kullanılır. İnkarnasyon inancı, Hz. İsa’nın konumunu açıklama bakımından önemlidir. Buna göre Tanrı, insanlığı kurtarmak amacıyla Nâsıralı İsa’nın kişiliğinde bedene bürünmüştür. Bir iman esası olarak kabul gören bu inanç

²⁴ Demirci, ‘‘Hulûl’’, s. 341.

²⁵ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ-i ve’n-Nihâl*, Muhammed İbrahim Nasr (thk.), Beyrut: Dârü’l-Ceyl, ty., c. I, s. 255.

²⁶ Sâmerî, *el-Ğuliv*, ss. 126 - 127.

²⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, c. I, s. 173.

²⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, c. I, ss. 211-219.

ilk olarak Filipililer'e Mektup'ta yer alır.²⁹ Koloseliler'e Mektup'ta inkarnasyon fikri, İsa'nın "pre-existent" (beşerî varlığından önceki) varlığı ile birleşir.³⁰ Yuhanna ise İsa'nın pre-existent varlığını vurgulayarak bu var oluş biçimini inkarnasyon (hulûl) inancı ile ilişkilendirir.³¹ Matta ve Luka'da inkarnasyon fikrine rastlanmaz. Ancak bu kitaplarda bakire olan Meryem'in İsa'yı doğurması inancına bağlı olarak, İsa'daki ilâhlık unsuru ön plana çıkarılmıştır.³²

Hristiyanlıkta İsa, insan şeklinde bir ilahtır. Allah, İsa'da bedenlenmiştir.³³ Hristiyanlıkta Tanrı-insan ilişkisi İsa vasıtasıyla kurulmuştur. İsa, tanrının oğlu, insanoğlu, Mesih, Peygamber ve Rab gibi sahip olduğu niteliklere ilaveten Tanrı'nın Kelamı (logos) olarak da kabul edilmiştir. Hz. İsa'da görünenler, Tanrının tecellilerinden ibarettir. İlahi tabiat, insanların kavrayabilmesi için onda, insani bir surete bürünmüştür.³⁴ İbn Hazm, Yuhannada geçen bir pasajda havarilerden birinin Hz. İsa'dan kendilerine Rablerini göstermesini istediği; bunun üzerine Hz. İsa'nın, "O kadar zaman aranızda kaldım, hâlâ beni tanıyamadınız mı? Biliniz ki beni gören Baba'yı da görmüştür. Ben baba'nın içinde, Baba da benim içimdeyken siz nasıl olur da benden size Baba'yı göstermemi istersiniz?"³⁵ şeklinde cevap verdiğini nakleder.³⁶ Şehristânî de Hristiyanların Hz. İsa'yı Allah'ın kelimesinin bedenleşmiş hali olarak gördüklerini; fakat bu tecessüd ve birleşme konusunda kendi aralarında birbirinden farklı görüşler olduğunu söyler. Onlardan bir kısmı, bu tecessüdün, tıpkı şeffaf bir cisme nurun (ışık) girmesi gibi cesede girme şeklinde gerçekleştiği yönünde bir inanca sahiptirler. Bir diğer grup, resmin mumda damga şeklinde belirmesi gibi cesede dahil olmasıyla bunu açıklamış; bir kısım da ilah bizzat insanda bedenlenmiştir, diyerek konuyu açıklamaya çalışmış; bir diğer grup ise, Allah'ın kelimesinin (logos), sütün suya, suyun da süte karışması gibi; İsa'nın cesedine karıştığını iddia etmiştir.³⁷

Hristiyanlara göre Tanrı, Teslisin ikinci şahsı Meryem oğlu İsa'ya hulûl etmiştir. Onda iki tabiat vardır: İlahi ve insani tabiat; fakat bu iki tabiat yalnız bir tek

²⁹ Filipililer'e Mektup, 2:6-11.

³⁰ Koloseliler'e Mektup, 1:14.

³¹ Yuhanna, 1:1-14.

³² Bkz. Matta, 1:20-21.; Luka, 1:30-36.

³³ Küçük, Tümer, *Dinler Tarihi*, s. 284.

³⁴ Mahmud Esad Seydişehri, "Allahın Kelamı ve Allahın Kelimesi İkileminde Hz. İsa", Muhammed Tarakçı (sad.), *UÜİFD*, 7/7, 1998, s. 738.

³⁵ Yuhanna, 14:9.

³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 193.

³⁷ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 263.

şahıstır: Bu ‘’uknuumlara ait birlik’’ ve İnkarnasyon’ (hulûl) dur. İnkarnasyon, ebedi cehennemlik olmuş ilk insan Adem’in itaatsizliği ile kaybedilmiş olan insanlığın, İsa’nın kendisini feda etmesiyle günahıtan kurtulmasının motifi oldu.³⁸

Abdurrahman Bedevî, Hristiyanlıktaki bedenleşme (inkârnasyon) inancının, Hz. İsa ile sınırlı olmadığını iddia eder: ‘’Bazı Hristiyanlar, Allah’ın ruhunun kendilerine hulûl ettiğini iddia ettiler. En eski zamanlardan günümüze kadar, Hristiyan mezheplerinden çoğu, Mesihin; bilhassa da Allah’ın ruhunun, inançla dopdolu olan Hristiyanlarda bedenleştiğini iddia ettiler. Onlar bu inançları neticesinde birbirlerine kulluk etmeye başladılar. Tortolyon, ikinci yüzyılda Kartaca’daki Hristiyan kardeşlerinin çoğunda bu olayın yaşandığını, hülasa, Aziz Kolumba’nın tabilerinin, kendisinde İsa Mesih’in tecessüt ettiğine inandıkları için, Kolumba’ya taptıklarını anlatır’’.³⁹

Tahânevî de Hristiyanlar’ın hulûl inancına sahip olduklarını ifade eder. Onlara göre Allah (cc), Hz. İsa’ya hulûl etmekle kalmamış, bazı kâmil insanlara da hulûl etmiştir. Bu görüşleriyle onlar, önderlerine ilahlık atfetmekten hiç sakınmamışlardır.⁴⁰

İnkarnasyon inancı, Hristiyanlıkta vahiy anlayışını da şekillendirmiş, bu yüzden modern batı düşüncesinde iki çeşit vahiy anlayışı ortaya çıkmıştır. Bunların ilki, Tanrı’nın, belirli hakikatleri önerme formunda bildirmesi şeklinde anlaşılan ‘önerme merkezli model’; ikincisi de Tanrı’nın, Hz. İsa’ya hulûl ederek ‘kendisini’ ifşa etmesi şeklinde anlaşılan modeldir; buna, Tanrı bizzat kendi zâtını yani kişiliğini açığa vurduğu için, ‘kişi merkezli vahiy modeli’ de denebilir.

Önerme merkezli anlayışta kutsal kitap, Tanrı’nın bildirdiği hakikatlerin kaydı olduğundan, aynı zamanda, vahyin vasıtası olur. Vahiy, Tanrı’nın İsa’ya hulûl etmesinin tezahürü olarak anlaşılması durumunda ise kutsal kitap, bu hulûl olayının beşeri bir kaydı olarak anlaşılır.

Klasik vahiy anlayışında, önermeler vasıtasıyla önce ‘‘kitap’’ oluşur. Kitap, kendisine inananlar vasıtasıyla, bir toplum oluşturur. Kişi merkezli vahiy anlayışında ise; önce Tanrı Hz. İsa’ya hulûl eder, sonra bu olaya şahit olup da şahit oldukları

³⁸ Albert Houtin, ‘‘Court Histoire Du Christianisme’’ (Hristiyanlığın Kısa Tarihi), Abdurrahman Küçük (çev.), *AÜİFD*, 25, s. 447; ayrıca bkz., Muhammed Hamidullah, *İslâmiyet ve Hristiyanlık*, İhsan Süreyya Sırma (çev.), İstanbul: Beyân Yayınları, 2007, ss. 56-61.

³⁹ Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn*, Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 1973, c. II, s. 59.

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahânevî, ‘‘Hulûl’’, s. 351.

olayı “Tanrı’nın hulûl etmesi” olarak anlayıp yorumlayan insanlar bir toplum oluştururlar. Daha sonra bu toplum, şahit oldukları olaydan anladıklarını yazarak “Kitab”ı oluştururlar. Oluşan bu kitap, özü itibariyle, şahit olunan hulûl olayının gerçekleştiğine dair tarihî birer vesika durumundadır.⁴¹

İnkarnasyon doktrininin Hristiyan ilâhiyatındaki öneminin yanında Batılı misyonerlerin Doğu’yu keşfiyle birlikte ortaya İsa’nın, Tanrı’nın bir *avatarası* olup olamayacağı sorunu çıkmıştır. Hint dinî düşüncesini keşfeden misyoner rahipler, kendi inançlarındaki tanrısal kelâmın, insanlığın kurtuluşu için insan görünümünü alması doktrini ile Hinduizm’deki Tanrı Vişnu’nun, bozulan düzeni yeniden kurmak amacıyla bir insan ya da hayvan suretine girdiği anlayışı arasındaki benzerlikle karşılaşmışlardır. Bu benzerlik, *avatara* ile *inkârnasyon* doktrinleri arasında bir etkileşimi akla getirmiştir.

Hinduizm’de avatara ve Hristiyanlık’ta inkârnasyon terimleriyle ifade edilen tanrının bir bedene inişi doktrini, benzer ve iç içe bir görüntü vermekle birlikte temelde farklılaşmaktadır. Dolayısıyla, bir avatara, Tanrı’nın insânî formda görünümüyse o aynı zamanda bir inkarnasyon mudur? Ya da avataralar dönem dönem tekrar edildiğine göre inkârnasyon günümüzün avatarası mıdır? gibi sorular hep sorulagelmiştir. Oysa avataraların sayısı belirsiz olduğu halde, inkârnasyon sadece bir defa gerçekleşmektedir.⁴²

Hristiyan inancında oğlun bedenleşmesi/tenleşmesi ya da incarnasyon, Tanrının insanlığa yönelik kurtuluş planı doğrultusunda düşünülen bir teolojik doktrindir. İnkarnasyon, yeryüzünde günah ve ölümün tutsağı olan insanların kurtuluşu için ilahi bir müdahaledir. Baba tarafından oğlun yeryüzüne gönderilmesi, ilahî rahmetin ve insanlara ve yeryüzüne karşı ilahi sevginin bir eseridir. Hristiyan geleneğine göre bedenleşme, yaratıcı güç olan kelâmın ete kemiğe bürünerek tenleşmesidir. Daha önce Kutsal Ruh’un ilhamıyla ve peygamberler aracılığıyla kutsal sözlerle ifade edilen tanrısal kelâm, yaşayan bir insan şeklinde bedenleşmiştir.⁴³

⁴¹ Recep Kılıç, “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslâm Vahyi”, *AÜİFD*, 51/1, 2010, ss. 5-13.

⁴² Gülsüm Ürdüç, *Hinduizm’de Avatara ve Hristiyanlık’ta İnkarnasyon İnancı Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2006, s. V.

⁴³ Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, İstanbul: İsam Yayınları, 2006, ss. 71-72.

İbn Teymiyye, Hristiyanların inançlarına reddiye olarak yazdığı eserinde hulûl bahsine ayrı bir başlık açmış ve onların, Zekeriyya (as)'ın sözü olarak naklettikleri, "Allah'ın Beyt-i Sahyun'a ve Peygamberlere hulûl etmesi" şeklindeki nakillerini hulûla delil getirmelerine itiraz ederek, bu sözlerinden hulûl manası çıkarılamayacağını ifade etmiştir.⁴⁴ Onların bu görüşlerinde, Allah'ın yaratılmış olan kelimesinin bir insan olan Hz. İsa'da bedenleşmesi yatar. Allah en şerefli varlık olan insana hitap etmek için yine kendilerinden olan birisi yani İsa Mesih'te kelimesini bedenleştirmiştir. Öyle ki ruh gibi latîf olan şeyler ancak beden gibi yoğun olan maddelerle birlikte fark edilebilir. İşte Allah'ın kelimesi de hem ruh hem de beden olarak İsa'da bedenleşmiştir.⁴⁵

İbn Teymiyye, Hristiyanların bu görüşlerine pek çok açıdan karşı çıkar ve bunları çürütmek için deliller ortaya koyar:

1. Hristiyan inancındaki "kelimenin bedenleşmesi", Allah'ın insanla birleşmesi anlamına gelir ki bu aklın ilkelerine göre imkânsız bir şeydir. Bu yüzden akla uymayan haberleri insanlara ulaştırmak, Peygamberler için caiz değildir. Onlar da bu gibi haberleri getirmemişlerdir.

2. İlahî mesajlar açıkça, Hz. İsa'nın Allah'ın kulu olduğunu haber verirler. Buna rağmen Hristiyanlar onun her yönüyle tam bir ilah ve tam bir insan olduğunu iddia etmişlerdir.

3. Eğer İsa Mesih, Allah'ın kelimesinin bedenleştiği bir ceset ise, bu durumda İsa, ilah olamaz. Çünkü kelime yani konuşmayı meydana getiren harfler, sesler, cümleler vs. sıfatlılar. Sıfat ise mevsufu olmadan bir şey ifade etmez. Yani sıfatlar vasıfladıkları şeyin bizzat kendisi değildirler. Buna göre Hristiyanların Hz. İsa'yı ilah saymaları yanlış bir düşüncedir.⁴⁶ Ayrıca Allah'ın zatı hulûl etmediği gibi sıfatları da etmez. Çünkü hulûlde bir şeyden başka bir şeye intikal etme söz konusudur; oysa intikal etmek sıfatlara değil, cisimlere özgü bir fiildir.⁴⁷

Aslında Kur'an-ı Kerîm'de de belirtildiği üzere Hz. İsa, Allah (c.c.)'ın Hz. Meryem'e ilkâ ettiği kelimesidir.⁴⁸ Zira onun yaratılması, diğer insanlarda olduğu

⁴⁴ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Cevabü's-Sahîh Limen Beddele Dîne 'l-Mesîh*, Ali Hasan Nasr (thk.), Riyad: Dârü'l Âsime, 1414, c. II, s. 191.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c. II, s. 161.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *el-Cevabü's-Sahîh*, c. II, s. 165.

⁴⁷ Tahânevî, "Hulûl", s. 351.

⁴⁸ Örnek olarak bkz. Âl-i İmran 3/47; el-Meryem 19/34-35.

gibi gerçekleşmemiştir. Fakat nihayetinde Allah'ın bir mucizesi olarak babasız bir şekilde dünyaya gelmiştir. İşte Hristiyanlar bunun açıklamasını bir türlü yapamamışlar ve nihayetinde çareyi teslîs, hulûl ve ittihad gibi inançlara sarılmakta bulmuşlardır.

Hristiyanların bir görüşüne göre Hz. İsa Allah'ın beşerle konuşmak için araya koyduğu bir perdedir. Buna göre Allah Meryem oğlu İsa'yı perde edinmiş ve onun arkasından insanlara hitap etmiştir.⁴⁹ Halbuki Kur'an'da beşerden perde olmayacağına dair deliller vardır.⁵⁰

Hz. İsa'nın bedeni insanoğluna ait bir cisim olduğuna göre onun bedeninin Allah ile birleşmesini var sayacak olursak, diğer insanların da aynı onun gibi başka bedenlere hulûl edip, onlarla birleşmesi mümkün olurdu; zira Hz. İsa'da bulunan güç ve kabiliyetin⁵¹ aynısı, diğer insanlarda da bulunur. Bir de eğer Allah bir insana hulûl edip, onunla birleşiyorsa, onunla arada perde veya aracı olmaksızın konuşması akla ve mantığa daha uygun düşerdi.

Hristiyanlar'a göre İsa Mesih'in Allah ile birleşen insanî yönü, diğer insanlarda olduğu gibi beden ve ruhtan oluşur. Fakat Allah onunla birleşmiş ve bu yönüyle o, diğer insanlardan ayrılmıştır. Onlar Allah'ın insanla birleşmesini, ruhun bedenle birleşmesine benzetmişlerdir. Buna çok basit bir şekilde karşı çıkılır. O ki, madem aralarında bir birleşme var; bu durumda beden bir acıya maruz kalsa ruh da aynı ızdırabı tadacaktır. Bunun tersi de mümkün. İsa ile birleşen Allah'ın İsa çarmığa gerilip asılınca onun çektiği acıların aynısını çekmesi gerekirdi ki bir ilah için böyle bir şeyden bahsedilemez. Ayrıca ruhun bedene hulûl etmesi, her şeyin bu bedene hulûl edeceği anlamına da gelmemelidir. Şunu da belirtmek gerekirse, Allah eğer bir insana hulûl etse idi, meleklerden birine hulûl edip onunla birleşmesi evleviyetle mümkün olurdu. İşte o zaman peygamberlere elçi olarak gönderilen Cebrail (as) ile birleşmesi bir insanla birleşmesinden daha mantıklı bir şey olurdu.⁵²

Yukarıda adı geçen dinlerdeki hulûl anlayışının temel esprisi bozulan dünya düzeninde yenik düşen, ezilen, hor görülen bir kesimin kendisini bu durumdan kurtaracak bir kurtarıcı fikri olsa gerektir. Zira tarihin çok eski dönemlerinden yakın tarihe birçok toplumda, bozulan dünya düzenini yeniden tesis edecek, kendilerini

⁴⁹ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh*, c. II, s. 167.

⁵⁰ Örnek olarak bkz. el-A'raf 7/143.

⁵¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c. II, s. 167.

⁵² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c. II, ss. 172-174.

baskı ve zulümden kurtaracak, her alanda kendilerine önderlik edecek bir 'kurtarıcı' beklentisi olagelmıştır. Bu kurtarıcılara farklı dönem ve farklı toplumlarda, değişik isimler verilmiş olsa da, onlara yüklenen misyon hemen hemen aynı olmuştur. İnsanları bu beklentiye sürükleyen etkenlerin başında dinî öğretiler gelir. Bu noktada felsefî doktrinler insanların, kendi özel çabaları sonucu kurtarıldıklarını öğretirken dinî öğretiler, başka biri tarafından kurtarılma ilkesini öne sürerler.⁵³

6. Hulûl Anlayışının İslam Kültürü İçerisindeki İzdüşümleri

Hulûl kavramı Kur'an-ı Kerîm ile bazı hadislerde sadece sözlük anlamında yer almıştır.⁵⁴ Kur'an-ı Kerim'in, "...o felaket yurtlarının yakınına inecektir..."⁵⁵ ayetinde bu kelimenin "inmek" şeklinde sözlük anlamı kullanılmıştır.⁵⁶

Bununla birlikte hulûl inancı İslam Ansiklopedisinde iki şekilde kategorize edilmiştir:

1. Mutlak Hulûl. Allah'ın zâtıyla her şeye hulûl ettiğini ve her yerde bulunduğunu kabul eden bu telakki "hulûl-i âm" diye de anılır. Bu tür hulûlün kapsamına öncelikle panteist felsefeler ve onların bir türü olduğu ileri sürülen vahdet-i vücûd nazariyesinin dahil olduğu kabul edilir ve bu nazariyenin belli başlı temsilcileri arasında İbnü'l-Fârîz, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în, Afîfüddin et-Tilimsânî gibi isimler zikredilir.
2. Muayyen Hulûl. Allah'ın zâtı veya sıfatlarıyla muayyen bir şahsa yahut belirli bir nesneye intikal ettiğini kabul eden bu telakki "hulûl-i hâs" diye de bilinir. Hristiyanların Hz. İsa, aşırı Şiîler'in imamlar hakkında, bazı sûfîlerin de şeyhleri hakkında benimsedikleri inançlar bu tür hulûle örnek olarak gösterilir. Zira Hristiyanlar Tanrı'nın (ilâhî kelâmın) Hz. İsa'ya hulûl ettiğini ve böylece İsa'nın tanrı olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁷

Şehristânî hulûlün cüz'î ve küllî olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini; cüz'î hulûlün, güneşin bir pencereye yahut bir kristale ışık saçması şeklinde olduğunu; küllî hulûlün ise tıpkı meleğin insan şeklinde, şeytanın da hayvan şeklinde görünmesi gibi bir şey olduğunu zikreder.⁵⁸

Müslüman kelamcılar, felsefeciler ve mutasavvıflar hulûl kavramını ıstılahî manada kullanmışlardır. Buna göre kelamcılar hulûlü, cisim ile mekân arasındaki yahut araz ile zatı arasındaki bağ olarak tanımlamış⁵⁹; mutasavvıflar hulûl kavramına

⁵³ Joachim Wach, *Dinler Tarihi ve Din Felsefesinde Kurtarıcı ve Kurtuluş (Mesihî Beklerken)*, Ali Coşkun (çev.), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, s. 146.

⁵⁴ Demirci, "Hulûl", s. 340.

⁵⁵ er-Râd 13/31.

⁵⁶ Hasan Kurt, "Şîa'da Hulûl Anlayışının Etkileri", *HÜİFD*, 2011/2, 10/20, s. 19.

⁵⁷ Yavuz, "İslam Düşüncesinde Hulûl", s. 342.

⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, ss. 202-203.

⁵⁹ Garbal, "Hulûl", s. 734.

Rab (lâhut) ile kulu (nâsut) arasındaki bağ anlamını vermişlerdir. Bu anlayışa göre evrenin biricik yaratıcısı olan Tanrı, gücünün sınırsızlığı dolayısıyla, bütün bir varlık alanını kuşatır ve kendisini mutlak iradenin ürünü olan her varlık türünde gösterir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın iradesi, eserinde görüldüğü ve varlık türleri içinde en yüce varlık insan olduğu için, Tanrı insanda ortaya çıkar, dile gelir.⁶⁰ Felsefeciler ise hulûlü, ruhla beden yahut faal akıl ile insan arasındaki bağ olarak tanımlamışlardır.⁶¹ Bazı kelamcılar, hulûlün ikinci bir manasının husûl (olmak) olduğunu iddia ederler. Buna bağlı olarak kelamcıların kahir çoğunluğu Allah'ın herhangi bir varlığa hulûl etmeyeceği görüşündedir. Çünkü bu ikinci manasına göre Allah'ın bir şeye hulûl etmesi onun aynısı olması anlamına geleceğinden bu, Allah'ın ‘‘Vâcibül-Vücûd’’ olmasına halel getirecektir.⁶²

Hulûle karşı olan düşünörlere göre felsefecilerin Allah tasavvuru sorunludur. Buna bağlı olarak İslam düşüncesinde felsefecilerin Allah tasavvurunu şiddetli bir şekilde tenkide tabi tutanlar olmuştur. Felsefeciyi parlak güneşi mumla arayan kişiye benzeten Şebüsterî'ye göre âlem Allah'ın nurudur, akılda bu nuru görmeye kudret yoktur. Felsefecinin iki gözü de şaşmış olduğundan Allah'ı bir olarak göremez. Allah'ı mahlûkâta benzetmek (teşbih) körlükten, O'nu bütün sıfatlardan yoksun saymak ise (ta'tîle varan tenzih) tek gözlü olmaktan ileri gelir. Hulûl ve tenâsüh, görüş darlığından ortaya çıkar.⁶³

Bununla birlikte, İslam tarihinde hulûl inancını Kur'an'la bile irtibatlandırma çabaları olmuştur ki, Ebû Hanife (150/767) Kur'an'ın tanımında hulûl ifadesine yer vermek durumunda kalmıştır. Bu tanıma göre Kur'ân, ‘‘Rasûlüllah (s.a.v.)’a indirilen ondan tevatür yoluyla nakledile gelen, Mushaflarda yazılan, dillerimizde okunan; ancak bu uzuvlara hulûl etmeyen/girmeyen manzumdur’’.⁶⁴ Bu tarifi diğer Kur'an tariflerinden ayıran en bariz özellik, diğer Kur'an tariflerinde bulunmayan ‘‘bu uzuvlara hulûl etmeyen’’ nitelemesidir. Kur'an'ı hulûl düşüncesine karşı korumak amacıyla yapıldığı anlaşılan bu tarif, bazı art niyetli kimselerin İslam'ın ilk asırlarından itibaren bir takım sinsî emellerini tatbîke koyduklarını göstermek

⁶⁰ Ahmet Cevizci, ‘‘Hulûl’’, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s. 793.

⁶¹ Garbal, ‘‘Hulûl’’, s. 734.

⁶² Tahânevî, ‘‘Hulûl’’, c. I, s. 351.

⁶³ H. Ahmet Sevgi, ‘‘Gülşen-i Râz’’, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIV, 1996, s. 254.

⁶⁴ Abdülkerim Seber, ‘‘Hulûl İnancını Kur'an'la İrtibatlandırma Çabaları Bağlamında İki Vakanın Tahlili’’, *DEÜİFD*, 28, 2008, s. 123.

bakımından önemli bir tariftir. Bu tarife ilk defa İmam Ebu Hanîfe'ye isnat edilen “*Kitâbü'l-Vasiyye*” isimli eserde daha sonra da İmam Mâtürîdî (333/944) ekolüne ait diğer eserlerde rastlamaktayız. İmam Eş'arî'nin değinmediği bu düşünceyi Eş'arî kelamının ileri gelen âlimleri olan Gazâlî (505/1111)'nin hocası İmam Cüveynî (478/1085), “Allah'ın kelamı Mushaflara hulûl etmemektedir” şeklinde işlemiştir. Câhîz'a nispet edilen garip bir görüş daha vardır. Onun, “Kur'ân bir defasında adam, diğer bir defasında da hayvana dönüşmesi caiz olan bir varlıktır” dediği nakledilmektedir.⁶⁵

Anlayabildiğimiz kadarıyla bu tarifler, İmam Ebu Hanîfe'nin yaşadığı bölgede böyle bir tartışmanın yaşandığını, Ehl-i Sünnet âlimlerinin de, Kur'ân'ın hulûl etmediğine dair bir kaydı Kur'ân tariflerine koymak zorunda kaldıklarını göstermektedir.

Hulûl inancının İslâm âleminde ortaya çıkması, Hristiyanların ve Yeni Eflâtuncu felsefenin tesiriyle olmuştur. İslâm alimleri hulûlün kaynağı olarak genellikle Hristiyanları gösterirler. Örneğin Suyûtî, hulûl ve ittihad düşüncesini ilk defa ortaya koyanların Hristiyanlar olduğunu; fakat onların bunu sadece İsa (as) ile sınırlı tuttıklarını ve bizzat Allah'ın zâtının değil de kelimesinin hulûl ettiğine inandıklarını zikreder. Bununla birlikte mutasavvıfların aşırılarından belli bir gurubun, Hristiyanlarla aynı görüşte olduklarını, hatta hulûlün birçok defa gerçekleşmesi fikriyle onlardan daha ileri gittiklerini, bu sebepten küfürde onları geçtiklerini anlatır.⁶⁶ Tahanevi'ye göre mutasavvıflar içerisinde, Allah'ın arif kimselere hulûl ettiğine inananlar vardı.⁶⁷ Suyûtî; Hristiyanların hulûlün İsa Peygamber dışında bir Peygamberde gerçekleşmediğine inandıklarını nakleder. Buna göre bir kısım Hristiyan, Allah'ın kelimesinin İsa (as)'ya hulûl ettiğini iddia ederken, Rumlar ise Allah'ın kelimesinin İsa Mesih'in cesediyle birleştiğini ve tıpkı şarabın süte karışması gibi onunla karıştığına inanırlar.⁶⁸ Suyûtî'de geçen bir başka rivayete göre Hristiyanlar, Hz. İsa'nın beşerî ve ilahî yönü olduğuna inanırlar ve Allah'ın kelimesinin Hz. Meryem'e hulûl ettiği hususunda görüş zikrederler. Derler ki,

⁶⁵ Seber, “Hulûl İnancını Kur'an'la İrtibatlandırma Çabaları Bağlamında İki Vakanın Tahlili”, s. 123.

⁶⁶ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Tenzihü'l-İ'tikâd anî'l-Hulûli ve'l-İttihâd*, Saîd Muhammed Lehham (thk.), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996, s. 3.

⁶⁷ Bkz. Tahânevî, “Hulûl”, s. 351.

⁶⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, s. 10.

‘Allah’ın kelimesi Meryem’e, suyun süte hulûl edip, onunla karışıp birleşmesi gibi hulûl etmiştir.’⁶⁹

Kaynaklarda geçtiğine göre, müslümanlar arasında hulûl inancını benimseyen ilk kişi, ilâhî bir cüzün Hz. Ali’ye ve onun soyundan gelen imamlara intikal ettiğini iddia eden Abdullah b. Sebe’dir.⁷⁰ Bu inanç, ilâhî bir cüzün Hz. Ali’nin ölümünden sonra sırasıyla oğlu Muhammed b. Hanefiyye’ye, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed’e ve nihayet kendisine intikal ettiğini ileri süren Beyân b. Sem’ân ile Allah’ın nurdan oluştuğunu ve bu nurun birbirini takip eden imamlara geçtiğini savunan Ebû’l-Hattâb el-Esedî tarafından geliştirilmiş ve İslâm âleminde yayılmıştır. Daha sonra teşekkül eden aşırı Şîî fırkalarda hulûl ilkesi ortak bir inanç haline gelmiştir.⁷¹ İbn Haldun, sûfilerde görülen hulûl inancının kaynağı olarak bu aşırı fırkaları gösterir.⁷²

İslam düşüncesinde Ğâliyye fırkalarının bir inanç olarak kabul ettiği hulûl teriminin tenâsüh ve enkarnasyon gibi kavramlarla benzer anlamlarda kullanıldığı da vakidir. Nitekim Gâlî fırkalarındaki ilâhî ruhun insan bedenine tenâsüh yoluyla intikali anlayışı da tenâsüh ve hulûlün birbirine çok yakın anlamda kullanıldığını göstermektedir. Şehristânî’ye göre halk arasında ortaya çıkan ilk şüphe, şeytanın nass karşısında kendi görüşünü, ilahi emir karşısında hevasını tercih ederek Hz. Adem’den (as.) daha üstün olduğunu öne sürmesidir. Şeytanın ortaya attığı bu şüphe zamanla çoğalarak bidat ve dalâlet ehlinin görüşleri haline gelmiştir. İşte Hulûliyye, Tenâsühiyye, Müşebbihe ile aşırı Râfizî fırkalar bu şüpheden doğan mezheplerdir. Bunlardan Râfiziler nübüvvet ve imamet konularında aşırıya giderek, Müşebbihe ise Cebrâil’in bir yolcu suretinde görünmesi gibi Allah’ın herhangi bir kişinin suretinde görünmesini caiz görerek hulûl anlayışına sapmışlardır.⁷³

Şehristânî, hulûl ile tenâsühü aynı manada kullanmıştır. O, aşırı görüşlere sahip fırkalardan birinden bahsederken şu ifadeleri kullanmıştır: ‘ Bu fırkaya göre Allah’ın ruhu imama tenâsüh etti, sonunda ona hulûl edip, onunla birleşti. Böylelikle

⁶⁹ Suyûtî, *Tenzihü'l-İ'tikâd*, s. 11.

⁷⁰ Bkz. Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye Minhum*, İbrahim Ramazan (thk.), Beyrut, y.y., 1417/1997, s. 237; Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 205; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Razi, *İtikâdâtü Fırâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Ali Sami en-Neşşâr (nşr.), Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Misriyye, 1938, s. 57.

⁷¹ Yavuz, ‘Hulûl’, s. 342.

⁷² Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1983, c. II, s. 809.

⁷³ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, ss. 7-10.

imam, ilah ve peygamber olduğunu iddia etti.”⁷⁴ Şehristânî'nin bu görüşüne paralel olarak Yaşar Kutluay, hulûl ve tenâsühü birbirini tamamlayıcı iki olay olarak görür. Bu durumda ğulat fırkaların çoğunun sahip olduğu inanca göre Allah'ın zatının tamamen veya kısmen peygamberler veya imamlara hulûl eden ruhu, tenâsüh yoluyla birinden diğerine geçmiştir.⁷⁵

Şehristânî'nin bu iki kavramı aynı manada kullanmasına itiraz edilmiştir. Abdullah Sellum es-Sâmerrai, bu iki kavramın farklı manalarda kullanılması gerektiğini ifade eder. Öyle ki, hulûl söz konusu olunca Allah'ın ruhunun, kendisinden başka bir varlığa özellikle de insana intikali anlaşılması gerekir. Oysa tenâsüh olayında Allah'ın değil, insan ruhunun kendisinden başka bir varlığa geçmesi söz konusudur. Bu ikinci varlığın insan ya da hayvan olmasında herhangi bir fark yoktur.⁷⁶

Arapça n-s-h kelimelerinden türeyen tenâsüh kelimesi ruhun, beden yok olmasından dolayı yeni bir bedene intikâl etmesi ve bu intikâller arasında bir ilişkinin söz konusu olmasıdır. Diğer taraftan bir şeyin tıpkısını çıkarma anlamını da içeren tenâsüh, bir canlının ölümünden sonra ödül ya da ceza olarak yaşamının karşılığını bulmak üzere, ruhunun bedenden bedene geçtiği ve birçok bedeni canlandırdığı varsayılan inanca verilen isimdir.⁷⁷ Tenâsüh kelimesini Yunanca'da iki kısımdan mürekkep olan Metempsychosis kelimesi karşılar. “Metem”; bir şeyden bir şeye intikâl, konum ve hal değişimi anlamına gelir. “Psyche” kelimesi de ruh veya nefis mânâsına gelir. Dolayısı ile kelime “nefs-i nâtika”nın bedenden bedene intikâli anlamına gelir.⁷⁸ Bir diğer mânâda ise tenâsüh, Şîî düşüncesinde Cüz-i İllâhî'nin bir imamdan diğerine geçmesi mânâsında da kullanılmıştır.⁷⁹

Tenâsüh dünyada ceza ve sevabın, ahirete tercih edilmesidir. Tenâsühü benimseyenler kıyametten önce insanın fiillerinin karşılığını göreceği düşüncesini benimsemişlerdir. Tenâsüh düşüncesi ruhun ebedîliği üzerine bina edilmiştir. Ruh

⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 203.

⁷⁵ Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1965, s. 218.

⁷⁶ Sâmerrai, *el-Ğuliv*, s. 126.

⁷⁷ Orhan Hançerlioğlu, *İslâm İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 639.

⁷⁸ Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s. 639.

⁷⁹ Süleyman ez-Zâhir, “et-Tenâsüh”, *el-Mevsûatü'l-Arabiyye*, Dimeşk (Şam), 2002, c. VI, s. 877.

ebedî olunca ruhun dünyaya avdeti de sonsuz sayıda vukû bulmaktadır. Cezada ruhlar kötü bedenlerle dünyaya dönerken mükâfatta iyi bedenlerle dönerler.⁸⁰

Ruh göçü (metempsychose, tenâsüh) ile reenkarnasyonu (transmigration) karıştırmamak gerekir. Zira tenâsühte ruh maddî bedene gelmeden evvel hayvan ve bitki bedenlerinden geçer. Çünkü insan ruhu asla gerilemez.⁸¹ Reenkarnasyon ise ölüm olayı ile bedeni terk etmiş ruhun, madde kainatındaki dünyalarda, türleri ilgilendiren tekâmül yasasına aykırı olmayacak şekilde (yani son bedenlendiği türden daha geri bir düzeyde doğmamak koşulu ile-ki bu noktada tenâsühten ayrılır-) tekrar tekrar bedenlenmesine verilen addır.⁸²

Tenâsüh hakkındaki bu bilgilerden sonra anlıyoruz ki, İslam düşüncesinde Ğâliyye fırkalarının bir inanç olarak kabul ettiği hulûl teriminin, bazıları tarafından tenâsüh ve enkarnasyon gibi kavramlarla benzer anlamlara geldiği belirtilmişse de bu iki kavram arasında ince bir ayırım vardır. Hulûl daha ziyade Allah'ın yaratıklarına bilhassa insan bedenine intikal etmesi, tenâsüh ise insan ruhunun başka bir insan veya hayvan bedenine girmesi anlamına gelmektedir.⁸³

⁸⁰ Abdülkerim Yatgın, ‘‘İslam Fırkalarında Rec’at’’, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009), s. 48.

⁸¹ Papus Gerard Encausse, *Reenkarnasyon: Fiziksel, Astral ve Ruhsal Evrim. Ölmüş Yakınlarımızın İçine Girdikleri Durum*, Halûk Özden (çev.), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1999, s. 22.

⁸² Encausse, *a.g.e.*,s. 19; Şerafeddin Gölcük, ‘‘Reenkarnasyon’’, *Diyanet Aylık Dergi*, Ekim 2002, s. 42.

⁸³ Yavuz, ‘‘Hulûl’’, ss. 341-342.

BİRİNCİ BÖLÜM

HULÛL ANLAYIŞINI KABUL ETMEYEN ŞİÎ

MEZHEPLER

Hz.Muhammed (sav) zamanında bütün mensuplarının kardeşliği⁸⁴ temeline dayanan bir toplum yapısı meydana getiren Müslümanlar, ondan sonra çok geçmeden, pek çok bölünme ve merkezi yapıdan ayrılmalarla (firkalaşma) karşılaşmışlardır. ‘‘İslam’da görülen yegâne önemli kopma (i’tizâl) olayı’’⁸⁵ özelliği taşıyan, zamanla değişik görünümeler kazanarak da olsa günümüze kadar gelmeyi başaran firkalardan birisi de Şîa’dır. ‘‘Şîa’’, Arapçada misafiri uğurlamak, peşinden gitmek, taraftarı olmak; ayrılmak, firkalaşmak vs. anlamlarında çok sık kullanılan bir kelimedir.⁸⁶ ‘‘Şîatü’r-Racül’’, bir kişinin taraftarları ve yardımcıları anlamına gelir.⁸⁷ Ayrıca şu manaları da ifade eder: miktar, süre, sıra, aslan yavrusu, eş ve benzer.⁸⁸ Kur’an’da da benzeri anlamlarda kullanılmıştır.⁸⁹

İlk Şîi müelliflerden olan Nevbahtî (300/912) ve Ebû Halef el- Kummî (301/913)’ye göre Şîa, Hz. Peygamber’in sağlığında Ali’nin taraftarları (Şîatu Ali) diye isimlendirilen, ondan sonra da, onun imametini ileri süren kimselerin teşkil ettiği firkadır.⁹⁰

Şeyh Müfid (413/1022)’e göre, lam-ı tarifle ‘eş-Şîa’ şeklinde kullanıldığında ‘‘Şîa’’ tabiri, ‘‘Mü’minlerin emiri Hz.Ali’ye velayet yoluyla bağlanan, onun Resulullah (s.a.s) tan sonra fasılasız imametine inanan, hilafet makamında ondan öncekilerin imametini tanımayan, itikatta onu kendinden, önce hiçbir halifeye tabi

⁸⁴ el-Hucurât 49/10.

⁸⁵ Fazlurrahman, *İslâm*, Mehmet Dağ, Mehmet Aydın (çev.), Ankara: Selçuk Yayınları, 1. bsk., 1981, s. 216.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. VIII, s. 188.

⁸⁷ Ebû Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan Nevbahtî, *Fırâku’ş-Şîa*, Hellmut Ritter (tsh.), İstanbul: Matbaatü’d-Devle, 1931, ss. 17-21.

⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. VIII, s. 188.

⁸⁹ Bkz., el-En’am 6/159; el-Kasas 28/15; el-Hicr 15/10.

⁹⁰ Nevbahtî, *a.g.e.*, ss. 17-21. Ayrıca daha fazla bilgi için bkz. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. 14.

olmayan müstakil bir önder kabul eden kimselere tahsis için kullanılmış olur... Şîa ismi, bu itibarla; zikrettiğimiz fırka için özel isim olur".⁹¹

Eş'arî ise Şîa'yı, "Ali'ye tabi olanlar ve onu diğer Sahabilere üstün tutanlar" olarak tanımlar.⁹² Şehristânî'ye göre Şîa, "özellikle Ali'ye taraftar olanlardır. Onlar Ali'nin imametinin, gizli ve açık nass ve vasiyete dayandığını ileri sürerler. Onlara göre imamet, onun oğullarından başkasına geçmez; şayet olursa bu zulümle ya da takkiye icabı olur."⁹³

İbn Hazm, "Şîa ile aşağıdaki hususlarda görüş birliğine varan herkes, Müslümanların ihtilaf ettikleri başka konularda bunlara uymasa bile Şîi'dir: Hz. Ali, Resulullah'tan sonra insanların en üstünüdür; kendisi ve sonra da çocukları halifelğe en layık kişilerdir. Zikrettiğimiz bu iki hususta başka türlü inanca sahip olanlar, Şîi değildir" demektedir.⁹⁴

Onat, Şîa'nın tanımını bütün bu tanımlardan hareketle şu şekilde yapar: "Şîa, Ali b. Ebî Tâlib'in, Hz. Peygamber'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametini kıyamete kadar onun Fâtıma'dan olan soyundan çıkmayacağını ileri süren toplulukların ortak adıdır".⁹⁵

Abbâsîlerde ve daha sonraki dönemlerde sünî geleneğin etkin bir şekilde üstün olmasına rağmen, İslâm'da, farklı dinî-politik hareketlerden biri olan Şîilik, İran topraklarının mezhebî dağılımı üzerinde etkisini en çok sürdüren farklılaşma hareketidir. Şîi gruplar, Peygamberin amcasının oğlu ve damadı olan Ali b. Ebî Tâlib'in ve Ehl-i Beyt'in haklarını savunmayı ve Ehl-i Beyt'ten birini Müslümanların başına getirmeyi istemekteydi. İlk yarım yüzyılda birleştirilmiş bir siyasi Arap hareketini temsil eden Şîilik, el-Muhtar'ın 685 yılında Muhammed b. Ali el-Hanefîye adına yapmış olduğu Kûfe'deki hareket ile yeni bir aşamaya girmiş ve Muhtar'ın Ali taraftarlarını mehdî olarak ilan etmesi, daha önce kalabalık gruplarla Şîi hareketine katılan mevaliye çok cazip gelmişti. Mevali, özellikle onlar arasındaki

⁹¹ Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, İbrâhim el-Ensârî (thk.), el-Mu'temerü'l-Âlemi el-İmam, y.y., 1992, ss. 32-33.

⁹² Ebû'l-Hasan İbn Ebî Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk.), Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1369/1950, c. I, s. 65.

⁹³ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, ss. 146-147.

⁹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 113.

⁹⁵ Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, s. 15.

ilk Gulât (aşırı gruplar), İran Zerdüştlüğü ve diğer İslâmi olmayan geleneklerden kaynaklanan birçok fikri Şiîliğe soktular.⁹⁶

1.1. İmâmiyye Şîası'nda Hulûl'e Bakış

İmâmiyye Şîası, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin vassına ima ederek değil, bizzat kendisine işaret edilmek suretiyle açık nass ve gerçek bir tayinle imam olduğunu iddia edenlerdir. Bu fırkanın düşüncesine göre, dinde ve İslam'da imam tayininden daha önemli bir rükün yoktur.⁹⁷ Bu fırkaya, Hz. Peygamber'den sonra halife-imam olarak sırasıyla on iki imamı kabul ettiklerinden dolayı *İsnâ Aşeriyye* (On iki İmamcılar), imamlara inanmayı dinin esas şartlarından (Usûlü'd-Dîn) saydıkları için *İmâmiyye*; hem itikad hem ibadet hem de muâmelatta İmam Cafer es-Sâdık'ın görüşlerini temel almaları sebebiyle *Câferiyye*; on ikinci imamın gelişini bekledikleri için, *Ashâbü'l-İntizâr* ve on ikinci imam için çokça kullanılan kâim (hayatta olan, var olan) ünvanına nispetle, *Kâimiyye* de denilmektedir.⁹⁸

İmâmiyye Şîası, Hz. Muhammed'den sonra imametini, Hz. Ali'nin hakkı olduğu görüşündedir. Yine onlar, imamların ancak Hz. Ali ve onun Fâtîma'dan olan oğulları olabileceği görüşündedirler. Hz. Ali, Peygamberimiz tarafından imamlık için bizzat ismen tayin edilmiş ancak; Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman (R. Anhüm), onun hakkını gasp etmişlerdir.⁹⁹

Biz bu araştırmamızda, daha çok aşırı gulat fırkalarda görülen hulûl anlayışının İmâmiyye'nin dinî anlayışına tamamen ters düşen bir inanç olacağı düşüncesiyle yola çıktık. Zira aşağıda değineceğimiz gibi, onların tevhit konusunda son derece tavizsiz bir tutuma sahip olduğunu görmekteyiz. Özellikle Şîa içerisinden çıkan aşırı grupların kendileri ile hiçbir alakalarının olmadığını üzerine basa basa vurgulama ihtiyacı hisseden İmâmîler, bu aşırı grupların ortaya koyduğu dinî anlayış ve uygulamalara şiddetle karşı olduklarını her defasında belirtmişlerdir. Bu çerçevede biz, Şîî-İmâmiyye (İsnâ-Aşeriyye) fırkasının hulûl düşüncesine yönelik

⁹⁶ Farhad Daftary, "Emevîler Döneminde ve Abbâsîlerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", Mehmet Atalan (çev.), *Kelam Araştırmaları*, 4/2, 2006, ss. 142-143.

⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 189.

⁹⁸ Ethem Ruhi Fıglalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008, s. 290; ayrıca bkz. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiîlik ve Kolları*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2011, ss. 180-181.

⁹⁹ Ebu Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İtikâdî'l-İmâmiyye*, E. Ruhi Fıglalı (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, , 1978, ss. 109-112; ayrıca bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, c. III, s. 154

olarak nerede durduğunu kavrayabilmek için, onların tevhîd anlayışına, Peygamberler ve imamlar hakkındaki inançlarına ve ru'yetullâh konusundaki görüşlerine göz atmak gerektiğini düşünüyoruz.

1.1.1. İmâmiyye Şîası'nda Tevhîd Anlayışı

Tevhîd, İmâmiyye fırkasının beş inanç esası (Usûlü'd-Dîn)'ndan ilki ve en önemlisidir. İbn Bâbaveyh el-Kummî "Şeyh Sadûk" (381/991), tevhîd konusunda şunları söyler:

"Bizim tevhîd hakkındaki görüşümüz şudur: Yüce Allah Bir'dir (vâhid), Tek'tir (Ahad).¹⁰⁰ Onun benzeri yoktur; Kadîm'dir. O, daima Semî, Basîr, Alîm, Hakîm, Hayy, Kayyûm, Azîz, Kuddûs, Âlim, Kadîr, Ğaniy'dir ve öyle olacaktır. O, cevher, cisim, suret, araz, haz, uzunluk, genişlik, ağırlık, hafiflik, sükûn, hareket, yer ve zamanla vasıflandırılmaz. Yüce Allah, bütün yarattıklarının sıfatlarından yücedir; hem ibtal hem de teşbih¹⁰¹ sınırlarının ötesindedir. Yüce Allah bir Şey'dir; fakat diğer şeyler gibi değildir. O, Tek'tir (ahad). Her şeyden müstağni olup, her şey ona muhtaçtır. Hiçbir şey ona denk olmamıştır. Tevârûs edilmesin diye doğmamış; başkaları ile ortak olmasın diye doğurmamıştır da. Hiçbir şey O'na denk olmamıştır. Ne eşiti, ne zıddı, ne benzeri, ne arkadaşı, ne de eşi ve ortağı vardır. "Gözler onu göremez, ama O bütün gözleri görür".¹⁰² O'nu insanların hayalleri bile kuşatamaz, ama O, onları kuşatmıştır. "O'nu ne uyku ne de uyuklama tutar."¹⁰³ O, Latîf'tir ve her şeyden haberdardır. O, her şeyin yaratıcısıdır. O'ndan başka ilah yoktur ve yaratma ve emir yalnızca O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah, kutlu ve münezzehdir. Teşbihe inanan müşriktir. Allah'ın tevhidi hakkında bu görüşlerden başkasını İmâmiyye'ye isnat edenler yalancıdır. Tevhid hakkında ortaya koyduğumuz bu hususlara zıt olan her haber, yalancıdır, uydurmadır".¹⁰⁴

Gölpınarlı, İmâmiyye Şîası'nın tevhîd anlayışını özetle şöyle verir: "Allah, doğmamış ve doğurmamış sıfatlarını haiz olandır, yani kendisine tekaddüm eden herhangi bir varlık, bir sebep olmadığı gibi, hulûl ve ittihad gibi şeylerle yarattıklarından hiç biriyle birleşmeyen, zâtı ve sıfatlarında bir ve müteâl olan O'dur".¹⁰⁵

İmâmiyye'nin önde gelen ilim adamlarından biri olan Tûsî (460/1067)'ye göre Allah söz konusu olduğunda O'nun bir mahiyeti olduğundan bahsetmek, caiz

¹⁰⁰ Vâhid kelimesi sayıya, ahad ise zât ve cevhere işaret eder. Bu sebeple Vâhid, sayı bakımından bir oluşu; ahad ise cevher ve zât yönünden tek oluşu ifade eder.

¹⁰¹ İbtal: Allah'ın sıfatlarının bulunmadığına inananlara; teşbih de Allah'ın zâtı veya sıfatlarını yarattıklarının sıfatlarına benzetenlere işaret etmektedir.

¹⁰² el-En'am 6/103.

¹⁰³ el-Bakara 2/256.

¹⁰⁴ Şeyh Saduk, *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye*, ss. 17-19.

¹⁰⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul: Der Yayınları, 2003, s. 234.

değildir. O'na cevher ya da cisim de denilemez. Eğer Allah için cisim denilirse bu O'nun yaratılmış olduğuna, yahut cisimlerin Allah gibi kadîm¹⁰⁶ olduğuna delalet eder. Cisimleri yaratan Allah olduğuna göre bu görüş batıl olacaktır.¹⁰⁷

Tûsî'ye göre Allah birdir ve kadîmdir. O kıdem konusunda şunları söyler:

Allah ile birlikte kadîm bir varlık daha yoktur. Eğer Allah'tan başka kadîm olan bir varlık olsa idi bu varlık Allah'ı diğer varlıklardan ayırt eden kıdem sıfatında Allah'a ortak olmuş olurdu. Çünkü kadîr, alîm, hayy (diri), mevcut, mürîd (dileyen), müdrîk gibi diğer sıfatları diğer varlıklarda da kısmen bulunur. Fakat kıdem sıfatı yalnızca O'na hastır. Açıktır ki bu sıfat Allah'ı diğer varlıklardan ayırır. Bir şey diğer varlıklardan bu zatî sıfatı sayesinde ayrılır. Yine benzediği şeylere de bu sıfatlarla benzer. Örneğin, siyahın beyazdan, turuncudan ve diğer renklerden ayrılması bizzat özünde siyah oluşu sebebiyledir. Ayrıca siyahın diğer siyahlara benzemesi de bu yüzdendir. O halde zatî sıfatlarda ortaklık, benzerliği ortaya çıkarır. Bu sebepten, güç yetiren (kadîr), bilen (alîm), hayat sahibi (hayy) iki kadîm varlık ortaya çıkar. Bunların ortak sıfatlara sahip olmaları ya tek bir kuvvete ya da birbirinden farklı kuvvetlere sahip olmalarını gerekli kılacaktır. Eğer tek bir kuvvetle hareket ederlerse içlerinden biri bir şey yapmak istediğinde diğerinin istememesi durumu ortaya çıkabilecektir. Bu da çatışmaya götürecektir. Eğer farklı kuvvetlere sahip iki kadîm varlık olsalar, bu durumda da birinin yaptığı bir şeyin zıddını diğeri yapacaktır. Bu da çatışmaya sebep olacaktır. İşte bu durumda iki kadîm varlığın olabileceğine inanmak, batıldır. Böylece Düalistlerin (Seneviyye) nur ve zulmet olarak adlandırdıkları iki ilah inancı bozuk bir düşüncedir. Aynı şekilde Mecusîlerin Şeytan ve Allah'ı iki ilah saymaları; Hristiyanların teslis inancı hep bu bozuk fikir ve inançlardandır.¹⁰⁸

Böylece Tûsî'nin düşüncesinde Allah'ın herhangi bir cisme hulûl etmesi diye bir şeyden söz edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Çünkü eğer böyle bir şey mümkün olsaydı bu durumda Allah'ın hulûl etmesi kendisi için zorunlu (vacip) ya da mümkün (caiz) olurdu. Eğer Allah'ın hulûlü zorunlu olsa idi bu ezelde olurdu. Bu da hulûl ettiği varlığın ezelde var olması anlamına gelirdi. Bu durumda kendisine hulûl edilmiş olan o varlık, Allah gibi kadîm olacaktı. Fakat bu görüş bozuk bir görüştür. Tûsî hulûl hakkındaki bu düşünceleriyle Mutezile'nin sıfatlar konusunda öne sürdüğü "Teaddüdü Kudemâ" yani "Kadîm varlıkların çokluğu" görüşlerini akla

¹⁰⁶ Önlerine geçmek, cesur olmak, eski olmak, bir işe yönelmek ve razı olmak anlamında 'k-d-m' kökünden türeyen *kadîm*, eski, evveli olmayan, her şeyin önü ve evveli demektir. Allah'ın sıfatlarından biri olan *Kıdem* sıfatı da Allah için düşünüldüğünde, herhangi bir zaman diliminde yaratılmamış, bir başlangıcı olmayan, her şeyden önce olan demektir. Bkz. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB. Yayınları, Ankara, 2005, s. 353.

¹⁰⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *el-İktisad fî mâ Yetealleku bi'l-İtikad*, Necef: Cem'iyetü'l-Müntedi li'n-Neşr, 1979, s. 69.

¹⁰⁸ Tûsî, *a.g.e.*, ss. 78-79.

getirmektedir.¹⁰⁹ Eğer Alah'ın hulûl etmesi mümkün olan bir şey olsaydı, bu bir gerekçeye dayanmalıydı. Bu gerekçe Allah'a has bir şey olmalıdır. Bu hususiyet ya hulûl yoluyla ya da yakınlık yoluyla mümkündür. Oysa bu iki durum da, Allah'ın cevher olmasını gerektirir. Halbuki Allah için cevher nitelemesi yapılamaz.¹¹⁰

Şîî düşünür Tabatabâî de Allah'ın birliği konusunda şu ifadeleri kullanır:

“Evrenin bütün gerçekleri sınırlıdır. Yani nedenin var olması farzına göre varlığa sahip ve nedenin olmayışı farzıyla yok olmaya mahkumdurlar. Varlık hakikatleri sınırlıdır. O sınır dışında yokturlar. Ancak Allah'tır ki O'nun için sınır ve had düşünülemez. Çünkü mutlak gerçektir ve her farza göre varlığa sahiptir ve herhangi bir şart ve nedenle sınırlı ve ona muhtaç değildir. Nasıl ki, herhangi bir hacmi ve oylumu sınırsız farz edersek onun dışında diğer bir oylum düşünülemez, düşünülse bile birinci hacmin aynen kendisi olacaktır. Sonsuz ve sınırsız varlık hakkında da sayı ve rakam düşünülemez. Çünkü herhangi bir ikinci düşünülme istenirse birincisinin dışında ve onunla farklı olmalıdır ve böylece her ikisi de sınırlı ve mütenahi varlık olacak ve her birisi diğerinin gerçeğine sınır ve had getirmiş olacaktır. Öyleyse Yüce Allah tektir ve ortağı yoktur”.¹¹¹

İmâmiyye'ye göre Allah'ı ancak kendi bildirdiği şekliyle tanıyabiliriz. Kuleynî'den gelen bir rivayette, Hz. Ali'ye Allah'ı nasıl tanıdığı sorulunca, bizzat Allah'ın bildirmesiyle, cevabını vermiş; Allah'ın kendisini nasıl bildirdiği sorusuna da şöyle cevap vermiştir: “Herhangi bir suret O'na benzemez; duyarlarla hissedilemez; insanlara kıyas edilemez; her şeyin üzerindedir; onun üzerinde bir şey olduğundan söz edilemez; O, eşyanın içerisinde; fakat bir şeyin başka bir şeyin içinde olduğu gibi değil; yine O, eşyanın dışındadır; fakat bir şeyin başka bir şeyin dışında olduğu gibi değil; her şeyin ilk yaratıcısı O'dur”.¹¹²

Her dinin olmazsa olmaz deneni yapı taşları vardır. Bu taşlardan birini kaldırdığınızda o dini temelinden sarsmış olursunuz. İşte İslâm'ın olmazsa olmazı, temel taşı, tevhîd akidesidir. İslâm'ın getirmiş olduğu bütün akîdelerin, ibadetlerin; öngördüğü bütün ahlakî davranışların özünü bu inanç oluşturur. Dolayısıyla, İslâm'ın içinden neş'et eden; fakat dinin görüş, anlayış ve yorum farklılıklarıyla¹¹³ birbirinden ayrılan, ancak ana bünyeden kopmayan mezheplerin inanç sisteminin en başköşesini

¹⁰⁹ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. İlyas Çelebi, “Mutezile”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXI, 2006, s. 395.

¹¹⁰ Tûsî, *el-İktisad*, s. 73.

¹¹¹ Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*, Kadir Akaras, Abbas Akyüz (çev.), İstanbul: Kevser Yayınları, 2005, ss. 123-124.

¹¹² Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfî*, Beyrût: Dârü'l-Murtazâ, 2005, c. I, s. 64.

¹¹³ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2010, s. 10.

de tevhîd kaplar, kaplamalıdır. Kendisinin hak mezhep olduğunu iddia eden bütün mezhepler, tevhîd akidesine sıkı sıkıya bağlı kalmışlar ve onun savunuculuğunu yapmayı kendilerine görev saymışlardır. İmâmiyye Şîası'nın da tevhîd akidesine son derece bağlı olduğunu görüyoruz. Zira onlar, tevhîde zarar verdikleri için aşırı Şif (ğulat) fırkaları keskin bir dille eleştirmiş, hatta lanetlemişlerdir. Halis Şifler bu aşırı fırkaları hiçbir zaman kendilerinden görmemişler ve her fırsatta onlardan uzak olduklarını ifade etmişlerdir. Bu noktada Nevbahtî onlar hakkında şöyle der: "Bunlar Şifliğe intisap edenlerden, aşırılığa sapanlardan tutun da, 'Hurremdinîlik', 'Mazdekîlik' ve 'Zındıklık'a bağlananların tümüdür. Onların hepsi de Allah'ı inkâr halindedir. Onlar rubûbiyeti yaratılmış fani bir bedende varsayarlar. Onlara göre beden O'nun meskenidir ve Allah (cc) şu bildiğimiz bedenlere intikal eden bir nurdur, ruhtur. Yüce Allah onların bu nitelermelerinden uzaktır."¹¹⁴ Şeyh Müfid de Hz. Ali hakkında besledikleri aşırı inançlarından dolayı onları sapık ve kâfir olarak nitelmiştir.¹¹⁵ İmâmiyye'ye göre akıllı kişinin, aklının hükmetmesiyle, yaratıcısını bilmesi ve tanıması; ilah olarak O'nun vahdaniyetine (birliğine); Rablikte bir eşi ve ortağının olmadığına inanması gerekir. İnsanın yaratılış bakımından, rızkını temin etme ve hayatını devam ettirme bakımından eksik olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. İmâmiyye'ye göre varlığın devamına Allah'tan başkasının herhangi bir tesiri olamaz. Kim Allah'tan başkasının rızık vereceğine, yaratacağına, hayat verip, öldürebileceğine inanırsa o, kâfirdir, İslam dairesinin dışına çıkmış bir müşriktir.¹¹⁶

İmâmiyye Şîa'sı tevhîdi dörde ayırır:

1) Tevhîd-i Zâtî: Öncelikle Allah'ın zâtında ve varlığında bir olduğuna inanır ve Onun bütün yönlerden birleşmesi gerektiğini kabul ederler. Allah akılla kavranamaz; her türlü tasavvurdan uzaktır; eşi-benzeri, eşiti-ortağı; yarattıklarına benzer bir vasfı yoktur; olması da imkânsızdır. Çünkü bu takdirde aciz ve ihtiyaç sahibi olması gerekir ki bu O'nun şanına aykırıdır.

2) Tevhîd-i Sıfâtî: İmâmiyye'nin bu konuda kabul ettiği bir husus da, Allah'ın, sıfatlarında tek ve benzersiz olduğunun kabul edilmesinin zorunlu olmasıdır. İmâmiyye'ye göre Allah'ın sıfatları, zâtının aynı olup ilim, kudret gibi zâtî sıfatlarında; yaratma, rızık verme gibi sıfatlarda ve her bir kemal vasıfta Allah'ın

¹¹⁴ Nevbahtî, *Fırâku's-Şîa*, s. 41.

¹¹⁵ Kummî, *Risaletü'l-İtikâdât*, s. 114.

¹¹⁶ Muhammed Hüseyin b. Ali b. Rıza Kâşifü'l-Ğita, *Aslu's-Şîa ve Usûluha*, Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1990, s. 141.

mislinin, benzerinin ve ortağının olmadığını kabul etmek zorunludur. Özellikle ‘‘Kelam’’ sıfatı hakkındaki görüşlerine, hulûla bakışlarını göstermesi açısından değinilmesi gerekir. Zira İmâmiyye Şîası’na göre Allah Mütakellim’dir; ancak kelamı dille, dudakla, sesle yahut harfle değildir. Kelam sıfatını melek vasıtasıyla icra ettirir. İşte buna göre Allah’ın yarattıklarından birinin suretine girip de onun diliyle konuşmasına imkân yoktur. Bir de Allah’ın selbî sıfatları vardır ki, buna göre O bir cisim değildir; teşbih ve tecsîme medâr olamaz. Mürekkebe değildir; aksi halde tahallülü yani parçalarına ayrışması gerekirdi ki bu durumda bekâsına hâlel gelmiş olurdu. Hadiselere mahal olamaz; yani sıfatları sonradan yaratılmış değildir. Zât ve sıfatlarında ortağı ve benzeri yoktur.

3) Tevhîd-i Fîlî: Fiillerinde herhangi bir ortağı, benzeri ve yardımcıları yoktur.

4) Tevhîd-i İbadet: Allah’ın ibadet konusunda birleşmesi demektir. Hiçbir şekilde, Allah’tan başka bir şeye ibadet edilmesi câiz olmaz. Namaz veya namaz dışında, ister farz ister nafil, ne şekilde ve ne tarzda olursa olsun, hiçbir ibadet türünde Allah’a bir şeyin ortak koşulması asla câiz değildir. Allah dışında ne bir Peygamber’e, ne bir imama, ne meleğe, ne bir erene, vs. ibadet edilemez. Kim ibadetinde, Allah’a başka bir varlığı ortak kabul ederse, müşrik olur. Aynı şekilde ibadetinde gösteriş (riya) yapan ve Allah’tan başka bir varlığa yaklaşmayı arzulayan kimsenin hakkında verilecek hüküm, putlara ve taşlara tapanlar hakkında verilecek hükmün aynısıdır. Bunlar arasında bir fark yoktur.¹¹⁷

Tevhîd konusunda son derece hassas olduğu anlaşılan İmâmiyye, Allah’ı yaratılmışlara benzeten (teşbih) akım ve düşüncelere de çok sert şekilde karşı çıkmıştır. Kuleynî’de geçen bir rivayette, Hişam b. el-Hakem’in Allah (cc)’ı cisme benzetmesi çok sert şekilde eleştirilmiş ve şöyle cevap verilmiştir: ‘‘O’nun benzeri hiçbir şey yoktur; O, her şeyi hakkıyla işiten, bilendir; O’na her hangi bir sınır çizilemez; gözler ve duyularla idrak edilemez; hiçbir şey, cisim ve suret O’nu çevreleyemez, kuşatamaz’’.¹¹⁸ Buna bağlı olarak Kur’an’da geçen ‘vech’, ‘yed’, ‘cenb’, ‘baldir’, ‘istivâ’, vs. gibi kelimeleri te’vil etmişlerdir. Örneğin Şeyh Sadûk,

¹¹⁷ Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, ss. 236-237; Ayetullah el-Hâc, Seyyid İbrahim el-Musevî ez-Zincânî en-Necefi, ‘‘Akâidu’l- İmâmiyyeti’l- İsnâ Aşeriyye (Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akîdesi)’’, Murat Serdar (çev.), *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, 3/8, s. 133; Kâşifü’l-Ğitâ, *Aslu’s-Şîa*, s. 141.

¹¹⁸ Kuleynî, *Usûl mine’l-Kâfi*, c. I, 76.

“O’nun yüzü dışında her şey helak olacaktır”¹¹⁹ ayetindeki yüz (vech) kelimesini ‘din’ olarak te’vil etmiştir.¹²⁰ Bununla beraber Şeyh Sadûk, Kur’an’da geçen ve teşbihe yönelen kimselerin delil olarak sundukları şu ayeti de şöyle açıklar: “Onu yapıp ruhumdan üflediğimde, ona secdeye kapanın”¹²¹ “Nitekim buradaki ruh, O’nun tarafından yaratılmıştı ve Allah, onu Adem ve İsa’ya üflemişti. Ayrıca O ancak, "Benim evim", "Benim kulum", "Benim cennetim", "Benim yarattığım", "Benim ateşim", "Benim göğüm" ve "Benim arzum" deyişi gibi "Benim ruhum" demişti”¹²².

Böylece İmâmiyye Şîsî’nin tevhîd konusundaki hassasiyetinin tefsir anlayışına da yansıdığı görülmektedir. Tûsî ‘Tibyân’ adlı tefsirinde En’am süresinin 100, 101 ve 102. ayetlerini tefsir ederken, melekleri Allah’ın kızları olarak vasfedenleri, Hz. İsa’yı Allah’ın oğlu olarak gören Hristiyanları, Üzeyr (as)’i Allah’ın oğlu olarak tanıyan Yahudileri müşrik olarak nitelemiş ve bu ayetlerde onların, yerildiklerini söylemiştir. Bütün bu varlıkları kimseden yardım almadan tek başına yaratan Allah’ın çocuğu olmasının mümkün olmayacağını belirten Tûsî, çocuk doğurmanın yaratılmış varlıklara has bir durum olduğunu söyler. Aynı şekilde Allah’ın bir eşi dostunun olması da düşünülemez; çünkü bir şeye dost olan, onunla aynı türden olmalıdır. Allah için böyle bir şeyin olması düşünülemez. Allah’tan başka ibadet edilmeye layık bir ilah yoktur.¹²³

Yine Tûsî, “Rahman arşa istiva etti”¹²⁴ ayetindeki *istiva* teriminin hükmetmek olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Yine Sâd süresinin 75. ayetinde geçen “Onu elimle yarattığımda” ifadesine “yaratma işini yalnızca kendine has kılma” manası veren Tûsî, Zümer süresi 56. ayetinde geçen “cenb” yani “yan taraf” kelimesiyle “Allah’ın zatı ve O’na itaat etmenin kastedildiğini; aynı sürenin 67. ayetinde geçen “yemîn” yani “sağ el” den kasıtın da Allah’ın kudreti olduğunu ifade eder. Ayrıca Tûsî, Kamer süresinin 14. ayetindeki Nuh (as)’un gemisinin denizde seyredişine yapılan atıfta “Gözetimimiz altında yüzüyordu” ifadesinden “bizim bilgimizle” manasının anlaşılması gerektiğini vurgular.¹²⁵

¹¹⁹ el-Kasas 28/88.

¹²⁰ Kummî, *Risaletü'l-İtikâdât*, s. 19.

¹²¹ el-Hicr 15/29.

¹²² Kummî, *Risaletü'l-İtikâdât*, s. 20.

¹²³ Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur’ân*, Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ty., c. I, ss. 218-223.

¹²⁴ et-Tâhâ 20/5.

¹²⁵ Tûsî, *a.g.e.*, s. 72.

1.1.2. Peygamberler ve İmamlar Hakkındaki İnançları

İmâmiyye Şîası'na göre Peygamberler ve imamlar meleklerden daha üstün yaratılan varlıklardır. Zira melekler irade sahibi değildirler. Onlar Allah'ın emirlerini yerine getirmekle sorumlu olup, bunlara koşulsuz uyarlar. Bunun yanında Allah-ü Teâlâ Hz. Adem'e, meleklerin bilmediği şeyleri öğretmiştir. Hz. Adem'e secde etmeleri emredilen melekler, bu emre hiç itiraz etmeden uymuşlardır. Dolayısıyla Hz. Adem bir nebî olması sebebiyle meleklerle üstün kılınmıştır.¹²⁶ Bütün bu söylenenlere bakılırsa, Peygamberler ve imamlar nihayetinde Allah tarafından yaratılmış kullardır. Onları hulûl düşüncesiyle irtibatlandırmak, onlara ilahlık vasfını vermek, İmâmiyye inancına terstir. Bizzat Şeyh Müfid, Allah tarafından yaratılan kullara yaratma vasfı verilemeyeceğini ve yaratıcı nitelemesi yapılamayacağını, bu konuda İmâmiyye Fırkası'nın icma ettiğini ifade eder.¹²⁷ Ayrıca İmamların, kendilerinin Allah'ın aciz kulları olduğunu söyledikleri; kendilerinin, Allah'a ait bir özellik olan gayb âlemine ait bilgileri bilmelerinin mümkün olmadığını; kendilerinin ancak Allah'ın bildirdiği şeyleri bilebileceğini; ne nübüvvet ne de risalet iddiasında bulduklarını,¹²⁸ böyle bir iddiada bulunan kişilerin yalancı olup, kendilerine iftira attıklarını söyledikleri, nakledilmektedir.¹²⁹ Örneğin İmam Ali er-Rızâ'dan şöyle bir dua nakledilir: 'Ey Allah'ım! Güç ve kuvvet bakımından ancak sana sığınırım; çünkü senden başka güç ve kuvvet yoktur. Ey Allah'ım! Bizim kendi hakkımızda bilmediğimiz şeyleri söyleyenlerden sana sığınırım. Ey Allah'ım! Yaratılmışlar senindir ve buyruk da sendendir. 'Ancak sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz''.¹³⁰ Ey Allah'ım! Sen bizim yaratansın ve sen önceki soyumuzla sonraki soyumuzu yaratansın. Ey Allah'ım! Senden başkası Rablığı ulaşamaz ve Tanrılık senden başkasına yakışmaz. Bu bakımdan senin büyüklüğüne hâlel getiren Hıristiyanlara lanet et! Senin, yarattıklarına benzediğini söyleyenlere lanet et. Ey Allah'ım! Muhakkak ki biz senin kullarınız ve senin kullarının oğullarıyız. Kendi nefislerimiz için ne zarar ne fayda ne ölüm ne hayat vermeye; ne de dirilip dağılmaya gücümüz var. Ey Allah'ım! Bizim, yarattığımız bir takım şeyler olduğunu ve bizim rızık verdiğimizizi iddia eden kimseden, tıpkı İsa b. Meryem'in Hıristiyanlardan kaçışı

¹²⁶ Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, s. 247.

¹²⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makalât*, ss. 58-59.

¹²⁸ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr Kadî Temimî Kayrevânî Nu'mân b. Muhammed, *Kitâbü'l-Mecâlis ve'l-Musâyerât*, Habib Faki (thk.), Tunus: Câmiatü't-Tunusiyye, 1978, s. 523.

¹²⁹ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 67.

¹³⁰ el-Fatiha 1/4.

gibi sana kaçar, sana sığınırız”¹³¹ Yine Cafer es-Sâdık’a, Abdullah b. Sebe’nin taraftarlarından birinin, Hz. Muhammed ile Hz. Ali’ye yaratma, rızık verme, hayat verip öldürme işlerinin verildiğini iddia ettiği haber veriliyor. Buna karşılık imam Câfer, ‘Allah’ın düşmanı olan o kişi yalan söylemiştir. Onun yanına gittiğinde ona Ra’d süresinin şu ayet-i kerîmesini oku: “Yoksa Allah’a, Allah’ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da, yaratmaları birbirine mi benzettiler? De ki, her şeyi yaratan Allah’tır. O her şeye üstün gelen tek ilahdır”¹³² İşte böyle görüşlere sahip olan imamlara ilahlık isnadında bulunmak, haksızlıktır.

Ancak burada şunu belirtmeliyiz ki, İmâmiyye Şîası’na, zaman zaman kendi imamlarına yönelik aşırı sevgi ve aşırı yüceltme gibi tavırlar içinde oldukları yönünde suçlamalar yöneltilmiştir. Bunlardan birinde şu ifadeler geçer: “Şia’ya göre imamın, -Nebiler ve Rasüllerde olan türden-, Allah’la ruhî bir bağı vardır. Hasan b. El-Abbas el-Ma’rufî, Ali er-Rıza’ya bir mektup yazdı ve *imam, nebi ve resul* arasındaki farkı sordu. O da cevaben: ‘imam, nebi ve resul arasındaki farka gelince; resul şudur ki, Cebrâil kendisine iner, o da onu görür ve sözünü dinler ve Cebrail böylece ona vahyi nazil eder. Bazen onu rüyasında görür, tıpkı İbrahim (as)’ın rüyası gibi... Nebi ise bazen sözü işitir, bazen de şahsı (Cebrail) görür fakat sözü işitmez. İmam ise, kelamı işiten fakat Şahsı görmeyendir.’ Bu anlatılana göre imam, kendisine vahiy inen biridir”¹³³ İmamların otoritesinin kaynağı ve temel dayanağı Allah olduğundan onların sözü Allah ve elçisinin sözü gibi kutsal ve bağlayıcı kabul edilmiştir.¹³⁴

Kuleynî, imamların hatalardan ve her türlü günahattan uzak olduğunu bildirir. Ona göre imamların ismet sıfatlarının kaynağı, peygamberlerde bulunan kutsal ruhtur. Zira Peygamberlerden sonra bu kutsal ruh imamlara geçmiştir. İmamların bilgileri sınırsızdır; onlar olmuş, olan ve olacak olan şeyleri bilirler. İmamlar ne zaman öleceklerini bilirler ve ancak kendi ihtiyarları ile ölürler.¹³⁵

Böyle bir durumda, bütün yönleriyle dini yorumlama ve icra etme hakkının verildiği bir kişinin masum yani, hata ve günah işlemekten bizzat korunmuş (ismet) olması gerekir. Bunun gerekçesi de şöyle ifade edilir: Dini tatbik eden bir imam

¹³¹ Öz, *a.g.e.*, s. 254.

¹³² er-Râ’d 13/16.

¹³³ Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, s. 155.

¹³⁴ Kummî, *Risâletü’l-İtikadât*, s. 94.

¹³⁵ Onat, *Emeviler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, s. 161.

olduğu halde masum olmazsa dinen hata yapması mümkündür. İmamın hata işlemesi halinde ise bizlerin o hatada imama uymamız ve yaptıklarını taklit etmemiz gerekir. Bu, herhangi bir vesileyle dinen çirkin olan şeyleri yapmakla emrolduğumuzu icap ettirir; bu ise batıldır. O halde kendilerine uymakla yükümlü olduğumuz imamlar masumdurlar; asla yanılmaz ve hata işlemezler.¹³⁶ Bundan dolayı İmâmiyye, imamların peygamberler gibi gizli-açık, kasıtlı-kasıtsız, çocukluğundan ölümüne kadar bütün günah ve kötülüklerden masum olduklarına inanırlar. Onların bu konudaki halleri peygamberin hali gibidir. Bu husustaki delil, peygamberin ismeti konusundaki delil ile aynıdır.¹³⁷ Şeyh Sadûk bu konuda şunları söylemektedir:

‘‘Bizim Nebiler, resuller, imamlar ve melekler hakkındaki inancımız şudur: Onlar masumdurlar, her türlü lekeden temizlenmişlerdir. İster küçük, ister büyük olsun hiç günah işlemezler. Kendilerine emrettiği hususlarda Allah’a karşı gelmezler ve emrolunanı işlerler. Onların halleri ile ilgili bir hususta günahsızlıklarını (ismet) inkâr eden bir kimse onları tanımamaktadır. Onları tanımayan kimse ise kafirdir’’.¹³⁸

Şîa’nın, imamlara atfettiği bütün bu özellikler, onların bilgisinin her şeyi şamil olmasını gerektirdiği şeklindeki tartışmalara sebebiyet vermiştir. Onlara göre, üstlendikleri idari, hukuki, askeri ve ictimai fonksiyonların sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için imamların hatalardan ve günahlardan korunmuş olmasının yanında ilmi açıdan da üstün olmaları gerekmektedir.¹³⁹ Bu inanışa göre imamın her şeyi (insanın iç yüzünü, onun sırlarını, dünyadaki tüm lisan ve lehçeleri, her çeşit sanat ve mesleğe ait bilgileri... vs.) bildiğine inanılmaktadır. İmamlar, yeryüzünün herhangi bir yerinde meydana gelen veya gelecek olan bir şeyi Allah’ın, kendisine vermiş olduğu kutsî bilgi vasıtasıyla bilir.¹⁴⁰ Ayrıca o, Allah’ın kendisine verdiği feraset kuvvetiyle insanın ruh haline dair keyfiyetleri bile bilebilir.¹⁴¹ Bu noktada bazı İmâmî alimler, imamın, gelecekte vuku bulacak olan olaylardan haberi olduğunu iddia ederler.¹⁴² Bu inanışa sahip olan belli başlı Şîî alimler Ebû İshak en-Nevbahtî

¹³⁶ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, H. Karakaya, K. Aytekin (çev.), İstanbul: Hisar Yayınları, 1983, s. 62.

¹³⁷ Ebû’l-Vefa Taftazânî, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Şerafettin Gölcük (çev.), İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980, s. 96.

¹³⁸ Kummî, *a.g.e.*, s. 113.

¹³⁹ İmâmiyye’nin imamlar hakkındaki görüşlerine dair daha fazla bilgi için bkz. Tûsî, *el-iktisad*, ss. 305-312; ayrıca bkz. H. İbrahim Bulut, Özkan Gül, ‘‘İmâmiyye Şîası’nda İlmü’l-İmam İnancı’’, *Marife Dergisi*, Konya, 2005, s. 81.

¹⁴⁰ Kuleynî, ‘‘Kitâbü’l-Hücce’’, *Usûl mine’l-Kâfi*, c. I, ss. 264-270.

¹⁴¹ Kuleynî, *a.g.e.*, c. I, ss. 382-83.

¹⁴² Bulut, Gül, ‘‘İmâmiyye Şîası’nda İlmü’l-İmam İnancı’’, s. 83.

(311/923), el-Kuleynî (329/941), İbn Bâbaveyh el-Kummî (381/991) gibi ilk dönem Şîî kelâmcıları ile Molla Sadra (1050/1640), Mirza Muhammed Emin el-Astarabâdi(1461), Muhammed Bakır Meclisî (1110/1698), Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâi (1981) gibi şahsiyetler bulunmaktadır.¹⁴³

Şîîlerin çoğunun güney Arabistan'dan çıktığını ve bunların, bölgede yüzyıllar boyu hükümdarların "kutsal hakkı" fikrine maruz kaldıklarını savunan Watt, şunları söyler:

"Güney Arabistan krallıklarında kral, karizmatik bir lider (insanüstü bir varlık) olarak mülâhaza edilirdi. Öyle bir arka planla, İslam öncesinden İslami sosyal yapıya geçişte ortaya çıkan uyumsuzluk sebebiyle güney Arabistan'daki bu insanların çoğu insanüstü ya da yarı-ilahi bir lider kavramına yöneldiler. Bunun altında yatan fikir, kurtuluş ya da emniyetin yarı-kutsal bir lidere sahip bir cemaate mensubiyette bulunabileceği fikri olabilir".¹⁴⁴

Watt'ın bu sözleri doğru bir tespit gibi görünse de İmâmiyye'nin kendi alimlerinin, daha hususiyetle bizzat imamların ağızından naklettiğimiz ifadeler, bu ve bunun gibi görüşleri nakzetedilmektedir. Hülâsa, son dönem İmâmiyye alimlerinden olan Ayetullah Mehdî el-Hüseyinî er-Ruhanî, 1993 yılında düzenlenen 'Şîîlik Sempozyumunda', Şîîler'in, imamlarını aşırı yücelttiğine dair iddialara şöyle cevap verir:

"Şîa'nın imamlarına verdiği değer ve ta'zim; Müslümanların genelinin Hz. Peygamber'e, Sahabeye; sufilerin de evliyalar ve müridlere verdikleri değerden üstün değildir. Ayrıca onlara verilen kutsiyet, ilahlaştırma derecesinde değildir ve bu, Allah'ı cisimleştirmeye (tecsîm) götüren bir duygu değildir. Biz biliyoruz ki bu ithamların kaynağı, Şîa'nın ulularından olan Hişam b. el-Hakem ve Hişam b. Salim el-Cevalikî gibi kimselere yöneltilen ithamlardır. Gerçek şu ki onlar Mutezile tarafından tecsîme düşmekle suçlandılar. Bu açık bir iftiradır. Ayrıca onlar bununla yetinmeyip, tecsîm fikrini bütün Şîa'ya genellediler. Oysa Şîî fırkalar her durumda, tecsîmle irtibatlandırılacak her türlü görüşten şiddetle kaçınırlar. Bu konuda Şîa, Allah'ı tenzih eden, teşbihe ve tecsîme yorulabilecek ayetleri te'vil etme yoluna giden Eş'arîlerle aynı fikirdedirler".¹⁴⁵

1.1.3. Ru'yetullah Konusundaki Görüşleri

Allah'ın Ahirette görülüp görülemeyeceği (ru'yetullâh) hakkındaki tartışmalarda İmâmiyye Şîası, Mutezile ile aynı görüşte olup, Ehl-i Sünnet'in aksine Allah'ın ahirette görülmesinin imkânsız olduğuna inanırlar. Onlara göre eğer Allah

¹⁴³ Bulut, Gül, "İmâmiyye Şîası'nda İlmü'l-İmam İnancı", s. 82.

¹⁴⁴ William Montgomery Watt, "Emevîler Devrinde Şîîlik", İsa Doğan (çev.), *OMÜİFD*, 10, Samsun, 1998, s. 38.

¹⁴⁵ Ayetullah Mehdî el-Hüseyinî er-Rûhânî, "Şîa'da Usûlü'd-Dîn", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993, s. 445.

ahirette görülebilseydi, zaman ve mekâna muhtaç olmuş olurdu.¹⁴⁶ Oysa ‘‘Allah için mekân izafe etmek caiz değildir. Yine Allah bir şeye ihtiyaç duyar denilemez. Çünkü bir şeye muhtaç olmak fayda veyahut zarar görebilme olasılığını doğurur. Allah için bu iki olasılık mümkün değildir; zira bunlar, cisimlere ait özelliklerdir’’.¹⁴⁷ Bu noktada onlar arasında *ru’yetullah* meselesini *teşbih* ve *tecsîmle* irtibatlandıran ve Allah’ın ahirette görülebileceğini söyleyen kişinin, her şeyden münezze olan Allah’ı bilmediğini ve bu kişinin kâfir olacağını iddia edenler de olmuştur.¹⁴⁸ Ayrıca, Şîa’nın en güvenilir hadisçilerinden olan Kuleynî’nin eseri el-Kâfî’nin, ‘‘Kitâbü’t-Tevhîd’’ bölümünde Allah’ın hem bu dünyada hem de ahirette gözle görülmesinin imkânsız olduğu vurgulanmaktadır.¹⁴⁹ Buna göre Allah gözle görülemez. Buna akıl şahittir. Kur’an da bunu haber vermiş; imamlardan bu konuda tevatür haberler gelmiştir.¹⁵⁰ Necm süresinde geçen Hz. Peygamber’in Allah’ın alametlerini görmesini derunî bir tecrübe olarak te’vil etmişler ve bu vakıanın, Allah’ın azametinin nurundan göstermek istediği kadarını Rasûlullâh’ın kalbine ilka ettiği şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁵¹ Rasûlullâh, Allah’ın alametlerinden bir kısmını görmüştür ki bu alametler, Allah değildir.¹⁵² Ayrıca, Ehl-i Sünnet alimlerinin Allah’ın ahirette görülebileceğine dair delil olarak sundukları, ‘‘O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır’’¹⁵³ ayetini de ‘‘O gün yüzler Rablerinin mükafatına bakarak parıl parıl olacaktır’’ şeklinde te’vil etmişlerdir. Kuleynî’de geçen başka bir rivayete göre, İmam Rıza’ya ‘‘Allah (cc) ru’yetle kelâmı peygamberlerine bölüştürdü; Musa (as)’ya kelâmı, Muhammed (sav)’e de ru’yeti nasip etti’’ diyenlerin olduğu bildirilince, şöyle cevap vermiştir:

Cinlerle insan toplumuna, ‘O’nu gözler idrak edemez’¹⁵⁴ ayetini tebliğ eden, ‘Onların bilgisi O’nu ihata edemez’¹⁵⁵ ayetini bildiren, ‘Hiçbir şey O’nun misli değildir’¹⁵⁶ ayetini söyleyen Muhammed (SAV) değil midir? Öyleyse nasıl olur da

¹⁴⁶ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008, s. 211.

¹⁴⁷ Tûsî, *el-İktisad*, s. 73.

¹⁴⁸ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 212.

¹⁴⁹ Kuleynî, *Usûl mine’l-Kâfî*, c. I, ss. 70-72.

¹⁵⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makalât*, s. 57.

¹⁵¹ Bkz. en-Necm 53/18.

¹⁵² Kuleynî, *a.g.e.*, c. I, s. 96.

¹⁵³ el-Kiyame 75/22-23.

¹⁵⁴ el-En’am 6/103.

¹⁵⁵ et-Tâhâ 20/110.

¹⁵⁶ eş-Şûrâ 42/11.

bunları bildiren bir Peygamber, daha sonra Onu gözüyle gördüğünü, bilgisiyle ihata ettiğini iddia edebilir?¹⁵⁷

Teşbih, teccîm ve ru'yetullah konusunda bu görüşlerden çok daha sert tutuma sahip olan Necefi şu ifadelerle yer verir:

“Kim, Allah’ın yüzünün, elinin, gözünün olduğunu veya dünya semasına indiğini veya cennet ehline ayın görünmesi gibi görüneceğini veya bunlara benzer başka şeyleri tasavvur ederek, Allah’ın mahlukata benzediğini kabul ederse, O’nun her türlü noksanlıklardan münezzehtir olan hakikatini bilmeyen bir kâfir olur. Beşinci imamımız olan Muhammed Bâkır, şöyle demiştir: “En ince anlamlarına varıncaya kadar, vehimlerinize Allah’ı niteleyip, temyiz ettiğiniz şeylerin hepsi, sizin yaptığınız ve yaratılmış özelliklerdir. Allah bunlardan yüce ve münezzehtir.” Aynı şekilde, Allah’ın kıyamet gününde kullarına görüneceğini kabul eden kimse de kâfirler içinde değerlendirilir.”¹⁵⁸

Başka bir rivayete göre Hz. Ali’ye Allah’ı görüp görmediğine dair bir soru sorulmuş, o da: “Gözler O’nu apaçık olarak göremez; fakat gönüller, iman gerçekleriyle O’nu (imanın derecesince, kemalini, kudretini, sun’unu, hikmetini, yaratmasını, tedbirini ve tasarrufunu her zerrede) görür. O her şeye yakındır fakat onunla buluşarak, birleşerek değil. Her şeyden ayrındır, münezzehtir; fakat onlara zıt olarak değil. İrade edendir; fakat azimla, kasıtle değil. Eşyayı yapandır, yaratandır; fakat aletle değil. Latiftir, gizlilikle vafedilemez. Büyüktür; irilikle değil. Görendir; fakat duyguyla olduğu söylenemez.” diye cevap vermiştir.¹⁵⁹

Kuleynî’de geçen bir başka rivayete göre bir gün Muhammed el-Bâkır’a Haricîlerden birisi, “Neye tapıyorsun” diye sormuş; “Allah’a” cevabını alınca “Gördün mü?” sorusunu yöneltmiş ve şu cevabı almıştır. “Evet, ancak O’nu gözler, bakmakla göremez; fakat kalpler, iman gerçekleriyle O’nu görür. O, kıyasla tanınmaz; duyularla idrak edilemez; insanlara benzetilemez; ayetlerle vafedilmiştir; alametlerle tanınmıştır. O, hükmünde mutlak. İşte Allah ki O’ndan başka ilah yoktur.”¹⁶⁰

İmam Cafer es-Sâdık, Hz. Ali’nin, kendisine yöneltilen “Allah’ı gördün mü?” sorusuna, “Yazık sana, görmediğim Rabbe kulluk etmem” diye cevap verdiğini; “

¹⁵⁷ Kuleynî, *a.g.e.*, c. I, s. 70.

¹⁵⁸ Necefi, “Akâidu’l- İmâmiyyeti’l- İsnâ Aşeriyye (Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akîdesi)”, s. 133.

¹⁵⁹ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, s. 251.

¹⁶⁰ Kuleynî, *Usûl mine’l-Kâfi*, c. I, s. 71.

Nasıl gördün “ sorusu üzerine de “ Vah sana! O’nu gözler apaçık görüşle göremez; fakat gönüller iman gerçekleriyle görür”, şeklinde cevap verdiğini nakleder.¹⁶¹

İşte Allah’ın hem dünyada hem de ahirette görülemeyeceğini iddia eden, hatta Necefî gibi isimlerle, görülebileceği inancına sahip olanları da kâfir olarak niteleyen İmâmiyye Şîası’nın “Allah’ın dünyada yaratıklarının birisinin suretinde görünmesi” manasına gelen hulûl düşüncesine müsamaha ile bakmayacağı ortaya çıkmaktadır.

Özet olarak, İmâmiyye Şîası’nın, hulûl anlayışına bakışı menfidir. Zira onlar, hulûl anlayışına sahip olduklarını iddia ettikleri birçok mutasavvıftan uzak olduklarını (teberrî) belirtmişlerdir. İmam Cafer-i Sâdık, bu ve benzeri inançlara sahip olan aşırılardan sakınılması gerektiğini, zira bunların, yaratılanların en şerlileri olduğunu vaz eder.¹⁶² Yine Kâşifü’l-Ğitâ, İmâmiyye’nin hulûl, tenâsüh, ittihâd ve teçsîm gibi inançlara kesinlikle karşı olduğunu, böyle fikirlerin, kendilerini Şîa’dan sayan fakat İmâmiyye tarafından mülhîd ve kâfir oldukları bildirilen fırkalardan neş’et ettiğini ve bunlarla İmâmiyye’yi bir saymanın apaçık bir hata olduğunu söylemektedir.¹⁶³ VI./XII. asrın ilk yarısında yaşamış olan Cemaleddin el-Murtazâ er-Râzî, sûfîleri, hulûl anlayışına sahip olan zındıklar olarak nitelemiştir.¹⁶⁴ Ayrıca Necefî de imamları konusunda, “Gulât” ve “Hulûliyye” gibi sapık fırkaların inançlarına sahip olmadıklarını, tam aksine imamlarının kendileri gibi bir insan olduklarını fakat onların, kendilerinde olmayan bir takım özelliklere sahip, Allah’ın seçilmiş özel kulları olduklarını ifade ederek, imamlar hakkındaki inançlarını açıklığa kavuşturmuştur.¹⁶⁵ Bu şekilde hulûl anlayışının İmâmiyye Şîası’nda bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.

1.2. Zeydiyye Mezhebi’nde Hulûl’e Bakış

Zeydiyye, mezhebin kurucusu olarak görülen Zeyd b. Ali’ye nispetle anılan önemli Şîî fırkalardan biridir. Zeydiyye, Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali (122/740)’yi ve onun ölümünden sonra oğlu Yahya (125/743)’yi imam olarak tanıyanların müşterek adıdır.¹⁶⁶ Şîî fırkalar arasında, en mutedili ve bazı görüşleri bakımından da

¹⁶¹ Kuleynî, *a.g.e.*, c. I, s. 71.

¹⁶² Cevad Meşkûr, “Gulât”, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, M. Mahfuz Söylemez-Mehmet Ümit-Cemil Hakyemez (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s. 166.

¹⁶³ Kaşifü’l-Ğitâ, *Aslû’ş-Şîa*, s. 82.

¹⁶⁴ Nasrullah Pürcevâdî, “Oniki İmam Şîliğinde Tasavvufa Muhalefet”, Abdullah Kartal (çev.), *UÜİF*, 11/1, 2002, s. 236.

¹⁶⁵ Necefî, “Akâidu’l- İmâmiyyeti’l- İsnâ Aşeriyye (Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akidesi)”, s. 141.

¹⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 189; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 65.

Ehl-i Sünnet çizgisine en yakın olanıdır.¹⁶⁷ Hiç kuşkusuz Zeydiyye'nin mezhep olarak ortaya çıkmasında büyük rol oynayan ve dolayısıyla mezhebe adını veren, Zeyd b. Ali'dir.

İmam Zeyd, İslam toplumu arasında siyasî huzursuzluk ve çalkantıların had safhaya vardığı bir dönemde yaşamıştır.¹⁶⁸ Böylesi bir ortamda bir takım siyasî ve dinî fikir akımları ortaya çıkmıştı. İşte bunlardan Müşebbihe ve Mücessime, İslam dininin tevhid anlayışına zarar verecek bir takım fikirler ortaya atıyor ve insanların kafalarını karıştırıyorlardı. Buna bağlı olarak Zeyd b. Ali ve onunla aynı dönemde yaşayan Hasan el-Basrî (110/728), Ma'bed el-Cühenî (80/699), Vâsıl b. Atâ (131/748), Amr b. Ubeyd (144/761) ve Ebû Hanife(150/767) gibi İslam düşünürleri bu zararlı akım ve fikirlerle mücadele etmeyi kendilerine görev saymış ve bu uğurda çokça çaba sarf etmişlerdir. Zeyd b. Ali, tevhid konusunda Mutezile'den etkilenmesinin yanı sıra daha çok Selefiyye ve Ehl-i Sünnet'le aynı paralelde görüşler sunmuştur. Çünkü O, "Ben, Allah'ı, mahlûkatına benzeten Müşebbihe'den uzağım" diyerek Allah'ın, zât ve sıfat bakımından mahlûkatına benzemediğini söylemiş; bununla birlikte Mutezile gibi "Allah'ın zâtından ayrı bir sıfatının olmadığı" yönünde bir görüşe de yönelmemiştir. Zira Mutezile, Allah'ı insana benzeten Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye'nin düşüncelerine karşı tevhidi savunmak maksadıyla Allah'ın yüce zâtına sıfat ilave etmekten bile kaçınmıştır.¹⁶⁹

Yemen'de Zeydiyye'nin önde gelen alim ve ilim adamlarından biri olan, ayrıca İsmâîlîler'le ciddi şekilde mücadele eden Yahya b. Hamza (749/1348), mezhep içerisinde kendine has fikirleriyle ön plana çıkmıştır.¹⁷⁰ Özellikle tevhidi farklı yönleriyle ele alması dikkatleri çekmiştir. Buna göre "Allah bir'dir" sözünün birkaç manası vardır:

Birincisi; Allah için bölünme ve parçalara ayrılma söz konusu olamaz. İkincisi; hiçbir şey, sıfatlarında O'na ortak değildir. Üçüncüsü; ibadete layık olan O'dur, başkası olamaz. Dördüncüsü; Onunla birlikte ikinci bir ilah yoktur ve O'ndan başka kadîm bir varlıktan söz edilemez.¹⁷¹

¹⁶⁷ Sönmez Kutlu, "Zeydiyye", *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara: Ankuzem Yayınları, 2009, s. 97.

¹⁶⁸ İsa Doğan, *İmam Zeyd b. Ali*, Ankara: TDV Yayınları, 2009, s. 157.

¹⁶⁹ Doğan, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁷⁰ Mustafa Öz, "Müeyyed Billâh Yahya b. Hamza", *DİA, Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXI, 2006, s. 483.

¹⁷¹ Ahmed Mahmud Subhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire: Matbaatül Cebelavi, 1984, s. 323.

Yahya b. Hamza, Allah'ın 'bir' oluşuna delalet eden pek çok ayet olduğunu belirtir ve Enbiyâ sûresinin 22. ayetini delil getirir. Bu ayete göre Allah ile birlikte başka bir ilah olsa idi yerde ve gökte düzen kalmazdı. Allah'ın bir ve benzersiz oluşuna bu şekilde vurgu yapan İbn Hamza, İsmâiliyye'nin Sâbık ve Tâli olmak üzere iki ilaha inandığını belirterek, şirke düştüklerini iddia eder. Burada Sâbık, illet; Tâli de mâ'lûldur. Sâbık, Tâli vasıtasıyla âlemi yaratmış; daha sonra Tâli'den Küllî Nefs meydana gelmiş; onun hareketi sebebiyle sıcaklık, sükutu sebebiyle de soğukluk oluşmuştur. Bu noktada İbn Hamza İsmâilîler'i Mecusîler'e benzetir; hatta onlardan daha kötü olduklarını söyler. Mecusîler'in Allah'ın en güzel sıfatlarını, iyiliği ve aydınlığı (nur) Yezdân'a verdiklerini, İsmâilîler'in ise Allah'ın sıfatlarını tamamen inkâr etmek suretiyle onlardan daha kötü durumda olduklarını, ifade eder.¹⁷²

Zeydiyye Allah'ı tanımlarken bazı ayrıntılardaki ihtilafları dışında, Mutezile ile aynı doğrultuda yer alır. Biz Allah'ı yarattığı varlıklara benzeten yani teşbih ve tecsîme yönelen düşüncelere karşı bakışlarında, her iki mezhebin görüşlerine değinerek, Zeydiyye'nin hulûl meselesine bakışını ortaya koymaya çalışacağız.

Mutezile'nin bu konudaki görüşleri şöyledir: 'Allah bir şeydir ama eşya gibi değil. O, cisim ve araz olmayıp onların yaratıcısıdır. O, ne dünyada ne de ahirette duyularla idrak edilebilir. Mekânlar O'nu kuşatamadığı gibi ölçüler de O'nu sınırlayamaz. Aksine O, zaman va mekân yok iken var olup, varlığı ezeli olan, sonu ve sınırı olmayandır. Sonra onları O yarattı, diğer yoktan yarattıklarıyla birlikte onları topladı ve ihdas etti. O, kadîm olup, O'nun dışındakiler muhdestir'.¹⁷³

Tecsîm konusunda da Mutezilî kelamcı el-Hâkim el-Cüşemî (494/1101), Allah'ın cisim olarak nitelenemeyeceğini belirttiikten sonra cismin Arap dilinde 'uzunluk ve derinlik sahibi olan' bir şeye isim olarak verildiğini; dolayısıyla Allah için böyle vasıfların imkânsız oluşuna bağlı olarak, Allah'a cisim denilemeyeceğini söyler.¹⁷⁴ Aynı şekilde Zeydî imam Ahmed b. Süleyman da Allah için, 'O, diğer cisimler gibi olmayan bir cisimdir' sözünün kullanılmasını reddeder. Çünkü cismin uzunluk-kısalık, derinlik ve mekâna yayılan gibi özellikleri bulunduğunu; dolayısıyla

¹⁷² Geniş bilgi için bkz. Subhî, *ez-Zeydiyye*, ss. 323-326.

¹⁷³ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 44; Bağdâdî, *el-Fark*, ss. 68-70.

¹⁷⁴ Subhî, *a.g.e.*, ss. 236.

bu niteliklere sahip olan cismin yaratılmış olacağını; böyle bir şeyin ise Allah için söz konusu olamayacağını belirtir.¹⁷⁵

Allah'la ilgili teşbih ve tecsîmin reddi hususunda Zeydiyye'nin görüşlerine bakarak, Mutezile ile paralel görüşler ortaya koyduklarını kolayca fark ederiz. Öyle ki bazı ifadeleri birebir örtüşmektedir. Zeydîler de teşbih ve tecsîme şiddetle karşı çıkmışlardır; zira, Zeydî imamlar arasında teşbih ve tecsîmin reddine dair risale kâleme almayan neredeyse hiç yoktur.¹⁷⁶ Zeydî düşüncenin en önemli temsilcilerinden ve aynı zamanda imam olup, Hâdî ile'l-Hak lakabıyla meşhur Yahya b. Hüseyin b. Kasım er-Ressî (298/910), bu konuda şunları söyler:

“Allah'ın vâhid ve ahad olduğuna, benzeri hiçbir şey olmadığına, eşyadan bir ortağı, benzeri ve zıddının olmadığına inanınız. Çünkü ortak ve benzer olan, kendisiyle rekabet ettiğinde denk olur. Zıt olan da kendisiyle zıtlığında tezat teşkil eden olur. Oysa eşyadan O'nun dengi olan ve kendisini nefyeden zıddı yoktur. O, sınırlı olan bir cisim, benzeri olan bir şahıs/silüet değildir. O, kendisinden öncesi olmayan Evvel (ilk)'dir. Yine O, kendisinden sonraya kalacak hiçbir varlık olmayan Âhir (son)'dir. “O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır ve O her şeyi bilendir.”¹⁷⁷ Allah, hiçbir yere hulûl etmeksizin ve hiçbir yerde olmaksızın her yerdedir. Bu sebeple Hadîd sûresinin 4, Mücâdele sûresinin 7, 16; Zuhrûf sûresinin 84. ayeti gibi pek çok ayete göre Allah, mekâna muhtaç olmayan, her mekânın müdebbiri, her mekândan ve zamandan önce olandır. Semâ ve yeryüzü, arş ve kürsî, ses, kelam ve harf mevcut değilken O vardı. O, Tevrat, İncil ve Kur'an'dan öncedir. Allah, benzeri, naziri olmayandır. Gözler O'nu hem dünyada hem de ahirette göremez. Zira görülen her şey, sınırlı (mahdut), zayıf, zelil, muhtaç, mürekkep, ihata edilen, bütünlüğü ve bölümleri olan, rengi, tadı ve kokusu olan, algılanan (mahsûse), altı, üstü, sağ, solu, önü, arkası olandır. Allah ise mahlûkların niteliklerinden biriyle nitelendirilemez. Çünkü O, ğanî ve kadîmdir. O, bir şeyi hiç yokken, örnüksüz olarak yaratandır. “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”¹⁷⁸ O, gözlerin görebileceği bir şahıs, kulakların duyacağı bir ses, burunların koklayacağı bir koku, damakların tadacağı, ellerin dokunacağı bir şey, soğuk-sıcak, yumuşak-sert değildir. Çünkü O, elleri ve dokunduklarını, gözleri ve gördüklerini, kulakları ve işittiklerini, burunları ve koklanan şeyleri, damakları ve tadılan şeyleri yarattı. Bu beş duyu ile algılananların hepsi mahlûk, me'cûl, muhdestir. Yine O, bir ışık, bir nur yahut karanlık değildir. Çünkü bütün bunlar sonradan yaratılmışlardır; bir an var

¹⁷⁵ Abdülfettah Ahmed Fuad, *el-İmâm Zeydî Ahmed b. Süleyman ve Ârâuhû'l-Kelâmiyye*, Riyad, y.y., 1986, s. 48.

¹⁷⁶ Yusuf Gökalp, “Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *ÇÜİFD*, 7/2, 2007, s. 98.

¹⁷⁷ el-Hadîd 57/3.

¹⁷⁸ eş-Şûrâ 42/11.

olurlar, sonra da kaybolurlar; gelir-giderler; vasıfları vardır, sınırlıdırlar. Oysa Allah, bütün bunlardan münezzehtir. Allah kadîmdir ve öyle kalacaktır. Yaratılanlar ise sınırlıdır. Onların içinde Allah'a benzeyen bir şey yoktur. Allah da onlardan bir şeye benzemez. Bu sebeple Allah, 'Gözler O'nu idrak edemez...' ¹⁷⁹ diye hitap eder. Zira görülen her şey sınırlıdır, zayıftır. Allah ise bundan münezzehtir'' ¹⁸⁰.

Kasım er-Ressî'nin oğlu Muhammed (310/922), Allah'ı bilmenin esasının O'nu birlemekle, bu birlemedeki mükemmelliğin ise teşbih içeren yani O'nu yarattıklarına benzeten bütün sıfatlardan soyutlamakla gerçekleşebileceğini belirtir. Muhammed'e göre, Allah'ın bir benzeri, dengi yoktur. Allah, sınırlı olanların vasıflarıyla tanımlanamaz. Yaratılanlarda bulunan kol, bacak, yüz, göğüs, dudak, göz, kulak gibi uzuv ve organlar ve O'nun yaratılmışlara benzerliğini çağrıştıracak herhangi bir husus, Allah'a izafe edilemez. Kur'an'da Allah ile ilgili zikredilen bu gibi ifadelerin, din ve marifet ehli yanında bilinen manaları olduğunu ve bu gibi ifadelerin te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder. ¹⁸¹

Önde gelen başka bir Zeydî alim Emîr Hüseyin b. Bedreddin de Allah'ın birliği, ortağı olmadığı, tenzihi gibi konularda Mutezile ile aynı doğrultuda görüşlere sahiptir. Onun bazı görüşlerine göre Allah her türlü afetin ya da hastalığın başına gelmesinden berîdir. Çünkü böylesi durumlar cisimler için söz konusudur. Cisimler muhdes olup, yaratılmıştır. Oysaki Allah kadîmdir, cisim değildir. Allah, eşyaya benzemez. Zira eşya/şeyler, cevher, araz ve cisim olmak üzere üçe ayrılır. Allah'ın cevher ve araz olması mümkün değildir. Çünkü onlar hayat sahibi Kâdir olmadıkları halde Allah, Hayy ve Kâdir'dir. Onlar muhdes olduğu halde Allah, kadîmdir. Allah'ın cisim olması da mümkün değildir. O, cisimlerin yaratıcısıdır. Bir şey kendinin aynısını yaratamaz. Ayrıca cisimler telif edilmiş olup, ayrılır-birleşir, hareketsiz olur-hareket eder, yönleri olur, zaman kendinden önce olur. Bütün bunlar hudûsun delilleridir. Allah ise kadîm olup, muhdes olması mümkün değildir. Aksine O'nun hiçbir benzeri yoktur. O, işiten ve görendir. Allah cisim, cevher ve araz olmadığına göre keyfiyetle, mekânla, zamanla, vech (yüz), cenb (kenar), ellerle nitelendirilemez. Öncesi ve sonrası yoktur, bölümlere ayrılmaz, hiçbir bütünün parçası değildir, yeryüzünde ve semâda değildir. Gerçek olarak bir yere hulûl etmez. Sınırları, altı-üstü, sağı-solu, önü-arkası yoktur. O'nun için gidip-gelme, yükselme-

¹⁷⁹ el-En'âm 6/103.

¹⁸⁰ Hâdî-ile'l-Hak, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, ss. 65-74'den naklen Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, ss. 62-63.

¹⁸¹ Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, s. 63.

alçalma söz konusu değildir. Allah, âlemin yaratılmasından önce var olup, mekân sahibi değildir. Âlemin yok olmasından sonra da var olacaktır. O, mekânın yaratıcısı olup, mekândan münezzehtir. Zamanın yaratıcısı olup, zaman O'na tekaddüm edemez. Işık ve karanlık değildir. Çünkü bütün bunlar yok olacaktır. Allah için uzun-kısa, geniş-derin, çirkin-güzel denilemez. Üzüldüğü, sevindiği, düşündüğü, endişeli olduğu, azmettiği, acı çektiği, tad aldığı (hoşlandığı), arzuladığı, nefret ettiği söylenemez. Çünkü bunların hepsi, yokluktan sonra var olmanın göstergeleri olup azamet, kemal ve celâl sıfatlarına sahip olan birine aykırı olan şeylerdir.¹⁸²

Yemen'deki Zeydî imamlarından biri olan Mehdî Lidînillâh (656/1258), Allah'ın sıfatları konusunda şunları söyler:

“Allah, birdir; O'ndan başka ilah yoktur. İlah oluşunda ve sıfatlarında herhangi bir ortağı yoktur. Allah, cisim değildir. Böyle olsaydı, sonradan var olması gerekirdi; çünkü cisim, muhdestir. Allah'ın bir şeyle birleşmesi söz konusu değildir. Bir kısım sufi ile Hıristiyanların bu görüşleri reddedilir. Çünkü Allah'ın bir şeyle bitişmesi ya da bir şeye hulûl etmesi mümkün değildir. Zira O, bir cisim ya da araz değildir. Bir Hıristiyan mezhebi olan Yakubîler'in dediği gibi ilah ve insan birleşip, tek bir zat olmuştur da denilemez. Çünkü böyle bir şey de mümkün değildir”.¹⁸³

Böylece ortaya çıkmaktadır ki, hulûl anlayışına karşı menfi tutum sergileyen Zeydiyye'nin önemli düşünürleri bu konuya, tevhid inancına ters oluşu yönünden bakmışlardır. Mehdî Lidînillah, “O, her yeredir” sözünün “Allah, her yere hulûl etmiştir” şeklinde anlaşılamayacağını belirtir ve bu söze Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin “Allah her yerin koruyucusu ve işlerin düzenleyicisidir” şeklinde mana verdiğini dile getirir.” Aynı şekilde İmam el-Hâdî Yahya b. el-Hüseyn'in ‘*Kitâbü'l-Cümle*’ adlı eserinde; “‘Allah, her yeredir’ sözünün manası, Allah, bize her zaman şahittir; hiçbir şey O'na gizli kalmaksızın bizi görür; çünkü O, eşyadan habersiz değildir ve eşya da O'nun ilminden hâlî değildir. Böylece ister gizli, ister açık olsun hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz. İşte buna dayanarak, bizim ‘Allah her yeredir’ sözümüz, O her şeyi görür, bilir’ manasındadır” şeklinde ifadeler geçmektedir.¹⁸⁴

Zeydiyye, Allah'ın görülmesi (ru'yetullah) meselesini tevhid ile irtibatlandırarak; tevhid inancının, Allah'ın dünya ve ahirette görülmesinin imkânsız oluşunu gerekli kıldığını iddia eder. İmam Ahmed b. Süleyman, ru'yetullah'ı

¹⁸² Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, ss. 63-64.

¹⁸³ Subhî, *ez-Zeydiyye*, ss. 360-61.

¹⁸⁴ Subhî, *a.g.e.*, s. 362.

Allah'tan nefyedilmesi gereken bir noksanlık olarak sayar.¹⁸⁵ Mehdî Lidînillâh, Allah'ın dünyada da ahirette de görülemeyeceğini belirterek buna, "Gözler O'nu göremez"¹⁸⁶ ve Hz. Musa'ya hitaben zikredilen, "Beni asla göremezsin"¹⁸⁷ ayetlerini delil getirir.¹⁸⁸ Yine Emir Hüseyin b. Bedreddin de Allah'ın görülmesi (rü'yet) konusunda şunları söyler: "Allah bir mekânda görülürse bu O'nun hudûsuna delalet eder. Çünkü bir mekânın kapsadığı, sınırlı ve muhdestir. Allah'ın mekânsız görülmesi ise düşünülemez. Ayrıca kendisi gibi düşünen Hadî-İlelhak, En'am sûresi 103. ayetinde geçen "Gözler O'nu göremez" ifadesine dayanarak, buradaki nefyin genel manada bir red olduğunu, dolayısıyla hiçbir mükellefin Allah'ı ne dünyada ne de ahirette göremeyeceğini iddia eder.¹⁸⁹

Zeydiyye'ye göre halis tevhid, Allah'ın her türlü noksan sıfatlardan beri olduğunu kabul etmeyi, teşbih fikrinden uzak durmayı ve O'ndan mekân ve ciheti (yön) nefyemeyi gerektirir. İşte bu anlayış Zeydî alimleri, Allah'a mekân ve yer izafe eden ayetlerle, Ru'yetullah (Allah'ın görülmesi) hakkındaki ayetleri te'vil etmeye mecbur kılmıştır. Örneğin, Kasım er-Ressi, Allah'ı yarattıklarına benzeten bir topluluktan bahseder ve bunların, Allah'ın insan suretinde olduğunu iddia ettiklerini nakleder. Onların ifadesine göre Allah, sınırları olan bir cisimdir. Ressi'ye göre bu kimseler Allah'ın ayetlerini kendi sapık inançlarına göre yorumlamışlar ve küfre düşmüşlerdir. Örneğin Kıyâme sûresinin 22-23. ayetlerinde geçen "Yüzler vardır ki o gün parıl parıl parlayacaktır. Rablerine bakacaklardır" ifadelerini, Allah'ın ahirette gözle açık bir şekilde görüleceği şeklinde yorumladıklarını ifade eden Ressi, onların bu görüşlerine En'am sûresinin 103. ayetini delil getirerek cevap verir. Aynı şekilde Ressi, Allah'ın cehennemliklere seslendiği, "Bunların ahirette hiçbir nasibi yoktur. Kıyamet gününde Allah onlarla konuşmaz ve onlara bakmaz" ayetini¹⁹⁰, "Onlar Allah'tan bir mükâfat elde edebileceklerini ve kendilerine iyilikte bulunacağını ummazlar" şeklinde te'vil etmiştir. Bu ayetin devamında "Allah'ın cennet ehline bakacağı, onların da O'na bakacağı" şeklindeki ifadelerin de "Cennetliklerin Allah'tan kendilerine bir iyiliğin geleceğini ummaları" şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Yoksa bu ifadelere, onların açık bir şekilde

¹⁸⁵ Ahmed Fuad, *el-İmâm Zeydî Ahmed b. Süleyman ve Ârâuhû'l-Kelâmiyye*, s. 59.

¹⁸⁶ el-En'am 6/103.

¹⁸⁷ el-A'raf 7/143.

¹⁸⁸ Subhî, *ez-Zeydiyye*, s. 362.

¹⁸⁹ Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, s. 65.

¹⁹⁰ Al-i İmran 3/77.

Allah'ı göreceklere şeklinde bir mana verilemeyeceğini ifade eder ve buna aklî delil olarak, herhangi bir sınırı olmayan Allah'ın gözle görülebilmemesinin nasıl mümkün olabileceğini zikreder.¹⁹¹

er-Ressi bütün bu fikirlerinin üzerine şu ifadeyi inşa eder: ‘‘ Gözler Allah'ı idrak edemez.’’ Çünkü gözün görüp idrak ettiği her şey onun tarafından her yönüyle kuşatılmıştır. Kuşatılan bir şey de mekâna ihtiyaç duyar. Bu şekilde o mekân tarafından da kuşatılmış olur. Böylece kuşatan, kuşatılardan daha büyük bir şey olmuş olur. Bütün bunlara binaen, Allah'a baktığını söyleyen herkes, O'nu yani yaratıcısını gördüğünü söylemiş olur ki yaratılan bir varlığın, kendisini yaratanı herhangi bir duyu organıyla hissetmesi imkân dahilinde olan bir şey değildir. Böylece Allah'ın birliğine inananlar (Muvahhidler) Allah'ın gözle görülemeyeceğini, hiçbir yönden kuşatılmayacağını, herhangi bir perdeyle gizlenemeyeceğine, Allah'ın yaratıklarının sıfatlarından beri ve yüce olduğuna inanırlar.¹⁹²

Aynı şekilde ‘Allah'ın kelamının’ yaratılmış olup olmaması meselesi de, bu meyanda Zeydî alimleri uğraştıran konulardan olmuştur. Allah için söz konusu edilemez olan noksan sıfatlar O'nun bir baba yahut çocuk olması, veya bir arkadaşı yahut eşi olması, yahut azaları, organları olması şeklindedir. Yine Allah'ın eli, yanı, gözleri olduğunu; dünya ve ahirette görülebileceğini; duyularla yahut vehim ve zan ile hissedilebileceğini iddia etmek de O'na noksanlık atfetmektir. Eğer bu sayılanlar Allah için söz konusu olsa idi bu durumda O, yaratılmışlara benzemiş olurdu. Oysa Allah bir şeye benzemediği, hiçbir şeyin de kendisine benzemediği için övülmüştür. Nitekim Kur'an'da, ‘‘O'nun benzeri hiçbir şey yoktur’’¹⁹³ ayeti de bunu ifade eder. Eğer Allah ‘doğuran’ olsaydı, aynı zamanda doğurulmuş olurdu. Doğurulmuş olunca sonradan yaratılmış olması, hakkında sabit olurdu. Eğer bir eşi olmuş olsaydı, bu durumda muhtaç olmuş olurdu. Muhtaç olan da aciz ve yaratılmış bir varlıktır. Eğer zıddı olsa idi, bu durumda zıddı olan şey, yaptığı işe mani olurdu. Ona mani olan bir şey olunca da aciz olmuş olurdu. Aciz olan bir şey de yaratılmaya muhtaçtır. Eli olsa, bir şeye benzemiş olurdu. Bir şeye benzeyen ise, bu âlemin yaratıcısı olamaz, aksine kendisi yaratılmıştır. Allah'ın el, ayak, yüz, yan, göz, vs. organları olsa idi, bu durumda yaratılmış bir cisim olurdu. Çünkü hiçbir organ veya uzuv şekilsiz olmaz.

¹⁹¹ Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Hüseyin b. Kasım Hasenî Zeydî Hâdî ile'l-Hak, *Rasâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, Kahire: Dârül Hilâl, 1971, c. I, s. 106.

¹⁹² Yahya b. Hüseyin, *Rasâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. I, s. 106.

¹⁹³ eş-Şûrâ 42/11.

Her şeklin de bir şekil vericisi vardır. İşte Allah için bu şekilde organları olduğunu söylemek, teşbihin ve yoldan çıkmanın son derecesidir ve tevhide aykırıdır. Şu da var ki, Zeydî alimler, Kur'an'da bu ifadelerin geçtiği ayetlere nasıl bir çözüm bulunacağı konusunda te'vile giderek çözmüşlerdir.¹⁹⁴

Zeydiyye, Allah'ın vahdâniyeti (birliği) konusunda iki delil ortaya koymuştur. Bunlardan birisi *Bilginin Yokluğu (Ademü'l-İlm)* delilidir ki şöyle açıklanır: ‘‘Eğer Allah'tan başka ilahlar, ya da O'nunla beraber bir ilah olmuş olsaydı; onların yaptıklarını ve durumlarını bize bildirecek kitapları ve peygamberleri gelmesi gerekirdi. Mademki, bize bu kitaplar ve peygamberler tek bir ilahtan, yani Allah'tan geldi, o halde O'ndan başka ne bir Rab, ne de bir ilah vardır.’’ İkinci delil, *Temânü* delilidir. Bu âlemin mükemmel bir düzen ve intizam içerisinde olduğunu düşününce, bu kadar mükemmel bir şeyi yaratan ve düzenleyen bir tek ilah olduğunu anlarız. Eğer O'nunla beraber başka bir ilah daha olsa idi, bu durumda birisi bir şey yapmayı dilediğinde diğeri başka bir şeyi yapmak isteyecek, dolayısıyla kaos ortaya çıkacaktır. Kur'an'dan buna delil olarak Enbiyâ sûresinin 22. ayeti getirilir. ‘‘Eğer, göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, her ikisi de bozulur giderdi’’.¹⁹⁵

Zeydîler Allah'tan başka ilah edinen gruplara şiddetle karşı çıkmışlardır. Örneğin Kasım er-Ressi, Seneviyye'nin nur ve zulmeti (karanlık) ilah olarak saydıklarını, böylece Allah'tan başka ilah edindiklerini ifade eder. Fakat Allah'ın ‘‘Karanlığı (zulmet) ve aydınlığı (nur) yarattığını’’¹⁹⁶ belirterek onların bu görüşlerinin batıl olduğunu söyler. Bununla birlikte er-Ressi, Allah'ın, kendisini insana benzeten Yahudiler ve diğer müşriklere bizzat Kur'an'ın diliyle cevap verdiğini belirtir ve buna İhlas: 1-4., Şûra: 11., En'am: 103., ve Mücâdele: 8. ayetlerini delil getirir.¹⁹⁷

Böylece Zeydiyye'nin, Allah'ın dışında herhangi bir varlığa ilahlık atfetmenin, ne kadar batıl bir görüş olduğunu savunduğunu ve hulûl düşüncesinde olan akımlara ne mesafede durduğunu, anlamış olduk. Zira, tevhid düşüncesine bu derece önem veren; Mutezile'nin yaptığı gibi, Allah'ı yarattıklarına benzetme

¹⁹⁴ Ahmed Fuad, *el-İmâm Zeydî Ahmed b. Süleyman ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye*, s. 59; ayrıca bkz. Yahya b. Hüseyin, *Rasâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, s. 106. Kur'an'da teşbihe götürebilecek bu ifadeler için bkz. es-Sâd 38/75, ez-Zümer 39/67, el-Fecr 89/22, en-Nisâ 4/164, el-Hac 22/61, el-Kasas 28/88.

¹⁹⁵ Ahmed Fuad, *el-İmâm Zeydî Ahmed b. Süleyman ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye*, ss. 55-56.

¹⁹⁶ el-En'am 6/1.

¹⁹⁷ Yahya b. Hüseyin, *a.g.e.*, s. 104.

(teşbih) ve cisimleştirme (tecsîm) gibi tevhid inancına hâlel getirebilecek düşüncelere karşı tavır alan ve bu düşüncede olanları küfürle suçlayan bir mezhebin hulûl gibi bir düşünceyle itham edilmesi, düşünülemez. Aslında Zeydiyye'nin bir kolu olan Cârûdiyye'nin mensubu olduğu Ebû'l-Cârud'u, imamlarına ilahlık atfeden biri olarak tanımlayanlar da yok değildir¹⁹⁸; fakat biz, Mezhepler Tarihi kaynaklarında böyle bir ifadeye Malâtî'den başkasında rastlayamadığımızı burada belirtmek isteriz. Malâtî, Cârûdiyye'yi, Rafizîler'in aşırı fırkalarından saymakta ve onların tenâsühe inandıklarını fakat bunu açıkça beyan etmediklerini söylemektedir. Onlara göre Allah nurdur, peygamberlerin ve imamların ruhu onun nurundan doğmuştur. Bunlar tenâsühe inanmalarına rağmen ruhun insan cesedinden başka bir cesede intikal ettiğini söylemezler ancak onlar ruhun bir insan cesedinden diğer bir insan cesedine intikal ettiğini, yapmış oldukları kötü ve ifsat edici fiilleri dolayısıyla bir müddet orada azap ve eleme tabii tutulduklarını daha sonra da tekrar nimetlendirilmek üzere bir insan cesedine intikal ettirildiğini ve ilk cesedinde kaldığı süre kadar orada nimetlendirildiğini iddia etmişlerdir. Onların “kevr” olarak isimlendirdikleri bu durum ya bir azap veya cesedin ihtiyarlayıncaya kadar kayıt altına alınması veya hastalıklara maruz bırakılması veya cılız ve sıska bir şekilde tutulması veyahutta güzel ve genç bedende her türlü lezzetten nimetlendirmesi şeklinde olur. Onlar bu iddialarının doğruluğunu ispat sadedinde “İlk yaratmada âcizlik mi gösterdik? Hayır, onlar yeni bir yaratma hususunda şüphe içindedirler” (Kaf, 50/15) ayetini delil getirmişlerdir.¹⁹⁹

Malâtî onların bu ayetin yorumunda muğalata ettiklerini beyan ederek onun te'vilinin şu şekilde olması gerektiğini söyler: “Kureyş ve Arap müşrikleri ikinci yaratılıştan şüphe ediyorlar fakat ilk yaratılışa inanıyorlardı. Onlar öldükten sonra dirilme konusunda Allah'ın kudretine cevaz vermedikleri için Allah Teâlâ varlıkların ilk defa yaratılmasını dile getirerek cevap vermiştir. Halbuki onlar buradaki dönüşümü kendilerinin anladığı şekilde yorumlamışlardır.²⁰⁰

Malâtî'nin bu ifadelerinin aksine kaynaklarımızın çoğunda Zeydiyye, Ehl-i Sünnet çizgisine en yakın Şîî mezhep olarak tanıtılmaktadır. Araştırmamızda da belirttiğimiz gibi inanç konularında genellikle Mutezile ile benzer görüşlere sahip

¹⁹⁸ R. Strohman, “Zeydiyye”, *İA (MEB)*, XIII, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993, s. 549.

¹⁹⁹ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Malâtî, *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, Muhammed Zahid el-Kevseri (nşr.), Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1968, s. 23.

²⁰⁰ Malâtî, *a.g.e.*, s. 24.

olan Zeydiyye, fıkhıta da Hanefiliğe yakın bir çizgiyi benimsemiştir. Dolayısıyla özellikle aşırı Şiî gruplara (gulât) ait olan hulûl inancı ile bu mezhebin, uzaktan yakından alakası olmadığı kanısına varmış bulunuyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM

HULÛL ANLAYIŞINI KABUL EDEN ŞİÎ MEZHEPLER

Araştırmamızın bu bölümünde Şîa içerisinde aşırı fikirleri ile ön plana çıkan İsmâiliyye, Ğâliyye, Karmatîlik, Dürzîlik ve Nusayrîlik'te hulûl anlayışının yerine değineceğiz. Bunlardan İsmâiliyye, batınî karakteri ve tanrı-âlem ilişkisine dair ortaya koyduğu düşünceleri ile temayüz etmiştir. Ğâlî fırkalar daha çok İmâmiyye Şîası'nın bünyesinden koparak marjinalleşen gruplardır. Yine Karmatîler ve Dürzîler daha önceleri İsmâiliyye mezhebine mensup iken sonradan yeni ve farklı bir düşünce ekolüne dönüşmüşlerdir. Nusayrîlik ise İmâmiyye içerisinde neşet etmiş, Hz. Ali'nin ilahlaştırılması temeline dayanan bir mezhep olarak tarihteki yerini almıştır.

2.1. İsmâiliyye Mezhebinde Hulûl'e Bakış

İsmâiliyye, Cafer es-Sâdık (148/765)'tan sonra imametini Musa Kazım (183/799)'ın değil, Cafer'in büyük oğlu İsmail'in ve ondan sonra onun soyundan gelenlerin hakkı olduğu iddiasıyla II/VIII. asrın ikinci yarısında İmâmiyye'den ayrılanların oluşturduğu aşırı Şîî mezhebidir. Mısır'da devlet kuran Fâtımîler ile Bahreyn'de devlet kuran Karmatîler bu mezhebe mensuptur.²⁰¹

Gizli ve ihtilalci bir hareket olarak ortaya çıkan İsmâîlîliğin doğuşunda ictimâî yapıdaki değişiklikler ve Abbasi-Talibî çekişmesi çizgisinde gelişen siyasi olayların yanı sıra iktisadi sıkıntılarının ve eski kültürlerin rolü de azımsanmayacak kadar büyüktür. Müslümanların hem yaşadıkları hem de yeni fethettikleri bölgelerde Zerdüş, Maniheist, İrfânîlik/ Hermesçilik, Deysânî, Yahudi ve Hıristiyan kültürü yaşamaya devam etmekteydi. İsmâîlî hareket içerisinde yer alan ilk şahsiyetlerden bir kısmı, özellikle nassların yorumunda zâhir-bâtın ayrımı yapan bir te'vil yöntemini benimseyen irfânî/ gnostik kültür çevresinde yetişmiş veya bir şekilde bu kültürlerle

²⁰¹ Kutlu, 'İsmâiliyye', *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara: Ankuzem Yayınları, 2009, s. 106.

ilişkisi olan kimselerdi. İslamiyet herhangi bir zümreye özel bir imtiyazvermediği halde Emeviler ve Abbâsiler, kendi soylarına karşı özel imtiyazlar tanıyorlardı. Bu da Haşimiler arasında, Şîî zümrelerde ve özellikle ekonomik sıkıntı çeken yoksul kesimler ile dışlanmış halk kitleleri arasında rahatsızlığa yol açmaktaydı. Buna bağlı olarak ezilen bu zümrelerin, haksızlık yaptığına inandıkları yöneticileri zorla ve ihtilalci bir yolla alaşağı etme faaliyetlerine girişmeleriyle sonuçlandı. Bundan dolayı Zenc isyanı ile Karmatîler’i destekleyen kitlelerin çoğunluğu, çiftçiler ve tarlalarında çalışan işçilerden oluşmaktaydı.²⁰²

Şîî çevrelerde İsmâilî farklılaşmanın asıl sebepleri siyasi idi. İmam Cafer es-Sâdık, hayatının son yıllarında, büyük oğlu İsmail’i kendinden sonra imam olarak belirledi. Ancak İsmail’in henüz babası sağken vefat etmesi üzerine onun taraftarları, İsmail’in oğlu Muhammed’in etrafında toplandılar. Cafer es-Sâdık’ın ölümü üzerine, onun hayatta iken fikir değiştirmesi, taraftarları arasında tartışma konusu yapıldı. Bir fırka onun daha önce İsmail’in imam olması şeklindeki kararından dönmesinin mümkün olmayacağını ve imametin kardeşten kardeşe geçemeyeceğini ve böylece imametin İsmail’in soyunda devam etmesi gerektiğini savunmaya başladı. Bu noktada imametin İsmail’in soyunda devam etmesi gerektiğini söyleyen kimselere veya fırkalara İsmâiliyye denilmiştir.²⁰³

Cafer es-Sâdık’ın ölümünden sonra bu konudaki tartışmalar daha da alevlendi. Öyle ki fırka içinde birçok kırım ve ayrışmalar vuku buldu.²⁰⁴ Nevbahtî, İmam Cafer es-Sâdık vefat ettikten sonra taraftarlarının altı fırkaya ayrıldığını zikreder. Ancak bizim için önemli olan iki fırkasıdır ki bunlar onun büyük oğlu İsmail’e tabi olan ve onun imametine inananlardır. Buna nispetle bu iki fırkaya İsmâiliyye adı verilmiştir. İsmail’in imametinde ittifak etmelerine rağmen, henüz babası hayatta iken vefat etmesi, iki fırkanın Halis İsmâiliyye ve Mübârekiyye olarak ayrışmasına neden olmuştur.²⁰⁵

Halis İsmailîler imametin İsmail b. Cafer’de son bulduğuna inanırken, *Mübârekiyye* İsmail hayatta iken imametine inanmakla birlikte, vefat ettikten sonra imametin oğlu Muhammed b. İsmail’e geçtiğine inanırlar. Onlara göre imamet,

²⁰² Kutlu, ‘‘İsmâiliyye’’, s. 107.

²⁰³ Kutlu, ‘‘İsmâiliyye’’, s. 108.

²⁰⁴ Kutlu, ‘‘İsmâiliyye’’, s. 108.

²⁰⁵ Fethi Muhammed Zağbî, *Gulâtu’s-Şîa ve Teessürühüm bil Edyâni’l-Muğâyirati lil İslâm*, Dârü’l Kütübî’l-Mısırî, y.y., 1998, s. 147; Bedevî, *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 87.

Hasan ve Hüseyin'in durumu hariç, kardeşten kardeşe geçmez; bu nedenden ötürü, İsmail'in diğer kardeşlerinin imametini kabul etmezler.²⁰⁶ Bu iki fırkaya, kendilerini Bâtînî İsmâîlilerden ayırmak için *İlk İsmâîliler* de denilebilir.²⁰⁷

İsmail'in taraftarları, İsmail'in ölümünden sonra oğlu Muhammed'in etrafında toplandılar. Fırkalarının akidelerinin oluşumunda ve teşkilatlanmasında İsmail'in dostu Ebu'l-Hattab Muhammed b. Ebî Zeyneb el-Esedî (138/755) önemli bir rol oynamış olup onun taraftarları olarak bilinen Hattâbiyye, İsmâîliyye'nin ilk nüvelerini oluşturmuştur.²⁰⁸

İlk İsmâîlî gruplar, aşırı Şîî grupların (gulât) bulunduğu güney Irak/ Kûfe'de ortaya çıkmış ve burayı kendilerine merkez seçmişlerdir. İsmâîlî imamları, kuruluşundan sonraki ilk bir buçuk asır boyunca gizli kalmışlardır. İmamların olmadığı bu dönemlerde yerlerine mezhepte söz sahibi olan ve hareketin temsilciliğini yapan kişiler (dâî) geçmiş, mezhebin gelişme ve yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Hareketin başına Ebu'l-Hattab'dan sonra Meymûn el-Kaddah ve oğlu Abdullah geçmiştir. İsmâîliyye'nin gerçek kurucusu olarak bilinen Meymûn²⁰⁹, oğlu ile birlikte eski Orta Doğu dinleri ile Yeni Eflatuncu felsefeden derledikleri Bâtîniyye'nin içyapısını kurmuşlardır.²¹⁰

İsmâîliyye'nin öne çıkan en bariz özelliği, *zâhir/bâtın* konusundaki düşünceleridir. Şehristânî, İsmailiyye mezhebinin en meşhur lakabının *Bâtîniyye* olduğunu, bu lakapla anılmalarının sebebinin ise her zâhirin bir bâtını, her nassın bir te'vili bulunduğunu iddia etmeleri olduğunu söyler. Bunun dışında onlar değişik toplumlarda ve lisanlarda muhtelif lakaplarla anılmaktadır. Örnek olarak Irak'ta *Karâmita* ve *Mazdekiyye*, Horasan'da *Talimiyye* ve *Mülhide* olarak isimlendirilir. Kendileri ise "Biz İsmâîliyye'yiz, diğer fırkalardan bu isimle ve bu ismin ifade ettiği kişiyle ayrılmış bulunuyoruz" derler.²¹¹

Bağdâdî'ye göre bâtînî inanç esasları Mecûsîler tarafından, aslında Mecûsî dinine meyilli olmalarına rağmen korkudan açıkça bunu gösteremeyenlerin ortaya koyduğu esaslardır. Bâtînîlerin aralarındaki tecrübesizler kendilerinin kabul ettikleri bâtînî inanca sahip olup, Mecûsî inancını da üstün gören kimseleri Üsûs (Esas

²⁰⁶ Kutlu, "İsmâîliyye", s. 108.

²⁰⁷ Zağbî, *Gulâtu's-Şîa*, s. 149.

²⁰⁸ Kutlu, "İsmâîliyye", s. 109.

²⁰⁹ Kutlu, "İsmâîliyye", s. 108.

²¹⁰ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 280.

²¹¹ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 173.

kelimesinin çoğulu) olarak tayin ederler. Bunlar da Kur'an ayetlerini ve sünnetlerini kendi inançlarına ve esaslarına uygun olarak yorumlardı.²¹²

Bağdâdî, gerek Seneviyye ve Mecûsîlerin ve gerekse bâtınilerin görüşlerinin birbirine uyduğunu; bu nedenle ayet ve hadisleri de Seneviyye ve Mecûsîlerin görüşlerine uygun olarak yorumladıklarını, her iki tarafın inançlarını kıyaslamak suretiyle ortaya koyar. Seneviyye Nur ve Zulmet'in iki kadim yaratıcı olduğunu ileri sürmüştür. Bunlardan Nur iyi ve faydalı şeylerin faili, Zulmet ise kötü ve zararlı şeylerin failidir. Bedenler Nur ve Zulmet'in karışmasından oluşmuştur. Nur ve Zulmet'in her birinin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk olmak üzere dört tabiatı vardır. İlk önce bahsettiğimiz Nur ve Zulmet ile bu dört ana tabiat, âlemin düzenleyicisi ve idarecileridir. Mecûsîler de iki yaratıcıya inanmak hususunda onlara katılmaktadırlar. Fakat Mecûsîler yaratıcılardan birinin kadim olup bunun iyileri yapan ilah ötekinin de sonradan yaratılmış olan ve kötülükleri yapan şeytan olduğunu iddia etmişlerdir. Bâtınîlerin kitaplarında da İlah'ın, nefsi yarattığı bildirilmektedir. Bu nedenle İlah ilk, nefis de ikincidir ve her ikisi de bu âlemin idarecileridir. Onlar, bunlara *birinci (Sâbık)* ve *ikinci (Tâli)* adını vermişlerdir. Bunlar için *Akl* ve *Nefs* denmiş olabileceği de ihtimal dâhilindedir. Mecûsîler bu ikisinin birlikte, yedi yıldızın ve ilk tabiatları ve bu âlemi düzenlediğini söylemişlerdir. İşte bâtınîler'in birinci ve ikincinin, âlemi birlikte yönettiklerine dair ifadeleriyle Mecûsîlerin mahlûkatı biri kadim, diğeri muhdes olan iki yapıcıya nispet etmeleri arasında herhangi bir fark yoktur. Sadece Bâtınîler iki yaratıcıya birinci ve ikinci isimlerini verirken, Mecûsîler bunlara *Yezdan* ve *Ehrimen* adını vermişlerdir. Öyle görünmektedir ki bâtınîlerin esas niyetleri Mecûsî inancını İslam'a kabul ettirmekten başka bir şey değildir. Bu nedenle insanların kendi görüşlerini kabul etmesi için adına *Esas* dedikleri birini tayin etmişlerdir.²¹³

İsmâilîler kendilerini '*Ehl-i-Tevhîd*' olarak tanımlarlar. Abdurrahman Bedevî bunun sebebinin diğeri İslam mezheplerinin onları Allah'a, '*Küllî Nefs*' ve '*Küllî Akl*' gibi kadim varlıkları ortak koşmakla ve Allah'ın ruhunun imamlara hulûl ettiği şeklindeki hulûl inancına sahip olmakla yaftalamaları, olduğunu iddia

²¹² Bağdâdî, *el-Fark*, ss. 249-250.

²¹³ Bağdâdî, *a.g.e.*, ss. 249-250.

eder.²¹⁴ İsmâîlîler, kendi ifadelerine göre, tevhid inancına olan aşırı hassasiyetlerinden dolayı bütün sıfatları Allah'tan nefyederler. Herhangi bir sıfatla vasıflanmasının Allah'ın birliğine zarar vereceğini düşünürler. Sıfatlar hakkındaki bu görüşlerine bakarak kendilerini *Muattıla* olarak ayıplayanlara, Allah'a yaratılmışların sıfat ve özelliklerini vermek suretiyle, asıl kendilerinin ta'tîle düştüğü ve Allah'ı yaratıcı olmaktan çıkardıkları şeklinde cevap verirler. Kendilerinin, Allah'tan, yaratmış olduğu kullarının sıfatlarını ve özelliklerini kaldırdıklarında, yaratma işini sadece O'na izafe ettiklerini iddia ederler. Haşviyye gibi grupların Allah'ı bilmek için O'nu, kendisini kuşatan bir cisimle sınırladıklarını; kelamcıların, Allah'ı, kendisiyle var olduğu bir 'şey'e hasrettiklerini; felsefecilerin de O'nu kendisiyle bitişen bir cevhere hasrettiklerini söylerler. Yine kendileri haricindekilerin Allah'a mekân izafe ettiğini iddia ederler; halbuki onlara göre Allah ne cismanî ne de ruhanî bir mekândadır. Allah, cisimler gibi herhangi bir mekânda, ruhlar gibi mekânlarda bulunmaktan münezzehtir. İşte buna dayanarak onlar, kemal sıfatları Allah'ın ilk yarattığı varlığa hasrederler ki o da Küllî Akl'dır.²¹⁵

Başlangıçta imamet konusundaki ihtilaf sebebiyle doğan İsmâîliyye, gizli ve ihtilalci yapıdaki karakterini, yayılmış oldukları bölgelerdeki birçok akımdan da etkilenecek bir miktar değiştirmeyi başarabilmiştir. Bu bölgelerde Zerdüş, Maniheist, İrfanîlik/Hermesçilik, Deysanî, Yahudi ve Hristiyan kültürleri varlığını devam ettirmekte idi. İsmâîlî hareket içerisinde yer alan ilk şahsiyetlerin bir kısmı özellikle nasların yorumunda zâhir-bâtın ayrımı yapan bir te'vil yöntemini benimseyen irfânî-gnostik kültürle yoğrulmuş veya bir şekilde bu kültürlerle ilişkileri olan kimselerdi. Özellikle Ebu'l-Hattab, Yeni Eflatuncu Felsefe'den etkilenenlerdendi. Bünyesine aldığı bu akımlar karşısında iyice bunalan İsmâîliyye içerisinde süreç içerisinde patlaklar gün yüzüne çıkmaya başladı. Nihayet, Dürzîlik ve Karmatîlik gibi yeni fırkalar ana bünyeden ayrılarak, - tamamen kendilerine özgü bir inanç sistemi oluşturamamakla beraber-, farklı düşünceleriyle ön plana çıkmışlardır. Bu fırkalar orijinal görüşleri ve inanç yapılarıyla İsmâîlîlerin karşısında her zaman bir tehdit oluşturmuş ve buna bağlı olarak önemli İsmâîlî dâileri ve alimleri bunların fikirlerine karşı reddiye yazma uğraşına girişmişlerdir. Örneğin

²¹⁴ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 963; ayrıca bkz., İshak b. Ahmed es-Sicistânî Ebû Yakub es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, İsmail Kurban Hüseyin Ponavala (thk.), Beyrut: Dârü'l-Ğarbil İslâmî, 2000, s. 81.

²¹⁵ Sicistânî, *a.g.e.*, ss. 82-84.

Hamîdüddin el-Kirmânî (411/1020) bu dâilerin başında gelir. Geniş ilmî kapasitesiyle Kahire’de, Fâtımî davetinden ayrılarak Dürzîlik adıyla bilinen bir sistem kuran bazı dâilerin aşırı fikirlerine karşı çıkan Kirmânî, onların düşüncelerinin reddedilmesinde önemli rol oynamıştır. V/XI. yüzyılın başlarında Hâkim-Biemrillâh’ın ilâhlığına dayanan aşırı Dürzîlik hareketi, Mısır İsmâîlîleri’nden bir kısmının katılmasıyla güçlenmeye başlayınca, Kahire’deki resmî Fâtımî davetinin yetkili kurumları buna karşı çıkmışlardı. Bu münasebetle gerçekleşen davet üzerine Kahire’ye gelen Kirmânî, Fâtımî davetinin imâmet doktriniyle ilgili görüşlerini ortaya koyduğu *el-Mesâbih fi isbati’l-imâme* adlı eseriyle İsmâîliyye’yi destekleme faaliyetlerine katılmış, Kahire’de bulunduğu süre içinde ayrılıkçı dâîlere karşı çeşitli eserler yazmıştır. Genel olarak imâmetten bahseden, özellikle Hâkim-Biemrillâh’ın imâmetinin açıklandığı ve onun, devrinin gerçek imamı olduğu, babası ve dedeleri gibi ilâhî irade ile tayin edildiği, fakat ilâh olmadığı düşüncelerini ortaya koyduğu *Risâletü Mebâsimi’l-Bişârât* bunlardan biridir. Kirmânî, *el-Vâ’iza* adlı risâlede de Hâkim’in ulûhiyyetini iddia edenleri aşırılık ve küfürle itham etmiştir.²¹⁶ Bu hususta Kirmânî’den şöyle bir anektot nakledilir: ‘‘Hâkim Biemrillah (Allah onu korusun) dâisi Ahmed b. Abdullah’ı Irak’a davet için gönderirken yaptığı vasiyette şunları söyledi:

Allah’a kulluk hususunda bizim emrimize tâbi ol. Allah’ın emirleriyle amel etmede bizim rızamıza ulaş. Allah’ın tevhidine yaptığın çağrıda atamız (ceddimiz) olan Allah Rasûlü’nün sünnetini yaşat. Allah’a ve bize olan yakınlığını artır. Bize muhalefet etmekten sakın. Zira bizim emrimize muhalif olan ancak Allah’a ve bize karşı uzaklığını artırmış olur. Farz kılınan ibadetleri yap; namazları kıl, güzel amelleri muhafaza et; emanetleri yerine getirmede vefalı ol. Bil ki bizim şefaetimize ancak Allah’ın kitabıyla, Rasûlü’nün sünnetiyle ve bizim emrimizle amel edip, bize uyma hususunda Allah’a boyun eğen kimselerdir’’.²¹⁷

Bütün bu çalışmalarında Kirmânî, ‘‘kıyametin Hâkim-Biemrillâh’ın zuhuruyla gerçekleştiğini, dolayısıyla İslâm’ın çağının sona erdiğini’’ ileri süren Dürzî propagandalarını reddetmiş, İslâm devrinin geçerliliğini ve onun kutsal hukukunun Hâkim-Biemrillâh ve onun ardından imam olacak halefleriyle devam edeceğini savunmuştur. Böylece Kirmânî’nin yayılma imkânı bulan çalışmaları sayesinde Fâtımî daveti bünyesindeki aşırı doktrinler bir dereceye kadar

²¹⁶ Farhad Daftary, ‘‘Hamîdüddin el-Kirmânî’’, *DİA, Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXVI, 2002, s. 64; ayrıca bkz. Paul E. Walker, *Hamîdüddin el-Kirmânî el-Fikrîl-İsmâîlî fi Asrîl-Hâkim Biemrillah*, Seyfeddin el-Kasîr (çev.), Dîmeşk (Şam): Dârül Medâ, 1980, ss. 33-34.

²¹⁷ Walker, *a.g.e.*, ss. 79-80.

durdurulabilmiş, ayrılan dâîlerin bir kısmının Fâtımî İsmâîlîliğine dönmesi sağlanmıştır.²¹⁸ Bu çabaları ile Kirmânî, kendi fırkasının imamlarına ulûhiyet atfetmediğini ispatlamaya çalışmıştır. Ne var ki o, Dürzîler'in akidesinde yer alan Allah'ın Hâkim Biemrillah şeklinde görünmesi anlayışını savunmuş ve bu anlayışa aklî izahlar getirmiştir.²¹⁹ Bu konuyu Dürzîlikle ilgili bölümde ayrıntısıyla işleyeceğimiz için şimdilik kısaca değinmeyi uygun gördük.

İsmâîlîler'e göre Allah birdir, ebedîdir, doğmamış, doğurulmamıştır. Her şeyin yaratıcısı ve muhafızı O'dur. Her şey O'nunla kaimdir; O, yaratılan hiçbir şeye benzemez.²²⁰ İsmâîlîler kendilerinin tevhid ehli olduklarını her an söyler ve daima bu sloganı vurgulamaya özen gösterirlerdi. Bunun sebebi, diğer İslam Mezheplerinin onları, bir olan Allah'a kadim varlıkları ortak koştukları yönündeki eleştirilerine karşı savunma psikolojisi olsa gerektir. Oysaki onların, hulûl inancına sahip olduklarını iddia eden Bedevî'ye göre İsmâîlîlerin inancında Allah'ın ruhu imamlara hulûl etmiştir.²²¹ İbn Teymiyye de İsmâîliyye'nin imamlar hakkında aşırı görüşlere sahip olduğunu ve bu görüşlerini de Abdullah b. Sebe'den aldıklarını iddia eder. Buna göre ilahî bir cüz Hz. Ali'den sonra imamlara hulûl etmiştir. Mısır'da bulunan Fatımî halifelerinin dâîleri bu görüşü savunmuş ve yaymakla uğraşmışlardır.²²² İbn Haldun'a göre de İsmâîliyye, imamlarına ilahlık atfetmeleri itibariyle hulûl inancını imamlarla özdeşleştirmiştir. Buna göre imamın mükemmel ve eksiksiz oluşu, kendisinden başkası için mümkün değildir; ancak imam vefat ettikten sonra yerine geçecek imamın aynı mükemmelliğe erişebilmesi için ölen imamın ruhu ona intikal eder.²²³ Sâmerrai, te'vil yoluna sıkça başvurmaları ve felsefeden özellikle de Eflâtun'un '*feyz nazariyesi*'nden istifade etmeleri sebebiyle İsmâîliyye'nin hulûl inancında olduğunu iddia eder ve bu meyanda onların, Küllî Akıl ve ondan türeyip, hulûl düşüncesine varan görüşler ortaya koymak suretiyle ulûhiyeti birden çok varlığa geçirdiklerini söyler.²²⁴

²¹⁸ Daftary, "Hamidüddin el-Kirmânî", s. 64.

²¹⁹ Bkz. Mustafa Galip, el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fî'l-İslam, Dârü'l-Endelüs, Beyrut, tsz., s. 235.

²²⁰ Öz, "İsmâîliyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte ve günümüzde Şii'lik Sempozyumu*, (13-15 Şubat 1993: İstanbul), 1993, s. 612;

²²¹ Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 219.

²²² İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-Mürtâd fî'r-Redd Alâ'l-Mütefelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtıniyye Ehli'l-İlhâd mine'l-Kâilîne bi'l-Hulûl-i ve'l-İttihâd*, (thk. Musa b. Süleyman ed-Düveys), y.y., Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988, s. 19.

²²³ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 139.

²²⁴ Sâmerrai, *el-Ğulûv*, s. 109.

İsmâîlîler, bütün bu suçlamalara karşı verdikleri yanıtlarda, imamlarını ilahlaştırmaya yönelik bir inançlarının olmadığını ifade ederler. Buna göre hiçbir İsmâîlî alim, yazar yahut felsefeci, imamlara ilahlık atfetmez. Fakat kendileri arasından çıkan aşırı ve İsmâîliyye'ye sonradan ve görünüşte dahil olanların bu tip iddialarda bulunabileceklerini, ancak kendilerinin bu gruplardan ve görüşlerinden uzak olduklarını bildirirler. Bu noktada, Nîsâburî'nin "İsbâtü'l-İmâme" adlı eserinde şu ifadeler geçer: "İmam Hâkim'e ilahlık atfedenler küfre düşmüştür. Onların bu sözleri yüzünden neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar da unufak olacak... Onlar gerçekten çok büyük sözler etmişler, Allah'a karşı günah işlemişlerdir. Oysa Hâkim, Allah'a boyun eğen samimi bir kuldur. O'nun yüce zatına secde eder. O'nu son derece yüceltir. Bütün işlerinde O'na tevekkül eder".²²⁵

İsmâîlî dâîler mezheplerini bu şekilde savunurken hep tevhidi öne çıkarmışlardır. Oysa İsmâîliyye'nin tevhid anlayışı aslında bâtinî birçok yorumu dayanır. Onlar, bütün ilahî isim ve sıfatları Allah'tan nefyetmişler ve bunu gerçek tevhid olarak nitelmişlerdir. Allah'tan nefyettikleri ilahî isim ve sıfatların hepsini ruhanî ve cismanî âlemdeki hududlara has kılmışlardır. Onlar, "En güzel isimler Allah'ındır. Öyle ise O'na bu isimlerle dua edin"²²⁶ ayetini te'vil ederek kastedilen isimlerin hududlar olduğunu ifade ederler. Bu durumda gerçek tevhid hududları bilmekle gerçekleşir.²²⁷ İsmailîler'in, bâtinî tevile göre yorumladıkları yukarıdaki ayetin bir başka yönden tefsiri şöyledir: "Bir mü'minin Allah'a yaklaşması ve O'na hakkıyla ibadet etmesi vaciptir. Fakat o, bütün bunlara ancak ruhanî hududları bilmekle erişebilir ki bunlar, Allah'a daima yakın olan meleklerdir. Bu meleklerin dünyada temsilcileri vardır. Peygamber kendi döneminde Küllî Akl'a karşılık gelir. Bu sebepten İsmâîlîler Küllî Akl'ın bütün sıfatlarını peygambere verirler. O halde peygamberden sonra yerine geçen imam da bütün bu sıfatları kendinde toplar".²²⁸ Anlaşılan odur ki İsmâîlîlerce imamet ruhanî bir liderlik ve Allah'ın desteklemesi neticesinde imamların elde ettiği kutsî bir makam olarak görülmektedir.²²⁹

İsmâîlîler Allah'ın en güzel isimleri olarak bilinen ve sayısı 99 olan isimleri Küllî Akl (Sâbık)'a verirler. Çünkü onlara göre yaratıcının bir ismi yoktur. O'na

²²⁵ Ahmed b. İbrâhim en-Nîsâburî, *İsbâtül İmame*, Mustafa Galib (thk.), Beyrut: Darül Endelüs, 1996, ss. 16-17.

²²⁶ el-Âraf 7/180.

²²⁷ Muhammed Ahmed el-Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmi*, 2. bsk., Amman: Mektebetül Aksa, 1986, ss. 85-86.

²²⁸ Nîsâburî, *a.g.e.*, s. 17.

²²⁹ Mustafa Gâlib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-İslam*, s. 234.

herhangi bir isim nispet edilemez. O’nu tasvir etmek de mümkün değildir. Ayrıca O’na herhangi bir sıfat da verilemez. Çünkü O, yaratmış olduğu isim ve sıfatların üzerindedir. Buna bağlı olarak İsmâîlîler Küllî Akl için dinî âlemde bir örnek oluşturdular ki bu da zamanındaki şeriatın sahibi olan Nâtık Rasûl’dür. Nâtık kendi döneminde Küllî Akl’ın isim ve sıfatlarını almaya en layık kişidir. Küllî Nefs’in örneği olan imam da İkinci Yaratıcı (Tâli)’nin isim ve sıfatlarını almaya daha elverişlidir. Böylece Nâtık’ın varisi olan imam, onun ölümünden sonra hem Küllî Akl, hem de Küllî Nefs mertebelerini elde eder. Sonuçta en güzel isimlerin tümü ve onların 99 sayısı zamanın imamına verilir.²³⁰

İsmâîlîler Allah’tan sıfatları nefyetmelerinin gerekçesi olarak, bu sıfatların eşiti ve zıddının bulunmasını gösterirler. Buna göre eğer Allah’a böyle sıfatlar verilirse O’nun da eşiti ya da bir zıddı olacaktır. Oysa Allah’ın ne bir eşiti ne de zıddı vardır. Kur’an’da geçen en güzel isimler ise te’vil edilmelidir. Bunlar Allah’a en yakın olarak ve O’nu ve birliğini her şeyden önce bilen olarak tabir edilen “Küllî Akl” için kullanılmalıdır. Burada Nîsâburî şu kutsî hadisi Küllî Akl’ın Allah katındaki değerine delil getirir. “Allah’ın yaratıklarının ilki Akl’dır. Allah ona ‘gel!’ demiş, o da hemen gelmiş; ‘git!’ demiş, gitmiştir. Allah:

-‘İzzetime yemin olsun ki, senden daha kıymetli bir şey yaratmadım. Ben seninle mükâfat verir, seninle cezalandırırım” dedi.²³¹

Bu durumda İsmâîlîler’in, Allah için kullanılmasını yasakladıkları bütün ilahî isim ve sıfatları, yaratılan ilk varlık olan “Akl” veya “Sâbık” için kullandıklarını anlıyoruz. Onlara göre insan Allah’ın zatını bilmeye kadir değildir. Fakat akıl, O’nun bir olduğunu bilir. Bu yüzden İsmâîlîler Akl için hicap, mahal ve sıla gibi isimler verirler. Bu durumda Akl ya da Sâbık, İsmâîlîlerce hakiki manada ilahtır. Yeryüzündeki imam da Akl’ın temsilcisi konumundadır. O’da Bir’dır, Tek’tir, Ferd’dır, Samed’dır.²³² Mademki imamlar, yaratıcı ve ilah olan Küllî Akl’ın (Sâbık)yeryüzündeki temsilcileridir; o halde ibadetler ve ilahî sıfatlar yalnızca ona yöneltilir. Çünkü yaratıcının tecelli ettiği suret ve onunla kendini kullarından gizlediği perde, bu imamlardır.²³³

²³⁰ Nîsâburî, *İsbâtü'l-İmame*, s. 18.

²³¹ Nîsâburî, *a.g.e.*, s. 17.

²³² el-Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtuniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmi*, s. 88.

²³³ el-Hatib, *a.g.e.*, s. 160.

Bütün bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki, İsmâilî inanç sistemindeki tevhid anlayışının bâtinî birçok yorumdan ibaret olduğu, gerçek anlamda bir tevhid anlayışlarının bulunmadığı ortaya çıkar. İsmâilîler, kendileri açıkça belirtmese de hulûl anlayışında oldukları görülmektedir. Zira İsmâiliyye'nin inancına göre Allah ilk olarak Akl'ı yarattığında ona, kendisinin temsilcisi olduğunu, onun vasıtasıyla hakkını alacağını, aklın ayırılmaksızın kendisiyle bir olduğunu, kendisinin de hulûl etmeksizin Akl'ın içinde bulunduğunu vaz etmiştir. Her ne kadar "hulûl etmeksizin" ifadesi geçse de bir şeyin içine girmekle Allah, zaten o şeye hulûl etmiş demektir. İşte bütün bu ifadelerde, İsmâilîler'in bâtinî yorumlamalara ne kadar önem verdiklerini müşahede etmiş oluyoruz. Ayrıca onların Kur'an ayetlerine verdikleri anlamlar tefsir usulüne de aykırıdır. Yaptıklarına tefsir denilemeyeceği gibi, te'vil de denilemez. Çünkü bir ifadeyi te'vil etmek onu lafzî manasından tamamen koparmak değildir; bilakis te'vil etmek, lafzî mana daima göz önünde bulundurularak muhtemel manalardan birini vermektir.²³⁴

İsmâilîler, Allah hakkında yaptıkları batınî yorumlarını kendilerince akli temellere oturtmaya çalışmışlardır. Onlara göre kendi haricindeki din mensupları bilmedikleri bir ilaha ibadet ederler. Oysa Yaratıcı, bir insan bedenine bürünmelidir ki bu sayede insanlar ibadetlerini bu surete ya da perdeye (hicap) yapsınlar. İşte ancak bu şekilde, tanıdıkları bildikleri bir ilaha ibadet edebileceklerini ifade eden İsmâilîler'in, hulûle inandıkları ortaya çıkmaktadır.²³⁵ Bu şekilde bir iman tanımı geliştiren İsmâilîler, bu düşünceleriyle genel Şîf akidesine de ters düşmüşlerdir.

Bâtinî İsmâilîler'in belli rumuzlar ve karmaşık ifadeler içeren tanrı anlayışına karşın, bugün Hindistan'da dinî bir teşkilat hüviyetindeki Nizârî İsmâilîlerde hulûl anlayışı, açık seçik ifade edilmektedir. Onlar, Allah'ın nûrunun Hz. Peygamber'den itibaren imamlara ve hâl-i hazır imama intikal ettiğine inanırlar. Bâtinî birçok yorum ve gnostik düşünce sistemleriyle yoğrulan Nizârî İsmâilîler, Hindistan'ın inanç sisteminde özel bir önemi olan hulûl anlayışını sahiplenmede hiç güçlük çekmemişlerdir. Nitekim Nizârîler'in Hocalar kolunun dinî uygulamalarında, Hinduizm'den oldukça etkilendiği görülmektedir.²³⁶ Nitekim Hindistan'da bir intikal cemaati oluşturan ve eski kültürlerini kısmen devam ettiren Hocalar'a göre Ağa Han,

²³⁴ Geniş bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2010, ss. 19-20.

²³⁵ el-Hatib, *el-Harekâtü 'l-Bâtiniyye fi 'l-Âlemi 'l-İslâmi*, s. 160.

²³⁶ Mederbek Kadyrov, "Ağahan İsmailileri", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009), s. 70.

az veya çok Allah'ın hulûl ettiği bir kimse olarak düşünölmektedir. İmam, bir bakıma Allah'ın yeryüzündeki tecessüd ve tecessümü gibi kabul edilmekte ve Nizârîyye fırkasınca çok aşırı bir tazim görmektedir.²³⁷

Nizârî İsmâîlîler, Kur'an ve hadisleri kutsal telakki etmelerine rağmen, günlük hayatlarında ya da dinle ilgili konularda bu kaynaklara başvurmazlar. Buna mukabil Hindistan'daki Hocalar kolunun salikleri, dinî kitapları olarak Ginans²³⁸ adı verilen mecmuayı görürler. Bu mecmuanın içinde Pir Sadru'd-Dîn tarafından yazılmış olan Das Avatar, Hocalar kolunun çok önem verdiği bir eserdir. Das Avatar, on bölümden oluşur; her bölüm Hindu ilahı Vişnû'nun inkârnyasyonlarını anlatır. Son bölümde Hz. Ali'nin Vişnû'nun onuncu inkârnyasyonu (cisimleşmiş hali) olduğu vurgulanır. Hocalar bu son bölüme çok büyük önem verirler. Cemaathanelerde, evlerde ve ölmekte olan bir hastanın baş ucunda devamlı olarak bu bölüm okunur.²³⁹

Ginanlara göre Hz. Ali, Hindu inancındaki ilah Vişnû'nun onuncu inkârnyasyonudur. Hz. Muhammed ise onun peygamberidir.²⁴⁰ Bununla birlikte bu zümrenin Hz. Peygamber ve Kur'an hakkında çok az bilgiye sahip olduğu belirtilir. Mahkemelerde ettikleri şahitlik yeminlerinde, Hz. Ali'nin bir Hindu ilahı olan Vişnû'nun onuncu inkârnyasyonu; Hz. Muhammed'in de onun peygamberi olduğunu söyledikleri nakledilir.²⁴¹

Ginanlarda tarihi gerçekler efsaneleştirilerek veya efsaneler ile karıştırılarak verilmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber'in Hindistan'a bir pir olarak geldiği gibi hayalden üretilen bilgiler yer almaktadır.²⁴² Bunun yanında İsmâîliyye'nin peygamberimiz hakkında aşırı te'vile giderek onun peygamberliğini ortadan kaldıracak bir ifrat ve tefrite düştüğü de görölmektedir. Onların bir görüşüne göre Hz. Muhammed (sav) Mü'minlerin babası, Hz. Ali de annesi olduğu, Hz.

²³⁷ Öz, "İsmâîliyye Mezhebi", s. 617; ayrıca bkz. Kadyrov, "Ağahan İsmâîlîleri", s. 72.

²³⁸ Sanskritçe sözlük anlamı *derin düşünce* veya *hayalden çıkarılmış bilgi* anlamına gelen ve şiir şeklinde yazılan *ginanlar*, özellikle Hindistan'daki İsmâîlîler arasında yaygındır. 13. yüz yılda Hindistan coğrafyasında İsmâîlîliği yayma faaliyetinde bulunan pirlere veya daîlere atfedilir. Gücerati, Sindi, Hindi, Pencabi, Multani vs. değişik Hint lehçelerinde yazılan ginanlar, genel olarak ahlakî, dinî, mistik şiirler ve pirlere efsanelerini içerir. Geniş bilgi için bkz. Kadyrov, *a.g.t.*, ss. 78-80.

²³⁹ Öz, "İsmâîliyye Mezhebi", s. 614.

²⁴⁰ Kadyrov, *a.g.t.*, s. 79

²⁴¹ Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1963, ss. 98-99.

²⁴² Kadyrov, *a.g.t.*, s. 79.

Muhammed'in ilim ve bilgisi ile Hz. Ali'ye hulûl ettiği ve böylece ikisinden bâtin ilminin ortaya çıktığı nakledilir.²⁴³

Nizârîler, imamlarını zâhirde beşer olarak görmelerine karşın onlar hakkındaki bâtinî yorumlarına göre imamlar, "Yedullah" yani Allah'ın eli, "Vechullah" yani Allah'ın yüzü ve "Cenbullah" yani Allah'ın yanı ve kudretidirler. İnsanları kıyamet gününde hesaba çekecek olanlar da imamlardır.²⁴⁴ İmam, yeryüzünde Allah'ın halifesidir. Bu halife Allah'ın nurunu özünde toplamıştır. Bu sebeple Allah'ın imamda zuhur ettiğine inanmak, dinî ve imanî bir değer taşır.²⁴⁵

Ağahan İsmâîlîleri Penjtan-i Pâk denilen ve beş mübarek insan anlamına gelen bazı kimseleri kutsal sayarlar ve bu kimselere karşı derin saygı beslerler. Bunlar sırasıyla Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir. Mistik rivayetlerine göre Allah'ın Hz. Adem'e verdiği nur ondan sonra sırasıyla diğer peygamberlere geçmiş, en sonunda bu beş mübarek insana devredilmiştir.²⁴⁶

Ağahan İsmâîlîlerine göre mezhebe yeni katılan bir kimse, kaynağı ilahi cevher ve öz olan kainatın teşekkülü, ruhların insan cesedinde karar kılıp yerleşmesi, İsmail'de ulûhiyetin tecessüd edişi ve mehdi olarak birgün onun yeryüzüne tekrar gelmesinin (rec'at) beklenişi gibi birtakım gizli ve sır teşkil eden akidelerin saklı tutulacağına dair yemin verilerek işe başlatılır.²⁴⁷

Hindistandaki Nizârî Hocalar cemaatinde dua, on sekiz bölüm olarak icra edilir. Her kısmın sonunda ve yeni başlanan kısmın başında, dua eden, duasının Ağa Han tarafından kabul edilmesi için: "Ey benim efendim, iyilik sever Kerim Han Huseynî... " diye yalvarır. Duanın birinci bölümü hangi vakit için dua edilecekse, onunla ilgili niyeti ve ilahın bereketini niyaz etmeyi ihtiva eder. Dua eden: "Ey Şah, ey Ağa Han! İlahî ruhunda benim akşam (yahut sabah veya yatsı) dualarımı kabul et "der ve yerdeki tespihe secde eder.

Duanın ikinci kısmında zikre değer bir husus yoktur. Üçüncü kısımda dua eden kimse, Niskalanki Avatar'ı²⁴⁸ hatırlar ve affı için dua eder. Dördüncü bölümde

²⁴³ Sâmerrai, *el-Ğuliv*, s. 108.

²⁴⁴ Gâlib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fî'l-İslam*, ss. 98-99.

²⁴⁵ Kadyrov, "Ağahan İsmailileri", s. 74.

²⁴⁶ Kadyrov, *a.g.t.*, s. 77-78.

²⁴⁷ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, Salih Tuğ (çev.), İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2013, s. 684.

²⁴⁸ 17. Asır ortalarında, Hindistan'da Bahadurpur'da Muhammed Şah Dulla tarafından kurulmuş olan Pirzadeler tarikatının mensuplarınca Niskalanki, günahlardan münezze olarak bilinen Vişnu'yu,

tesbih üzerinde: "Ey hakikatin efendisi" diyerek, Hindu ilahı Vişnû'nun on yedi şeklinin isimlerini zikreder. Zira Vişnû, onyedi şekilden sonra, on inkarnasyonla insan şeklini almıştır. Beşinci ve altıncı kısımlarda, dua eden, yere eğildiği zaman Hz. Ali ve Ağa Han için birer dua okur. Yedinci bölümde yapılan duada, Ali'nin ilah olduğu itiraf edilir. Daha sonra kendisini sevenlere merhamet etmesi için Ağa Han'a dua edilir. Sekiz, dokuz, on ve on birinci bölümlerde Ağa Han'a tekrar dua edilir. Bunu takiben Ali neslinden geldiğine inanılan Penjtan-ı Pak için de dua edilir. On beş ve on altıncı bölümlerde dua eden yere eğilirken, Allah'a, Ali ve Muhammed'e dua eder ve kendisinden bütün kötülüklerin defedilmesi için niyaz eder. Bundan sonra yere on beş defa secde eder ve her birinde dilediği bir kısım şeyler için niyazda bulunur. Daha sonra tespihi eline alarak yüz defa Şah Garib Mirza ismini okur. On yedi ve on sekizinci bölümlerde tespih çekerek bu duayı kabul etmesi için Ağa Han'a yalvarır, hemen yere eğilip kalkar ve niyetini hayırlı kılması için Ağa Han'a niyazda bulunur. Niyazdan sonra yaptığı secde ile Ağa Han'dan yardım diler. Secdeden kalktıktan sonra, pirlerin ve Hz. Muhammed'in yardımı istenir. Dua eden kimse, bundan sonra ağzıyla önce sağa, daha sonra da sola üfler, diğer dua edenler de: "Ey sen, yaşayan biri," der. Diğerleri de ona: "Ben onu salim buldum" şeklinde cevap verirler. Sonunda dua eden, yere eğilir ve: "Ey efendim Ağa Han, Dua esnasında işlediğimsuçları affet" der ve duayı bitirir.²⁴⁹

Görüldüğü gibi Nizârîler'in Hocalar zümresi, Hindu inançlarından biri olan 'Avatar' yani tanrının yeryüzüne herhangi bir yaratık şekline bürünerek inmesi manasında, Hz. Ali'ye ve Ağa Han'a ulûhiyet isnadında bulunurlar. Bunu da İslam'daki namaz ibadetinin yerine koydukları dualarında dile getirmektedirler.

Böylece bâtinî karakterli İsmâiliyye'nin İslâm'ın temel prensibi olan tevhîd inancına aykırı birçok görüşü ve inancı; özellikle de hulûl inancını bünyesinde barındırdığı ortaya çıkmaktadır. Zira Allah'tan başkası adına ibadet etmek, duada bulunmak şirktir. Başlangıçta imametinin kimin hakkı olduğu konusundaki ihtilafıyla Şîa'nın ana bünyesinden kopan İsmâilîler, sonradan bâtinî karaktere bürünerek, genel İslamî akideye ters düşen bir mezhep konumuna düşmüşlerdir. Öyleki, bâtinî karakterleri sebebiyle, tevhide yaptıkları vurgu bile şüphelerle karşılanmıştır. Zira

dünyaya onuncu gelişinde en münezzehten bir ilah olarak kabul etmiştir. Niskalanki Avatar, bu 10. inkarnasyondan bahsetmektedir. Bu nedenle Hocalar cemaati tarafından kutsal sayılmış ve dualarında yer almıştır. Bkz. Öz, "İsmâiliyye", s. 641.

²⁴⁹ Öz, "İsmâiliyye", s. 621.

yaratılış nazariyelerine göre Allah'la birlikte *Küllî Akl* ve *Küllî Nefs* gibi iki yaratıcı ihdas etmeleri, bu eleştirileri haklı çıkarmaktadır. Tabiki İsmâîlîler'in bütün kolları bu şekildedir, diyemeyiz; ancak özellikle ileri gelen dâî ve ilim adamlarından bize ulaşan pek çok bilgi ve düşüncenin tevhîd inancına aykırı olması, genel olarak bu fırkaya yönelen bakışları olumsuz yönde etkilemiş ve bu görüşleri yüzünden özellikle Ehl-i Sünnet tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

2.2. Ğâliyye'de Hulûl'e Bakış

Şîa içerisinde hulûl inancının tam olarak benimsendiği gruplar, aşırı ğulat fırkalarıdır. Bu fırkaların temel inançlarından biri, hulûldür. Genel olarak belli şahısların ilahlaştırılması ile ön plana çıkan bu aşırı Şîiler, İslam dünyasında marjinal bazı kesimler tarafından kabul görmeye beraber, çoğunluk tarafından şiddetli muhalefetle karşılaşmışlar ve İslam için tehlikeli görülerek, gerek devlet politikası gerekse de mezhebini tehlikeli akımlara karşı koruma hissi gereği, yok edilmesi gereken bir çıban olarak addedilmişlerdir. Ehl-i Sünnet alimleri bir yana mutedil Şîî fırkalar tarafından da kabul görmeyen bu gruplar sürekli olarak tenkid edilmiş ve reddedilmişlerdir. Nitekim Şîa'nın bünyesinde ortaya çıkan Ğulat²⁵⁰ gruplar hakkında İmâmiyye Şîasının önde gelen alimlerinden biri olan Şeyh Müfid (413/1022) çok ağır ithamlarda bulunmuş ve bu grupların İslam'la alakalarının olmadığına hükmetmiştir. O'na göre bu aşırı fırkalar Hz. Ali'ye ve onun soyundan olan imamlara ilahlık ve nübüvvet isnat etmiş, onları dinde ve dünya işlerinde üstün kişiler olarak vasıflandırmışlardır. Bu halleriyle onlar haddi aşmış, maksatlarının dışına çıkmışlardır. Aynı şekilde diğer imamlar da onların kafir olup, dinden çıktıklarına hüküm vermişlerdir.²⁵¹ Yine Şeyh Sadûk diye bilinen İbn Bâbaveyh el-Kummî (381/991), Ğâliyye'nin Allah'ı inkâr ettiğini belirterek onları tekfir etmiştir.²⁵²

İslam'a karşı birçok tehdidi bünyesinde barındıran ğulat, ğulûv masdarından isimleşmiş ve kaynaklarda çeşitli tanımları yapılmış bir terimdir. Mesela ğulûv İslama karşı olan bir tutumu ifade etmekte olup, ilk nüvelerine Kuran'ı-Kerim de

²⁵⁰ Ğulûv kelimesi sözlükte yükseklik, her şeyde haddi aşmak, ifrata gitmek, itidalden uzaklaşmak manalarına gelir. Bazıları, bir şeyde aşırıya kaçan ve haddi aşanlar için, "sen bu işte aşırıya kaçtın, haddi aştın" derler. Terim olarak ise, İslâm dinine mukavemet etme yollarından biridir Ğulûv. Rasûlullah (sav), bir hadiste, "sizler, dinde aşırıya giden, onda sert ve tavizsiz olan ve haddi aşanlarsınız" buyurmaktadır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XV, ss. 131-132.

²⁵¹ Sâmerrai, *el-Ğulûv*, s. 73.

²⁵² Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İtikadât*, s. 114.

değirmiştir.²⁵³ Allah (cc), buna işaretle şöyle buyurmuştur: “Bu muazzam kitabı sana indiren O’dur. Onun ayetlerinin bir kısmı muhkem olup bunlar kitabın esasıdır. Bir kısmı ise müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için müteşabih kısmına tutunup, onlarla uğraşır dururlar”.²⁵⁴

Ğulüv yani aşırılığın bir başka örneği, siyasi otoriteye karşı olan aşırı tavidir ki, açık bir şekilde Hz. Osman döneminde ortaya çıkmıştır. Onun katledilmesi, o dönemde en yüksek merhaledeki bir gulüv örneğidir.²⁵⁵

Şahıslar hakkındaki aşırılık (ğulüv), inanç konularında olur ve imana ciddi şekilde zarar vererek, imanı ortadan kaldırır. Bu noktada İbn Teymiyye der ki: “Ğulüvün dindeki örneği, insanı ilah konumuna getirmektir”.²⁵⁶

Ğâliyye isminin bir grup hakkında ilk kullanılışı, Hicrî I. yüzyılın ikinci yarısına (VII. yüzyılın sonlan) rastlamaktadır. Taberi'nin Ebû Mihneften naklettiğine göre Ğâliyye ismi, Muhtar es-Sekafi'nin Emevîler'e karşı isyanı sırasında (66-67/686-687) kendisine bağlı olan Kûfeli bir grup Şîi için kullanılmıştır. Bu Ğâlîler Hind bint Mütakellife en-Nâtiyye, Leylâ bint Kumâme el-Müzeniyye, Ebü'l-Ahrâs el-Murâdî, Ebü'l-Hâris el-Kindî, Butayn el-Leysî ve Abdullah b. Nevf'ten teşekkül etmekteydi. Hind ve Leylâ'nın evinde toplantılar düzenleyen bu müfrit Keysânî Şîiler, Abdullah b. Nevf'in geleceği bildiğini iddia ediyorlar, kehanet ve bedâ'ya inanıyorlar, Kur'an'ın bazı âyetlerini maksatlarına uygun bir şekilde yorumluyorlardı.²⁵⁷

Muhammed Bâkır ve oğlu Ca'fer es-Sâdık'ın imamet devrelerinde ortaya çıkıp faaliyet gösteren Mugîre b. Saîd el-İclî, Ebû Mansûr el-İclî, Ebü'l-Hattâb el-Esedî gibi şahıslar, Allah'ın insana yahut harflere benzediğini, kendilerinin Allah'la irtibat kurduklarını, peygamberliğin ebediyen devam edeceğini, kendilerine vahiy geldiğini iddia ederek haramları mubah saymaya yönelmişlerdir. Daha sonra Ali el-Hâdî ve Hasan el-Askerî devrinde Hz. Ali'nin ilâhlığını iddia eden İbnü'n-Nusayr en-Nemîrî gibi müfrit İmâmîler (Nusayrîler) ve mensupları tamamen İslâm dışı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Bu grupların teşkil ettiği firkalardan günümüze ulaşmayanların düşünceleri, daha çok mensupları tarafından bir süre devam ettirilmiştir. Ca'fer es-

²⁵³ Sâmerrai, *a.g.e.*, s. 74.

²⁵⁴ Âl-i İmran 3/7.

²⁵⁵ Sâmerrai, *el-Ğulüv*, s. 74.

²⁵⁶ Sâmerrai, *a.g.e.*, s. 74.

²⁵⁷ Mustafa Öz, “Ğâliyye”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIII, 1996, s. 334.

Sâdık'ın ölümünün (148/765) ardından oğlu İsmail adına ortaya çıkan ve kısa bir süre sonra nasların zâhirî manalarının yanında bâtînî yönlerinin de bulunduğunu, asıl anlaşılması ve uygulanması gerekenin te'vil ile ulaşılabilen bâtînî mânalar olduğunu iddia eden Bâtînî-İsmâiliyye, İslâm tarihinde müfrit karakterli bir fırka olarak varlığını sürdürmüştür. Bu arada Karmatîler ve Cennâbiyye gibi bâtînî İsmâilî fırkalar da Ğâliyye içinde yer almıştır. Fatımî Devleti'nin kuruluşu ile yapı değişikliğine uğrayan İsmâiliyye bünyesinde, 408 (1017) yılında Halife Hâkim-Biemrillâh'ın ulûhiyetini iddia eden aşırı unsurlardan (Dürzîler) sonra 487 (1094)'de Nizârî ve Müsta'lfî bölünmesi meydana gelmiştir. Günümüze kadar varlığını sürdüren bu fırkalardan Ağa hanların İmametini benimseyen birincisi diğerine nispetle daha aşırı unsurlar ihtiva etmektedir. Başlangıçtan beri kendi aralarında belirli dinî şahıs ve kurumların yüceliğini destekleme konusunda birbirlerinden ayrılan Ğâliyye içinde, Hz. Muhammed'i yücelten ve onu tebliğ edilmiş hakikatin en yüksek prensibi yahut "dışarıdaki gerçeği" olarak kabul edenler *Mîmiyye*, Hz. Ali'yi ilâhlık düzeyine yükselten, onu imam olarak bâtînî anlamın aslî prensibi olarak kabul edenler *Ayniyye*, Selmân-ı Fârisî'yi yücelterek onun insanların hakikate giriş kapısı olduğunu iddia edenler *Sîniyye* (Selmâniyye) adıyla anıldılar. Daha sonraki dönemlerde Ğâliyye'nin düşünceleri içinde, Allah'ın birliğine ve ulûhiyyetine ters düşen hususlar dışarıda bırakılmak suretiyle fikirlerinden pek çoğu İmâmî ve İsmâilî hareketler bünyesinde eritilmiştir.²⁵⁸

Aşırı fırkaların bir başka hareketi, imamet üzerinde etkisini hissettirmiştir. Öyle ki, peygamber Efendimizin vefatından sonra Müslümanlar arasında çıkan ilk ihtilaf ‘‘imamet’’ meselesinde oldu.²⁵⁹ Şehristânî de buna işaret eder ve şöyle der: ‘‘Ümmet arasında meydana gelen en büyük ihtilaf, imamet konusudur. Öyle ki, bütün zamanlarda din uğruna akan Müslüman kanı kadar kan, imamet uğruna akmıştır.’’²⁶⁰ Ayetler ve imamet konusundaki aşırılık yanında bu gulat gruplar, ulûhiyet ve nübüvvet konularında çok zararlı işler yapmışlardır.²⁶¹

Ğâliyye'nin ortaya çıkışında siyasi, itikâdî ve psikolojik sebepler yanında Müslümanların fethettiği bölgelerdeki eski din ve kültürlerin etkisi de büyük olmuştur. Hz. Ali'nin ölümünden kısa bir süre sonra Emevîler tarafından hilâfetin

²⁵⁸ Öz, ‘‘Ğâliyye’’, ss. 334-335.

²⁵⁹ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 47.

²⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, ss. 21-22.

²⁶¹ Sâmerrai, *el-Ğuliv*, s. 75.

saltanata dönüştürülmesi, devlet ileri gelenlerinin dinin emir ve yasaklarına istenilen ölçüde uymamaları, muhaliflerini sindirmek için çeşitli yollara başvurmaları gibi gelişmeler, Müslüman halkta idare aleyhinde hoşnutsuzluk meydana getirmiştir. Peygamber ailesinin fertlerine karşı uygulanan baskı ve şiddet, Emevîler'e muhalif olan gruplarda güçlü bir nefret duygusunun gelişmesine yol açmış, yöneticileri meşru saymayan ve adaletli bir düzenin kurulmasını isteyen bu gruplar, Peygamber neslinden gelen saygın kimselerin idareye hâkim olmasını bir çıkış yolu olarak düşünmeye başlamışlardır. Özellikle Kûfeliler'in daveti üzerine yola çıkan ve Kerbelâ'da Emevî ordusu tarafından maiyetiyle birlikte katliama tâbi tutulan Hz. Hüseyin'in şehâ-detinden sonra durum daha da gerginleşmiştir. Kurtarıcı liderler ve adaletli idareciler olarak beklenen kimselerin başarılı olamamaları, onlara umut bağlayanların hayal kırıklığına uğramasına sebep oluyordu. Bu noktada Hz. Ali'ye duydukları aşırı sevgiye rağmen oğluna gerekli desteği sağlamayan Kûfeliler'in hissettikleri vicdan azabının etkisiyle Emevîler'e karşı başlattıkları gizli faaliyetler, aşırılıkların gelişmesi için uygun bir ortam oluşturuyordu. İbnü'l Cevzî, Hz. Ali hakkında aşırı fikirler besleyen Ğulât-ı Şîa'nın bu davranışın sebebi olarak, Haricîler'in Hz. Ali'yi katletmeleri, bazılarının onu sevmeye aşırı gitmesine yol açmış olmasını gösterir. Bu gruplar içerisinde, Hz. Ali'yi ilah sayanlar vardır. Yine onun, peygamberlerden üstün olduğunu iddia edenler vardır. Bazılarını da Hz. Ali'ye olan aşırı sevgileri, Hz. Ebu Bekir'e, Hz. Ömer'e küfretmeye; hatta onları tekfir etmeye kadar götürmüştür. Ayrıca İbnü'l Cevzî, Nevbahtî'nin, elimize ulaşmayan *er-Redd ale'l-Ğulât* adlı eserinde, ğulat sınıfından olanların görüşlerini naklettiğini söyler: ‘‘Zamanımızda ğulat arasından deliliğini açıkça ortaya koyan ‘kırmızı’ olarak tanınan İshak b. Muhammed, Hz. Ali'nin Allah olduğunu ve her dönemde zuhur ettiğini iddia eder. O bir vakit Hasan olarak, bir vakitte de Hüseyin olarak zuhur eder. Muhammed(sav)'i gönderen de odur’’.²⁶²

Bu arada Peygamber neslinin haklarını korumak için silâhlı mücadele başlatanlar yanında Allah tarafından desteklenen, manevî özelliklere sahip karizmatik liderlerin geleceğini iddia eden gruplar da ortaya çıkıyordu. Emevîler'den sonra İslâm devletine hâkim olan Abbâsîler'in de Hz. Ali taraftarları hakkında seleflerinin siyasetini uygulamaları, Şîa'nın faaliyetlerinin artan bir gizlilik içinde devam etmesine sebep olmuştu. Bu arada Şîa bünyesinde Hz. Ali ve özellikle

²⁶² Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Kahire, y.y., 1949, s. 594.

mazlum evlâtları için duyulan aşın sevgi ve muhaliflerine karşı gittikçe artan nefret duygularının etkisiyle onların etrafında efsaneler geliştiriliyor, her birine ilâhî özellikler isnat ediliyordu. Böylece zaman içinde sevgideki aşırılık itikadda aşırılığa zemin hazırlamış oldu. Muhaliflerine açıkça mukavemet edemeyen Şîf grupların propagandalarını gizli, esrarlı ve remizli ifadeler kullanmak suretiyle yürütmüş olması da onların aşırılığa yönelmesinde etkili olmuştur. Diğer taraftan müslümanların ele geçirdikleri bölgelerdeki dinlere mensup kimselerin İslâm'a girmeleri, eski inanç ve kültür artıklarını İslâm muhitine taşımaları yahut kültür ve medeniyetleri zarar gören gayri müslim unsurların kendi dinî ve kültürel değerlerini İslâmî bir görünüm içinde sunmaları, aşırılıkların ve aşırı grupların ortaya çıkışının kültürel sebeplerinden önemli bir kısmını teşkil etmektedir.

Ğâliyye, esas itibariyle ikiye ayrılır: 1. Fırka: Bunlara göre ulûhiyet Allah'tan başkasında da olabilir. 2. Fırka: Bunlara göre Peygamberlik sona ermemiştir. Birinci Fırka Tanrılığı Peygamber'e, diğer Peygamberlere, Hz. Ali'ye ve bazı çocuklarına, Fatıma'ya, Hz. Abbas'a, Cafer'e, Ukayl'e, Selman-ı Fârisî'ye, Ebû Cafer el-Mensur'a, başkan sayılan kişilere, güzel yüzlü kişilere; ikinci fırka, Peygamberliği Ali'ye, on iki imama, Muhammed b. el-Hanefiyye'ye ve başkan sayılan kimselere isnat ederlerdi.²⁶³

Mezhepler Tarihi kitapları gulat fırkaları tanımlarken, fikir olarak aşırı uç fikirlere sahip olduklarını ifade etmişlerdir. Şeyh Müfid'e göre gulat fırkalar, hilafeti Hz. Ali ve onun nesebine has kılmaktan öte, onları peygamberlik ve ulûhiyet makâmında görmelerinden dolayı gulat olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca tanrının, kabul ettikleri imamlarına hulûl ettiğini iddiâ etmişlerdir.²⁶⁴ Bazıları Allah'ın (Ma'meriyye) Hz. Ali, Hz. Muhammed, Hz. Fatıma, Hasan ve Hüseyin'e en sonunda da Ma'mere hulûl ettiğini savunurken bazıları (Hattâbiyye) da imamlarını rab olarak kabul etmişlerdir. Cenâhiyye Allah'ın ruhunun peygamberlere oradan da imamlara intikâl ettiğini söylerken, Beyâniyye bunu bir adım öteye götürmüş ve Ebû Hâşim Abdullah'tan sonra Beyân, kutsal ruhun kendisine intikâl ettiğini iddiâ etmiştir.²⁶⁵

²⁶³ Neşet Çağatay- İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Mehepleri Tarihi*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1976, s. 66.

²⁶⁴ Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, s. 327; ayrıca bkz. Şeyh Sadük, *Risâletü'l-İtikâdât.*, s. 114.

²⁶⁵ Yatgın, *İslam Fırkalarında Rec'at*, s. 179.

Genel itibariyle hulûl inancı, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt eksenli inanç gruplarında görülmektedir. Bu gruplarda, ilâhî ruhun Evlad-ı Ali'ye devredildiğine inanılmaktadır. Bu hulûl sayısı genelde sınırlı tutulurken, zaman zaman farklı şekillerde ve birçok kez gerçekleşmiştir. Hulûl ettiğine inanılan imam ya da kişinin ilâhî bir özellik kazandığı ve dolayısı ile ölümsüzlüğe ulaştığı kabul görür. Genelde her fırka kendi imamlarını ilâhî bir vasıfla vasıflandırarak hulûle inanır. Bu imam artık ölmeyecektir, bu gün görünmüyor olsa bile zamanı geldiğinde tekrar rec'at etme istitâatı bâkidir.²⁶⁶Bu aşırı fırkalara göre bütün peygamberler gibi imamlar da masumdurlar. Fakat onların masum olmalarının sebebi, Allah'ın ruhunun kendilerine hulûl etmesidir. Her ne kadar onlar, dış görünüş itibariyle cismanî bir bedene sahip olsalar da özünde ruhanî olup, tanrısal varlıklardır. Bundan dolayı da hata ve günahlardan beridirler.²⁶⁷

Genel olarak Mevâli ya da İranlı veya diğer milletlerden olup, azad edilmiş kölelerden oluşan bu aşırı Şîler, sayıca çok azdı. Aslında bu kişiler sıradan ve saf insanlar olup, imamların karizması, güçlü karakterleri ve hoş giden işlerinin etkisi altında kaldılar. Aşırılık içeren fikirleri kendilerine, atalarının dinlerinden miras kalmış olsa gerek. İslam'a girmiş olmalarına rağmen bu dini tam olarak özümseyememişler ve ister istemez eski dinlerinden kalma inançlarını İslam'a sokmak durumunda kalmışlardı. Şu fikirlere kapılmaktan kendilerini alamamışlardı: 'Peygamber'in evlatları olan bu insanlar (imamlar), onun mucize ve kerametlerini miras almışlardır. Bunlar, yaratmada pay sahibi olabilir yaratmaya etki edebilirler. Hatta Allah'ın büzün azametiyle onların beşerî (nasutî) bedenine hulûl etmesi dahi mümkündür'. Ne var ki gulatın hepsi saf niyetli değildi. Ebu'l Hattâb gibi, kaynaklar tarafından hilebaz olarak nitelenenler de vardı. Bu kişi ve taraftarları, dünyevî bazı çıkarları elde etmek adına insanların aklını çeliyor, kendi uydurma kuruntularını imamlara atfediyorlardı. Ayrıca imamlara nispet ettikleri mertebelere kendilerini de ortak kılıyorlardı. Yahut kendilerini bu imamların naibleri veya yardımcıları olarak tanıtıyorlardı. Böylece onların bu takiyeci tavırlarına kanan Şîa'nın avam takımı onlara inanıyordu. Bütün bunlar olurken imamlar, bu aşırı fikirleri ileri sürenleri duymuş ve onlardan beri olduklarını dile getirmişlerdir.²⁶⁸

²⁶⁶ Yatgın, *İslam Fırkalarında Rec'at*, ss. 183-184.

²⁶⁷ Meşkûr, "Gulât", s. 167.

²⁶⁸ Meşkûr, "Gulât", s. 168.

Şîa içerisinde çıkan bu aşırı fırkaların sayısı ihtilafli bir konudur. Makalât yazarlarının bu konuda bir fikir birliği yoktur. Bağdâdî, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ve hulûl inancına sahip olan fırkaları sayar ve bunların çoğunun Rafizîlerin gulâtından olduğunu bildirir. Nitekim Sebeiyye, Beyâniyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye ve Nemîriyye fırkalarının hepsi de hulûl inancında olan (Hulûliyye diye adlandırmış) fırkalardandır.²⁶⁹ Eşârî de Gulat fırkaları, onbeş olarak sayar ve bunların, Hz. Ali hakkında aşırılığa gittikleri ve onun hakkında çok büyük sözler söyledikleri için bu adla anıldıklarını söyler.²⁷⁰ Şehristânî ise gulatı, onbir sınıf olarak belirler.²⁷¹

Her ne kadar gulat fırkaların sayısında bir uzlaşma olmasa da biz konumuz gereği, hulûl inancına sahip olduğu belirtilenlere değinerek onların bu inançlarını ortaya koymaya çalışacağız.

2.2.1. Sebeiyye

Rafıza'dan, Abdullah b. Sebe'ye tabi olanlardır. İbn Sebe, Rafıza'dan ilk küfre düşen kişidir. Onun, "Ali, âlemlerin Rabbi'dir" diye bir iddiada bulunduğu, bunun üzerine Hz. Ali'nin onu ve taraftarlarını ateşte yaktığı anlatılır. Fakat Hz. Ali'nin onları yakması ancak dalaletlerini artırmıştır. "Allah'tan başkası ateşte yakamaz. O halde o (Ali), şüphe götürmez bir şekilde ilahtır" demek suretiyle haddi daha da aşmışlardır.²⁷²

Kaynaklarda sıkça adı geçen ve Şîa'nın pek çok görüşüne kaynak olarak gösterilen; hatta bizzat Şîa'nın bir mezhep olarak ortaya çıkışının müessisi²⁷³ olarak zikredilen Abdullah b. Sebe'nin varlığı, tartışmalı olduğundan biraz daha ayrıntılı bir şekilde ondan söz etmeyi uygun gördük.

Kendisinin Hire'li bir Yahudi olduğu iddia edilir. Bu yüzden zâhiren Müslüman gibi görünürdü. Annesi siyahî bir cariye olduğu için kendisine, "İbnü's-Sevda" (siyahinin oğlu) da denilirdi.²⁷⁴

İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarına göre İslâm tarihi içerisinde *rec'at* görüşünü ilk ortaya atan kişi Abdullah b. Sebe'dir. Aynı zamanda Sebeiyye adlı aşırı Şîî bir fırkanın da kurucusu sayılan Abdullah b. Sebe annesi San'alı Yahudi bir

²⁶⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 254.

²⁷⁰ Eşârî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 66.

²⁷¹ Şehristânî, *el-Milel*, s. 204.

²⁷² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Maarif*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981, s. 340.

²⁷³ Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, s. 87.

²⁷⁴ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 46.

köledir. İbn Sebe, Hz. Osman döneminde Müslümanlığı kabul etmekle beraber İslâm beldelerinde sapık fikirlerin ortaya çıkmasında etkin rol oynamıştır. Abdullah b. Sebe, Hz. Ali döneminde önce kendisinin nebî olduğunu, sonra da ilah olduğunu iddiâ etmiştir.²⁷⁵

Bazı kaynaklara göre Hz. Ali hakkında aşırı fikirler ileri süren ilk kişi, Abdullah b. Sebe'dir. Örnek olarak İbn Teymiyye, Şîa'daki gaybet, rec'at ve hulûl gibi inançların müessisinin İbn Sebe olduğunu iddia eder. Buna göre Şîa içerisinde ortaya çıkan aşırı grupların "Allah'ın bir cüzünün Hz. Ali'den sonra diğer imamlara hulûl ettiği" şeklindeki görüşlerinin kaynağı İbn Sebe'dir.²⁷⁶

Onun taraftarları arasında şöyle diyenler de vardı: "İlah, Ali'ye ve ondan sonra gelecek imamlara hulûl etmiştir". Bu görüş, ilahların bir kısım insanlara geçtiğine inanan, eski bazı dinleri andırmaktadır. Bunlara göre ilahlık, imamdan imama nöbetleşe geçmektedir. Nitekim eski Mısırlılar da bu iddiayı firavunlar hakkında ortaya koymuşlardı.²⁷⁷

Malâtî, Sebeiyye'yi dört fırkaya ayırmıştır. Bunlardan birincisi Hz. Ali'nin ölmediğini, ölümün onun için söz konusu olamayacağını, diri olduğunu ifade etmiştir. Sebeiyye'nin ikinci fırkası ise Hz. Ali'nin ölmediğini ve bulutlarda yaşadığını söylemişlerdir. Bu gruptan üçüncü fırka da Hz. Ali'nin öldüğünü fakat kıyametten önce rec'at edeceğini, onunla beraber kabir ehlinin de diriltileceğini, dünyada adaleti tesis edeceğini söylemişlerdir. Sebeiyye'nin dördüncü fırkası ise Muhammed el-Hanefiyye'nin imametine inanmışlar ve onun Radvâ dağında olup ölmediğini ve diri olduğunu iddiâ etmişlerdir.²⁷⁸

Bağdâdî, Sebeiyye'nin, "ilahın ruhunun kendisine hulûl etmesi sebebiyle Ali'nin ilah olduğu" şeklindeki görüşlerinden dolayı Hulûliyye topluluğuna dahil eder.²⁷⁹

Gerlof Van Vloten, Sebeiyye hakkında şunları söyler: "Sebeiyye'nin akidesinin, 'ulûhiyetin bedenleşmesini' yani hulûlü ilk söyleyenlerin görüşü üzerine

²⁷⁵ Yatgın, *İslam Fırkalarında Rec'at*, s. 187.

²⁷⁶ İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-Mürtâd*, s. 19; ayrıca İbn Sebe'nin yaşayıp yaşamadığına dair tartışmalara burada girmemekle birlikte bkz., Siddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2005, ss. 197-200; Fiğlalı, "Abdullah b. Sebe", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, I, 1988, ss. 133-134.

²⁷⁷ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 47.

²⁷⁸ Malâtî, *et-Tenbih*, s. 18.

²⁷⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 255.

bina edildiği apaçık ortadadır. Onlar, ilahî cüzün Hz. Ali’de bedenleştiğine inanırlar ki, bu da ilahî cüzün o bedene hulûl etmesi demektir’’.²⁸⁰

2.2.2. Keysâniyye

Şîa’nın, genel çizgileri ile rec’at ve mehdî görüşlerini Keysâniyye’den ilham alarak kabul ettiği belirtilmektedir. Keysâniyye’nin ise fikir babalığını Muhtar b. Ebî Ubeyd es-Sakafî (67/687) yapmaktadır. Bundan dolayı, *Muhtâriyye* olarak da adlandırılır. Muhtar, aslen Taifli olup babasıyla birlikte Medine’ye geldiği, babası Irak’a gidip “Cisir” savaşında ölünce, Hâşimoğulları’nın yanında yetiştiği rivâyet edilmektedir.²⁸¹ Bunlar Muhammed b. el-Hanefiyye’nin imametini ileri sürdüler. Çünkü Basra’da, Cemel harbinde babasının sancağını, iki kardeşi değil o taşıdı. Onlara ‘Keysâniyye’ denir.²⁸²

Keysâniyye, Muhammed b. el-Hanefiyye’nin imameti fikrine dayanır. Ne var ki Hamza b. Umâre el-Berberî, İbn Hanefiyye’ye uluhiyet isnat etmiş olduğundan, ona ‘Allah’ diyen ilk kişinin Hamza olduğu söylenir.²⁸³

Keysâniyye adı altında ortaya çıkan alt gruplar da vardır. Bunlar:

a) Harbiyye

Abdullah b. Amr b. el-Harb el-Kindî’nin taraftarları olan Harbiyye’nin, Ali b. Ebi Talib hakkındaki görüşleri Sebeiyye ile aynıdır. Onlar Ali hakkında, onun âlemlerin ilahı olduğunu insanlara öfkelenildiği için gizlendiği ve sonra ortaya çıkacağı iddialarında bulunmuşlardır.²⁸⁴

Bunlar İmametini Ali b. Ebi Talib’ten oğlu Hasan’a ondan diğer oğlu Hüseyin’e ondan da İbnü’l-Hanefiyye’ye geçtiğini savunurlar. Bunu Allah’ın ruhunun Peygamber’e, Peygamber’in ruhunun Ali’ye, Ali’nin ruhunun Hasan’a, Hasan’ın ruhunun Hüseyin’e, Hüseyin’in ruhunun Muhammed b. el-Hanefiyye’ye, İbnü’l-Hanefiyye’nin ruhunun da oğlu Ebu Haşim’e geçtiği, Ebu Haşim’in ruhunun da Abdullah b. Amr b. el-Harb’e hülul ettiği şeklinde anlarlar. O, Muhammed b. el-Hanefiyye’nin girdiği yoldan dönünceye kadar imamdır. Onların tamamı, tenâsühe

²⁸⁰ Zağbî, *Gulâtu’s-Şîa*, s. 87.

²⁸¹ Yatgın, *a.g.t.*, s. 189

²⁸² Ebû’l-Halef Sâ’d b. Abdillâh el-Eş’arî el-Kummî/Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Şîi Fırkalar (Kitabu’l-Makalât ve’l-Firak/ Fırâku’s-Şîa)*, Hasan Onat, Sabri Hizmetli Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 101.

²⁸³ Zağbî, *Gulâtu’s-Şîa*, s. 122.

²⁸⁴ Kummî/Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 100.

inanırlar. Her biri on yedi rekât olan günde on beş vakit namazın olduğunu savunurlar. Fakat bunların hiçbiri namaz kılmaz.²⁸⁵

Bunlar, hulûl görüşünü kabul edip Keysâniyye ile birlikte şu iddia da bulunurlar: “Allah imamların bedenlerine başta Muhammed b. el-Hanefiyye olmak üzere sırasıyla oğlu Abdullah’a, ondan da çıkararak Abdullah b. Muaviye b. Cafer b. Ebi Talib’e hulûl etti”.²⁸⁶

Eş’arî bu fırkayı Keysâniyye’den dokuzuncu, Râfıza’dan onuncu fırka olarak tanıtır ve Harbiyye isminin Abdullah Amr b. Harb’in taraftarlarına verilen isim olduğunu belirtir. Onlar Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye’nin, Abdullah b. Amr b. Harb’i imam olarak tayin ettiğini ve Ebu Haşim’in ruhunun ona hulûl ettiğini iddia ederler. Abdullah b. Amr b. Harb’in yalan söylediğini anladıklarında yeni bir imam aramak üzere Medine’ye gittiler; orada Abdullah b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer b. Ebi Talib’e ulaştılar. Abdullah b. Cafer b. Ebi Talib’in imametini kabul ettiler ve onun imameti hakkında vasiyette bulunduğu iddiasını savundular.²⁸⁷

Bunlar Abdullah b. Muaviye hakkında üç fırkaya ayrıldılar: Bir fırka onun öldüğünü; diğer fırka, onun İsfahan dağında bulunduğunu, ölmediğini ve süvari kuvvetleriyle Haşim oğullarından insanlara komutanlık yapıncaya kadar ölmeyeceğini iddia eder. Diğer fırka ise, onun İsfahan dağında hayatta olduğunu, ölmediğini, insanların idaresini ele alıncaya kadar ölmeyeceğini ve onun peygamberin müjdelediği mehdi olduğunu iddia etmiştir.²⁸⁸

b) Beyâniyye

Bunlar Beyân b. Sem’an’ın taraftarlarıdır.²⁸⁹ İlahî ruhun peygamberler ve imamlarda dolaştığını; Hz. Ali’de son olarak yerleştiğini, sonra Muhammed b. el-Hanefiyye’ye geçtiğini ondan da oğlu Ebû Haşim’e geçtiğini ve son olarak Beyân b. Sem’an’a hulûl ettiğini iddia etmişlerdir. Onlar böylece Beyân b. Sem’an’ın ilah olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁹⁰

²⁸⁵ Kummî/Nevbahtî, *a.g.e.*, ss. 109-110.

²⁸⁶ Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, s. 161.

²⁸⁷ Eş’arî, *Makalâtü’l-İslâmiyyîn*, c. I, ss. 94-95.

²⁸⁸ Eş’arî, *a.g.e.*, c. I, s. 95.

²⁸⁹ Eş’arî, *a.g.e.*, c. I, s. 66.

²⁹⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 255.

Beyâniyye, Allah'ın insan suretinde olduğuna inanır. Beyân da, Zühre yıldızına çağırıldığını, onunda icap ettiğini ve bunu İsm-i A'zam'la yaptığını iddia eder.²⁹¹

Fahreddin er-Râzi bu fırkayı ğulat içerisinde zikretmiş ve bunların Benân b. İsmail el-Hindî'nin taraftarları olduğunu ve hulûl anlayışına sahip olduklarını söylemiştir. Bu fırka mensuplarına göre Allah, Ali ve evlatlarına hulûl etmiştir. Ayrıca bunlar Rahman süresinin 27. ayetini delil getirerek Allah'ın yüzü dışındaki azalarının yok olacağını söylerler.²⁹² Râzî'nin Benân olarak tanıttığı kişi aslında Beyân'dır.

Beyân b. Sem'an, kendisinin, Hz. Ali tarafından Peygamber olarak gönderildiğini iddia eder. Bunu, Allah'ın ruhunun Hz. Ali'ye hulûl ettiğine inanarak söyler. Beyân b. Sem'an, ilk olarak imametini sonra nübüvvetini en sonunda da ilahlığını iddia etmiştir. O, ilahi ruhun Hz. Ali'ye, ondan oğlu Muhammed'e, ondan oğlu Ebû Hâşim'e, ondan da kendisine intikal ettiğini iddia etmiştir.²⁹³ Dolayısıyla Beyân, kendisinin de imam ve halife olmaya hakkı bulunduğunu, aynı şekilde Âdem'e de ilahi cüz'ün intikal etmesi sebebiyle meleklerin kendisine secde ettiğini iddia etmiştir.²⁹⁴ Beyân'ın biri dünyada biri de cennette olmak üzere iki ilahın varlığını iddia ettiği, bunlardan cennette olanın, diğerinden daha büyük olduğunu söylediği nakledilmiştir. Ayrıca o, uluhiyetten bir cüzün Hz. Ali'ye hulûl ettiğini, onun bu sayede gaybı bildiğini, Hayber Kalesi'nin kapısını da bu ilahî güçle söktüğünü söyleyerek Hz. Ali'yi ilah olarak vasfetmiştir.²⁹⁵

Beyâniyye'nin Ebû Hâşim hakkında bu çeşit inançlara sahip olmadığını iddia edenler de vardır. William F. Tucker²⁹⁶ böyle bir tezi savunur. O bu konuda şunları aktarır: "Bazı müellifler bu fırkanın, Ebu Hâşim'e, İlâhî hulule uğramış olduğu da bildirilen babası İbn Hanefiyye'den dolayı -âdetâ bu ilahi statünün vârisi olduğundan-, teccîd-i ilâhî (ilâhın kendisinde cesetlendiği) kişi olarak inandığını

²⁹¹ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 67.

²⁹² Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzi, *İtikâdâtü Fırakâ'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Ali Sami en-Neşâr (nşr.), Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1938, s. 57.

²⁹³ Zağbî, *Gulâtu's-Şîa*, s. 134.

²⁹⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 227.

²⁹⁵ Şerafettin Gölcük, "Beyân b. Sem'an", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VI, 1998, ss. 28-29.

²⁹⁶ Profesör William F. Tucker (Arkansas Üniversitesi, Tarih bölümü, Fayetteville, Arkansas, ABD), ilkdönemde siyasî hareketleriyle ve kaynaklarda gulûv olarak nitelenen fikirleriyle önem arzeden, Gulât-ı Şîa'dan oldukları belirtilen bazı şahsiyetler ve onlarla ilişkili fırkaları makalelerinde ele almıştır.

iddia ederler. Bütün belgelerin dikkatli tetkiki, Beyâniyye'nin gerçekte böyle bir fikirle meşgul olmadığını açığa çıkarır. Düşünülebilir, hatta pek mümkündür ki, Onlar Ebu Haşim'i ilâhî aklın veya ulûhiyetin bir kıvılcımını ihtivâ ettiği birisi olarak tasavvur ettiler ki, o, asla, sürekli hulûl kavramı ile aynı şey değildir. Son söylenen fikir, sadece daha sonra Emevî karşıtı âsî Abdullah b. Muaviye (130-131/747-748)'nin taraftarları arasındaki Şîi-Gulât unsurlarda ortaya çıkmıştır.²⁹⁷

Tucker ayrıca Beyân b. Sem'an'ın kendi ilahlığını iddia ettiğine dair bazı kaynaklarda geçen ifadelere de karşı çıkar. Ona göre Beyân, peygamberliğini iddia etmekten öteye geçmemiştir. Zira bu konuda kaynaklar birbiriyle çelişkili ifadeler kullanmaktadır.²⁹⁸ Diğer yandan, Beyân'ın, Ali, Hasan, Hüseyin, İbn el-Hanefiyye ve Ebu Haşim'in ulûhiyyetlerine inandığını ifade eden İbnü'l- Esîr, Beyân'ın kendisi için ulûhiyet iddia etmiş olduğunu hiç zikretmez. O, Beyân'ın nebîlik tasladığını ifadeyle yetinir.²⁹⁹

Nevbahtî ile Kummî de Beyâniyye'nin Ebû Haşim'i ya da Beyân'ı ilahlaştırdığına dair bir görüş belirtmez. Eserlerinde bu fırka mensuplarının, her iki şahsiyetin vasiliği, imameti ya da nebiliğine inandıkları zikredilir.³⁰⁰

Eş'arî'de, Beyâniyye hakkında insanı ilahlaştırma eğilimlerinin bulunduğu dair bir ifade geçmediğini görürüz.

c) Cenâhiyye

Bunlar, Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Cafer b. Ebî Talib'in taraftarlarıdır.³⁰¹ Ataları Cafer b. Ebî Talib'e nisbetle Cenahiyye diye anılırlar çünkü o, 'Zü'l-Cenâheyn' diye şöhret bulmuştu.³⁰² Onlar ilahi ruhun peygambeler ve imamlara hulul ettiğini ve onlar arasında dolaştığını ve ruhun onların birinden diğerine geçtiğini iddia etmiştir. Cenneti, cehennemi ve kıyameti inkâr eden Cenâhiyye zinayı, livatayı, içki içmeyi ve ölü eti yemeyi helal saymışlar. Namaz, oruç, zekât ve haccı farz olarak kabul etmemişler ve bunları Ehl-i Beyt'ten herhangi bir gruba dost olmak şeklinde yorumlamışlardır. Bunlar Abdullah b. Muaviye'nin

²⁹⁷ William F. Tucker, "Beyân b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şîi Aşırıları", Yusuf Benli (çev.), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3/1, 2003, s. 222.

²⁹⁸ Tucker, *a.g.m.*, s. 225.

²⁹⁹ Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Halil Me'mun Şiha (thk.), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.,c. V, s. 209.

³⁰⁰ Nevbahtî/Kummî, *Şîi Fırkalar*, s. 123.

³⁰¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 67.

³⁰² Zağbî, *Gulâtu's-Şîa*, s. 137.

ölmediğini de iddia etmişlerdir, o İsfahan dağında ortaya çıkınca Abbasi devletinin komutanlarından Ebu Müslim onun üzerine büyük bir ordu göndermiş onlarda Abdullah b. Muaviye'yi yakalamış ve öldürmüşlerdir.³⁰³

Kaynaklara bakıldığında Abdullah b. Muaviye'nin hulûl inancına sahip olduğu görülür. Onun iddialarından bazıları şunlardır: Tıpkı yer elması ve çayırın toprakta bitmesi gibi, ilim de kalpte biter. Kendisinin Rab ve nebi, kullarının da taraftarları olduğunu iddia etmiştir. Bunlar, kıyameti ve dünyanın fani olmadığını iddia ederler. Leşi, içkiyi ve diğer haramları helal görürler. Allah'ın "İnanıp iyi işler yapanlara, bundan böyle kötülüklerden korunup inandıkları ve iyi işler yaptıkları, sonra yasaklardan kaçınıp, onların yasakladığına inandıkları ve yine korunup iyilik ettikleri takdirde daha önce yediklerinden ötürü bir günah yoktur"³⁰⁴ ayetini, bu bozuk anlayışlarına göre te'vil ederler.³⁰⁵

Abdullah'a göre ruhlar bir şahıstan diğer bir şahsa intikal ederlerdi ve Allah'ın ruhu da bu şekilde kullara geçerdi. O, Allah'ın ruhunun Adem (as)'e³⁰⁶, sonra diğer peygamberlere hulûl ettiğini, nihayet Efendimiz Muhammed (sav)'e, sonra da Hz. Ali'ye, ondan oğlu Muhammed'e, ondan oğlu Ebû Haşim'e, ondan da Abdullah b. Muaviye'ye hulûl ettiğine inanır.³⁰⁷

Abdurrahman Bedevî, Cenâhiyye ve Harbiyye'yi aynı mezhebin farklı isimleri olarak nakleder. Buna göre Cenâhiyye isminin verilme nedeni, bu fırkanın taraftarlarının, imameti Ali'nin soyundan alıp, Cafer Zü'l-Cenâheyn'e aktarmaları; Harbiye isminin verilme nedeni ise, önderlerinin birinin ismi olan Abdullah b. Harb oluşudur. Bunlar, Hz. Ali ve oğullarının ilah olduklarını iddia ederler ve Peygamber'de bulunan kutsal ruhun onun vefatından sonra Ali'ye, sonra Hasan'a, sonra Hüseyin'e, sonra Muhammed b. Ali'ye, ondan Ebû Hişam'a, ondan da Abdullah b. Muaviye'ye geçtiğini iddia ederler.³⁰⁸

Abdullah b. Muaviye'nin taraftarları ruhların tenâsühüne inanırlardı. Onlara göre Allah'ın ruhu, Hristiyanlardan bir grubun iddia ettiği gibi, ilk olarak Hz. Âdem'e, ondan sonra da sırasıyla bütün peygamberlere geçmiştir. Bu durumda bütün

³⁰³ Ebû'l-Muzaffer İsfarayînî, *Et-Tabsîr fi'd-Din ve Temyîzu'l-Fıraki'n-Naciyeti ani'l-Fıraki'l-Halikîn*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983, ss. 110-111.

³⁰⁴ el-Maide 5/93.

³⁰⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 67.

³⁰⁶ Eş'arî, *a.g.e.*, c. I, s. 67.

³⁰⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 199; ayrıca bkz. Zağbî, *Gulâtu's-Şîa*, ss. 141-142.

³⁰⁸ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 47.

peygamberler, Allah'ın ruhunun Hz. Muhammed'e ulaşıncaya kadar birinden diğerine geçtiği tanrılardır. Cenâhiyye'ye göre bu ruh Hz. Muhammed'den sonra Hz. Ali'ye ondan Muhammed b. el- Hanefiyye'ye, sonra onun oğlu Ebu Haşim'e ve son olarak Abdullah b. Muaviye'ye geçmiştir.³⁰⁹Yine Abdullah'ın taraftarları kendi ruhlarının herhangi bir cesette dönüp dolaşırken, Hz. Nuh ile tanışıp ona inandıklarını iddia etmişlerdir. Ayrıca kendilerine Hz. Peygamberin ashabının isimlerini veriyorlar ve onların ruhlarının, kendi bedenlerine hulûl ettiği iddiasında bulunuyorlardı. Onlar, bu konuda, Ali b. Ebi Talib'in Peygamberimiz (sav)'den naklettiği "Ruhlar, techiz edilmiş askerlerdir. Onlardan birbirini tanıyanlar sarmaş dolaş olur; tanımayanlar ise ayrılığa düşerler" hadisini kendilerince yorumlayarak te'vil ederler. Buna göre kendi ruhları, sahabenin ruhlarıyla tanışıp sarmaş dolaş olmuştur. Bazıları ise tenâsühü ve ruhların, muayyen bir zaman içerisinde yer değiştirdiğini ileri sürmüşlerdir. Bir kısmının görüşüne göre ise tenâsüh ve ruhun insan bedenlerindeki dönüp dolaşması belli bir dönem ve süreden ibarettir. Her bir devir, bir insan bedeninde olduğu süreyi kapsar. Bu ise on bin senedir. Daha sonra başka insan bedenlerinde dönüp dolaşır. Bu sadece müminlere hastır. Böylece ruhlar, (nebilerine ve imamlarına) iman ve itaatları ölçüsünde, kralların ve halifelerin arabalarına koşulan soylu atlar, halis katırlar ve diğer eğlence hayvanlarına geçer. Kral ve halifeler, bu hayvanlara yemlerinde, koşumlarında, iyi ve nakışlı kumaşlarla bezenmiş yüksek semerler, yeleler ve altın süslü eğerler vurmada iyi davranırlar. Aynı hal vasat insanlar ve halk tabakası için de geçerlidir. Ruhların bu intikali, iman etmenin ve dostluğun farz kılındığı kimselere inanmalarına göredir ve bu durum bin sene sürer. Daha sonra on bin senelik bir müddet için insan bedenlerinde dönüp dolaşır. Onlar bu şekildeki tenâsühü, kendini beğenme hastalığına düşmemeleri için Allah'ın bir imtihanı olarak görmüşlerdir.³¹⁰

Tenâsüh konusunda kâfirler, müşrikler, münafıklar ve asileri kötü bir serüven bekler. Onlar fil, deve, küçük tahtakurusuna ve bite kadar çirkin, vahşi bedenlerde on bin sene müddetle dolaşırlar. Bu süre içerisinde halden hale geçerler. Örneğin fil ve deve durumundan tahtakurusuna dönüşürler. Bu fırka mensupları, tenasühün bu şekline delil mahiyetinde, Kur'andaki şu ayeti keyfî olarak te'vil etmişlerdir: "Deve, iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremeyecekler."³¹¹ Onlara göre

³⁰⁹ Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, s. 135.

³¹⁰ Kummi/Nevbahti, *a.g.e.*, s. 147.

³¹¹ el-Âraf 7/40.

devenin ve deve gibi olan yaratıkların, iğne deliğinden geçemeyeceği ortadadır; fakat Allah'ın sözünde yalan olmayacağı için bunun bir şekilde gerçekleşmesi gerekir. Devenin iğne deliğinden geçmesi, fil ve devenin, her intikalde cüsseleri eksilerek ve küçülerek, küçük bir pire haline dönüşmesiyle mümkün olur. Deve ancak bu durumda iğne deliğinden geçer. İğne deliğinden çıktıktan sonra, cennete girer, yani bin sene için insan bedenine nakledilir ve böylece zayıf ve muhtaç bir mahlûkun bedenine girer. O, tabakçılık, hacamatçılık, süpürgecilik ve diğer kötü ve sevilmeyen mesleklerde, meşakkatli kazançlarda, yorucu işlerde görevlendirilir.³¹²

2.2.3. Hattâbiyye

Hz. Ali'ye ilahlık atfetme konusunda Harbiyye'nin ardından Hattâbiyye gelir. Bunlar Ebû'l-Hattâb el-Esedî (138/755)'nin taraftarlarıdır. Tam adı Muhammed b. Ebû Zeyneb Miklâs el-Esedî el-Kûfi el-Ecdâ olan bu şahıs Ebû Zeyneb, Ebû İsmail ve Ebû't-Tayyibât künyeleri ile anılsa da kaynaklarda daha çok Ebû'l-Hattâb künyesi zikredilmiştir.³¹³ Bu mezhebin mensupları *Hattâbiyye* olarak adlandırıldıkları gibi, *Muhammise* olarak da isimlendirilirler. Çünkü bunlar, Allah'ın (ki o da, Muhammed'dir) beş silüet ve surette zuhur ettiğini iddia etmişlerdir.³¹⁴

Bunların inançlarına göre Allah, Muhammed'dir. Bunun manası da, Muhammed Allah'ın suretidir veya Allah Muhammed'in suretinde zuhur etmiştir, şeklindedir. Muhammed Allahın tecelli ettiği ilk surettir. Muhammed, rolü icabı dilediği surette zuhur edebilir. Allah, yaratıklarına yakın olmak ve kullarının kendisinden korkmamaları için beşer suretinde, Muhammed'in suretinde zuhur etmiştir. Bu görüş, hulûl (Allah'ın insanda bedenleşmesi) düşüncesinin aynısıdır.³¹⁵

Ebu'l-Hattab'ın iddiasına göre tüm imamlar nebi olup sonra ilah olmuşlardır. Bu sebeple o Cafer b. Muhammed'in ve onun babalarının ilah olduğunu, onların hepsinin Allah'ın oğulları ve sevdikleri kimseler olduğunu iddia etmişlerdir. Ona göre ilahlık nübüvvetinde bulunan bir nur, nübüvvetinde imamette bulunan bir nurdur. Âlem bu eserler ve nurlardan asla boş kalmaz. Ebu'l-Hattab, İmam Cafer'in kendi zamanının ilahı olduğunu ve insanlar tarafından görülüp hissedilen bir varlık

³¹² Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, ss. 147-148.

³¹³ Hasan Onat, "Hattâbiyye", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVI, 1997, s. 492.

³¹⁴ Bu beş şahıs Muhammed (sav), Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'dir.

³¹⁵ Bkz., Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 58.

olmadığını, İmam Cafer'in bu âleme beden giysisi içinde indiğini, insanların da onu bu şekilde gördüklerini iddia etmiştir.³¹⁶

Bağdâdî'ye göre Hattâbiyye'nin tamamı ilahın ruhunun Cafer es-Sâdık'a ve ondan sonra da Ebu'l-Hattab el-Esedî'ye geçtiğini iddia ettikleri için Hulûliyyedendir. Onlar bu yönden ve "Hasan ve Hüseyin oğulları, Allah'ın oğulları ve sevgilileridir" şeklindeki iddialarından dolayı kafirdirler.³¹⁷ Onların bu görüşleri Sâdık'a ulaşınca, onlara lanet etti. O zaman Ebu'l-Hattab uluhiyeti kendine isnat etmeye başladı. Taraftarları da onun ilah olduğunu iddia ettiler. Bununla birlikte, Allah'ın Cafer'den ayrılıp kendisine hulûl ettiği için, kendisinin Cafer'den ve Ali'den daha üstün olduğunu da iddia etti.³¹⁸

Fahreddin er-Razî, Hattabiye'den bahsederken şunları ifade eder: "Bunlar, Allah'ın önce Ali'ye daha sonra sırasıyla Hasan, Hüseyin, Zeynel Abidin, İmam Bâkır'a ve son olarak da Cafer es-Sâdık'a hulûl ettiği görüşündedirler. Bunlar Cafer es-Sâdık döneminde Mekka'ya gelmişler ve Cafer'e tapmışlardır. İmam bunu işitince onlara çok sert tepki vermiş ve onları lanetlemiştir. Bu durum Hattabiyye'nin reisi olan Ebû'l-Hattab'a iletilince o, Allah'ın Cafer'den ayrılarak kendisine hulûl ettiğini iddia etmiştir. Bununla da yetinmeyen Ebû'l-Hattab kendisinin Allah'tan daha mükemmel olduğu iftirasını atmıştır".³¹⁹

Halife Mansur döneminin ileri gelen devlet adamlarından olan İsa b. Musa onun fikirlerinden haberdar olunca onu Kûfe'de öldürmüş, daha sonra Hattabiyye dört ayrı gruba ayrılmıştır.³²⁰

a. Bu fırka, Ebu'l-Hattab'dan sonra Muammer isminde bir şahısta olduğunu ileri sürerek, Ebu'l-Hattab'a bağlandıkları gibi ona da bağlanmışlardır. Bunlar dünyanın ebedi olduğunu cennetin insanların ulaştığı hayır, nimet ve afiyetten cehennem ise insanların maruz kaldıkları şer, meşakkat ve belalardan ibaret olduğunu ileri sürmüşler, içki, zina ve diğer haramları helal saymışlar, namazı ve farzları terk etmeyi kendileri için bir din olarak görmüşlerdir.³²¹

³¹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 210.

³¹⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 255.

³¹⁸ Zağbî, *Gulâtu 'ş-Şia*, s. 315.

³¹⁹ Razi, *İtikadât*, s. 57.

³²⁰ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 211.

³²¹ Şehristânî, *a.g.e.*, c. I, s. 211.

b. Hattâbiyye'nin bir diğer alt fırkası ise Ebu'l-Hattab'dan sonra imametini Beziğ isimli kişide olduğunu iddia eden *Beziğiyye*'dir. Bu mezhebin kurucusu olan Beziğ, Cafer es-Sâdık'ın ilah olduğunu yani ilahın halk için onun suretinde zuhur ettiğini iddia ediyordu. "Allah'ın izni olmadan hiçbir kimse iman edemez" ayetini³²² te'vil ederek her mümine Allah'tan vahiy geldiğini ileri süren Beziğ iman etmenin ancak bu vahiy ile olabileceğini ileri sürüyordu. Çünkü ona göre "Rabbin bal arısına vahiyetti" ayetinin³²³ anlamı budur. Onların mensupları arasında Cebrail ve Mikail'den daha üstün olanların bulunduğunu iddia edenler olduğu gibi insanın kemale erdiği zaman onun öldüğünü kabul etmeyenler de vardır. Eğer kendilerinden biri ölürse onun için melekût âlemine döndü derler ve hepsi de kendi ölümlerini sabah akşam gördüklerini iddia eder. Bundan hareketle Beziğ, her insanın Allah'tan vahiy aldığını iddia eder. Mensupları arasında Cebrail ve Mikail'den üstün olanların bulunduğunu kabul edip, onların kemale erip öldüklerinde melekler arasına girdiğini sabah akşam onları gördüklerini iddia ederler.³²⁴

c. Bunlar, Ebu'l-Hattab'ın mensuplarının inançlarını kabul etmekle beraber onun öldüğünü itiraf edenlerdir. Bu mezhep mensupları Kûfe çöplüğünde kurdukları bir çadır içinde toplanıp, Cafer es-Sâdık'a ibadet ediyorlardı. Bunların durumu Yezid b. Umeyr tarafından öğrenilince onun emriyle yakalanıp, Kûfe çöplüğünde asılmışlardır. Bunlara *Umeyriyye* veya *İcliyye* adı da verilmektedir.³²⁵

d. Dördüncü grup, Ebu'l-Hattab'dan sonra imamın Mufaddal es-Sayrafi olduğunu ileri sürer. Cafer es-Sâdık'ın nübüvvet ve risaletini değil, ilah olduğunu iddia etmişlerdir. Kurucusunun ismine nispetle *Mufaddaliyye* olarak isimlendirilen bu fırka inançları dolayısıyla Cafer es-Sâdık tarafından lanetlenmiş ve ayrıca o bunların hiçbirisiyle ilişkisinin bulunmadığını da ilan etmiştir.³²⁶

Şehristânî, gerek İslam'a gerekse Kur'an'ın ruhuna aykırı bir inanca sahip olan Mufaddaliyye grubunu şaşkın, sapkın, imamların halini bilmeyen, cahil ve bocalayan, başıboş gruplar olduğunu söylemektedir. Halbuki eserinin başında hiçbir fırka hakkında ön yargıda bulunmayacağını söyleyen Şehristani'nin bu ifadeleri onun metod ve anlayışına ters düşmektedir. Onu böyle bir ifade kullanmaya sürükleyen

³²² el-Yunus 10/100.

³²³ en-Nahl, 16/68.

³²⁴ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 211.

³²⁵ Şehristânî, *a.g.e.*, c. I, s. 212 .

³²⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, c. I, s. 212.

sebeplerin başında bir insanın ilah olarak kabul edilmesi ve o insanın da bunlar hakkında lanet etmesi gelebilir. Keza Bağdâdî'ye göre de, kendilerinin Allah'ın oğullarından olduğunu iddia eden Hattabiyye, öteki fırkalardan daha kâfirdir.³²⁷

Kaynaklarda Şuray'iyye ve Nemîriyye diye adlandırılan gruplar da Hattâbiyye'ye mensup gruplardır. Bunlar da Hulûliyye'dendir. Çünkü bunlar, Allah'ın ruhunun beş kişiye, Nebi (as), Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'e hulûl ettiğini ve bu beş şahsın ilah olduklarını iddia etmişlerdir.³²⁸ Bunlara Muhammise de denir. Bu ekol, gulüvde yeni bir yönelim olup, beş şahıs üzerinde yoğunlaşmıştır.³²⁹ Bunlar, Ebu'l-Hattab'ın taraftarları içerisinde ve Şuray'iyye fırkası içinde zuhur etmiştir.³³⁰ Ebu'l-Halef el-Kummî, 'Muhammise, Ebu'l-Hattab'ın taraftarlarıdır. Onlar bu isimle anılırlar. Çünkü onlar, 'Allah(cc) -ki O, Muhammed'dir- beş silüette ve şekilde zuhur etmiştir' demişlerdir'' der.³³¹

Şuray'î diye bilinen bir adamın taraftarları da, Allah(cc)'ın, beş kişiye hulûl ettiğini iddia ederler. Bu beş kişi; Hz. Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatıma'dır. Bu beş kişi onlara göre ilahtır ve beşi de birdir. Birbirlerine herhangi bir üstünlükleri yoktur. Bunlar, Hz. Fatıma'yı kadın ismi ile anmayı kerih görürler ve ona, sonda müenneslik ta'sısı olmaksızın Fatma derler. Yine bunlar, reislerinin uluhiyetten payını da unutmazlar. Şuray'î, bir defasında ilahın kendisine hulûl ettiğini iddia etmiştir.³³²

2.2.4. Muğîriyye

Muğîre b. Said el-İclî'nin taraftarlarıdır. Muğîre'nin ismi konusunda farklı görüşler vardır. Kaynakların çoğu Muğîre b. Said olarak zikreder onu. Tarih kitapları bu kadarıyla yetinir. Ancak fırak kitapları, onun nesebi konusunda farklı şeyler söyler. O, İclî midir, yoksa Becelîmidir? İbn Hazm, onun, Becîle oğullarının kölesi olduğunu zikreder.³³³ Bazıları ise onun, Halid b. Abdullah b. el-Kasrî'nin kölesi olduğunu iddia eder.³³⁴

³²⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 151.

³²⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 255.

³²⁹ Zağbî, *Gulâtu's-Şîa*, s. 322.

³³⁰ Zağbî, *a.g.e.*, s.324.

³³¹ Kummî/Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, s. 56.

³³² Zağbî, *a.g.e.*, s.326.

³³³ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. IV, s. 185.

³³⁴ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 207.

Şehristânî, Muğîre'nin, Hz. Ali hakkında aşırı fikirler ileri sürdüğünü anlatır. O, Hz. Ali'nin faziletleri hakkında mübalağa eder. Onun Hz. Muhammed haricindeki peygamberlerden üstün olduğu ancak, Hz. Muhammed'le aynı faziletlere sahip olduğu düşüncesindedir. Muğîre, daha sonra Hz. Ali'nin ilah olduğunu ilan etmiş ve onun özelliklerinden birinin ölümü diriltmek olduğunu ve dilerse Âd ve Semûd ve bunlar arasındakileri dirilteceğini söylemiştir. Muğîre, aşırı fikirlerini diğer imamlar üzerinde de kullanmıştır. Buna göre bir gün, imam Ebû Haşim Abdullah'a gider ve ona, insanlara, kendisinin gaybı bildiğini söylemesini, tavsiye eder. Daha sonra İmam Muhammed b. Abdullah b. el-Hasan'a ve ondan sonra da İmam Bâkır'a gidip aynı şeyleri söyler, fakat hiç birinden beklediği karşılığı bulamaz; aksine şiddetle reddedilir. Bütün bunlara rağmen Muğîre pes etmez ve İmam Bâkır'ın ilah olduğunu ve kendisini de peygamber olarak gönderdiğini iddia eder. Bâkır bunu işittiğinde ona lanet etmiş ve ondan teberrî edilmesini emretmiştir. Buna rağmen o, davasında ısrar etmiş ve sonunda aşırılığın zirve noktasına erişerek, kendisini ilah olarak görmüş, ölümü dirilttiğini ve gaybı bildiğini iddia etmiştir.³³⁵

İlahlık iddiasında bulunmazdan önce Muğîre b. Said ile Beyân b. Sem'an'ın, Beziğ ve Said gibi kendilerini nebi olarak, Muhammed'in ailesini ise yaratıcı rabler olarak gördükleri rivayet edilmektedir. Bunlar kendilerinin kapılar (ebvab) ve seçkinler olduklarını iddia etmişlerdir. Peygamber ailesini ilah olarak görenler kendileri gibi seçkin kimselerdir. Seçkinlerden olmayan kimse, onların rabliğini anlamayıp inkâr edenler kıt anlayışlı kişilerdir. Bu sebeple onları ete kemiğe bürünmüş bir beşer olarak görürler.³³⁶

Muğîre'nin birçok düşüncesinde Mandeanelerden etkilendiğini iddia eden Tucker, Muğîre'nin Allah'ı başında nurdan bir tac bulunan bir adam olarak tasvir etmesi ile Mandeanelerin, Tanrılarını 'Nur Kralı' olarak görmeleri arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Muğîre'nin öne çıkardığı *nurdan tac* sembolü, Mandeanelerin din adamlarının giydikleri elbisenin yeline takılan tacı andırmaktadır. Tucker bu fikrini, Muğîre'nin yaşadığı Irak'ta birçok mandeanelerin bulunduğu teziyle destekler. Tucker'in mandeaneler diye zikrettiği bu kesim o dönemdeki Sabîîler'dir. Ayrıca Muğîre'nin Allah'ı arap harflerine benzetmesi gibi, Aziz Markos da Yüce Hikmet'in vücudunun Yunan alfabesindeki harflerden meydana geldiğini iddia etmiştir. Muğîre'nin en

³³⁵ Kummi/Nevbahti, *Şii Fırkalar*, ss. 189-190.

³³⁶ Kummi/Nevbahti, *a.g.e.*, s. 155.

dikkat çeken düşünceleri ise âlem ve insanın yaratılma nazariyesidir. Buna göre Allah yeryüzünü yaratmak istediğinde önce İsm-i Âzam'ı söylemiştir. Böylece o, O'nun başına uçmuş ve tac olmuştur. Onun bu fikri yine Aziz Markos'ununkine benzer bir görüştür. Nitekim o, Allah yaratmayı dilediği zaman ağzını açtı ve kelimeyi (logos) ileri fırlattı, demişti.³³⁷

Tucker'in bu iddiaları şu açıdan çok önemlidir: Muğîre, aynı çevrede yaşadığı farklı din mensuplarının fikirlerinden etkilenmiş ve bu fikirlerin benzerlerini oluşturarak kendi taraftarları için karma bir inanç sistemi oluşturmuştur. Böylelikle onun, orijinal fikirler üretmekten çok, taklitçi biri olduğu ortaya çıkacak ve İslam'la ilişkisi kesilmiş olacaktır.

2.2.5. Azâfira

Azâfira, İbn Ebi'l-Azâfir olarak bilinen Muhammed b. Ali eş-Şelmeğani'ye uyanlara denmiştir. Bunlar Bağdat'ta bir topluluk olup er-Razi ibnu'l-Muktedir zamanında ortaya çıkmıştır. Bu şahıs Allah'ın ruhunun kendisine hulûl ettiğini iddia etmiş ve kendisinin "*Ruhu'l-Kuds*" olduğunu söylemiştir.³³⁸

Bağdâdî'nin belirttiğine göre İbn Ebi'l-Azâfir, kendi mensupları için "Bi'l-Hâsseti's-Sâdise (Altıncı his üzerine)" isimli bir kitap yazmış ve orda şeriatın kaldırılmasını açıklamıştır. Homoseksüelliği mübah kılmış ve bunun, üstün olanın nurunun daha az üstün olana girmesi demek olduğunu ileri sürmüştür. Ona uyanlar kendi eşlerini, nurunun onlara da geçmesini istediklerinden ona sunmuşlardır. Râzî Billâh, onu ve aralarında el-Hüseyin b. Kâsım ve Ebu İmran İbrahim b. Muhammed'in de bulunduğu ona uyan bir topluluğu ele geçirmiş ve bu iki şahsın ona "Rab" ve "Mevla" diye hitap ettikleri ve onu, istediği şeye kadir olarak vasıflandırdıkları yazılarını bulmuştur.³³⁹

2.2.6. Hulmâniyye

Kurucusu Ebu Hulmân ed-Dımeşkî'dir. İran asıllıdır. Halep'te yetişmiş, bidatlerini ise Şam'da yaymıştır. Bu sebeple kendisi, Dımeşk'e nispet edilmiştir. Bunlar iki görüşlerinden ötürü küfre düşmüşlerdir. Bunlardan ilki Tanrının ruhunun güzel insanlara hulûl ettiğini söylemeleridir. Ebu Hulmân ed-Dımeşkî, kendi

³³⁷ William F. Tucker, "Asiler ve Gnostikler: el-Muğire b. Said ve Muğîriyye", Ethem Ruhi Fıglalı (çev.), *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5, Ankara, 1982, ss. 209-210.

³³⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 232.

³³⁹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 232.

arkadaşlarıyla birlikte güzel yüzlü birini gördükleri zaman Allah'ın ona hulûl ettiğini düşünerek, karşısında secdeye varıyorlardı. Diğeri ise İbaha (Her şeyi helal kılmak) hakkındaki görüşleridir. O ilahı onun inandığı şekilde bilen birinden her türlü yasak ve haramın kalktığına inanmaktaydı. Ebu Hulmân, kendisinin hoşuna gittiği ve iştah duyduğu her şeyi mübah kılmıştır.³⁴⁰

Bağdâdî, Hulmaniyye mezhebine mensup biriyle karşılaştığını ve bu şahsın Allah Teala'nın, Hz. Âdem hakkında meleklerle söylediği, "...Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için hemen secdeye gidin"³⁴¹ mealindeki ayetini Allah'ın bedenlere hulûlünün caiz olduğuna dair bir delil olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu şahıs ayetle ilgili şöyle bir yorum yapmıştır. Allah'ın Âdem'e hulûl ettiği için, meleklerin ona secde etmelerini emretmiştir. Allah Âdem'e hulûl etmiştir çünkü onu en güzel surette yaratmıştır. "Muhakkak ki biz insanı en güzel suretle yarattık"³⁴² ayetini de buna delil göstermiştir. Bağdâdî bu şahsın delillerini inkâr etme sadedinde şöyle bir soru sorar:

- Senin delil olarak ileri sürdüğün, Allah'ın meleklerle, Âdem'e secde etmelerini emretmesi ve insanın en güzel şekilde yaratıldığını belirten ayetlerle bütün insanlar mı kastedilmiştir yoksa belli bir tek şahıs mı anlatılmak istenmiştir?

Hulmâniyye'den olan şahıs:

-Bu iki sorudan birine cevap verdiğim takdirde bunu takip edecek olan şey nedir? Bağdâdî bu soruya şu cevabı verir:

-Eğer bu ayetlerle kastedilen şey genel olarak bütün insanlıktır dersen, Allah'ın bütün insanlara hulûl ettiğini iddia ettiğin için çirkin de olsa her insana secde etmek zorunda kalacaksın. Ancak bu ayetten maksat, belli bir insandır ve o da Âdem'dir dersen, o takdirde onun dışındaki güzel yüzlülere niçin secde ediyorsun da soylu bir ata, meyve veren bir ağaca, kuşlar ve hayvanlardan güzel yüzlülere secde etmiyorsun? Belki de ateşin sivri alevleri şaheser bir yüzdendir! Eğer ona secdeyi caiz görüyorsan, bu halde, Hulûliyye'nin sapıklıkları ile ateşe tapanların sapıklıklarını birleştirmiş oluyorsunuz. Fakat bazı durumlarda güzel görünmelerine rağmen, ateşe, suya, havaya ve göğe secde etmediğin takdirde, güzel yüzlü insanlara da secde etmemelisin!³⁴³

2.2.7. Mansûriyye

Bunlar, Ebû Mansûr el-İclî'nin taraftarlarıdır.³⁴⁴ Ebû Mansur acayip görüşler ileri sürmüş, örnek olarak o, Allah(cc)'ın kendisini yanına yükselttiğini ve kendisine yaklaştırdığını, onunla konuştuğunu, bu esnada eliyle başını okşayıp kendisine,

³⁴⁰ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 228.

³⁴¹ el-Hicr 15/29.

³⁴² et-Tîn 95/4.

³⁴³ Bağdâdî, *el-Fark*, ss. 228-229.

³⁴⁴ Râzî, *İtikadât*, s. 58.

‘‘Oğlum, git ve benim sana bildirdiklerimi insanlara anlat!’’ dediğini bildirmiştir.³⁴⁵Onun iddiaları arasında Ali b. Ebi Talib’in gökten düşen bir parça olduğu bazen de bu parçanın Allah olduğu düşüncesi vardır. O, imametini iddia ettiği zaman kendisinin semaya yükseldiğini, mabudunu gördüğünü onun eliyle başını okşadığını ve onun adına tebliğde bulunması için kendisini yere indirdiğini ve dolayısıyla kendisininde gökten düşen bir parça olduğunu iddia etmiştir.³⁴⁶

2.2.8. Ğurbiyye

Bunlar, Hz. Ali’yi ilahlaştırmamışlar ancak, neredeyse onu Hz. Peygamber’den üstün konuma getirmişlerdir. Bunlar, peygamberliğin aslında Ali’ye ait olduğunu, ancak Cebrail (as)’in hata ederek Ali’ye geleceği yerde Muhammed (as)’e geldiğini iddia ederler. Ğurbiyye ismini almaları, ‘‘*karganın kargaya benzemesi gibi, Ali de Muhammed’e benzerdi*’’ demelerindedir.³⁴⁷ Mlt ise Gurabiyye’yi Ashab’t-tenâsüh içerisinde hulûliyye anlayışına sahip bir fırka olarak ele alır.³⁴⁸

Buraya kadar şa içerisinde ortaya çıkan aşırı ğulat firkalardan hulûl inancına sahip olanları hakkında, klasik Mezhepler Tarihi kaynaklarıyla birlikte bazı ağdaş araştırmacılarından da faydalanarak bilgi vermeye çalıştık. Görünen o ki bu aşırı firkaların, bazı şahışları olağan üstü bir konuma getirerek onları ilahlaştırmaları, yaşadıkları çevreye de bağlı olarak farklı inanç ve düşüncelerden etkilendiklerini ortaya koymaktadır. Zira bu firkaların bulunduğu Kûfe, Basra gibi yerler daha önceleri krallarını ilah olarak gören kadim İnan dinlerinin kalıntılarının bulunduğu ve etkilerinin hâlâ devam ettiği bölgede bulunuyor idi.Ğulat firkalar ve fanatik şiif grupların sayısı, Kûfe ve Basra’ya hakim durumda olan Emeviler devrinde oldukça çoğalmıştı. Zira İslam’a yabancı olan görüş ve inançlarıyla ortaya çıkan bu aşırı firkaların söylem ve eylemleri, İslam gelmeden önce Farsta (İnan) ortaya çıkıp, Irakta yayılan, dn hareketlerin devamı niteliğindedir. Bu aşırı hareketlerin en önemli merkezleri, Basra ve Kûfe idi.³⁴⁹ Ne var ki Kûfe Basra’ya göre ğulat firkalar için daha uygun bir ortam olmuş, nitekim buradan İslâm dünyasının çeşitli merkezlerine yayılmışlardır. Sa’d b. Eb Vakks tarafından kurulan Kûfe’ye gelip yerleşenler

³⁴⁵ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, c. I, ss. 74-75.

³⁴⁶ şehristânî, *el-Milel*, s. 210; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 215.

³⁴⁷ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm’da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 47.

³⁴⁸ Mlt, *et-Tenbih*, ss. 22-23.

³⁴⁹ Zağb, *Gulâtu ř-şîa*, s. 233.

içinde, Arap ve *mevâlî* gibi Müslüman unsurlar yanında Yahudi, Hristiyan ve eski İran dinlerine mensup iken bir kısmı Müslüman olmuş, bir kısmı ise eski din ve kültürleriyle irtibatlarını sürdüren çok sayıda kimse de vardı. Hicaz bölgesindeki bedevi kültürünün etkisiyle oluşan sert ve katı tutuma karşılık Irak ve çevresinde eski dönemlerden itibaren birbirinden farklı dinî ve felsefî ekoller teşekkül etmişti. Bu sebeple ilk Ğâliyye'nin, Hz. Ali'nin uzun yıllar yaşadığı Medine'de değil daha çok Yahudi, Hristiyan, Zerdüşî ve gnostik menşeli kimselerden oluşarak Kûfe'de ortaya çıkması, çevresel şartların buna uygun olmasına bağlanabilir.³⁵⁰

2.3. Karmatîlik'te Hulûl'e Bakış

Karmatî ismi, dar manada, Zenc isyanından sonra, 264/877'den itibaren aşağı Mezopotamya'da, esrar (uyuşturucu) bağımlısı olarak intisab edilen bir çeşit katılımcı sisteme göre teşekkül eden asi Arap ve Nebâti topluluklarına verilmekte idi. Bu gizli mezhep taraftarları, bilhassa kalabalık çiftçi ve amele kitleleri arasında, faal surette propaganda yaparak, taraftarlar toplamaya muvaffak olmuşlar, Ahsâ'da Bağdat halifelüğünden müstakil bir devlet kurmuşlar, Horasan, Suriye ve Yemen'de de devamlı hoşnutsuzluk merkezleri meydana getirmişlerdir.³⁵¹ Geniş manasında ise 'Karmat' tabiri, IX-XII. asırlar arasında İslam âlemini sarsan bir eşitlikçilik esasına dayanan geniş bir toplumsal ıslahat ve adalet hareketini ifade eder.³⁵²

Karmat tabirinin nasıl ve nereden türediği konusu tartışmalıdır. Hareketin ilk reisi olan Hamdân Karmat'ın isminde bir tavsif sıfatı gibi görünse de, bu tabirin mahallî Aramî dilinden alınmış olma ihtimali daha yüksektir. Çünkü 'kurmata' lafzı bugün bile Aramî dilinde 'müdeşis' (gizleyen) manasında kullanılmaktadır.³⁵³

Karmatî hareketinin başlangıcı ile ilgili olarak kaynakların hemen tamamının uzlaştığı noktalardan birisi Kûfe Sevadı'na bir İsmâilî dâînin gelerek davet faaliyetinde bulunduğuudur. Bu dâî, Hüseyin el-Ehvâzî'dir.³⁵⁴

Karmatîler'in, hicrî 255 yılında Abbâsîler'e karşı düzenlenen Zenc isyanı sırasında ortaya çıkmış oldukları genel kabul görür. Hareketin kurucusu olarak kabul edilen Hamdân, Sâbiîliğe mensup olup Kûfe yakınlarındaki *Dür* köyündendir ve

³⁵⁰ Öz, "Ğâliyye", s. 334.

³⁵¹ Louis Massignon, "Karmatiler", *IA (M.E.B)*, İstanbul, 1993, VI, s. 352.

³⁵² Massignon, "Karmatiler", s. 352.

³⁵³ Massignon, "Karmatiler", s. 352.

³⁵⁴ Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011, ss. 173-175.

büyük ihtimalle 264'te (877-78) Abdullah b. Meymûn'un yahut oğlu Ahmed'in dâîlerinden Hüseyin el-Ahvâzî'nin telkinleriyle İsmâiliyye hareketine katılmış, onun ölümünden ya da Sevâd bölgesini terketmesinden sonra İsmâiliyye'nin o bölgedeki dâîsi olmuştur.³⁵⁵

Karmatî isyanı Vâsit civarında Hamdân ile başlamıştır. Hamdân'ın asıl destekçileri Kûfe'ye yerleşen Benî Şeybân ve Bekir b. Vâil'e mensup Arap kabileleriydi. Hamdân, 277/890'da Kûfe'nin doğusunda taraftarları için sağlam ve korunaklı bir sığınak inşa etmiştir. Bu kabilelerin yardımı ile güçlü bir duruma gelen Hamdân, hareketin devamını sağlamak için mensuplarından çeşitli adlar altında para topladı. Herkese ait malların müşterek kullanılması da mezhebin usûlünden idi.³⁵⁶ Arkasından kendisine bağlı olan her köye bir dâî tayin etti ve ahalinin mal ve emlâkinin idaresini bu dâîye verdi. Onun faaliyetlerinde en büyük yardımcısı kayınbiraderi Abdan olmuştur.³⁵⁷

Karmatîler Bahreyn, Ahsa ve Katif'te kendi sıradışı prensiplerine dayalı bir devlet teşkil ettiler. Prensipleri maddeci-tabiatçılık, zındıkçılık, âlemin kadim olduğuna iman, mal ve kadınların ortak kullanımı gibi esaslara dayanıyordu.³⁵⁸ Karmatî akidesinin genel temayülü, Ehl-i Beyt'in hilafetinin meşruiyetini bir gaye olmaktan ziyade, bir vasıta gibi telakki etmek olmuştur. Temel inanç ve ilkeleri özet olarak şu şekildedir:

1. Nübüvvet İddiası
2. Hulûl
3. Te'vil, sorumlulukların kaldırılması ve haramların helal sayılması
4. Kadınlar ve malların ortak kullanılması.³⁵⁹

Karmatî dinî doktrini genellikle Fatımî İsmâilîliği'nin ortaya çıkışından önceki Bâtıniyye'nin dinî anlayışıyla paralellik arz eder. Ufak tefek ayrıntılar dışında Karmatîler'in itikadî görüşleri İsmâiliyye ile aynı sayılır. Esasen Karmatîler, İsmailîler'in -kurmuş oldukları devletin siyaseti gereği bazı endişelere dayanarak- gizlemiş oldukları birçok inanç ve düşünceyi izhar etmek gibi bir fonksiyonları

³⁵⁵ Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXIV, 2001, s. 510.

³⁵⁶ Massignon, "Karmatîler", s. 353.

³⁵⁷ Massignon, "Karmatîler", s. 353.

³⁵⁸ Zağbî, *Gulâtu 'ş-Şîa*, ss. 186-188.

³⁵⁹ Zağbî, *a.g.e.*, s. 179.

olmuştur.³⁶⁰ Bağdâdî'nin eserinde naklettiği bir mektupta İsmâilî lider Ubeydullah el-Mehdî (322/934)'nin Bahreyn'deki Karmatî lideri Süleyman b. Said el-Cennâbî (301/913)'ye yazmış olduğu mektupta geçen şu ifadeler Karmatîlik ile İsmâîlîlik arasındaki bağı açıkça ortaya koymaktadır. Ubeydullah bu mektupta, "âlemin kadîm olduğunu, eğer birisi bu âlemin bir yaratıcısı olduğunu iddia ederse onun bu söylediğini tanımadıklarını, mükafat ve cezanın (cennet ve cehennem) bu dünyada olduğunu, cennetin bu dünyanın nimetleri; cehennem ise şeriata tabî olanların bu dünyada namaz, oruç, hac ve cihad gibi ibadetlerle yükümlü tutulmakla gerçekleştiğini", bildirir ve onların tanımadıkları bir şeye ibadet ettiklerini, ilahlarını ancak ismi ile bildiklerini, fakat cismine vakıf olmadıklarını söyler.³⁶¹ Bu ifadelerden, İsmâîlîler ve Karmatîler'e göre yaratan (tanrı), beşer suretinde tecelli etmelidir ki, kulları ibadetlerini bu sûrete yahut hicaba (perde) yöneltmiş olsunlar. Ancak böylelikle tanıyıp, bildikleri bir ilaha kulluk etmiş olurlar.³⁶²

Görüldüğü gibi hulûl inancı, Karmatîler arasında oldukça yaygındır. Muhammed b. İsmail, Süleyman b. Said el-Cennabî, İbn Ebî Zekeriyya et-Temmâmî ve Ali b. el-Fadl, Karmatîler'in ilahlık atfettikleri şahıslardır. Onlar bu şahıslara gerek kendi dönemlerinde gerekse de daha önceki dönemlerde ilahlık ve kutsallık atfetmekle övünmüş ve mutlu olmuşlardır. Bu noktada Bazı Karmatîler, Muhammed b. İsmail'in, Hz. Musa'ya ağaç arkasından seslendiğini iddia ederler. Bağdâdî, önceleri Karmatî iken sonradan bu mezhepten ayrılan bir kişinin başından geçenleri nakleder ve mezhepten ayrılış sebebi olarak bu kişiye Karmatî dâisinin şunları söylediğini anlatır: "Musa b. İmran'a o ağacın arkasından seslenenin Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer olduğunu bilmen gerekir. Orada Musa'ya şunları söyledi: "Ben, evet ben, senin rabbinim. Nalınlarını çıkar, çünkü sen mukaddes vadi, Tuvadasın".³⁶³ Bu sözleri üzerine ben, "sen beni açıkça âlemlerin rabbi olan Allah'ı inkâr etmeye ve yaratılmış olan insanın rab olduğunu ikrar etmeye çağırıyorsun" dedim ve ondan ayrıldım".³⁶⁴ İbnü'l-Esîr, tarihinde Mutezid'in bir Karmatî lideriyle arasında geçen konuşmayı nakleder. Bu konuşmada Mutezid, Karmatî lidere "Bana söyle, siz Allah'ın ruhunun ve Peygamberlerin ruhlarının sizin bedenlerinize hulûl ettiğini ve

³⁶⁰ el-Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtuniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmi*, s. 159.

³⁶¹ Bağdadî, *el-Fark*, ss. 293-295.

³⁶² el-Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtuniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmi*, s. 160.

³⁶³ et-Tahâ 20/12.

³⁶⁴ Bağdadî, *a.g.e.*, ss. 301-302; ayrıca bkz., Avâtîf el-Arabî Şankaro, *Fitnetü's-Sulta es-Sırâu ve Devruhü fi Neş'eti-Ba'dü Ğulâtü'l-Fırakü fi'l-İslâmiyye: (mine'l-karni'l-evvel el-hicri ile'l-karni'r-rabi' el-hicri)*, Beyrut : Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid el-Müttahide, 2000, s. 265.

böylelikle yenilip zillete düşmekten korunduğunuzu ve bu sayede güzel amellere vakıf olduğunuzu mu iddia ediyorsunuz?” diye sorar ve Karmatî liderden bu soruya olumsuz bir yanıt gelmez.³⁶⁵ Karmatîler’in imamlarını ilah saydıklarına dair Ebû'l Âlâ el-Maarrî şunları söyler: ‘‘Karmatîler’in liderleri hakkında işittiğim en tuhaf şey onların ölüm anında iken yandaş ve taraftarlarını bir araya toplayıp, artık öleceğini iyice anladığında onlara, ‘Ben Musa’yı, İsa’yı ve Muhammed’i elçi olarak gönderdim. Şimdi başkasını göndermem gerekirken göç etmeye karar verdim’, demesidir’’.³⁶⁶ İbn Ebî Zekeriyya’nın, kendi rububiyetine davet edengünahkar, fâsık birisi olduğu, insanlardan bazılarının da ona tabi olduğu zikredilir. Bu kişi insanları kendisine ibadet etmeye çağırmış ve kendisinin onların arasına hulûl etmiş bir ilah olduğunu iddia etmiştir. Ona tabi olanlar, Muhammed (sav)’den sonra yedi imam dışında hiçbir imamın olmadığını söylediler. Hz. Ali -o imam ve resuldür-, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali, Cafer b. Muhammed ve Muhammed b. İsmail b. Cafer (O da beklenen mehdi imam ve resuldür).³⁶⁷ Ebû Said el-Cennabi zayıf ve güçsüz halka yalanlarını süsleyerek anlatmış ve kendisinin ilah olduğuna onları inandırmıştır. Onlar da bir olan Allah’ı bırakıp ona ibadet etmişlerdir.³⁶⁸ Aynı şekilde İbn Fadl da ilahlık iddiasında bulunmuş ve kendisinin ‘*Rabbül-İzze*’ olarak anılmasını istemiş hatta oğlu bile bu isimle anılmıştır.³⁶⁹

Abdurrahman b. el-Cevzî, Karmatîler’in iki ilaha inandıklarını ve bu ikisinin varlık olarak aynı zamanda var olduğu; fakat birisinin diğerinin varlık sebebi olduğunu ifade eder ve illet olanın isminin ‘Sâbık’, diğerinin ise ‘Tâlî’ olduğunu; Sâbık olanın, âlemi Tâlî vasıtasıyla yarattığını zikreder. Ayrıca Karmatîler’in bu birinci ilaha ‘Akıl’, ikincisine de ‘Nefs’ adını verdiklerini; birincisinin tam, ikincisinin de eksik olduğuna inandıklarını söyler. Buna göre birinci ilah, varlık ya da yoklukla nitelenemez. Vasfedilir veya vasfedilemez değildir.³⁷⁰

Karmatî doktrininde nur önemli bir yer işgal eder. Başlangıçta ve sonda tek ve yalnız olan Allah'ın zâtı, "şa'şâânî nur" ile "kâhir nur"un sudur ettiği ulvî bir

³⁶⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, c. VI, s. 100.

³⁶⁶ Maarrî, *a.g.e.*, s. 442-43.

³⁶⁷ Zağbî, *a.g.e.*, s. 180-181.

³⁶⁸ Zağbî, *a.g.e.*, s. 182.

³⁶⁹ Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1977, c. II, s. 429.

³⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Karâmita*, Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (thk.), 4. bsk, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1977, s. 58; ayrıca bkz. Süheyl Zekkar, *Ahbârü'l-Karâmita fi el-Ahsa, eş-Şam, el-İrak, el-Yemen*, 2. bsk., Dimaşk : Dâru Hassan, 1982, s. 263.

nurdur.³⁷¹ Kahir nurdan küllî akıl ve kâinatın nefsi ortaya çıkar. Kâinatın nefsi nebî, imam ve seçkinlerin akılları gibi beşeri akıllara kaynaklık eder, diğer akıllar ise yok sayılacak belirtilerdir. Şa'şâânî nur, ikinci derecede olup gökteki felekler ve yerdeki cisimler gibi çeşitli görüntüler verebilen karanlıkla ilgili nuru yahut maddeyi meydana getirir. Küllî akıl yahut sâbık, yaratıcı durumundadır. Karmatîler'e göre "Yaratan Allah" ismi bazen 'Akl'a, bazen de 'Nefs'e verilir. Çünkü bu ikisi, âlemin varlık sebebidir. Bu görüşlerine bakarak, Karmatîlerin iki sebepten İslam'ın dışına çıktığını söyleyebiliriz. Birincisi, Allah'ın vahdaniyetini inkâr etmeleri; ikincisi de yaratma işinde Allah'a ortak koşmalarıdır. Oysa Allah, bütün bunlardan münezzehtir. Onlara göre İmam, küllî aklın süflî âlemdeki temsilcisidir. Bundan dolayı ibadet, Allah'ın kendisiyle hicaplandığı, diğer bir ifadeyle Allah'ın şekline bürünen ve ilâhî özellikler taşıyan imama tahsis edilmiştir.³⁷² Karmatîler, İsmâîlîler'in "Kâimü'z-Zamân" görüşüne yakın bir görüşle, kıyamete yakın bir zamanda, Allah'ın son tecellisi Kâimü'l Muntazar (Muhammed b. İsmail'i kastederek) dünyaya geleceğini ve insanları hesaba çekeceğini iddia ederler.³⁷³ Karmatîler, Muhammed b. İsmail'in, Allah'ın kitabında belirttiği 'Hâtemü'n-Nebiyîn' (nebilerin sonuncusu) olduğunu, dünyanın on iki bölgeye ayrıldığı ve her bölgede bir hüccet bulunduğunu, bu hüccetlerin sayısının on iki olduğunu; her dâî (propagandacı)'nin bir yed'i olduğunu³⁷⁴ iddia ederler. Hücceti 'el-Ebb' yani 'baba', Dâî'yi 'el-Ümm' yani 'anne', Yed'i de 'ibn' yani 'oğul' diye isimlendirirler. Böylece onlar, Hristiyanların teslis inancındaki baba, anne, oğul üçlemesine benzer bir inanca sahiptirler.³⁷⁵

Mâlâtî'ye göre Karâmîta; Rafîzî grupların beşincisidir. Bunlara Deylemî de denmektedir. Onlara göre Allah yüce bir nur olup, hiçbir ruh kendisine benzemez ve karanlık asla ona karışamaz. Yine Karâmîta'ya göre bu ulvî nurdan da "nur-u şa'şâânî" ve ondan da tabiat bakımından insanlardan farklı olan, geleceği bilen, her şeye gücü yeten, hiçbir şeyin kendilerini aciz bırakamayacağı, kahreden ama kahredilemeyen, her şeyi öğreten ancak kendisinin öğrenmeye ihtiyacı olmayan, kendisi ortaya çıkmadan ve ortaya çıktıktan sonra kendileri ile bilinecekleri alâmetleri, mûcizeleri ve işaretleri olan peygamberler ve imamlar meydana gelmiştir.

³⁷¹ Hizmetli, "Karmatîler", s. 512.

³⁷² Massignon, "Karmatîler", s. 353; ayrıca bkz. el-Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtuniyye fi'l-Âlemi'l-İslâmi*, s. 160.

³⁷³ el-Hatib, *a.g.e.*, s. 160.

³⁷⁴ Yed'den kasıt, peygamberlerin getirmiş olduğu deliller gibi delil sahibi olan birisi'dir.

³⁷⁵ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 838.

Aynı zamanda bu peygamberler ve imamlar diğer insanlardan; şekilleri, tabiatları, ahlakları ve amelleri bakımından da farklıdırlar.³⁷⁶

Kendisinde afetlerin, türlü noksanlıkların, elemelerin olduğu, yanılma, gaflet, unutkanlık, kötülükler, arzular ve çirkinliklerin yer aldığı güneş, ay, yıldızlar, ateş ve madenlerin aslı olan “nûr-u zalâmî” bu nurdan yaratılmıştır. Bunlarda afet ve noksanlık caizdir. Bunlara elemeler ve hastalıklar hulul etmiştir. Bu ulvi bir nur olup, ezeli ve ebedidir. Hadis varlıklardan öncedir ve daha önce hiçbir şey olmaksızın yaratmaya başlamış ve onu takdir etmiştir. O ilk bilendir. Hayatı olmaksızın diri, kudreti olmaksızın kadir, işitmeksizin ve görmeksizin semi ve basirdir. O her şeyi tedbir edendir ancak bir uzuv ve aletle bunları yapmaz.³⁷⁷

Karmatîler’e göre peygamber, sâbıktan tâli vasıtasıyla kendisine kutsî ve saf kuvvet intikal eden kişidir. Vahiy getiren ise Cebrâil değil, peygamber üzerine taşan akıldır. Kur’an, Hz. Muhammed’in küllî akıldan gelen bilgileri ortaya koyduğu kendi ifadelerinden oluşur. Bu bakımdan Kur’an’ın Allah’ın kelâmı diye adlandırılması mecazi anlamdadır. III/IX. yüzyılın sonlarında Karmatîler’in geliştirdiği aslî doktrine göre Muhammed b. İsmâil el-Mektûm yedinci nâtik olarak zuhur etmiştir. Bünyesinde tezatlar taşıyan bu doktrin dünyanın oluşumundan itibaren insanlığın dinî tarihini keşif, fetret ve setr devrelerini içeren yedili bir sistem çerçevesinde mütalaa etmiştir. Keşif devrinde iyilik hâkim olduğu için zâhir şeriata ihtiyaç yoktur, bâtın devresi de açıkça başlatılmıştır. Bunu takip eden fetret döneminde iyilik halk üzerindeki gücünü kaybeder ve şeriat kesintiye uğrar. Setr devresinde ise peygamber vahiy telakki edip şeriati ortaya koyar ve bâtınî anlayışı belirleyecek olan vasîsini tayin eder. Bu son devirde imamlar gizli kalırlar. Halk onların ortaya çıkışına hazır duruma gelince zuhur edip önceki şeriati iptal eder ve yeni dönemi başlatırlar. Böylece yeni bir keşif devresi başlamış olur. Bu devreler ruhların maddeden kurtulup küllî nefse dönmesine kadar tekrarlanacaktır. Yedi büyük devre bu üç merhaleden geçerek gelişme gösterir. Her yedili devre peygamber yahut Karmatîler’in ifadesiyle “nâtik”la başlar. Nâtikten sonra gelen altı imam ise nâtıkın kitap ve şeriatının zâhirî ve bâtınî gerçeklerini muhafaza ile yükümlüdür. Her nebînin devrindeki altı imamı takip eden yedinci kişi gelecek devrenin nâtığı mertebesine yükselip önceki şeriati iptal eder ve yeni bir devreyi başlatır. İlk peygamber Âdem’den sonra gelen yedi vasî

³⁷⁶ Mâlâti, *et-Tenbih*, s. 20.

³⁷⁷ Mâlâti, *et-Tenbih*, s. 20.

veya imamın sonuncusu Nûh'tur. Nûh, nâlık olması hasebiyle Âdem devrinin kanunlarını ortadan kaldırarak yeni bir dönem başlatmıştır. Nûh'tan sonra gelen vasîlerin yedincisi olan İbrâhim de nâlık olması dolayısıyla eski devreyi iptal edip yeni bir dönemi uygulamaya koymuştur. Daha sonra sırasıyla Mûsâ, İsâ ve Hz. Muhammed devresi için de aynı durum söz konusudur. Hz. Peygamber'in ardından gelen Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan sonra yedinci kişi olan ve imâmet kendisine intikal eden Muhammed b. İsmâil el-Mektûm, yeni devrenin nâlığı yani peygamberi olarak kendisinden önceki bütün şeriatların hükümlerini ortadan kaldırmış, önceki dinlerin gizli hakikatlerini ilân ve ifşa etmiş, yedinci ve son nâlık, aynı zamanda kâim ve mehdî olması dolayısıyla kıyamete kadar sürecektir son devreyi başlatmıştır. O yeni bir şeriat getirmemiş, fakat kendisine gelen ilâhî mesaj daha önceki peygamberlere gönderilen haberlerin hepsinin ötesindeki bâtinî gerçekleri ihtiva etmiştir. Bu devrede yaşayanlar artık herhangi bir şeriata muhtaç olmayacaktır, zira son devrin kâimi olan Muhammed b. İsmâil bütün âlemi idare edip mânevî ihtiyaçlarını karşılayacaktır. Karmatîler'in Muhammed b. İsmâil'le ilgili bu düşünceleri, Fâtımî doktrininin tam anlamıyla ortaya çıkmasından önce yazılan İsmâilî eserlerde de kısmen görülmektedir.³⁷⁸

Bütün bu bilgiler ışığında anlıyoruz kihulûl anlayışı, Karmatîlik'teki en önemli inanç esaslarından birisidir.

2.4. Dürzîlik'te Hulûl'e Bakış

Şîa'nın İsmâiliyye kolundan neşet eden Dürzîlik, Fâtımî Halifelerinden el-Hâkim bi-Emrillah el-Mansur b. el-Aziz Billâh (411/1021)'ın veziri Hamza b. Ali (430/1038) tarafından kurulmuştur ve bütünüyle el-Hâkim'in 'ulûhiyet' iddiaları üzerine dayandırılmaktadır.³⁷⁹

Gizlilik esasını koruyarak günümüze kadar ulaşan Dürzîler, kendilerini "Muvahhidûn" ve "Ehlü't-Tevhid" (Tanrı'nın birliğine inananlar) gibi isimlerle adlandırmışlar ve en doğru İslam anlayışına sahip olduklarını iddia etmişlerdir.³⁸⁰

³⁷⁸ Hizmetli, "Karmatîler", ss. 512-513.

³⁷⁹ Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, s. 401.

³⁸⁰ Osman Aydın, "Dürzîlik", *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara: Ankuzem Yayınları, 2009, s. 200.

Bu fırka bâtinî karakterli olup, uzun asırlar boyu gizliliğini korumuş ve hemen herkes için bir muamma olmuştur. Ne var ki, 1831-1838 yılları arasında Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa, Suriye seferi esnasında Vâdi't-Teym'de Dürzîler'i mağlup edince, Mısırlı askerlerin mabetlerine girerek çok sayıda kitaba el koymaları ve bu kitapların daha sonra dünyanın belli başlı kütüphanelerine nakledilmesi ve farklı dillere tercüme edilmesi, bu fırka hakkında bilgi sahibi olmanın yolunu kolaylaştırdı.³⁸¹ Ancak bütün bunlara rağmen firkanın karakteristik özelliğinin bâtinîlik olması sebebiyle, haklarında bütün gerçekleri öğrenmek, bugün bile zor görünmektedir.

Dürzîlik, altıncı Fâtımî halifesi Hâkim Biemrillah'ı ilah kabul eden ezoterik³⁸² bir inanç akımıdır.³⁸³ İnançın asıl kurucusu Hamza b. Ali olmasına rağmen adını mezhebin asıl yayıcısı olarak kabul edilen ve kendisini "Seyyidü'l-Hâdin" (yol gösterenlerin efendisi) olarak tanıtan³⁸⁴ Muhammed b. İsmail Neştekin (Anuştekin) ed-Derezî (411/1020)'den alır.³⁸⁵ Batılı bazı araştırmacılar, Dürzîler'in Haçlı Seferleri sırasında Lübnan Dağlarına yerleşmiş olan Dreux Kontu ve adamlarının soyundan geldiğini savunarak Dürzî sözcüğünün de Dreux'den türediğini iddia etmişlerdir.³⁸⁶

Dürzîler'in etnik kökeni oldukça tartışmalı olup bu konuda farklı kuramlar ileri sürülmüştür. Dürzîler'in kökenini Hititlere ya da Galatlara kadar götürenler vardır. Bazı araştırmacılar, Mazdeizm ile Dürzîlik arasındaki benzerliklerden yola çıkarak Dürzîleri, eski İran kavimlerinden Perslerle ve Medlerle ilişkilendirmişlerdir. Nitekim Dürzîlik en fazla İran dinlerinden etkilenmiştir. Bunun da sebebi, inanç esaslarının müessisi sayılan Hamza b. Ali'nin İranlı olmasıdır.³⁸⁷ Dürzîleri Asurluların sürgün ettiği barbar bir kavme bağlayanlar olduğu gibi, Fenikelilere ve Eski Ahitte geçen Süleyman Tapınağının yapımı sırasında Lübnan dağlarında ağaç işleriyle uğraşan Saydalı işçilere bağlayanlar da vardır. Dürzîler'in kökeni konusunda

³⁸¹ Öz, "Dürzîlik", *MÜİFD*, 7-8-9-10, İstanbul, 1995, s. 486.

³⁸² Herkesin anlaması için yazılmamış, yalnızca bir kurum ya da bir okulda, bir mezhepte veya belli bir alanda oldukça ileri düzeye ulaşmış kişiler için saklanan, yalnızca onlar tarafından anlaşılabilir olan inanç, ideoloji ya da öğretiler için kullanılan bir terim. Bkz. Ahmet cevizci, "Ezoterik", *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay, 1999, s. 328.

³⁸³ Aytekin Şenzybek, "Dürzîlik, Doğuşu ve Temel Prensipleri", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2001), s. 8.

³⁸⁴ Aydın, "Dürzîlik", s. 200.

³⁸⁵ Fırlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, s. 402; ayrıca bkz. Şenzybek, *a.g.t.*, s. 8.

³⁸⁶ Aydın, "Dürzîlik", s. 200.

³⁸⁷ Şenzybek, *a.g.t.*, s. 8.

en çok kabul gören görüşe göre Dürzîler, Yemendeki Süryani kökenli Araplar olup, büyük sel felaketinden sonra buradan ayrılarak kuzeye göç etmişlerdir. İslam'ın yayılmasıyla da bu yeni dini benimseyerek, Lübnan'ın dağlık yörelerini kendilerine yurt edinmişlerdir.³⁸⁸

Dürzîliğin inançsal kökeni İsmailî düşünce sistemine ve Mısır'da hüküm süren Fatimî Devleti'ne kadar uzanır. Fatimîlerin başkenti Kahire, Dürzî fikirlerin temellerinin atıldığı ve inançlarının sistemleştirildiği bir merkez konumundadır. Dürzî inancının teşekkül ettiği dönemin arka planına bakıldığında, mezhepler arası çekişmelerin alabildiğine yoğunluk arz ettiği, felsefî düşünce akımlarının İslam coğrafyasında yaygınlık kazandığı ve sosyo-politik açıdan kaos ve kargaşanın hüküm sürdüğü görülür.³⁸⁹

Dürzîliğin tarih sahnesine ilk çıkışının, Fatimîler'in altıncı halifesi Hâkim Biemrillah'ın, bazı rivayetlere göre, kendisinin tanrı olduğunu ileri sürdüğü ve Dürzîlerce takvim başlangıcı olarak kabul edilen 408/1017 yılı olduğu iddia edilmiştir. Buna göre Hâkim, ulûhiyet iddiasında bulunmuş ve mektuplara "Bismil-Hâkim er-Rahmâni'r-Rahîm" yazdırmıştır. Daha da ileri giderek hutbede kendi ismi okunduğunda halkı ayağa kaldırmıştır. Ayrıca halifeliği boyunca tutarsız bir çok hareket sergileyen Hâkim'in bu sıra dışı hareketleri de bir kısım insan tarafından tanrı olmasının delili olarak anlaşılmıştır. Oysa Hâkim'in uluhiyetini açıkça ilan ettiğine dair tarih kitapları ve İsmâilî kaynaklarda açık bir bilgi yoktur. Hatta böyle bir iddiada bulunmadığına ilişkin kanıt ve belgeleri bulmak daha kolaydır. Örneğin önemli bir İsmâilî dâisi olan Kirmânî, bu belge ve kanıtları nakleden biridir. Nitekim Kahire'de Fâtımî davetinden ayrılarak Dürzîlik adıyla bilinen bir sistem kuran bazı dâilerin aşırı fikirlerine karşı çıkan Kirmânî onların düşüncelerinin reddedilmesinde önemli rol oynamıştır.³⁹⁰ Kirmânîye göre Hâkim Biemrillah'ın 395/1004 yılında Kahire'deki Ezher camiinin kapısına astırdığı fermandaki ayetlere dayalı ifade ve öğütleri, onun ulûhiyet iddiasında bulunmadığının kanıtıdır. Çünkü besmeleyle başladığı bu fermanda o, Allah'ın birliğine vurgu yapmakta, Hz. Muhammed'in nebilerin sonuncusu olduğuna ve Hz. Ali'nin, vasilerin en hayırlısı olduğuna işaret

³⁸⁸ Aydınli, "Dürzîlik", ss. 200-201.

³⁸⁹ Aydınli, "Dürzîlik", s. 201.

³⁹⁰ Ferhad Daftary, "Hamîdü'd-dîn Kirmânî", s. 64.

etmektedir.³⁹¹ Böylece onun ulûhiyetini kendisinden ziyade, mezhepte önemli yeri olan diğer şahsiyetlerin ortaya atmış olması ihtimal dâhilindedir.

Dürzî Mezhebi, Hâkim Biemrillâh'ın ulûhiyeti üzerine kurulmuştur. Onun ilahlığını ilk defa ortaya atan kişinin Türk asıllı Hasan b. Haydara el-Feganî el-Ahram (409/1018) olduğu iddia edilir. Ahram, Allah'ın Hâkim Biemrillah'ın bedenine hulûl ettiği şeklindeki fikirlerini yaymak için Kahire'yi kendine merkez seçmiş, ancak bu fikirlerine aşırı tepki gösteren halktan biri tarafından öldürülmüştür.³⁹² Ahram'dan sonra Hâkim'in uluhiyetini iddia eden bir başka kişi yine aslen türk olan Muhammed b. İsmail Neştekin ed-Derezî (410/1020)'dir. Bu kişinin iddialarına göre Adem'in ruhu Ebû Talib'e, onun ruhu Hâkim'in babasına ve en son olarak da Hâkim'e geçmiştir.³⁹³ Hâkim hakkında ilk ulûhiyet iddia edenler olarak bu iki şahıs gösterilse de mezhebin asıl kurucusu ve kurumsallaşmasındaki en önemli kişi Hamza b. Ali'dir ve onun öğretisinde öne çıkan, Hâkim'in, insanüstü vasıfları olan bir imam olmasından ziyade tanımlanması mümkün olmayan "Bir" yani "Rab" olması fikridir. Böylece Hamza, Hâkim'i ilahlık makamına çıkarıp, kendisini de imam olarak atamıştır.³⁹⁴

Aslında risalelerinde de vurgulandığı üzere Dürzîler, tevhid inancına sıkı sıkıya bağlı bir görüntü verirler. Risalelerde "bir" olan ilaha inandıkları vurgulanır. Ancak bu ilah aslında, Hâkim Biemrillah'tır. Yani Allah (cc), onda tecellî etmiştir. Tanrı telakkileri, İsmailîlikteki Allah inancına benzemektedir. İsmailî inanç sisteminde Allah'ın yokluğu muhaldir ve hiçbir sıfatla nitelenemez. Bu yüzden Allah, yaratıklarda bulunan sıfatlardan münezzehtir. Allah hakkındaki bütün bu anlayışlar, Dürzî risalelerinde de yer almaktadır.³⁹⁵ Fakat Dürzîler İsmailîler'in Allah için yaptığı bütün bu nitelermeleri, mabudları Hâkim Biemrillah için yapmışlardır. O, insanların gördüğü, Allah'ın nasutî yönüdür. Allah bu tecellî ile kendini kullarına tanıtmak ve onlarla yakınlaşmak istemiştir. Çünkü O, lâhûtî yönüyle hiçbir mekân ve zamanla sınırlanamadığı için ne kadar uğraşılırsa uğraşılınsın tanınamaz, bilinemez. İnsan, O'nun gerçekliğine ulaşmak için ne kadar çabalarsa çabalasın, boşa uğraşmış olur. Çünkü O'nun ilahî yönü için herhangi bir mekân yoktur. Fakat mekân O'ndan

³⁹¹ Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 92.

³⁹² Bağlıoğlu, *a.g.e.*, s. 106.

³⁹³ Bağlıoğlu, *a.g.e.*, s. 111.

³⁹⁴ Bağlıoğlu, *a.g.e.*, s. 128.

³⁹⁵ Hamîdü'd-Dîn el-Kirmânî, *Râhatü'l-Akl* (el-Harekâtü'l-Bâtiniyye içinde), el-Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemil İslâmî*, c. II, s. 223.

hâli değildir. O, bâtın olmadığı gibi zâhir de değildir. Herhangi bir isimle isimlenmez. Herhangi bir dil ile tabir edilemez. O, bir şahıs, bir cisim değildir. Hayal ve suret de değildir. O bir cevherdir, arazdır denilemez. Onun için bir sınır yoktur. Dost ve evlat edinmemiştir. Doğurmamış, doğrulmamıştır (Lem yelid ve lem yûled). İlk ve son O'dur. Şayet kullarından biri ondan bahseder ve ona bazı sıfatlar addederse bu, kulların, O'nun gerçek mahiyetini bilemeyecek oluşlarından dolayı o'nu zihinlerine yaklaştırmak için zorunlu olarak yaptığı bir fiildir. Yahut şöyle bir örnek verse ve ‘‘Allah (cc), her şeyi yaratan ve idare edendir; O, sebeplerin sebebi, Kadîm ve ezeli olandır’’, dese bu sözü, mabudun hakikati için söylemiş olmaz. Çünkü O'nun gerçek bilgisine ulaşmak imkânsızdır.³⁹⁶ O, Vehimler ve duyu organlarıyla idrak edilemez. Kıyas ve düşünce yoluyla da kavranamaz.³⁹⁷ Bu esaslara dayanarak Dürzîler, Allah'ın bir cisme girmesini (hulûl etmesini) kabul etmezler. Fakat onlar, Allah'ın o cismi bir hicab ve nasutî suret edindiğine inanırlar.³⁹⁸ Dürzîler'in ilahın mahiyeti hakkındaki bu görüşleri, İsmâîlîlerin Allah hakkındaki görüşleri ile tam bir uyum içerisindedir. İsmâîlîlerin önde gelen dâilerinden biri olan *Kirmânî*'nin ‘‘*Râhâtü'l-Akl*’’ adlı eserinde tevhid ve takdis konusunda söylediklerine bakarsak Dürzîler'in ilahları hakkındaki bu görüşleri İsmâîlîlerden almış olduklarını görürüz. *Kirmânî* kitabında yedi başlık altında Allah'ın yokluğunun muhal oluşunu, Allah'a ‘‘bir varlıktır’’ denilemeyeceğini, hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini, hiçbir cisimle bedenlenmeyeceğini, aklın kendisini kavrayamayacağı, Allah'ın bir görüntü ya da madde olmadığını, zıddı ve benzeri olmadığını, herhangi bir dil ile tabir edilemeyeceğini işlemiştir.³⁹⁹

İşte Dürzîler de ilahları hakkında bu görüşlerin aynısına sahiptirler ancak onlar bütün bu özellikleri Hâkim'e atfetmeleri yönüyle İsmâîliyye'den ayrılırlar.

Dürzîler, tanrının birliğinin (tevhid) gerçek bilgisine ancak tecelli ve zuhurun imkânına inanmakla gerçekleşebileceğini söylerler. Onlara göre Allah'ın tüm işleri anlamlı ve bilgece olduğundan insan aklının ve duyularının onları tanınması ve kavraması mümkün değildir. O, her yerde ve her zamanda vardır. Onun gerçek ulûhiyetini (lâhut) anlamak ve görmek bizim kapasitemizin üzerindedir. Bu nedenle

³⁹⁶ Muhammed Kamil Hüseyin, *Tâifetü'd-Dürûz (Târîhuhâ ve Akâidühâ)*, Kahire: Dârü'l-Meârif, 1962, s. 104.

³⁹⁷ el-Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtiniyye fi'l-Âleml İslâmî*, c. II, s. 223.

³⁹⁸ el-Hatîb, *a.g.e.*, c. II, s. 224; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 552.

³⁹⁹ Muhammed Kamil Hüseyin, *a.g.e.*, s. 105.

Allah, daha iyi anlaşılabilme adına kendisini bir insan şeklinde (nâsut) birçok kez, beşer idrakine sunmuştur. Bu tecellî zaman zaman en yüksek makam olan imam makamından gerçekleşmektedir. İşte Allah'ın en son beşerî tezahürü (tecellî) Hâkim Biemrillah'tır. Fakat Dürzîler bu tecelli ve zuhurun hulûl olmadığına, onunla karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekerler.⁴⁰⁰ Onlara göre Tanrının insan şeklinde ortaya çıkması, hulûl değildir. Dürzîler'in kutsal saydıkları risalelerde bu durum "zuhurât" ve "tecelli" olarak geçmektedir.⁴⁰¹ Zira onlara göre tecelli ve zuhur, Tanrı'nın lâhûtunun yani ilahî yönünün yalnızca muayyen bir insan bedenine intikal etmesidir. Oysa hulûl, ilahî zatın veya sıfatların yaratıklardan herhangi birine ya da tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamında kullanılan bir terimdir.⁴⁰² Aslında Dürzîler'in Allah hakkında tecessüm, hulûl gibi inançları ve bunların çok karmaşık yorumları vardır.⁴⁰³ Çünkü onların tecellî ve zuhûr adını verdikleri bu durum hulûlden farklı bir şey değildir. Zira Allah'ın zatı ya da sıfatlarının kullarından herhangi birine ya da tamamına intikal etmesi arasında ontolojik olarak hiçbir farkın olmadığı ortadadır. Bir şeyin sayısal olarak farklı şekilde gerçekleşmesi onun, özünde aynı şey olarak algılanmasına hiçbir şekilde etki etmez.

Dürzî inancında aslanan tecelli ve zuhurdur. Tecelli, kendisiyle, gizli olan bir şeyin, -sıfatlarının ve özelliklerinin bilinebilmesi, varlığının tesbit edilebilir olması sebebiyle- açığa çıktığı bir olaydır. Dürzîler'e göre Allah, kullarının akıllarının sınırlı olduğunu gözeterek kendisini onlara tanıtmak ve kudretini onlara izhar etmek için onların suretlerinde görünmüştür. Çünkü kulların onu tanıyabilmeleri ancak kendileri gibi canlı, konuşan bir suret vasıtasıyla mümkün olabilirdi. Onların aradaki perdeyi (hicab) delip de ilahlarının cevherine muttali olma şansları yoktu. İşte bu sebepten, Allah'ın onlara kendi bedenlerinde görünüp, onlarla konuşması ve aralarında bulunması, mutlak anlamda farz olmuştur.⁴⁰⁴

Dürzîler Tanrı'nın bir cisme girdiğine inanmazlar. Fakat onlar, Tanrı'nın kendini insanlardan gizlemek amacıyla içlerinden birini kendisine örtü (hicap) edindiğine inanırlar. Onlara göre Hâkim herkesin gözü ile gördüğü şekilde diğer insanlar gibi onlar arasında yaşayan bir insandır. Fakat Allah, insanların "Hâkim

⁴⁰⁰ Abdullah en-Neccâr, *Mezhebü'd-Durûz ve't-Tevhîd*, Kahire: Darül Maarif, 1965, s. 85; ayrıca bkz., Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlıkta Dinî Tefrika*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009, s. 191.

⁴⁰¹ en-Neccâr, *a.g.e.*, s. 85.

⁴⁰² Bkz. Demirci, "Hulûl", s. 341.

⁴⁰³ Aydınli, "Dürzîlik", s. 203.

⁴⁰⁴ Hamid b. Sirin, *Masâdiru'l-Akîdeti'd-Durûz*, Lübnan: Diyâru-Akl, 1985, ss. 65-66; ayrıca bkz. en-Neccâr, *Mezhebü'd-Durûz ve't-Tevhîd*, s. 85.

Biemrillah'' olarak isimlendirdiği birini kendisine insanî bir suret edinmiştir. Bu şöyle örneklenebilir: ''İnsan kendisine bir elbise alır ve onu giyer. Sonra onu çıkarıp, başka bir elbise giyer. Nasıl ki giyilen elbise, giyen kimsenin türünden değil ve hiçbir şekilde ona benzemiyorsa, kendisine beşerî bir sûret edinen Allah da bu sûret ile aynı türden değildir ve hiçbir şekilde ona benzemez. O, ancak bu değişken sûrette zuhur etmiştir. O, her dönemde biri diğerine benzemeyen insan suretinde zuhur etmiştir.''⁴⁰⁵ Allah'ın bu zuhurâtının nedeni, Hamza b. Ali'nin er-Risâletü'l-Mevsûme bi-Keşfi'l-Hakâik adlı risalesinde şöyle geçer:

... Siz Müslüman, Yahudi ve Hristiyanlar, Allah'ın Musa b. İmran'la kuru bir ağaçtan konuştuğuna, ona cansız, işitmeyen bir dağdan hitab ettiğine inanıyor ve onu dağ ve ağaçtan işittikleri sebebiyle ''Kelîmullah'' sayıyorsunuz. Evet siz, Mevlana Hâkim'in yeryüzü hükümdarlarından biri olduğunu inkâr edemezsiniz. Sayılamayacak kadar çok kişinin efendilerine hükümdarlık yapan ve faziletleri taş ve ağaçla kıyaslanamayacak kadar çok olan Mevlana Hâkim, Bârî Taâlâ'nın onun diliyle konuşmasına, kudretini âlemlere onun vasıtasıyla göstermesine, insanlardan onun vasıtasıyla gizlenmesine elbette daha layıktır. Biz zikri yüce olan Mevlamızın sesini işittiğimiz zaman ''Bârî Sühbaneh şöyle şöyle dedi'' deriz. Musa gibi ağaçtan uğultu işitip de ''Allah'tan şunları şunları işittim'' demeyiz. Bu sizin hiçbirinizin reddedemeyeceği aklî bir delildir... Tanrı'ya örtü olmaya, düşünen ve anlayan varlıklar, düşünemeyen ve anlamayan varlıklardan daha layıktır. Nasıl oluyor da mabut, ilah diye vasıflandırılan yüce Allah bir ağaca gizleniyor ve oradan hitab ediyor ve sonra o ağaç yanıyor ve Tanrı'nın örtüsü telef oluyor.⁴⁰⁶

Mustafa Galib, Dürzîler'in Hâkim hakkındaki düşünceleriyle İsmâîlîler'in imamları hakkındaki inançlarının farklı olmadığını ifade eder ve şöyle der: ''İsmâîlîler zahire göre imamlarını beşer olarak görürler. O da diğer insanlar gibi topraktan yaratılmıştır; hastalıklara, sıkıntılara ve ölüme maruz kalır. Fakat onların bâtinî yorumlarına göre imam *Vechullah* yani Allah'ın yüzü, *Yedullah* yani Allah'ın eli, *Cenbullah* yani Allah'ın yanıdır ve kıyamet gününde insanları hesaba çekecek olan da odur.''⁴⁰⁷

Dürzîler'e göre *tecellî*, *hulûl* ve *tecessüdden* farklıdır. Onlar tecellîyi hulûl ve tecessüdle kıyaslayarak kesin bir ayırma gitmişlerdir:

- Hulûl'de, lâhutî olanla nâsutî olan arasında açık bir ayırım vardır. Oysa tecellîde ise bunlar birbirinden ayrılmazlar. Onlar ilahlarına bakarken sanki aynada kendilerini görmüş gibi hissederler.

⁴⁰⁵ Mustafa Galib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-İslâm*, s. 235.

⁴⁰⁶ en-Neccâr, *Mezhebü'd-Dürüz ve't-Tevhîd*, ss. 85-86; ayrıca bkz. Şenzeybek, *a.g.t.*, ss. 74-75.

⁴⁰⁷ Mustafa Galib, *a.g.e.*, s. 235.

- Hulûl'den önce Allah'ın bilinmezliğinden söz edilemez. Yani Allah daha önceden kulları tarafından bilinemez, anlaşılamaz olup da hulûl ettikten sonra bilinip, tanındığı söylenemez. Yaratıklarından birinin suretinde tecellî etmezden önce Allah'ın kulları tarafından bilinmesi ise, imkânsızdır.
- Tecessüd eden ilah tamamen insanî tabiata bürünerek, insanın hissettiği bütün şeyleri hisseder. Oysa tecellîde böyle bir şeyden söz edilemez. Bu Allah için bir acziyet manasına gelir ki O, bundan münezzehtir.⁴⁰⁸

Buna karşılık, hulûl inancı Dürzîler'in temel inançlarından birisidir. Onlar, Hz. Adem'in ruhunun beşeriyetin aslı olduğunu, bu ruhun Ali b. Ebî Talib'e, ondan da Hâkim Biemrillah'a intikal ettiğine inanırlar. İşte bununla onlar, Hâkim'in uluhiyetine inanırlar. Hâkim, diğer insanlar gibi bir beşer olmayıp, İlahî ruh ona hulûl etmiştir.⁴⁰⁹

Dürzîler, Hâkim Biemrillâh'ın, Allah'ın insan suretindeki tezahürü olduğuna inanırlar. Bununla birlikte onlar, görünen bu suret için ‘‘o, Allah'tır’’ diyemeyeceklerini; çünkü böyle bir şeyi söylemekle Allah'ı sınırlı ve sonlu olan bir varlık haline getirmiş olacaklarını söylerler. Zira Allah'ın tecellî ettiği Hâkim'e, Hâkim Biemrillah denmesi, Hâkim'in nâsüt, Allah'ın ise lâhut olduğunun açık delilidir.⁴¹⁰ Buna göre ikisi arasında ontolojik bir ayrımın olduğu aşikârdır. Onlar bunun yerine, ‘‘Allah, bu gördüğümüz surettir’’ demeyi yeğlerler. Allah'ın insan şeklindeki bu perde arkasına gizlenerek, kendilerine yaklaştığını ve kendisini onlara tanıttığını ifade ederler. Fakat bu tecelli benzersiz bir olaydır.⁴¹¹ O Bir'dir, Samed'dir. Eşten ve sayıdan münezzehtir. Bu yüzden onlar, İhlas suresinde Allah için geçerli olan sıfatları Hâkim'e isnat ederler.⁴¹² Buna göre Hâkim, lâhut (ilahî yönü) ve nâsutu (insanî yönü) birbirinden ayrılmayan bir ilah olarak düşünülmektedir. Bunun yanı sıra Allah'ın on tane makamı vardır ki bunlar zuhur, butûn (soylar, nesiller), tecellî etmek, gizli kalmak, müttehîd (bir, birleşmiş) olmak, bir zaman el-mansûr, bir zaman el-Muîz, bir zaman el-Azîz, bir zaman da el-Hâkim

⁴⁰⁸ Hamid b. Sirin, *Masâdiru'l-Akîdeti'd-Durûz*, s. 69.

⁴⁰⁹ Zağbî, *Gulâtu's-Şîa*, s. 212.

⁴¹⁰ Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, ‘‘Dürzî Mezhebi’’, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/2, 1926, ss. 75-76.

⁴¹¹ Bkz. en-Neccâr, *Mezhebü'd-Durûz ve't-Tevhîd*, s. 86.

⁴¹² Bağlıoğlu, ‘‘Dürzîlik’’, s. 165.

makamında bulunmak... Bunların hiç biri Allah'ın vahdetine hâlel getirmez. Bunun için Allah, Hâkim'den evvel babalarına da zuhur etmiştir.⁴¹³

İhvanü's-Safa vasıtasıyla Yeni-Eflatuncu düşünceden etkilenen Dürzîler'e göre bütün varlığın kaynağı, bir olan Allah'tır. Her şeyin var oluş sebebi odur. Asıl illet veya sebep kendisidir. O, benzersiz, ortağı olmayan, kadîm ve ebedî bir varlıktır. Zaman ve mekânla mukayyet değildir. Bütün eşyayı nurundan⁴¹⁴ yaratmıştır. Bu kadar üstün ve yüce vasıflara sahip olan ilah ile kulları arasında, insanlara mahsus kelimeler vasıtasıyla olacak bir iletişim mümkün olmadığı için, Allah muhtelif zuhur ve tecellilerle insanlara yaklaşmıştır. Bu tecellilerin ilki *Aliyyül Âlâ* şeklindeki zuhurdur. Bu tecellî ile insan, ilahî bilginin ilk devresini tecrübe etmeye başlamıştır. Yine bu süreçte *Küllî Akl* ilk defa zuhur edip, insanları Allah'ın birliğine davet etmiştir. *Aliyyül Âlâ*, belli bir süre sonra gaybetini ilan ettiği zaman getirmiş olduğu esasları insanlara ulaştırma işi seçilmiş *yedi imam* vasıtasıyla devam ettirilmiştir. Yedinci imamın döneminin sona ermesiyle ibadetlere dayalı *şeriat dönem* başlamıştır. Bu dönemde insanlara bazı dinî farzlar ve zâhirî ibadetler mecbur kılınmıştır. Altı şeriat yeryüzüne peş peşe inmiş ve onların her biri için birer *nâtık* gönderilmiştir. Altıncı nâtığın vefatından sonra yerine bir halife gelmiştir. Bu zuhuru, bazı perdelenme dönemleriyle birlikte yetmiş dönem takip etmiştir. Yedi binli dönemlerle devam eden bu devreler, toplamda üç yüz kırk üç milyon yıla ulaşır.⁴¹⁵ Bu devreler sonunda Allah, el-Bârr şeklinde zuhur etti. Tanrı, el-Bârr ismiyle tecellî ederken Küllî Akl ise Adem es-Safâ veya Şatnil b. Danyal ismiyle cisimleşerek ortaya çıkmıştır.⁴¹⁶ Bu tecelliden sonra Tanrı, sırasıyla Fâtımî halifelerinden el-Kâim (322-34/934-46), el-Mansûr (334-41/946-53), el-Muizz (341-65/953-75), el-Azîz'de (365-86/975-96) zuhur etti. Bârr ile Kâim arasında Ebû Zekeriyya, Ali ve Muîl olarak gerçekleşen üç tecellî daha vardır ancak, Dürzî risalelerinde bunlardan fazla bahsedilmez. En son ve en mükemmel tecelli ise Hâkim'de gerçekleşmiştir.⁴¹⁷ Dürzîler ona ibadet ederler ve onu yüceltirler. Gaybetinden ya da öldürülmesinden sonra onun geri gelmesini beklerler. Bu inanç, Dürzî akidesinin üzerine bina edildiği temel esastır. Bu akide insanların diğer bütün inanç ve dinleri terk etmesiyle

⁴¹³ Yörükân, *Müslümanlıkta Dinî Tefrika*, ss. 191-92.

⁴¹⁴ S. Nasib Makarem, *The Druze Faith*, Delmar/Newyork: Caravan Books, 1974, ss. 41-42.

⁴¹⁵ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 552.

⁴¹⁶ Bağlıoğlu, "Dürzîlik", s. 161.

⁴¹⁷ Öz, "Dürzîlik", s. 490.

tamamlanır. Bu durum Hamza b. Ali'nin davete yeni girenler için ortaya koyduğu yemin olan *Misak-ı Veliyyi'z-Zaman* 'da şöyle açıklanır:

Tek, bir, çocuğu olmaktan münezze olan Mevlana el-Hakîm'i vekil kıldım ki filan oğlu filan kendine uygun görerek ve bütün devirlerdeki ruhunu şahit göstererek, akıl ve beden sağlığı yerinde olan, hiçbir baskı ve zorlama olmadan itaat eden kişi, bütün mezhep, din ve inançlardan uzaklaşmıştır. O, taatin ibadet olduğunu bilerek, Mevlamız Hâkim'den başkasına ibadet etmez... Hâkim'den başka gökte bir ilah, yerde bir imam olmadığını söyleyen bir kimse muvahhidlerden olur.⁴¹⁸

Anlaşılan odur ki Dürzîler'e göre tanrı nasutî suret olarak, geçmiş devirlerde çeşitli makamlarda ortaya çıkmıştır. "Dürzîler de İsmâiliyye ve imamlarının inandığı gibi bu zuhurun 7 devirde olduğu inancına sahiptirler. İlah nasûtunu bu devirlerde on defa ya da on makamda izhar etmiştir. Fakat *Bir* olan Tanrı bu devirlerin ya da makamların hiç birinde en ufak bir değişikliğe uğramamıştır. O, el-Kâim'dir, el-Muîz'dir, el-Azîz'dir, el-Hakîm'dir. O bize dilediği surette, nasıl isterse öyle görünür."⁴¹⁹

Tanrı'nın on makamı sırasıyla Aliyyü'l-Âlâ, el-Bâr, Ebû Zekeriyya, Ali, el-Muîl, Kâim, Mansûr, Muîz, Azîz ve Hâkim'dir. Bunların hepsi Bir olan Allah'ın insan şeklindeki tecellileridir.⁴²⁰ Aliyyü'l-Âlâ ile el-Bâr arasında 69 keşf ve tecelli, her keşf ve tecelli arasında 7 şeriat, her şeriat atarsında 7 imam vardır. Her imamın süresi ise 100 bin senedir.⁴²¹

Dürzîler'e göre Tanrı'nın bu on makamdaki zuhuru dünyanın değişik bölgelerinde gerçekleşmiştir. Tanrı ilk zuhurunu Hind'de Çinmaçın adlı bir yerde yapmıştır. *el-Bâr* makamında ise İran'ın İsfahan şehrinde tecelli etmiştir. Bu nedenle olsa gerek, İranlılar Tanrı'yı "*Bâr-i Hüda*" diye isimlendirirler. Tanrı *Muil* olarak Mağrib'de binden fazla devesi olan bir adam şeklinde zuhur etmiştir. *Kaim* makamında Mağrib'de, Mehdiye şehrinde zuhur ederek daha sonra Mısır'a gelmiş ve orada "*Reşidiye*" isimli kapıyı inşa etmiştir. *Ebu Zekeriyya* ve *Mansur* makamında ise Mansûriyye'de zuhur etmiştir.⁴²²

⁴¹⁸ el-Hatib, *el-Hareketü'l-Bâtuniyye fi'l-Âmil İslâmî*, c. II, ss. 228-229.

⁴¹⁹ el-Hatib, *a.g.e.*, c. II, s. 223.

⁴²⁰ en-Neccâr, *Mezhebü'd-Dürüz ve't-Tevhid*, ss. 95-96.

⁴²¹ el-Hatib, *a.g.e.*, c. II, s. 225.

⁴²² İzmirli, "Dürzî Mezhebi", s. 74.

Bununla birlikte Dürzîler, Tanrı'nın bazen dünyevi bir makam olmadan da tecelli ettiğini kabul ederler. Tanrı'nın saltanata yakın olmayan zuhuruna ‘*zamanı tecrit*’, saltanata yakın olan zuhuruna da ‘*zaman-ı imamet*’ ismini verirler. Dürzîler Tanrı'nın, bir hükümet merkezinde insan topluluklarına ilk zuhur edişinde *Kâim* diye isimlendirildiğini söylerler. Bundan dolayıdır ki Mansur, Muiz, Aziz dönemlerinde olduğu gibi, bu zuhur esnasında da bir hikmete binaen tevhid öğretileri gizli tutulmuştu. Öğretiler ancak Mevlana Hâkim zamanında açığa çıkmıştır.⁴²³

Dürzîler'e göre Allah, Hâkim aracılığıyla kendini açığa çıkarmış ve kullarından birinin ismiyle isimlenmiştir. Çünkü kullar ilahlarının birliğine ulaşmaktan acizdirler. Onlar ancak O'nu kendi suretlerinde gördükleri zaman O'nun bir olduğuna kesin olarak inanırlar. Hikmet ve adalet O'nun, yine onların isimlerinden bir isimle adlandırılmasını gerekli kılmıştır. Böylelikle onlar, ilahlarının bir kısım hakikatlerine muttalî olabildiler.⁴²⁴ İşte bu bakımdan Hâkim, birbirinden katiyen ayrılmayan lâhutî (ilah) ve nâsutî (insan) özelliklere sahiptir.⁴²⁵

Dürzî inancında Hâkim, beşer suretinde nasıl istemişse öylece tecelli etmiştir. Normal insanlarda zamana bağlı olarak meydana gelen değişimler Hâkim için söz konusu değildir. Ona göre asırlar, yıllar, aylar değişmez. O her devirde bir başka şekilde zuhur eder. Fakat Hâkim şeklinde zuhur edişiyse artık dönem dönem zuhur etme sona ermiş, geçmiş devirlerdeki bütün şeriatlar iptal edilmiştir. Tanrı kullarına bir nimet olarak *Nur-u Envâr*'ını göstermiş yani insan suretinde zuhur etmiştir. Bununla birlikte O'nun özü, nefsi, sıfatları, yüzü vb. hakkında söylenen sözler sadece insanların anlayışını kolaylaştırmak içindir, yoksa Hâkim'i gerçekten anlatan sözler değildir. Hâkim perdesini ortadan kaldırarak kendisini ve insanların O'nunla konuşabileceği mekânı göstermiştir. Ta ki kendisine ibadet edebilsinler. O, bu zuhuru aracılığıyla Tanrı'nın kullarıyla konuştuğuna da delil getirmiştir.⁴²⁶

Bu zuhur ve tecellinin nâsutî (insanî) surette olmasının sebebi, insanların zâhir ve mevcuda ibadet etmesi içindir. Her asırda, zaman ve mekânda ibadet, görülen, duyulan ve kendisiyle konuşulan bir varlığa yapılır. İlahın (lâhut) kendisini izhar ettiği bu insan suretine (nâsut) yapılan ibadet, gerçek ibadettir, diğer din

⁴²³ İzmirli, ‘‘Dürzî Mezhebi’’, s. 75.

⁴²⁴ Muhammed Kamil Hüseyin, *Taifetü 'd-Dürüz*, s. 107.

⁴²⁵ Philipp K. Hitti, *The Origins of The Druze People and Religion*, Newyork: Columbia U.P. 1928, s. 30.

⁴²⁶ İzmirli, ‘‘Dürzî Mezhebi’’, s. 76.

mensupları ise mevcut olmayana yani ademe ibadet etmektedir.⁴²⁷ Ayrıca Dürzîler Tanrı'nın insan suretindeki bu zuhurlarının aklı dayanaklarını sunarken bu zuhurları ay ve yıldızların sudaki yansımalarıyla kıyaslarlar. Buna göre nasıl ki ay ve yıldızların sudaki yansımaları onların gerçeği değildir; aynı şekilde Tanrı'nın zuhur ettiği insan bedeni de O'nun gerçek zâtı değildir. Dürzîler bunun gibi başka örneklerle de zuhur ve tecellileri açıklama yoluna gitmişlerdir. Örneğin Tanrı'nın insan şeklindeki zuhurunu, suya nispetle denize, yahut aynada görülen yansımaya benzetirler. İnsan aynada kendisinden başkasını görmeyeceği gibi dokunduğunda da kendisine dokunmuş gibi olur. İşte Tanrı'nın zuhur ettiği insan da Tanrı gibi olup, ona itaat Tanrı'ya itaat etmek olarak kabul edilir.⁴²⁸

Hamza b. Ali'nin davetteki yardımcılarından ve aynı zamanda hududlardan biri olan İsmail et-Temimî (427/1037) de bu zuhur ve tecellinin -kendisine göre-makul bir açıklaması sadedinde şunları söylemiştir: "Biz Allah'ın zâtı, yani bizzat kendisinin Hâkim biemrillâh'ta mahzur ve mahdud olduğunu söylemiyoruz. Biz diyoruz ki, Allah'ın sureti ve şekli Hâkim'de tecelli etmiştir."⁴²⁹

Bu meyanda Dürzîlerce beşinci imam olarak kabul edilen Muktenâ Bahâeddîn ise, "Bütün âlem şüphe üzerinedir. Şüphe ise küfürdür. Çünkü onlar duymayan, dinlemeyen, fayda ve zarar vermeyene ibadet ederler"⁴³⁰, diyerek bilinmeyene ibadetin caiz olmadığını savunur. Yani Dürzîler Tanrı'nın insan suretine girmesinin insanlar için bir rahmet ve adalet olduğunu kabul ederler. Zira Dürzîlerce, zuhur ettiği şahsa göre Tanrı, yazıya göre mana gibidir; tıpkı keyfiyet, zaman, vasıf vb. yönleriyle sınırlı olan insan düşüncesinin mücerret olarak yazı, ses ve şekildeki manaları idrak edememesi gibidir. Bunun gibi Tanrı'nın lahûtunun tüm yönleriyle bilinmesi mümkün değildir. İşte bu sebepten Tanrı, insan suretinde zuhur etmekle kendini insanlara tanıtmıştır.⁴³¹

Buna göre Dürzîler'in Hâkim Biemrillah'ı ilah saymamaları gerekirdi. Çünkü zâtın ve sıfatların birlikte olmadığı cisme tanrı denilemez. Eğer bu tecelliden kastettikleri, Allah'la birlikte olan beşerse bu durumda tevhidden söz edilemez, aksine bu apaçık bir şirk olur. Nitekim Cahiliyye dönemindeki müşrikler de putları

⁴²⁷ Öz, "Dürzîlik", s. 491.

⁴²⁸ İzmirli, "Dürzî Mezhebi", s. 75.

⁴²⁹ Örnek olarak bkz. en-Neccâr, *Mezhebü'd-Durûz ve't-Tevhîd*, s. 86.

⁴³⁰ el-Hatib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye fi'l-Âlemil İslâmî*, c. II, ss. 226-227, ayrıca bkz. en-Neccâr, *a.g.e.*, s. 87.

⁴³¹ el-Hatib, *a.g.e.*, c. II, ss. 228-229.

ilah olarak değil, ilaha ulaştıracak araçlar olarak görüyorlardı. Hâkim'in bedeninde görünen eğer Allah ise, o zaman Hâkim'in kendisi nerede? Yok, Allah sadece onda görünmüştür derseler, bu durumda, Allah her şeyi yaratan, eşsiz, benzersiz, mutlak güç sahibi olan bir ilahtan ziyade, kendisinin farklı şekillerde görünmesinden haz duyan bir varlıktan başkası olmazdı. Aslında Hamza b. Ali'nin risalelerinde de belirttiği gibi Dürzîler, Hâkim'in bizzat ilah olduğuna inanmaktadırlar. Fakat onlar, tevhid inancına olan bağlılıkları değişmemiş olan halk tarafından baskı ve zulümlere uğramaktan çekindikleri için böyle davranmak zorunda kalmış olabilirler. Nitekim Hamza b. Ali, Kahire'de Hâkim'in uluhiyyetini ilan ettiğinde neredeyse halk tarafından linç edilecekti ama Hâkim'in sayesinde kurtulmuştu.⁴³² Zira gerektiğinde takiiye yapmak, bu ve bunlar gibi İslam'ın özüne ters düşen inançlara sahip olan grupların sığındıkları bir liman olmuştur.

Dürzî risalelerine göre hiçbir ruhsal varlık, fiziksel bir vasıta olmaksızın var olamaz. İşte bu sebepten Dürzîler, Allah'ın Hâkim'de tecelli etmesini makul görürler. Onlar tek başına ruhsal bir varlığın var olabileceğini tasavvur bile edememişlerdir. Bu tecellinin sebebi olarak, Allah'ın kullarına karşı beslediği merhametinin gereği olarak perdesini kaldırıp, kendisini ifşa etmesini gösterirler.⁴³³

Dürzîler'e göre ilah, farklı gömleklere tekrar tekrar bedenlenmez. Yani onun bedenleşmesi (inkârnasyon) yinelenmez; bu durum, bir defa ve tek olarak Hâkim Biemrillah'ta vuku bulmuştur.⁴³⁴ Bu tecellinin sebebi de bizlere lâhûtî yönünü göstermektir. Böyle olmasaydı biz onu ne bilir ne de idrak edebilirdik. Onun lahûtî yönü gözle idrak edilemez ve keyfiyeti bilinemez. Fakat onun bu tecellisi bundan sonra olmamıştır. Eğer tekrarlansaydı artık bu işin sonu gelmez ve böylece din de fesada uğrardı.⁴³⁵

Dürzîler'in Allah hakkında ileri sürdükleri bu inançlarının temelinde asıl olarak, "İslam'ın özü olan tevhid inancını ortadan kaldırmak"⁴³⁶; İslam'ın emir ve yasaklarını, bir müslümanın yerine getirmesi istenen ibadet ve davranışları nefislerine ağır geldiği için iptal etmek suretiyle şeriatı ortadan kaldırmak" gibi amaçlar yattığı kanaatine varıyoruz. Zira onlara göre Allah, Hâkim'in suretinde

⁴³² Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri*, s. 557.

⁴³³ en-Neccâr, *Mezhebü'd-Dürüz ve't-Tevhid*, s. 85.

⁴³⁴ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin*, c. II, s. 675.

⁴³⁵ Bedevî, *a.g.e.*, c. II, s. 681.

⁴³⁶ Bkz. Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, s. 410.

tezahür etmek suretiyle, kendisini insanlığa açmıştır. Küllî Aklın cisimleşmesi olan Hamza b. Ali de müminlere Hâkim yoluyla tanrının birliğini kabul ettirerek, kendi varlıklarını gerçekleştirmeleri için insanlara yol gösterecektir. Böylece artık İslam şeriatı ve bu şeriatın İsmâilî yorumu da dahil olmak üzere önceki bütün dinler ve hükümleri ilga edilmiş ve insanlığın son devri başlamıştır. Böylece asıl amacı Allah'ın birliğine ulaşip, onunla birleşmek olan insanın bu dinlere ve öğretilerine ihtiyaçları kalmamış olacaktır.⁴³⁷ Buna rağmen insanları bu gibi yükümlülüklerle boğmak tamamen zulüm olarak görülmektedir. Zira Hâkim'le birlikte artık bir insana İslâmî ibadetlere katılmasının emredilemeyeceği, eski hükümlerin ortadan kaldırıldığı ilan edilmiş oldu. Örneğin günde beş vakit namaz dua ile değiştirildi. İlahi mesaj da aynı şekilde bütün figürsel davranışlardan sıyrılmış oldu. Böylece Tanrı'nın mesajına samimi olarak inananların kaldırabilecekleri derecede en yüce nuru tecrübe etmeleri Hâkim vasıtasıyla olmuş ve artık hakiki tevhid inancı son olarak ortaya konulmuştu. Bu şekilde, inanan kimseler aynaya baktığında nasıl ki kendi imajını görüyorsa Tanrı'yı da bizzat göreceklerdi.⁴³⁸ Bunu Hamza b. Ali şöyle açıklamaktadır: ‘‘Aynaya bakan kimsenin kendisini gördüğü gibi, herhangi bir kimse de ulaşabildiği saflık derecesine göre Tanrı'yı algılayabilir.’’⁴³⁹

Dürzîler'in ahiret hakkındaki inançları da İslam'la bağdaşmamaktadır. Zira onlara göre ahiret ve ahiretle ilgili cennet, cehennem, arş, kürsî, hesap ve mükafat gibi kavramların hepsi bu dünya ile ilgilidir.⁴⁴⁰ Kıyamet ve hesap günü, Hamza'nın kendilerine inanmayanlar aleyhine kıyamıdır. Ayrıca, Dürzîler'e göre ahiret, yeryüzünde olacaktır. Buna göre onların inanç sistemi içerisinde ahiret hayatı değil, kıyamet ve hesap günü vardır. Artık kıyamet ve hesap gününden sonra yeryüzü cennet halini alacaktır. Cennet veya diriliş günü, tanrının ilahi bilgisine ulaşmaktır. Cehennem ise bu bilgiye ulaşmaktan uzak kalmaktır.⁴⁴¹

Kıyamet gününde Hâkim Biemrillah olan mabud, nâsutî suretinde yeniden ortaya çıkacaktır. Bu zuhuruyla birlikte o, hakiki muvahhidleri (Dürzîler) kurtaracak

⁴³⁷ Bağlıoğlu, ‘‘Dürzîlik’’, s. 165.

⁴³⁸ Bu inançları tasavvuftaki ‘‘fena fillah’’ mertebesi ve ‘‘vahdet-i vücûd’’ anlayışına benzemektedir. Bkz. Mustafa Kara, ‘‘Fena’’, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XII, 1995, s. 333; Ekrem Demirli, ‘‘Vahdet-i Vücud’’, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XLII, 2012, s. 431.

⁴³⁹ Makarem, *The Druze Faith*, ss. 77-78.

⁴⁴⁰ Fırlı, *Güntümüz İslâm Mezhepleri*, s. 411; Makarem, *a.g.e.*, ss. 83-88; İzmirli, ‘‘Dürzî Mezhebi’’, c. II, s. 177.

⁴⁴¹ Bağlıoğlu, ‘‘Dürzîlik’’, s. 183.

ve onlara nihaî mutluluğu (yani ilahlarının gerçek bilgisine ulaşma) tattıracak, inanmayanları ise yok edecektir.⁴⁴²

Ahiretle ilgili olarak ‘‘*tekammüs*’’ inancına da değinmekte fayda vardır. Dürzîler ruhun ölümsüz olduğuna, bir cisimden başka bir cisme intikal ettiğine inanırlar. Ancak buna tenâsüh değil, tekammüs adını verirler. Onlara göre ruh, gömlek değiştirir gibi beden değiştirir.⁴⁴³ Bu inanç, Dürzîler’in en önemli inançlarından biridir. Makarem, aslında Dürzîliğin bütün inanç ve fikir sisteminin bu inanç üzerine kurulduğunu, eğer bu inanç olmazsa sistemin çökeceğini savunur.⁴⁴⁴ Makarem’in bu görüşü bize göre de isabetlidir. Zira Hâkim’in insan bedenine bürünerek insanlığa kendisini açması (tecelli), Hamza’nın Hâkim’in nurundan yaratılmış Küllî Akl olarak, insanlığın ilk döneminden itibaren çeşitli bedenlerde ortaya çıkması, yine hudûd denilen Hamza’nın yardımcılarının da farklı dönemlerdeki tecessümlerinin temeli, bu tekammüs inancıdır. Dürzîler, hiçbir ruhsal varlığın bir beden olmadan var olamayacağını, bilinemeyeceğini savunmaktadırlar. Bununla beraber onlar, gayba inanmazlar. Yani görülemeyen, duyularla hissedilemeyen bir varlığın, var olmasını dahi şüpheli görürler. Bu yüzden ilahlarını soyut bir varlık olmaktan çıkarıp, bir insan formatında, zihinlerin idrakine ve anlayışına sunmuşlardır.

Dürzîlik’le ilgili sözleri bitirmeden önce çağımızda yaşayan Dürzîler’in de tıpkı selefleri gibi Hâkim Biemrillah’ı Allah’ın bir tecellisi olarak görüp görmediklerine değinmek istiyoruz. Gerçek şu ki, son dönemde Dürzîler hakkında yazılan kitaplarda, Dürzîler’in, seleflerinin inançlarına önem vermeye devam ettikleri belirtilir. Nitekim Goldziher, Lübnan Dürzîler’inin bugün bile Hâkim’in İlahî tabiatına inanmakta olduklarını belirtir.⁴⁴⁵ Brokelman da, ‘‘Bu fırka nesiller boyunca inançlarını bugüne taşıyacak aşırı istekli taraftarları bulmuştur’’⁴⁴⁶ diyerek, Dürzîler’in, inançlarına bugün de sahip çıktığını ifade eder.

Dürzîler hakkında araştırma yapan Dr. Hasan İbrahim, ‘‘Dürzîler bugüne kadar İsmailî Mezhebinin bir taifesi gibi, özelliklerini ve farklılıklarını ve Hamza b. Ali’nin ve ilk Dürzî dâilerden olan diğerlerinin koyduğu esasları korumaya devam

⁴⁴² Muhammed Kamil Hüseyin, *Taifetü’ d-Dürûz*, s. 124; Krş., Toftbek, *Kısa Dürzî İlmihali*, (Fıglalı, İslâm Mezhepleri İçerisinde, ss. 412-418); ayrıca bkz. Bağlıoğlu, ‘‘Dürzîlik’’, s. 184.

⁴⁴³ Bağlıoğlu, ‘‘Dürzîlik’’, s. 171.

⁴⁴⁴ Makarem, *The Druze Faith*, s. 57.

⁴⁴⁵ Zağbî, *Gulâtu’ş-Şîa*, s. 216.

⁴⁴⁶ Zağbî, *a.g.e.*, s. 216.

etmişlerdir’’⁴⁴⁷ demek suretiyle çağdaş Dürzîler’in, öncekilerin yolunda devam ettiğine dikkat çekmiştir.

Fakat diğer taraftan Dürzîler’in bir kısım alimlerinin kendilerinin Müslüman olduğunu ve Müslümanlıklarında gayet samimi olduklarını ilan ettikleri nakledilir. Örneğin Bedevî, Dürzî alimlerden biri olan Cemaleddin Abdullah et-Tenuhî’ye dair naklettiği biyografide onun Kur’an-ı Keim’i küçük yaşta ezberlediğini ve ondan bir harf dahi unutmadığını belirtir. Bu da Dürzîler’in Kur’an’a verdikleri öneme delil olarak gösterilir. Bununla birlikte Tenuhî’nin evliyaların, salih kimselerin, alimlerin ve zahidlerin verdiği haberlere de önem verdiği zikredilir. Ayrıca Dürzîler buldukları beldelere mescitler yapılmasını ve camilerin onarılarak yenilenmesini emretmişler, vakıflar yapmışlar, değişik bölgelerin fakihlerini bir araya getirmişler, her beldede Cuma hutbelerinin okunmasını emretmişler ve bu namazlarda Kur’an’dan sahih kıraatleri okumuşlardır. Bu da yine onların Kur’an’a ve İslam’ın emrettiği namaza verdikleri öneme delil olarak gösterilir.⁴⁴⁸ İşte bu sebepten M. Kamil Hüseyin Dürzîler’e dair yazdığı eserinin sonunda Muktena Bahaeddin’den sonra ictihat ve davet kapısının kapanmasına rağmen Dürzî akidesinin, Tenuhî gibi alimler sayesinde bir çok yeniliğe ve değişime uğradığını belirtir ve Tenuhî’yi Dürzîliği Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaate dahil etmeye çalışan biri olarak tanıtır.⁴⁴⁹

Biz araştırmamızda Dürzîliğe ayırmış olduğumuz bu bölümde, Dürzîler’in inanç sistemi içerisinde hulûl anlayışının yerini tespit etmeye çalıştık. Karşımıza çıkan gerçekler ışığında sonuç olarak şunları ifade edebiliriz:

1) Dürzîlik, kendisinden önce gelen bütün din ve şeriatların batıl olduğunu kabul eden ve Hâkim Biemrillah’ın Allah’ın, kendisi aracılığıyla lâhufî yönünü insanlara sunduğu nâsufî yönü olarak tezahürü olduğunu kabul eden bir inanç akımıdır. Her ne kadar Dürzîler bu tecellinin hulûl veya tecessüm olmadığını ısrarla belirtse de aslında bütün bunlar, Allah’ın birliğine ve azametine hâlel getirecek ve O’nu Samed olmaktan yani hiçbir şeye muhtaç olmamaktan aciz kılacak olan nitelermelerdir. Zira Allah (cc) Dürzîler’in iddia ettiği gibi, kendisini kullarına tanıtmak için bu tip şeylere ihtiyaç duymaz. Zâtı hakkındaki ilahî bilgileri peygamberleri, kitapları ve kainatta bulunup da O’nun varlığına ve birliğine işaret

⁴⁴⁷ Zağbî, *a.g.e.*, s.217.

⁴⁴⁸ Bedevî, *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn*, c. II, ss. 644-652.

⁴⁴⁹ Muhammed Kamil Hüseyin, *Taifetü’l-Dürüz*, s. 127.

eden sayısız ayet (Kevnî Ayetler) vasıtasıyla, akledebilecek kullarının idrakine sunmuştur.⁴⁵⁰ Adına ister tecellî, ister hulûl densin bütün bu anlayışlar, İslam'ın özüne ters düşen görüşlerdir.

2) Mezhebin asıl kurucusu olan Hamza b. Ali, İsmâîlîlerce imam olarak kabul edilen Hâkim'i, tanrı olan 'Bir' in tecessümü makamına getirmek suretiyle onu, kurmuş olduğu sistemin dışına itmiş ve kendisini Küllî Akl'ın tecessümü ilan ederek taraftarları arasında kutsal bir konum elde etmiş ve imamet koltuğuna oturmuştur. Böylelikle İsmâîlî öğretinin en önemli yapı taşı olan imâmet sistemi devre dışı bırakılmış ve Ehl-i Beyt dışından birisinin imam olmasının önündeki engel ortadan kaldırılmıştır.⁴⁵¹

3) Dürzî İnanç sisteminde Hz. Muhammed (s.a.v) de değersiz görülüp, Hâkim tarafından insanlara ceza olması için yanlış olarak gönderildiğine inanılır.⁴⁵² Halbuki, O'nu peygamber olarak bilip ona tabi olmak imanın bir şartı ve müslümanın en önemli özelliklerinden biridir. Zira Allah (cc), kendisini sevmenin ve günahların bağışlanmasının ön şartı olarak Hz. Peygamber'e tabi olmayı istemiştir. Rasülüne itaat etmeyi, kendisine itaatle birlikte emretmiştir.⁴⁵³

Bütün bunlardan çıkarılabilecek iki sonuç vardır: Birincisi Hamza b. Ali'nin, İslam'la bağdaşmayan bu görüş ve düşünceleri sırf siyasi emellerine ulaşmak için serdettiği; ikincisi de, açık bir İslam düşmanlığı olup, İslam'ın yıkılmasına hizmet etmek istediğidir. Çünkü birçok Ehl-i Sünnet mensubu yazar, Dürzîler'in, bu inançları sebebiyle İslam dairesi içerisinde yer alamayacağını⁴⁵⁴ ifade etmiş; bir kısım yazarlar⁴⁵⁵ da İslam Mezhepleri'ne dair yazmış oldukları eserlerinde bu mezhebe hiç yer vermemiştir. Zira Dürzîliğin; kendine has inanç prensipleri, ibadet şekilleri, ahlak kuralları bulunan ayrı bir din olduğunu veya belli bir dine bağlı mezhep hüviyetinde olduğunu söylemek neredeyse imkânsızdır. Bununla birlikte Dürzîliğin çeşitli din ve düşünce akımları ile aşırı Şîî (Çulat) telakkilerinin bir araya getirildiği karma bir sistem olduğu söylenebilir. Doğrusu Dürzî inanç sisteminde yer alan Hâkim Biemrillah'ın beşer üstü bir şahsiyet olması, Allah'ın çeşitli insanlarda tecelli etmesi, tenâsüh (tekammüs) gibi inançları İslam'ın özü sayılan tevhid inancıyla

⁴⁵⁰ Bkz. ez-Zâriyât 51/20; ez-Zümer 39/67.

⁴⁵¹ Bağlıoğlu, "Dürzîlik", s. 190.

⁴⁵² Bağlıoğlu, "Dürzîlik", s. 179.

⁴⁵³ Bkz. Al-i İmrân 3/31-32.

⁴⁵⁴ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 410; Öz, "Dürzîlik", s. 518.

⁴⁵⁵ Bkz., Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîîlik ve Kolları*, s. 335.

bağdaştırmak imkânsız görünmektedir. Ayrıca Dürzîliğin namaz, oruç, zekat, hac vs. ibadetleri olduğundan farklı şekillere sokması ya da tamamen yok sayması da bu sistemin Müslümanlıkla şekil bakımından dahi ilişkisini ortadan kaldırmaktadır. Keza, Bâtînî İsmâiliyye içerisinden neş'et eden Dürzîler'in ahiret hayatını tamamen reddetmeleri veya aşırı te'vil etmeleri de İslam'la olan bağlarını ortaya koymaya yetecektir.⁴⁵⁶

2.5. Nusayrîlik'te Hulûl'e Bakış

Şîa'nın aşırı ve bâtinî fırkalarından biri olan Nusayrîyye, kurucusu sayılan Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî (en-Numeyrî) el-Bekrî el-Abdî (270/883)'ye nispetle bu isimle anılmaktadır. Mezhebin ortaya çıkışı hicretten sonra üçüncü yüzyıla rastlamaktadır⁴⁵⁷. Fırka mensupları genellikle Ali b. Ebî Tâlib'i ilah saydıkları, tenâsüh ve hulûle inandıkları ve bâtinî te'vili kabul edip uyguladıkları için mezhepler tarihi literatüründe gâî ve bâtinî fırkalar arasında mütalaa edilmektedir.⁴⁵⁸

Nusayrîlik, özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, büyük ölçüde bir Nusayrî subayı olan Hafız el-Esed'in 22 Şubat 1971 tarihinde gerçekleştirdiği bir askerî darbe sonunda, Suriye tarihinin ilk Nusayrî başkanı oluşundan dolayı araştırmacıların ilgisini çekmiştir.⁴⁵⁹

Etimolojik olarak Nusayrî sözcüğü, Nusayrîliğin kurucusu İbn Nusayr'dan gelmektedir. Bazı batılı bilim adamları, bu sözcüğün Hristiyanlıkla eş anlamda kullanılan Nasrani (nazaréen, Hz. İsa'nın doğduğu kent Nazareth) veya Suriye ve çevresinde yaşayan Nazereni adlı bir topluluktan geldiğini ileri sürmektedirler. Kimi gezginler ise, Nusayrîlerin sığındığı Kuzey Suriye'de bir dağ kütesinin adı olan Ansariye (Cebel) ismini bu anlamda kullanmışlardır. Massignon ise "Nusayrî" kelimesinin iştikakı ile ilgili beş ihtimal üzerinde durur. Ona göre kelime a) 'nasrânî (Hristiyan) sözcüğünün küçültme sigası, b) Latince 'nazerini" kelimesinin bozulmuş şekli, c) Kûfe yakınlarındaki Nasuraya adındaki bir köy, d) Uydurma Şîî şehitlerden Nusayr'e nisbe, e) İbn Nusayr'ın nisbesi gibi özellikler taşımaktadır.⁴⁶⁰ Öte yandan Nusayrî müellif Galip et-Ta'vil, kelimenin yardım anlamına gelen

⁴⁵⁶ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 410; ayrıca bkz., Öz, "Dürzîlik", s. 47.

⁴⁵⁷ Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîîlik ve Kolları*, s. 335; ayrıca bkz. Aydınlı, "Nusayrîlik", *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara: Ankuzem Yayınları, 2009, s. 193.

⁴⁵⁸ Öz, "Nusayrîyye", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektâşiler Nusayrîler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, s. 181.

⁴⁵⁹ Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, s. 361.

⁴⁶⁰ Massignon, "Nusayrîler", *İA (MEB.)*, IX, İstanbul, 1964, s. 365.

‘‘Nusret’’ten geldiğini vurgular.⁴⁶¹ Tüm bunlarla birlikte Nusayrîler, kendilerinin Nusayrî / Nusayrîye yerine Alevî adıyla anılmalarını tercih ederler.⁴⁶² Massignon’a göre ise, Nusayrî ismi Hasibî tarafından ortaya konulan bir isimdir.⁴⁶³ Şunu da belirtelim ki adı geçen bu fırkanın Şurayî’ye olarak anılan bir fırkadan ayrıldığı iddiası geçer. Buna göre Hasan el-Askerî’nin ricalinden olan Şurâyî, Allah’ın beş şahsa, daha sonra ise kendisine hulûl ettiğini iddia etmiş, ondan sonra talebelerinden biri olan Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî de kendisi için aynı iddialarda bulunmuştur.⁴⁶⁴

Muhammed b. Nusayr, Şîî imamlarından Ali en-Nakî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî’nin imametleri dönemlerini idrak etmiş ve 270/883 yılında vefat etmiştir. O daha Ali en-Nakî döneminde, onun tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğu iddiasında bulunuyor, en-Nakî hakkında aşırı görüşler ileri sürerek tenâsühten söz ediyordu. Onun ilah olduğunu söylüyor ve haramları helal kılıyordu.⁴⁶⁵

Başka bir rivayete göre de İbn Nusayr, İmâmiyye’nin on birinci imamı Hasan el-Askerî (280/893)’nin bâb’ı olduğunu ileri sürmüştür. Aslında bu fikir İbn Nusayr’dan sonra mezhebin ikinci ve hakiki müessisi sayılan Hüseyin b. Hamdan el-Hâsibî (260-346-358/874-957-969)’ye aittir. Hatta o, Nusayrîlerce ‘‘en büyük Alevî’’ olarak kabul edilmektedir.⁴⁶⁶ İbn Ebî’l-Hadîd, Muhammed b. Nusayr’ın Hasan el-Askerî’nin vefatından sonra onun oğlu el-Mehdî’nin vekili olduğunu iddia etmiş, tenâsüh fikrini ortaya atarak haramları helal saymıştır. Dahası bunlarla da yetinmeyip, Allah’ın resulü olduğunu iddia etmiş; ardından haddi iyice aşarak rabliğini ilan etmiştir.⁴⁶⁷

Nusayrî Alevilerin etnik yapılarını Araplar, Türkler ve Farslar oluşturur. Konuştıkları dil ise şu şekildedir: Suriye’deki Aleviler, Suriye/Lübnan Arapça şivesinde konuşurlar. Anadolu’daki Nusayrîler, hem Arapça hem de Türkçe

⁴⁶¹ Muhammed Emin Galib et-Tavîl, *Târîhu’l-Aleviyyîn (Nusayrîler, Arap Alevilerinin Tarihi)*, İsmail Özdemir (çev.), İstanbul: Çivi Yazıları, 2000, s. 148.

⁴⁶² Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 361.

⁴⁶³ Massignon, ‘‘Nusayrîler’’, s. 366.

⁴⁶⁴ Yörükan, *Müslümanlıkta Dini Tefrika*, s. 178.

⁴⁶⁵ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 362.

⁴⁶⁶ Fığlalı, *a.g.e.*, s. 363.

⁴⁶⁷ Bkz. İrfan Abdülhamid, ‘‘Nusayriyye’’, Avni İlhan (çev.), *DEÜİFD*, 9, İzmir, 1995, s. 349.

konusmaktadırlar. 1939'da Hatay'ın Türkiye topraklarına katılmasından sonra yazım ve konuşma dilleri Türkçe olmuş; ama Arapça da okunup yazılmaktadır.⁴⁶⁸

Muhammed b. Nusayr'ın fikirleri etrafında oluşan Nusayrîlik, ölümünden sonra halefleri tarafından yönetilen bir hareket halini almıştır. Mezhebin kurucusu İbn Nusayr olmasına rağmen asıl kurucusu yani inancın tanınmasını ve yayılmasını sağlayan kişi, 950 yılında Halep'te ölen Hamdan el-Hâsibî'dir. Hâsibî, İbn Nusayr'a ait fikirleri daha da geliştirmiş ve büyük oranda sistemli bir hale getirmiştir. Nusayrîlerin kutsal metinleri arasında çok önemli bir yeri haiz olan *Kitâbü'l-Mecmû'*yu beş sure halinde yazan da kendisidir.⁴⁶⁹

Nusayrîler, Şemsiyye (Şimâliyye), Haydariyye, Kameriyye (Kılâziyye) ve Gaybiyye olmak üzere dört önemli kola ayrılırlar. Fakat bugün iki ana kol halindedirler:

1) Haydariyye (Şimâliyye-Şemsiyye), 2) Kılâziyye (Kıbliyye-Kameriyye).⁴⁷⁰

Bunlardan Haydariyye kolu, Ali'nin güneşte oturduğuna ve Muhammed'in Ali'nin bütün gücüne sahip olduğuna, ikisinin geceleri buluşup, gündüzleri ayrıldığına inanırlar. Kılâziyye kolu ise, aya önem verirler. Tanrı'nın kutsallığı güneşte değil, ayda tecelli etmiştir. Ali bizzat kamere (aya) hulûl etmiştir ve ulûhiyetinin tecellisi, aydır.⁴⁷¹ Ali bir süre yeryüzünde yaşadıktan sonra aya çıkıp, orada yerleşmiştir.⁴⁷²

İşte biz burada Nusayrîliğin ne derece bâtinî bir yorum tarzı olduğunu görmekteyiz. Bu noktada Hasan Onat, Nusayrîliğin, dinin anlaşılma biçiminde beşer faktörünün ne derece etkili olduğu konusunda bize en mükemmel örneği sunduğunu belirtir ve eğer din insanlara en doğru şekilde anlatılmazsa insanlar onun yerini gelenekle doldururlar ve böylece din, fonksiyonelliğini yitirmiş olur diye ekler.⁴⁷³

Onat, aynı müzakerede Nusayrîliğin tarih sahnesine çıktığı dönemin büyük ölçüde din alanındaki bilgi boşluğunun, kaosun maksimum düzeye çıktığı bir dönem olduğunu ifade ediyor. Şöyle diyerek devam eder Onat: "Böylesi bir durum, belli bir

⁴⁶⁸ Ali Duran Gülçiçek, "Nusayrî Aleviler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2005, 11/34, ss. 270-271.

⁴⁶⁹ Fıglalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, ss. 363-364.

⁴⁷⁰ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, ss. 495-496; ayrıca bkz. Massignon, "Nusayrîler", s. 369

⁴⁷¹ Yörükân, *Müslümanlıkta Dini Tefrika*, s. 183.

⁴⁷² Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 72.

⁴⁷³ Hasan Onat, "Müzakereler", *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayrîler*, İstanbul: Ensar Neşriyat 1999, s. 195.

akış içerisinde insanları farklı arayışlara iter. Bunun evveliyatı da var. Şöyle ki: Sadece Müslümanlar açısından değil, insanlık tarihi açısından bakıldığında, insanların sevdikleri ve hoşlandıkları şeyleri kolayca tanrılaştırabildiklerini görüyoruz. Aslında İslam, bir anlamda insanların arzu ve heveslerini bile putlaştırabileceklerini göz önüne alarak insanları tek Allah'a inanmaya davet etmiştir. Tek Allah inancı, insanın önüne çıkan her şeyi putlaştırması tehlikesini ortadan kaldırır. Tek tanrı inancının en önemli özelliği budur. Tevhid inancına ulaşamayan insanlar ister istemez önüne çıkan her şeyi putlaştırabilirler. Öncelikle de çok sevdikleri ya da çok korktukları şeyleri tanrılaştırabilirler. Bu, tarih boyunca böyle olmuştur. İslam tarihine baktığımız zaman hicrî II. asır, üç önemli özelliğiyle karşımızda durur: Bu asırda gulât dediğimiz hareketlerin çoğunda uluhiyet iddiaları vardır ki buna göre birtakım insanlar kendilerinin ya da birilerinin tanrı olduğunu iddia ederler. Bununla birlikte bu grupların peygamberlik veya mehdilik iddiaları da vardır. Biz Nusayrîliğin arka planına indiğimizde bu üç temel iddiayı görürüz. Bu üç temel iddia aslında hicrî II. asırda Şîilik dediğimiz olayların da bir anlamda tezahürü olarak karşımıza çıkar.⁴⁷⁴

Nusayrîlerin inanç sistemi Şîa, Hristiyanlık ve İslam öncesi İran düşüncelerinin karışımı olarak telakki edilmektedir.⁴⁷⁵ Bu yüzden olsa gerek, onlara göre Ali tanrılık makamında, Muhammed onun Peygamberi, Salman ise ikisi arasında kapıdır. İrfan Abdülhamid ise Nusayrîlerin, inanç ve düşüncelerini aşırı Şîî fırkası olan Hattâbiyye'den aldığını belirtir. Buna göre Nusayrîlikteki hulûl inancı, üç temel direk üzerine kurulmuştur: Birincisi eski *Yunan felsefesi* içerisi özellikle de *Yeni Eflatunculuk* ve onun feyz ve sudur nazariyesi; ikincisi gök cisimlerinin ilahlaştırılmasına dayanan *Harran Putperestliği*; üçüncüsü de eski *İran Dini*'dir.⁴⁷⁶

Nusayrîler'in bütün kolları Ali'nin mabut olduğuna inanırlar. Buna göre Ali, ne doğurmuş ne de doğrulmuştur. Ölümsüzdür. Her zaman vardır. Zâtı yıldızlara hakim olan nur'dur. Nurun nurudur. İlâhî zatı itibariyle gizlidir.⁴⁷⁷ Ali yerler ve gökler yaratılmadan önce de vardı sonra da.⁴⁷⁸ O, *mânâdır*. Görünüşte imam olsa da, bâtinî olarak O, Allah'tır. Ali *mânâ* (ilk ve gerçek anlam), Muhammed *isim* (bu

⁴⁷⁴ Onat, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektâşîler Nusayrîler*, s. 195.

⁴⁷⁵ Cevad Meşkûr, "Nusayrîyye", *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, M. Mahfuz Söylemez-Mehmet Ümit-Cemil Hakyemez (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011, s. 391.

⁴⁷⁶ İrfan Abdülhamid, "Nusayrîyye", s. 353.

⁴⁷⁷ Massignon, "Nusayrîler", s. 365.

⁴⁷⁸ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 371.

gerçeğin adı), Salman *bab* (açıklayıcı gerçeğe götüren kapı) olarak nitelendirilir. Bu üçlem Nusayrî Alevilerde *Ayn-Mim-Sin* (A-M-S) başlangıç harfleriyle ifade edilip kutsanır.⁴⁷⁹

Zâhir ve bâtın kavramlarının Nusayrîliğin inanç sisteminin temelini oluşturduğu görülmektedir. Nusayrîliğin Sünni İslam'dan özellikle ayrıldığı nokta, tanrının yeryüzünde türlü şekillerde tecelli ettiği görüşüdür. İnanç sisteminin en önemli halkasını oluşturan unsur budur. İnanışa göre tanrı bâtın âlemdeki varlığından çok farklı olarak zâhir âleme tecelli etmiş ve amacı insanları doğru inanışa yönlendirmek olmuştur.⁴⁸⁰ Onlara göre tanrı, 'nurların nurudur' ve tek gerçek âlem olan bâtın âlemde yaşamaktadır. Ne var ki, tanrı bazı dönemlerde, bâtın âlemindeki o nur halinden sıyrılıp, kendisini insanların algılarına sunmak üzere açık olarak zâhirâlemde de bulunmuştur. Fakat bunu yaparken, yine insan bedenini seçmiş ve onda tecelli etmiştir. Bunun nedeni de onları en doğru inanca yönlendirmektir.⁴⁸¹

Nusayrîinançlarının en önemlisi, Tanrı sıfatları taşıyan üç kişiden oluşan teslis (üçleme)'dir.⁴⁸² Bunu da 'a m s' şeklinde formüle etmişlerdir. Bu üçlü sistemde Ali, mâna; Muhammed, isim; Selman da bâb'dır.⁴⁸³ Tanrı olan Ali, kendi nurundan Muhammed'i yaratmış; Muhammed de Selman-ı Fârisî'yi. Ayrıca, bâb olan Selmân'ın manevi çocukları ve dünya işlerini düzenleyici olarak kabul edilen 'eytâm/ yetimler' adı verilen beş kişi vardır. Bu beş şerefli yetim doğa olaylarını ve depremleri idare eden Mikdâd b. el-Esved, yıldızları yöneten Ebû Zer el-Ğifârî, canlıların yaşamlarına yön veren Abdullah b. Revaha, rızık ve hastalıklarla ilgilenen Osman b. Mazûn ve ruhları cesetlere gönderen Kanber b. Kadân ed-Devsî'dir. Bunların her biri, nurunu bir öncekinden alır.⁴⁸⁴ Nusayrî inancına göre ilk varlık yani tanrı, Ali b. ebî Tâlib kabul edilmekle birlikte 'yaratıcılık' vasfı sadece ona hasredilmemiştir. Muhammed ve Selman, Ali tarafından kendi nurundan yaratılmıştır ancak evrenin tamamı ise üçü tarafından yaratılmıştır. Bu yüzden tek tanrıya inanıyor izlemine veren Nusayrîliğin yaratıcı olarak üç varlığa inanıp bunu *a m s* şeklinde formüle etmeleri, kimi araştırmacılar tarafından Nusayrîliğin Hıristiyan inancının

⁴⁷⁹ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 371; ayrıca bkz. Hüseyin Türk, *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 58.

⁴⁸⁰ Şule Can, 'Nusayrîlik: Sır ve Direniş', (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011), s. 17.

⁴⁸¹ Türk *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, s. 48.

⁴⁸² Çağatay, Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 68.

⁴⁸³ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, s. 592.

⁴⁸⁴ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, ss. 1202-1206; Fığlalı, *a.g.e.*, s. 182.

İslam içindeki bir formu olarak gösterilmesine yol açmıştır.⁴⁸⁵ Nitekim Nusayrîler Hz. İsa'yı yüceltme hususunda da aşırı bir yol izlerler. Havariler ile Hıristiyan şehitlerinin bir kısmına hürmet gösterirler ve Hıristiyanlarca kutsal sayılan bayramlara ve onların vaftiz ayinlerine önem verirler.⁴⁸⁶

Nusayrîliğin kısmen İslam'dan kaynaklanmakla birlikte tamamıyla bâtinî te'villere dayalı⁴⁸⁷ olan inanç esaslarının temelinde, kutsal kitapları sayılan *el-Mecmû*'un muhtelif surelerinde belirtildiği üzere, Ali'nin ilahlaştırılması bulunmaktadır. Hz. Ali'nin ilah kabul edilmesi beşerin ilah yerine konulmasından çok, ilâhın beşere hulûl etmesi manasına gelir.⁴⁸⁸ Onlara göre Ali mutlak mânâda gayb ve ilahtır. Ali'nin ilah oluşuna aklî bir delil sunma gayretiyle, şu açıklamayı getirirler: Allah, sadece somut bir varlık olmayıp, onun hem görünen (zâhirî), hem de görünmeyen (bâtinî) iki yönü vardır. Allah, bâtinî yönden kullar tarafından bilinemez. Kulların kendisini tanıyabilmesi için, kendisini zâhirî yönüyle göstermesi gerekir. Bu nedenle kendisini tanıtmak ve kullarına yardımcı olmak maksadıyla Ali'nin şahsında zuhur edip Ali şeklinde varlığını açığa çıkarmıştır.⁴⁸⁹

Kitâbü'l-Mecmû'da Hz. Ali'nin ulûhiyetine açıkça temasta bulunulur ve onun ilahî bir zat olarak zuhur ettiği şöyle vurgulanır: ‘‘yine şehadet ederim ki, beşeriyet âleminde zuhur eden, gözle görülebilen o varlık küllî gayedir; nurânî bir zuhurdur ve ondan başka tanrı yoktur ve o da Ali b. Ebî Talib'dir.’’⁴⁹⁰

Nusayrîlikte Ali ya doğrudan doğruya ilahtır yahut ilahlık Ali'ye hulûl etmiştir. Buna göre Allah ilk yaratmadan beri bir kısım insanlarda kendini izhar etmiştir.⁴⁹¹ Onlara göre Allah'ın kendisini bu şekilde izhar etmesi, akla aykırı bir şey değildir. Zira onlara göre ruhânî bir varlığın cismânî bir varlıkta zuhur etmesi aklın almayacağı bir durum olamaz. Ruhânî bir varlık, bazen iyi, bazen de kötü olarak bir cesette görünmüştür. Nitekim iyilik tarafından bakılırsa Cebrâil pekçok kez Dıhye el-Kelbî suretinde görünmüştür. Buna mukabil de Şeytanlar ve cinlerin insan suretinde görüldükleri vâkidir. Bu durum Allah hakkında da geçerlidir. O da Ali ve evlatları

⁴⁸⁵ Türk, *a.g.e.*, s. 58.

⁴⁸⁶ Meşkûr, ‘‘Nusayrîyye’’, s. 392.

⁴⁸⁷ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 370.

⁴⁸⁸ İlyas Üzümlü, ‘‘Nusayrîlik’’, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXIII, 2008, s. 272.

⁴⁸⁹ M. Raşit Batur, ‘‘Nusayrîliğin Teşekkül Süreci ve İnanç Sistemi’’, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002), s. 40.

⁴⁹⁰ Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, (Kitabü'l-Mecmû'dan naklen), s. 391.

⁴⁹¹ Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiîlik ve Kolları*, s. 342.

suretinde görünmüş, onların diliyle konuşmuş, onların eliyle almıştır. İşte Nusayrîler, Allah'ın Ali ve evlatlarında tecelli etmesine bakarak onları da ilahları olarak vasıflandırmışlardır.⁴⁹² Şu da var ki Nusayrîler, Allah'ın zuhur ettiği cesetlerin herhangi bir gerçekliğinin olmadığına inanırlar. Allah, 'mukallibe'l-kulûb ve'l ebsâr' olduğu için insanlar O'nu beşer suretinde görmüşlerdir.⁴⁹³ Onun gerçekliği rab oluşundadır, sureti ise insanların ona ihtiyacı sebebiyledir.

Ali ve evlatları hakkındaki bu inanç, Nusayrîlerin kutsal metinlerinde şu şekilde ifade edilir: '*Ey Arılar Emiri! Sen, acizlikten berisin. Senin zâhir ve bâtın olduğuna iman ettim. Senin zâhirin benim imamım ve vasiyetim, bâtının ise manevî ilahımdır.*'⁴⁹⁴

Her ne kadar Nusayrîler Kur'an-ı Kerîm'in tahrif edilmiş olduğunu⁴⁹⁵ iddia etseler de Hz. Ali'nin ulûhiyeti hakkında birçok ayeti delil olarak getirirler. "Gökleri ve yeri yaratan kendilerinin benzerini yaratmaya kâdir değil midir? Elbette kâdirdir. Çünkü O, yaratan ve bilendir."⁴⁹⁶ Ayette geçen 'alâ' harf-i cerini 'Ali' diye okurlar. Buna göre ayete şu manayı verirler: "Şüphesiz ki Ali, gökleri ve yeri yarattığı gibi sizi de yaratmaya gücü yetendir." Bu yüzden Hz. Osman'ın Kur'an'ı cem etme işini yaparken tahrife gittiğini, 'Ali' olan kelimeleri 'alâ' şekline çevirdiğini iddia ederler.⁴⁹⁷

Nusayrîler Ali'nin ilah oluşuna, yaşamında göstermiş olduğu bazı harikulade fiilleri delil getirirler. Bunlar, onun te'vil ilmini bilmesi, münafıkları tespit edip onlarla savaşması, cinlerle ve yılanlarla konuşması, Hayber kalesinin kapısını tek başına kaldırmasıdır. Bütün bunları cismanî bir kuvvetle yapmasına imkân yoktur. O halde Allah, Ali'nin suretinde tecelli etmiş, onun diliyle emretmiş, eliyle yaratmıştır.⁴⁹⁸

Nusayrî inancına göre Tanrı'nın farklı isimlerle, yedi kez ilahi tecellisi vardır. Her ilahi tecellide ise isim ve bâb denilen iki şahıs, tanrı'nın yanında yer alarak ona yardım etmiştir. Bu inanca göre Tanrı, her yüzyılda farklı bir yüzle dünyaya gelir.

⁴⁹² Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 192.; Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 425.

⁴⁹³ el-Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtuniyye fi'l-Alemil İslâmî*, c. II, ss. 342-343.

⁴⁹⁴ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 388.

⁴⁹⁵ İnan Keser, *Nusayrîlik (Arap Aleviliği)*, Adana: Karahan Yayınları, 2011, s. 69.

⁴⁹⁶ Yasin 36/18.

⁴⁹⁷ Mustafa eş-Şek'a, *İslâm bilâ Mezahib*, Kahire, y.y., 1987, s. 292.

⁴⁹⁸ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 426.

Hâbil, Şit, Yusuf, Yuşa, Asaf, Şemun ve Ali, Tanrı'nın yüzleridir.⁴⁹⁹ Bununla birlikte Nusayrîler'e göre Allah'ın sayısız zuhurları olmuştur. Örneğin O, Ashab-ı Kehf'in kelbi şeklinde zuhur etmiştir. İsrailoğulları için inek, Salih Peygamber'in kavmi için deve şeklinde görünmüştür. Onların deveyi öldürmeleri bizzat Allah'ı inkâr etmeleri demektir. Bu yüzden de helak oldular.⁵⁰⁰ Yine Allah, içkide (şarap) de zuhur etmiştir ve bu sebepten içki kutsaldır ve *Abdu'n-Nûr* olarak isimlendirilir.⁵⁰¹

Nusayrîler, Kehf Suresi, 109. ayetini Allah'ın sayısız varlıklara hulûl edip, onların suretinde görünmesine bir delil olarak sunarlar: "De ki, Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa, bir o kadarını da ilave etsek, Rabbimin sözleri tükenmeden denizler tükenirdi." Onlar, bu ayette geçen 'Rabbimin sözleri' ifadesini, Allah'ın hulûl etmesi şeklinde te'vil ederler.⁵⁰² Bu da onların bâtına karşı olan saplantılarından kaynaklanmıştır.

Nusayrî inancına göre nurdan bir varlık olan Tanrı, kendi nurundan ilk olarak "İsim" adı verilen peygamberi yaratmıştır. "İsim" de tanrı gibi dünyaya tecelli etmiş ve insanlara peygamber olarak görünmüştür; ancak insanlara ayrı bir varlık olarak görünmesine karşın özünde tanrı ile hiç ayrılmamıştır. Peygamberin on dört tecellisinde saydığı isimler sırasıyla şöyledir: Şid, Hermes, el-Herami, Dükna, Hendeme, Zedenev, Yusuf ibn Makan, Eflatun, Adem, Nuh, Yakub, Musa, Süleyman, İsa, Muhammed. Tanrı'nın kendi nurundan yarattığı isim yani peygamberin dünyada aldığı son isim Muhammed'dir. Bu nedenle Muhammed, Sünni İslam'da olduğu gibi yalnızca bir peygamber değil, tanrının bir parçasıdır.⁵⁰³

Nusayrîler'e göre Allah, peygamberlere ve bazı varlıklara hulûl ettiği gibi imamlara da etmiştir. Allah'ın hulûl ettiği kimseler ile Nusayrîler arasındaki aracılık işini bâblar üstlenir. Nitekim İbn Nusayr, Hasan el-Askerî'nin bâbıdır. İmama ait gizli bilgileri Nusayrîler'e aktaracak kişi, İbn Nusayr'dır.

Nusayrîler, tanrılık vasfı verdikleri Ali'yi, Hz. Muhammed'den çok daha yukarı bir seviyeye çıkarmışlarsa da ikisi hakkında kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir: Kılâzîler'in başını çektiği bazı Nusayrîler, ulûhiyetin sadece Ali'ye hâs bir makam olduğundan hareketle Hz. Muhammed'e rubûbiyet isnadında

⁴⁹⁹ Türk, *Anadolu'nun Gizli İnançları Nusayrîlik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, s. 49.

⁵⁰⁰ eş-Şek'a, *İslâm bilâ Mezahib*, s. 301.

⁵⁰¹ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin*, c. II, s. 486; eş-Şek'a, *a.g.e.*, s. 301.

⁵⁰² el-Hatib, *el-Hareketü'l-Bâtuniyye fi'l-Âmil İslâmî*, c. II, s. 342.

⁵⁰³ Şule Can, *a.g.t.*, s. 18.

bulunmazlar. Buna mukabil Haydariyye kolu, asıl ilah olarak Ali'yi görseler de, Hz. Muhammed'in de Hâlık (yaratıcı) olduğuna inanırlar. Çünkü onlara göre bu ikisi birbirinden ayrı düşünülemezler.⁵⁰⁴

Nusayrîler, Ali'nin ulûhiyetine dair inançlarını üstünlük sebebi saymışlar; bu sebepten Ali onları, cezalandırmak için insan suretinde yeryüzüne göndermiştir.⁵⁰⁵ Ali'ye inanan gerçek Nusayrîler'in ruhları, hareket yoluyla yıldızlar haline dönüşerek son gaye (nurlar âlemi)'ye yükselir. Ancak Nusayrî olmayanların, Müslüman, Hıristiyan ve musevîlerin ruhları hayvan cesetlerine girer.

Muhammed Emin Galib et-Tavil'in kitabı *Arap Alevileri Tarihi*'nin çevirmeni olan İsmail Özdemir, kitabın giriş kısmına yazmış olduğu mukaddime'de Nusayrîler'in inançlarını özetliyor -ki Özdemir, kendisinin Nusayrîlerin *Haydarî* kolundan olduğunu belirtmesi de önemli bir ayrıntıdır- ve bir Arap Alevisi (Nusayrî)'nin, Allah'ın tekliğine, her şeye kadir ve öncesiz olduğuna, her şeyi yarattığına ve denetimi altında tuttuğuna, her şeyin onunla kaim olduğuna, istediği zaman, istediği kimseye -tekliğine hiçbir hâlel gelmeden- zuhur ve tecelli edebileceğine, fakat onun herhangi bir şekilde nitelenemeyeceğine ve görünen hiçbir şeyin Allah olamayacağına, hiçbir şeye *hulûl* ve hiçbir cisimde *tecessüm* etmeyeceğine, insanlara en son ayân olduğu adıyla Muhammed dediğimiz ol nuru yoktan değil, kendi nurundan yarattığına, Allah ile kulu Muhammed arasında perde yahut boşluk olmadığına, olsa o perde veya boşluk Muhammed'den daha değerli olacağından bunun imkânsız olduğuna, o nurun küllî akıl olduğuna, Allah'ın kulu ve kullara gönderilmiş tüm resul ve nebilerin ta kendi olduğuna, insanlara farklı dönemlerde farklı ad ve sıfatlarla zuhur ettiğine, Muhammed'le aynı nurdan olan imamların imamı Ali başta olmak üzere Oniki imamların ve daha önceki tüm imam ve vasilerin hepsinin aynı ve tek bir varlık olduğuna iman etmesi gerektiğine dikkat çekiyor.⁵⁰⁶

Fakat bu ifadelerde açık bir çelişki dikkatlerimizden kaçmadı. Yazar, Allah'ın hiçbir varlığa *hulûl* etmeyeceği ve hiçbir şeyde *tecessüm* etmeyeceğini söylerken aslında *hulûl*dan farklı bir şeyi söylemiyor. Aslında, adeta laf cambazlığı yaparak,

⁵⁰⁴ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 476; el-Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye fi'l-Âlemil İslâmî*, c. II, ss. 343-344.

⁵⁰⁵ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 372; ayrıca bkz. Ahmet Turan, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Samsun: Sidre Yayınları, 2000, ss. 178-179.

⁵⁰⁶ et-Tavil, *Tarîhu'l-Aleviyyîn*, s. lxxii.

sadece kendilerinin bu inancına karşı farklı cephelerden gelebilecek tepkileri savuşturma çabasını izhar etmiş oluyor.

Dikkatimizi çeken bir husus da, Allah ile Hz. Muhammed başta olmak üzere bütün peygamberlerin ve imamların aynı varlık olduğu şeklindeki bir inanca sahip olduklarıdır. Buna göre uluhiyet, mânâ, isim ve bâbın birlikte oluşturdukları bir birliktir. Bu üçlü birlik hayatın başlangıcından beri var olmuş, devirler boyunca muhtelif şahsiyetlerde tezahür etmiştir.⁵⁰⁷ Bu inançları *Panteizm* anlayışının neredeyse aynıdır. Çünkü panteist düşüncede hakim olan; “tanrı her şeyde, her şey tanrıdadır” anlayışına göz atarsak aradaki benzerliği daha iyi idrak etmiş oluruz. Panteizm, Tanrı'nın dünya ile olan olumlu ve organik ilişkisi bakımından deizmi aşan ve Tanrı'nın dünyaya aşkın değil de, içkin olduğunu öne süren Tanrı anlayışı ya da görüşü; evreni bir, aynı ve özdeş kabul eden görüştür. Panteizme göre Tanrı'nın evrenden ayrı ve bağımsız bir varlığı yoktur. Tanrı doğada, nesnelere, insan dünyasında vardır. Her şey Tanrı'dır. Her şey, sınırsız ve Mutlak Varlık'ın bir parçası, görünüşü ya da tezahürüdür.⁵⁰⁸ Panteizm algılayışına göre, Tanrı her şeydir ve her şey Tanrı'dır. Buna göre Tanrı-evren-insan ayırımı yoktur, böyle bir ayırım aklın yanılmasıdır. İnsan ve doğa Tanrı'nın varlığının görünüşleri ya da unsurlarıdır. Tanrıbilimsel olarak; Tanrı, evren ve insan; birdir, aynıdır.⁵⁰⁹

Nusayrîlikte, ‘Ali evvel (ilk) ve ahir (son) varlıktır, Ali zâhirdir (görünen) ve bâtındır (gizli, iç yüz). Mutlak bilinmeyen olan Ali, kendisine hicap olarak Muhammed'i seçip, onda gizlenmiştir. Ayrıca o, kendisini insanlara anlatıp tanıtmayı için onlarla arasında aracılık yapmak üzere bir bâb seçmiştir. İşte o bâb, Selmân el-Fârîsî'dir. Nusayrîler, bu şekilde ulûhiyeti Ali-Muhammed-Selmân üçlüsü ile ifade etmişler ve bu üç ismin baş harflerini simgeleştirerek en önemli inanç esaslarından birini ‘A M S’ şeklinde formüle etmişlerdir. İşte Allah'ı oluşturan bu üçlü, ayrılmaz bir birliktelik oluşturmaktadır. Nusayrîler bu inançlarını da adeta İslamdaki ‘Kelime-i Şehadet’ in bir alternatifi olarak şöyle ifade ederler: ‘Şakakları seyrek saçlı olan, mâbûd Ali b. Ebî Tâlib'den başka ilah olmadığına, Seyyid Muhammed el-

⁵⁰⁷ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 476; el-Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtuniyye fi'l-Âlemil İslâmî*, c. II, ss. 343-344.

⁵⁰⁸ Bkz. Ahmet Cevzici, ‘Panteizm’, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s. 316.

⁵⁰⁹ Bkz. *Antony Flew*, ‘Panteizm’, *Felsefe Sözlüğü*, Nurşen Özsoy (çev.), Ankara: Yeryüzü Yayınları, 2005, s. 369.

Mahmûd'dan başka hicap olmadığına ve maksûd Seyyid Selmân el-Fârisî'den başka bâb olmadığına şehadet ederim.”⁵¹⁰

Onlara göre Yaratıcı, tarihsel bir kişilik olan Ali'de tecelli etmiştir. Hz. Ali, Tanrı'nın yüzüdür, dilidir. Nusayrîler Kur'an okunurken, "Sadak Allah Aliyyen ve azim" diyerek, Hz. Ali'nin yüceliğini dile getirirler. Onlar, Ali'nin tanrısal vasıfları konusunda tartışıldığında, Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inden "Nât-ı Ali" bölümünü delil olarak gösterirler.⁵¹¹

"Yapayalnız gir safa, vaktin İsfendiyarısın... Hayber'in kapısıdır o; kopar gitsin, çünkü Murteza Ali'sin sen.

Can bakımından Süleyman'sın, al yüzüğü şeytandan... Düşüncede, karar vermede güneşsin; kır yıldızların ordusunu.

Hâlissin, gönül çekicisin; Halil gibi gir ateşe... Ölumsuzlüğün aslısın, Hızır gibi iç Âb-ı hayatı.

Can bakımından zevalin yok; iç âlemde de pek güzelsin, ululuk sahibi Tanrı'nınsın, Tanrı ışığındansın sen.

Henüz belirmedi; güzellikten ne gördün ki? Ama bir seher çağı, güneş gibi doğuverirsin içinden.

Yazık yazık, öylesine gizlisin ki sanki bulut altına girmiş bir Ay'sın... Ay'sın, güzel bir yüzün var; çık buluttan, yırt dağıt o bulutu.

Tanrı huylusun; güzel gönüle girdin mi, Turdağı'nın parıltılarını gönülden gösterirsin”.⁵¹²

Mevlana'nın Hz. Ali hakkındaki bu sözleri bâtinî bir tarzda yorumlanmış ve Nusayrîlik gibi mezheplerin Hz. Ali hakkındaki aşırı inançlarına delil olarak sunulmuştur. Bunun yanında Mevlana'nın bu sözleri, tasavvufî izahlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yorumlardan birinde şu ifadeler geçer:

"Ruh göçünün egemen olduğu Nusayrîlikte, insan belli eğitim aşamalarından sonra *insan-ı kâmil* şeklinde gelişerek fenafillâh mertebesine, yani Tanrı'nın varlığında yok olma (vahdet sırrına erme; Hakk'ı kendi özünde, kendi özünü Hakk'ta görme) aşamasına ulaşır. Velâyet rehberi Hz. Ali, fenafillâh mertebesinde Tanrı'nın varlığında yok olan ve Hz. Âdem'den beri bütün peygamberlerde tecelli eden (beliren) ilâhi nurun, hidâyetin ışık kaynağıdır.”⁵¹³

⁵¹⁰ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (Kitâbü'l-Mecmû'dan naklen), s. 385.

⁵¹¹ Türk, *Anadolu'nun Gizli İnançlı Nusayrîlik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, ss. 51-52.

⁵¹² Mevlânâ Celaleddin, *Divan-ı Kebir*, Abdülbaki Gölpınarlı (haz.), Kültür Bakanlığı Yayınları/1319 Klasik Türk Eseleri Dizisi, Ankara, 1992, c. VII, ss. 265-266.

⁵¹³ Ali Duran Gülçiçek, "Nusayrî Aleviler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 9/34, 2005, ss. 269-270.

Divan-ı Kebir'in ön sözünde Mevlana'nın tasavvufî görüşlerine değinilirken onun *vahdet-i vücud* anlayışı şöyle izah edilir: ‘‘Kul her şeyi Tanrı'nın verdiği güçle, kuvvetle, fakat iradesini Tanrı iradesine vermedikçe, varlığını O'nun varlığında yok etmedikçe, O'nun varlığıyla var olmadıkça, kendi dileğiyle yapar; şu halde mutlak cebir olmadığı gibi kul da Tanrı olamaz. Her şeyde, her zerrede Tanrı kudreti, Tanrı hikmeti görünmektedir; hiçbir şey kendi varlığıyla var olamaz; bu bakımdan varlıklar, iki yokluk arasında, bir varlıktır. Hatta her an yeniden yeniye yaratılmakta olduğundan, gerçekte yoktur; yokluklardan başka bir şeydeğildir; fakat hiçbir vakit kainat, Tanrı değildir. O, hulûlden de, ittihadan da münezzehtir, yücedir. Kul varlığından mutlak olarak yok olmadıkça, O'nun katında birlik gerçekleşmez. Birlik hulûl (Tanrı'nın kola girmesi) değildir; senin yok olmandır; yoksa saçma sözlerle batıl hak olmaz.’’⁵¹⁴

O halde anlaşılıyor ki Mevlana'nın Hz. Ali hakkında söylemiş olduğu bu sözler, onun vahdet-i vücud anlayışına göre yorumlanmalıdır. Zira kendisi bizzat hulûl ve ittihad anlayışlarına karşı menfi tutumunu açıkça ortaya koymuş bulunmaktadır.

Ayrıca yine, hak ve hakikat sırrına eren, Allah'ın sırlarına ait manevi bilgiye (ilm-ü ledün'e) vâkıf olan Hz. Ali'nin her yerde ve her zaman hazır ve nazır olduğunu, binbir donda görüldüğünü Nusayrîlerle birlikte hemen hemen tüm Alevi-Bektaşî şairleri, deyiş ve nefeslerinde dile getirmişlerdir. Örnek olarak önemli Bektâşî ozanlarından biri olan M. Ali Hilmi Dede Baba şöyle der:

... *Tuttum aynayı yüzüme*
Ali göründü gözüme
Nazar eyledim özüme
Ali göründü gözüme
Ali evvel, Ali ahir
Ali bâtın, Ali zâhir
Ali tayyip, Ali tahir
Ali göründü gözüme
Ali candır, Ali canan
Ali dindir, Ali iman
Ali rahim, Ali Rahman

⁵¹⁴ Mevlana, *Divan-ı Kebir*, c. I, ss. LXIV-LXV.

*Ali göründü gözüme.*⁵¹⁵

Nusayrîler'e dönecek olursak onların kutsal metinlerinde, özellikle Kitabu'l Mecnû'da belirtildiğine göre deliliyle delil olan, kudretiyle zâhir olan, hikmetiyle bâtın olan, zatı ile zatına icabet olunan, sıfatıyla ismine muhatap olan, gizliliklerin sınırlarını bilen; iyilik, doğruluk, ilim ve irfanla gönülleri aydınlatan, nurları görünür kılan, her nura isim, her isme mekân, her mekâna bab kılan, babı irşad eden müşidlerin müşidi, arılar emiri Ali b. Ebî Talib, bilgi kaynağının hazinesi ve evliyaların serçeşmesidir.⁵¹⁶

Nusayrîler'e göre Allah, cismanî varlıklara hulûl edip onlarla birleşen somut bir varlık olarak addedildiğine göre bu somut varlığın barındığı, kaldığı bir yer olmak zorundadır. Zira o İbn Mülcem tarafından şehit edilışinden⁵¹⁷ sonra nâsûtî kalıbından sıyrılıp, gökte bir yere yerleşmiştir. Gök bir sembol olup, mânânın (Ali) yerleştiği yerdir. Fakat onlar Allah'ın (Ali), gökte bulunduğu yer konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kılâzîlere göre Allah, yani Ali, ayda Hayarîlere göre ise güneşte oturmaktadır.⁵¹⁸ Kılâzîler, ayın ilah (Ali) olduğuna Kur'an'dan şu ayeti delil getirirler: "O, hergün yeni bir iştedir."⁵¹⁹ Bu ayeti, "Allah hergün yeni bir durumdadır" şeklinde te'vil ederler.⁵²⁰

Nusayrîler, Allah hakkında İslam'ın öngördüğü sıfatları kabul etmekle beraber, bütün bu sıfatları Hz. Ali'ye yönlendirip, ona uyarlamaya çalışmışlardır. Allah, Ali'ye hulûl etmeden önce bütün bu sıfatlarla, muttasıfıdı. Ali suretinde tecelli ettikten sonra bütün bu sıfatlar Ali'de de zuhur etmiştir. İşte bütün bu sıfatlar muvâcehesinde Ali şöyle bir varlıktır: "Ali b. Ebî Tâlib mevcuttur, varlığı kesindir. O, ebedî, bir (tek), mevcut ve bâtındır. Ezelî olup, başlangıcı yoktur. Ölümlü de değildir, çünkü ebedîdir. Onun sonu yoktur. Ali birdir, ilahdır. Muhammed ve Selmân'da tecelli etmiştir. Her şey ona aittir. Bölünmez, ikiye ayrılmaz, bir sayıya dahil olmaz. Ali, yarattığı varlıklara benzemez, var olan bütün varlıklardan ayrıdır.

⁵¹⁵ Gülçiçek, "Nusayrî Aleviler", s. 270.

⁵¹⁶ Örnek olarak bkz. Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (Kitâbu'l-Mecnû'dan naklen), ss. 382-383; ayrıca bkz. Ahmet Turan, "Kitâbu'l- Mecnû'un Tercümesi", *OMÜİFD*, 8, Samsun, 1996, ss. 8-9.

⁵¹⁷ Nusayrîler'e göre Hz. Ali'yi şehid eden İbn Mülcem, suçsuz ve masumdur. Çünkü ona kendisini öldürmesini bizzat tanrı yani Ali emretmiştir. Zira bu yolla Ali zâhir âlemindeki bedeninden sıyrılıp, bâtın âlemdeki makamına geçecekti. Bkz. Türk, *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik: İnanc Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, s. 52.

⁵¹⁸ Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiîlik ve Kolları*, s. 344; Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 373.

⁵¹⁹ er-Rahmân 55/29.

⁵²⁰ eş-Şek'a, *İslâm bilâ Mezahib*, s. 293.

Kadîm, Fert ve Samed'dir. Doğmamış, doğurmamıştır. Hayat sahibidir, ilim sahibidir, her şeyi bilir. Kemâl ve Cemâl sıfatlarına sahiptir. İştien ve görendir. Muhammed'i ve bütün varlıkları, geceyi ve gündüzü yaratan O'dur. Ayrıca, Nusayrîler'e göre Ali gökyüzünde ilah, yeryüzünde ise imamdır.⁵²¹ Oysa Allah (cc) Kur'an-ı Kerim'de kendisini "Göklerin ve yerin ilahı" olarak tanıtmıştır.⁵²² Fakat Nusayrîler bu ayeti tevil ederek, Allah'ın insan suretindeki tezahürüne delil olarak kabul ederler.⁵²³ İşte bu durumda Nusayrîler Allah'la birlikte yarattığı bir kulu ilah sayarak şirke düşmüşlerdir.

Nusayrîlikle ilgili yapmış olduğumuz bu çalışmanın giriş kısmında da belirttiğimiz gibi, Nusayrîliğin inanç sisteminin zâhir-bâtın ilişkisi temeli üzerine kurulmuş olması, yine inançlarını bir sır olarak addedip, kimseyle paylaşmaya yanaşmamaları, sahip oldukları inançlara vakıf olabilmeye önümüze çok büyük zorlukları getirmektedir. Evet, her ne kadar klasik kaynaklarda Nusayrîlik, bâtinî ya da aşırı bir fırka olarak zikredilmiş olsa da, günümüzde birçok Nusayrînin, bu kaynaklarda geçen inançlarla alakasının olmadığını Beyân etmeleri, zihinlerimizi iyiden iyiye karıştırmaktadır. Günümüz Nusayrîleri, asıl kaynaklarda belirtilen inançlara bağlı bulunmakla beraber, aralarında hatırı sayılır sayıda kültürlü ve mutedil bir camaatin varlığı, inkâr edilemez bir gerçektir. Bunlara göre Alevîlik, Şîa ile eş anlamlı olup, Muaviye b. Ebî Süfyan zamanında Ehl-i Sünnet'ten dinî sebeplerle değil, siyasî sebeplerle ayrılmışlardır. Bunlar kendilerini Şîa'nın mutedil kolu İmâmiyye'ye mensup sayarlar ve onlara göre bu fırka cehalet, zulüm görme vb. sebeplerle aşırılığa yönelmiştir. Aslında Nusayrîlik yahut Alevîlik, İslam'dan ayrı düşünülemez.⁵²⁴ Zira onlar kendilerini İslam'ın dışında görmezler.⁵²⁵ Günümüzdeki Nusayrî yazarlardan pek çoğunun yazmış oldukları kitaplarda kendi klasik kaynaklarına hiç atıfta bulunmamaları; buna karşılık genelde Sünnî kaynaklara başvurmaları ilginçlik arz etmektedir. Nusayrîler'in pek çok otantik kaynağı olmakla birlikte, temel kaynakları "Kitabü'l-Mecmû" olmuştur. Bu eserde de üzerinde en çok durulan konu Ali'nin şahsiyeti ve ulûhiyetidir. Kitapta açık bir şekilde Ali'nin tanrılığine vurgu yapılır. Bununla birlikte günümüz Nusayrî yazarları yazdıkları

⁵²¹ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (Kitâbü'l-Mecmû'dan naklen), s. 392; Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin*, c. II, s. 475; Şek'a, *İslâm bilâ Mezâhib*, s. 292; Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, s. 363.

⁵²² Bkz. ez-Zuhruf 43/84.

⁵²³ el-Hatib, *el-Hareketü'l-Bâtiniyye fi'l-Âmil İslâmî* c. II, s. 342.

⁵²⁴ Öz, "Nusayriyye", s. 191; ayrıca bkz. Zağbî, *Gulâtu's-Şîa*, ss. 264-265.

⁵²⁵ Aydınlı, "Nusayrîlik", s. 200.

eserlerde genel olarak Ali'nin beşerî özelliklerine yer verir ve ona tanrılık sıfatı vermezler. Örneğin Nusayrî bir yazar olan Sönmez'in eserinde Hz. Ali, kahramanlığı, feraseti, bilgisi, istikameti, adaleti, nezahati ve belağati ile tanınan bir şahsiyet olarak tanıtılır.⁵²⁶ Yine bir başka Nusayrî yazar Sonay, Nusayrîliğin temelini Şîa olduğunu belirttikten sonra, Hz. Ali'ye tanrılık atfedilemeyeceğini; bir insanı tanrı ile özdeşleştirmenin Müslümanlıkla bağdaşmayacağını ifade eder.⁵²⁷ Günümüzün önemli Nusayrî şeyhlerinden biri olan Mahmut Reyhanî, üç ciltlik eserinin büyük bölümünü Hz. Ali'ye tahsis eder ve ondan bahsederken hiçbir surette beşer üstülüğüne ya da tanrılığına yer vermez.⁵²⁸

⁵²⁶ Selim Sönmez, *Gâdir Bayramı ve Hz. Ali*, Antakya, y.y., 1975, ss. 1-12.

⁵²⁷ Sabahattin Sonay, *Kur'an Işığında İslâm ve Gerçek Alevilik*, y.y., 1991, s. 180.

⁵²⁸ Mahmut Reyhanî, *Gölgesiz Işıklar (Mezhepte Aleviler)*, İstanbul: Can Yayınları, 1997, c. III, ss. 15-16.

SONUÇ

Kaynaklarda geçtiğine göre, ilkel toplumlardan itibaren pek çok insanı ve topluluğu etkileyen hulûl anlayışının Şîa içerisinde, hatırı sayılır sayıda fırkanın temel inançları arasında yer aldığı görülmektedir. Buna karşın Şîa denilince akla ilk gelen fırka olan İmâmiyye Şîası'nın hulûle bakışı menfî olmuştur. İmâmîler, tevhid anlayışları gereği Allah'tan her türlü noksanlığı nefyetmişlerdir. Buna göre Allah'ı muşahhas ifadelerle anlatmak, O'na her hangi bir mekan atfetmek, Allah'ın her hangi bir zamanda veya mekanda görülebileceğini öne sürmek, tevhid anlayışına uymamaktadır. Dolayısıyla hulûl gibi inançlar, Allah'ın birliğine (tevhid) zarar verir endişesi ve hassasiyeti ile reddedilmiş ve bu tür anlayışlara sahip olan gruplar, Şîa bünyesinden afaroz edilmişlerdir.

Zeydiyye mezhebinin hulûle bakışı İmâmiyye Şîası ile paralellik arz etmektedir. Bununla birlikte Zeydiyye'nin itikadî pek çok görüşü Mutezile ile aynıdır. Şöyleki, Zeydiyye'nin en temel inanç esasları, tevhid anlayışı doğrultusunda şekillenmiştir. Dolayısıyla hulûl anlayışı, Zeydiyye mezhebinin inanç dünyasında kendisine yer bulamamıştır.

Bâtinî bir mezhep olan İsmâîlîlik, kendine has yorumlarla birlikte ortaya koyduğu tanrı-âlem ilişkisi ile, hulûl anlayışına sahip olduğunu göstermiştir. İsmâîlîler'in âlemin yaratılışı hakkındaki görüşleri başlı başına hulûlü çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte İsmâîlîler, hulûl anlayışını alenî olarak zikretmek yerine belli rumuzlar ve karmaşık ifadelerle tanrı-âlem ilişkisini açıklamaya çalışmışlardır. Böyle iken bugün Hindistan'da dinî bir teşkilat hüviyetindeki Nizârî İsmâîlîlerde hulûl anlayışı, açık seçik ifade edilmektedir. Onlar, Allah'ın nûrunun Hz. Peygamber'den itibaren imamlara ve hâl-i hazır imama intikal ettiğine inanırlar. İşte böylece bâtinî birçok yorum ve gnostik düşünce sistemleriyle yoğrulan Nizârî

İsmâîlîler, Hinduizm'in inanç sisteminde özel bir önemi olan hulûl anlayışını sahiplenmede hiç güçlük çekmemişlerdir. Bu durumda şunları söylemek mümkündür: “Kendine ait bir sistem ortaya koyamayan ya da tarihten aldığı kültürel mirasa sahip çıkamayan mezheplerin, buldukları bölgedeki çeşitli din ve akımlardan kolaylıkla etkilenmesi kaçınılmazdır.”

Hulûl anlayışı daha çok aşırı Şîî gruplarda varlığını hissettirmiştir. Bu noktada Ğâliyye fırkaları başı çekmektedir. Hulûl anlayışı bu tip grupların temel inançları arasındadır. Öyleki bu aşırı gruplar, özellikle reislerinin yüceliğini, farklılığını recat, hulûl v.b. düşünceler yardımıyla açıklamışlardır. Zira onlara göre kendilerine lider olabilecek biri, kendileri gibi sıradan bir insan olamazdı; farklı olmalıydı. Böylece Allah, kendi içlerinden birine hulûl etmek suretiyle onlara büyük bir lütufta bulunmuş ve onları lidersiz bırakmamıştır.

Aşırı Şîî mezheplerden sayılan ve İsmâîliyye içerisinden neşet eden Karmatîlik'te hulûl anlayışının özel bir yeri vardır. Zira Karmatîler'e göre diğer insanlar tanımadıkları bir varlığa inanmaktadırlar. Oysa Karmatî inancına göre ilah, kendini bir beşer suretinde insanlara göstermelidir ki onlar da böylece onu tanısinlar ve meçhul bir varlığa inanma gibi mantıksız bir durumdan kurtulmuş olsunlar... Batınî yorumları daima ön planda tutan Karmatîler, hulûl anlayışlarını da bu şekilde yorumlayarak temellendirmeye çalışmışlardır.

Karmatîlik gibi, İsmâîliyye mezhebi menşeli bir başka mezhep de Dürzîlik'tir. Dürzîlik daha çok Fatımî halifesi Hâkim Biemrillah'ın veziri olan Hamza b. Ali'nin fikirleri etrafında şekillenmiş bir fırkadır. Hamza, kendi istediği bir devlet şeklini oluşturmak üzere yepyeni bir sistem kurmuş ve Hâkim'in uluhiyyetini ilan ederek onu, bu sistemin dışında tutmayı başarmıştır. Fakat Hâkim'in ilahlığını halka kabul ettirmenin zorluğunu bilen Hamza, bu düşüncesini hulûl anlayışına dayandırarak açıklamıştır. Buna göre Allah, Hâkim Biemrillah suretinde tecellî etmiş ve insanlara görünmüştür. Bunun gerekçesi de tıpkı Karmatîlerde olduğu gibi şöyledir: “Allah'ın zatını hiçbir beşer idrak edemez. Bu yüzden Allah kendisine insanlardan birini perde (hicap) edinerek varlığını onlara izhar etmiştir. Böylece insanlar gönül huzuruyla tanıdıkları, bildikleri bir varlığa ibadet etmişlerdir.”

Nusayrîliği şekillendiren bir anlayış olarak gösterilen hulûl anlayışı, Nusayrîler'in bütün kollarında ‘Hz. Ali’yi ilah olarak tanıma’ şeklinde tezahür eder.

Nusayrîler'e göre nurdan bir varlık olan tanrı, ilk insandan itibaren zaman zaman farklı bedenlere hulûl ederek, insanları varlığından haberdar etmiştir. 'AMS' şeklinde formüle edilen üçlü ilah anlayışı ile Hristiyanlıktaki teslis inancı ile adeta özdeşleşen Nusayrî inanç sistemi, bu özelliğinden dolayı İslam dini ile olan bağını adeta pamuk ipliğine ilişirmiş olup, müntesiplerinin Müslüman kimliği ile anılmasını zorlaştırmıştır.

İslam'ın hassasiyetle üzerinde durduğu tevhid anlayışına tamamen ters olan hulûl anlayışının, Şîa'nın aşırıları olarak görülen ve mutedil Şîiler tarafından da şiddetli bir eleştiriye tabi tutulan; hatta Şîa'dan bile sayılmayan gruplarda görülmesi aslında Şîa'ya bir manada ders niteliği taşımaktadır. Zira bir takım şahısları aşırı derecede sevmenin pek çok sakıncaları olduğu ortadadır. Bu ve benzeri aşırı duyguların; sahiplerini, kendileri gibi birer insan olan reislerini ya da imamlarını ilahlaştırmaya sürükleyebileceği gerçeği, Şîa içerisindeki aşırıların hulûl v.b. anlayışları ile daha net anlaşılmalıdır. Buna bakarak, Şîilikteki Ehl-i Beyt eksenli aşırı bağlılık ve sevginin yol açabileceği tahribatın derecesi ve etkisinin hangi noktalara varabileceğini kestirmek mümkündür. İşte Şîa içerisindeki mutedil gruplar, aşırıların düştüğü bu duruma düşmemek; özellikle de çok önem verdikleri tevhid anlayışlarını muhafaza etmek için imamlarının konumlarını yeniden sorgulamalı ve peygamberlere dahi verilmeyen özellikleri imamlara verme şeklindeki anlayışlarını tekrar gözden geçirmelidirler.

KAYNAKÇA

- Abdülfettah, Ahmed Fuad, *el-İmâm Zeydî Ahmed b. Süleyman ve Ârâuhû'l-Kelâmiyye*, Riyad, y.y., 1986.
- Aka, İsmail, ‘‘X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiiilik’’, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiiilik Sempozyumu*, İstanbul: İSAV, ss.69-120.
- Arman, Ömer Faruk, ‘‘İsa’’, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXII, İstanbul, 2000, ss. 465-472.
- Avcu, Ali, *Karmatîler’in Doğuşu ve Gelişimi*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Aydınlı, Osman, ‘‘Dürzilik’’, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara: Ankuzem Yayınları, 2009.
- _____; ‘‘Nusayrîlik’’, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara: Ankuzem Yayınları, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir, (429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye Minhum*, İbrahim Ramazan (thk.), Beyrut, y.y., 1417/1997.
- Bağlıoğlu, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Batur, Muhammed Raşit, ‘‘Nusayrîliğin Teşekkül Süreci ve İnanç Sistemi’’, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002).
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, II, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1973.

- Bulut, H. İbrahim, Özkan Gül, “İmâmiyye Şîası’nda İlmü’l-İmam İnancı”, *Marife Dergisi*, Konya, 2005, ss. 75-92.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “İsmailî Dâî ve Fâtîmî Davet”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1, ss. 9-36.
- Can, Şule, “Nusayrîlik: Sır ve Direniş”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011).
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013.
- Coşkun, İbrahim, “İmâmiyye Şîasında Ehl-i Beyt Sevgisinin Ezoterik İnançlara Dönüşümü”, *Marife Dergisi*, 3, Konya, 2004, ss. 127-148.
- Çağatay, Neşet, İbrahim Âgâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1965.
- Çelebi, İlyas, “Mutezile”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXI, İstanbul, 2006, ss. 391-400.
- Daftary, Farhad, “Emevîler Döneminde ve Abbâsîlerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir’deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler”, Mehmet Atalan (çev.), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Kelam Araştırmaları*, 4/2, 2006, ss. 139-158.
- _____; “Hamidüddin el-Kirmânî”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXVI, 2002, ss. 63-64.
- Dalkıran, Sayın, *Osmanlı Devletinde Ehl-i Sünnet’in Şîî Akîdesine Tenkidleri*, İstanbul: Osav Yayınları, 2000.
- Demirci, Kürşat, “Hulûl”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVIII, 1998, ss. 340-341.
- Demirli, Ekrem, “Vahdet-i Vücut”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XLII, 2012, ss. 431-455.
- Dhavamony, Mariasusai, “Arabuluculuk ve Kutsalın Uzmanları”, *Usûl Dergisi İslâm Araştırmaları*, Fuat Aydın (çev.), 6, (Temmuz-Aralık 2006), ss. 145-162.
- ed-Dîneverî, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Maarif*, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Doğan, İsa, *İmam Zeyd b. Ali*, Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Dinler Tarihi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1952.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm’da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, H. Karakaya, K. Aytekin (çev.), İstanbul: Hisar yayınevi, 1983.

- Elieda, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Ali Berktaş (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003.
- _____; ‘‘İncarnation’’, *The Encyclopedia of Religion*, VII, New-York, 1987,
- Emin, Ahmed, *Duha’l-İslâm*, Beyrut: Darul Kütübil İlmîyye, 2004.
- Encausse, Papus Gerard, *Reenkarnasyon: Fiziksel, Astral ve Ruhsal Evrim. Ölmüş Yakınlarımızın İçine Girdikleri Durum*, Halûk Özden (çev.), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1999.
- Eş’arî, Ebûl-Hasan İbn Ebî Bişr Ali b. İsmail b. İshak, (324/936), *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk.), Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1369/1950.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (çev.), Ankara: Selçuk Yayınları, 1. bsk., 1981.
- Fıglalı, Ethem Ruhi, *İmâmîyye Şiası*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.
- _____; *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- _____; ‘‘Abdullah b. Sebe’’, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, I, 1988, ss. 133-134.
- _____; ‘‘Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)’’, *AÜİFD*, XXV, 1981, ss. 179-214.
- Flew, Antony, *Felsefe Sözlüğü*, Nurşen Özsoy (çev.), Ankara: Yeryüzü Yayınları, 2005.
- Galib, Mustafa, *el-Harekâtü’l-Bâtıniyye fi’l-İslâm*, Beyrut: Dârü’l-Endülüs, ty.
- Garbal, Muhammed Şefik, *Mevsûatü’l-Arabiyyeti’l-Müeyyessere*, Kahire: Dârü’ş-Şâ’b, 1965.
- Gazzali, Ebû Hamid Hucetü’l-İslam Muhammed b. Muhammed, *Bâtınîliğin İçyüzü*, Avni İlhan (çev.), Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Gökalp, Yusuf, ‘‘Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslâm Düşüncesine Katkıları’’, *ÇÜİFD*, 7/2, 2007, ss. 95-112.
- Gölcük, Şerafettin, ‘‘Reenkarnasyon’’, *Diyanet Aylık Dergi*, Ekim 2002.
- _____; ‘‘Beyân b. Sem’ân’’, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VI, 1998, ss. 28-29.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul: Der Yayınları, 1979.
- Gülçiçek, Ali Duran, ‘‘Nusayrî Aleviler’’, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2005, 11/34, ss. 269-280.

- Gündüz, Şinasi, *Hıristiyanlık*, İstanbul: İsam Yayınları, 2006.
- el-Hâc, Ayetullah, en-Necefi Seyyid İbrahim el-Mûsevî ez-Zincânî, ‘‘Akâidu’l-İmâmiyyeti’l-İsnâ Aşeriyye(Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akîdesi)’’, Murat Serdar (çev.), *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, 3/8, ss. 133-143.
- Hâdî ile’l-hakk, Ebü’l-Hüseyn Yahyâ b. Hüseyin b. Kasım Hasenî Zeydî, *Rasâilü’l-Adl ve’t-Tevhîd*, Kahire: Dârül Hilâl, 1971.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâmiyet ve Hıristiyanlık*, İhsan Süreyya Sırma (çev.), Beyân Yayınları, İstanbul, 2007
- el-Hatib, Muhammed Ahmed, *el-Harekâtü’l-Bâtiniyye fi’l-Âlemi’l-İslâmi*, 2. bsk., Amman: Mektebetül Aksa, 1986.
- Hautin, Albert, ‘‘Hıristiyanlığın Kısa Tarihi’’, Abdurrahman Küçük (çev.), *AÜİFD*, 25, Ankara, 1981, ss. 437-455.
- Hançerlioğlu, Orhan, *İslâm İnançları Sözlüğü*, İstanbul, y.y., 1984.
- Hitti, Philipp K., *The Origins of The Druze People and Religion*, Newyork: Columbia U.P. 1928.
- _____; *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, Salih Tuğ (çev.), İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Hizmetli, Sabri, ‘‘Karmatîler’’, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXIV, 2001, ss. 510-514.
- Hüseyn, Muhammed Kamil, *Tâîfetü’d-Dürûz (Târîhuhâ ve Akâidühâ)*, Kahire: Dârü’l-Meârif, 1962.
- İbnü’l-Cevzi, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *el-Karâmita*, Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (thk.), 4. bsk., Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1977.
- _____; *Telbîs-ü İblîs*, Kahire, y.y., 1949.
- İbnü’l-Esir, Ebü’l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kamil fi’t-Tarih*, Halil Me’mun Şiha (thk.), Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ty.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ-i ve’n-Nihâl*, Muhammed İbrahim Nasr (thk.), Beyrut: Dârü’l-Ceyl, ty.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü’l-Arab*, Kahire: Darülhadis, 2003.

- İbn Sirin, Hamid, *Masâdiru'l-Akâdeti'd-Durûz*, Lübnan: Diyarü Akl, 1985.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (728/1328), *Buğyetü'l-Mürtâd fi'r-Redd Alâ'l-Mütefelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtıniyye Ehli'l-İlhâd mine'l-Kâilîne bi'l-Hulûl-i ve'l-İttihâd*, Musa b. Süleyman ed-Düveyş (thk.), y.y., Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- _____; *el-Cevabü's-Sahîh Limen Beddele Dîne'l Mesîh*, Ali Hasan Nasr (thk.), Riyad: Dârü'l Âsime, 1414.
- İrfan Abdülhamid, "Nusayriyye", Avni İlhan (çev.), *DEÜİFD*, 9, İzmir, 1995, ss. 329-361.
- el-İsferayinî, Ebû'l-Muzaffer, *Et-Tabsîr fi'd-Din ve Temyîzu'l-Fıraki'n-Naciyeti ani'l-Fıraki'l-Halikîn*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- el-Kâdî Nûman, Ebû Hanife b. Muhammed b. Hayyûn, *Kitâbü'l-Mecâlis ve'l-Musâyerât*, Habib Faki (thk.), Tunus: Câmiatü't-Tunusiyye, 1978.
- Kadyrov, Mederbek, "Ağahan İsmailileri", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009).
- Kara, Mustafa, "Fena", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XII, 1995, ss. 333-335.
- Kaşifu'l-Ğita, Şeyh Muhammed Huseyn Ali, *Aslu's-Şîa ve Usûluha*, Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1990.
- Keser, İnan, *Nusayrîler: Arap Aleviliği*, İstanbul: Çivi Yazıları, 2002.
- Kılıç, Recep, "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslâm Vahyi", *AÜİFD*, 51/1, Ankara, 2010, ss. 5-13.
- el-Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Beyrût: Dârü'l-Murtazâ, 2005.
- el-Kummî, Ebu Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh, *Risâletü'l-İtikâdâti'l-İmâmiyye*, E. Ruhi Fığlalı (çev.), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1978.
- Kummî, Ebû'l-Halef Sâ'd b. Abdillâh el-Eş'arî, en-NEVBAHTÎ Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak ve Fıraku's-Şîa*, Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2010.

- _____; ‘İsmâiliyye’, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara: Ankuzem Yay, 2009.
- _____; ‘Zeydiyye’, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara: Ankuzem Yayınları, 2009.
- Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1965.
- Kurt, Hasan, ‘Şîa’da Hulûl Anlayışının Etkileri’, *HÜİFD*, 10/20, Çorum, 2011, ss. 5-28.
- Küçük, Abdurrahman, TÜMER, Günay, *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınları, 2009.
- el-Maarrî, Ebu'l-Âla, Ahmed b. Abdullah b. Süleyman, *Risâletül Ğufrân*, Aişe Abdurrahman bint eş-Şâtî (thk.), Kahire: Dârül Maarif, 1977.
- Makarem, Sami Nasib, *The Druze Faith*, Delmar/Newyork: Caravan Books, 1974.
- Malâtî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, (377/987), *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, Muhammed Zahid Kevserî (nşr.), Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1968.
- Massignon, Louis, ‘Karmatiler’, *İA (MEB.)*, VI, İstanbul, 1952, ss. 352-359.
- _____; ‘Nusayrîler’, *İA (MEB.)*, IX, İstanbul, 1964, ss.365-370.
- Meşkûr, Cevad, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, M. Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Musazade, Macit, ‘Şia Mezhebi İçinde Hulûl ve Tenasuh İnancının Motivasyon Psikolojisi Bakımından İncelenmesi’, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1973).
- en-Neccâr, Abdullah, *Mezhebi'd-Durûz ve't-Tevhîd*, Kahire: Darül Maarif, 1965.
- en-Neşşar, Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1977.
- en-Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa, *Fırâku's-Şîa*, Hellmut Ritter (tsh.), İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931.
- en-Nîsâburî, Ahmed b. İbrahim, *İsbâtü'l-İmâme*, Mustafa Galib (thk.), Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1996.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- _____; Sönmez Kutlu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

- _____; ‘‘Hattâbiyye’’, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVI, 1997, ss. 492-493.
- _____; ‘‘Müzakereler’’, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler Bektâşîler Nusayrîler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze Şiîlik ve Kolları*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- _____; *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- _____; ‘‘İsmâiliyye Mezhebi’’, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, (13-15 Şubat 1993: İstanbul), 1993, ss. 605-645.
- _____; ‘‘Dürzîlik’’, *MÜİFD*, 7-8-9-10, İstanbul, 1995, ss. 485-518.
- _____; ‘‘Gâliyye’’, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIII, 1996, ss. 333-337.
- _____; ‘‘Müeyyed Billâh Yahya b. Hamza’’, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXI, 2006, ss. 483-484.
- _____; ‘‘Nusayriyye’’, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler Bektâşîler Nusayrîler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, ss. 181-193.
- Pürcevâdî, Nasrullah, ‘‘Oniki İmam Şiîliğinde Tasavvufa Muhalefet’’, Abdullah Kartal (çev.), *UÜİF*, 11/1, 2002.
- er-Râzi, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *İtikâdâtü Fırakı’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, Ali Sami en-Neşşâr (nşr.), Kahire: Mektebetü’n-Nahda el-Mısriyye, 1938.
- Reyhanî, Mahmut, *Gölgesiz Işıklar (Mezhepte Alevîler)*, İstanbul: Can Yayınları, 1997.
- er-Ruhanî, Ayetullah Mehdî el-Hüseynî, ‘‘Şîa’da Usûlü’d-Dîn’’, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Rumî, Mevlana Celaleddin, *Divan-ı Kebir*, Abdülbaki Gölpınarlı (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları/1319 Klasik Türk Eseleri Dizisi, 1992.
- Salt, Alparslan, Çobanlı, Cem, ‘‘Reenkarnasyon’’, *Dharma Ansiklopedi*, İstanbul, 2001.
- es-Sâmerrâî, Abdullah Sellûm, *el-Ğulûv ve’l-fırakü’l-Ğâliyye fi’l-Hadâratil-İslâmiyye*, 2. bsk., Bağdad: Dâru’l-Vasıt, 1982.

- Seber, Abdulkerim, ‘‘Hulûl İnancını Kur’an’la İrtibatlandırma Çabaları Bağlamında İki Vakanın Tahlili’’, *DEÜİFD*, XXVIII, İzmir, 2008, ss. 119-133.
- Sevgi, H. Ahmet, ‘‘Gülşen-i Râz’’, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XIV, 1996, ss. 253-254.
- Seydişehir, Mahmud Esad, ‘‘Allahın Kelamı ve Allahın Kelimesi ikileminde Hz. İsa’’, Muhammed Tarakçı (sad.), *UÜİFD*, 7/7, 1998, ss. 737-752.
- es-Sicistânî, Ebû Ya’kub İshak b. Ahmed, *Kitâbü'l-İftihâr*, Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000.
- Sinanoğlu, Abdülhamit, ‘‘İslâm Düşüncesinde Benzetmecî Grupların Allah Tasavvurları’’, *ÇÜİFD*, 5/1, 2005, ss. 67-89.
- Sonay, Sabahattin, *Kur’an Işığında İslâm ve Gerçek Alevîlik*, y.y., 1991.
- Sönmez, Selim, *Gâdir Bayramı ve Hz. Ali*, Antakya, y.y., 1975.
- Sthrothman, Rudolf, ‘‘Zeydiyye’’, *İA (MEB)*, XIII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1993, ss. 549-551.
- Subhî, Ahmed Mahmud, *ez-Zeydiyye*, Kahire: Matbaatül Cebelavi, 1984.
- es-Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tenzihü'l-İ'tikâd anî'l-Hulûli ve'l-İttihâd*, Saîd Muhammed Lehham (thk.), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Şankaro, Avâtif el-Arabî, *Fitnetü's-Sulta es-Sirâu ve Devruhû fî Neş'eti-Ba'dü Ğulâtı'l-Fırakı fî'l-İslâmiyye: (mine'l-karni'l-evvel el-hicri ile'l-karni'r-rabi' el-hicri)*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid el-Müttehîde, 2000.
- eş-Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, Muhammed Seyyid Kilâni (thk.), Beyrut: Dârü'l-Marife, 1961.
- eş-Şek'a, Mustafa, *İslâm bilâ Mezahib*, Kahire, y.y., 1987.
- Şenzeybek, Aytekin, ‘‘Dürzîlik, Doğuşu ve Temel Prensipleri’’, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2001).
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *Evâilü'l-Makâlât*, İbrâhim el-Ensârî (thk.), el-Mu'temerü'l-Âlemi el-İmam, y.y., 1992.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İtikâdâtı'l-İmâmiyye*, E. Ruhi Fığlalı (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.

- Tabatabâi, Allame Muhammed Hüseyin, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*, Kadir Akaras, Abbas Akyüz (çev.), İstanbul: Kevser Yayınları, 2005, s. 161.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefa, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Şerafettin Gölcük (çev.), İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Tahanevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî, *Keşşâf-ı Istilahât-ı Fünûn*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- et-Tavîl, Muhammed Emin Galib, *Târîhu'l-Alevyyîn, (Nusayrîler, Arap Alevilerinin Tarihi)*, İsmail Özdemir (çev.), İstanbul: Çivi Yazıları, 2000.
- Topalağlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınları, ty.
- Tucker, William F., "Beyân b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şîi Aşırıları", Yusuf Benli (çev.), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3/1, 2003, ss. 217-232.
- _____ ; "Asiler ve Gnostikler: el-Muğire b. Said ve Muğîriyye", Ethem Ruhi Fıglalı (çev.), *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5, Ankara, 1982, ss. 203-213.
- Turan, Ahmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Samsun: Sidre Yayınları, 2000.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî, *el-İktisad fîmâ Yetealleku bi'l-İtikad*, Necef: Cem'iyetü'l-Müntedi li'n-Neşr, 1979.
- _____ ; *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Türk, Hüseyin, *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Ürdüç, Gülsüm, "Hinduizm'de Avatara ve Hıristiyanlık'ta İnkarnasyon İnancı Üzerine Bir Araştırma", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2006).
- Üzüm, İlyas, "Nusayrîlik", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXXIII, 2008, ss. 270-274.
- Wach, Joachim, *Dinler Tarihi ve Din Felsefesinde Kurtarıcı ve Kurtuluş (Mesih Beklerken)*, Ali Coşkun (çev.), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Walker, Paul E., *Hamîdüddin el-Kirmânî el-Fikrîl-İsmâilî fî Asrîl-Hâkim Biemrillah*, Seyfeddin el-Kasîr (çev.), Dimeşk (Şam): Dârül Medâ, 1980.
- Watt, W. Montgomery, "Emevîler Devrinde Şîilik", İsa Doğan (çev.), *OMÜİFD*, 10, Samsun, 1998, ss. 35-48.

- Yatgın, Abdülkerim, ‘‘İslam Fırkalarında Rec’at’’, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009).
- Yavuz, Yusuf Şevki, ‘‘Hulûl’’, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVIII, 1998, ss. 341-344.
- Yörük, Yusuf Ziya, *Müslümanlıkta Dinî Tefrika*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009.
- Yürük, İsmail, ‘‘Seyyid Şerif Cürcani’ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması’’, *ÇÜİFD*, 1/1, Adana, 2001, ss. 227-277.
- Zağbî, Fethi Muhammed, *Gulâtü’ş-Şîa ve teessürühüm bil Edyâni’l-Muğâyirati lil İslâm*, Dârü’l-Kütübi’l-Mısri, y.y., 1998.
- ez-Zâhir, Süleyman, ‘‘et-Tenâsüh’’, *el-Mevsûatü’l-Arabiyye*, VI, Dimeşk, 2002.
- Zekkâr, Süheyl, *Ahbârü’l-Karâmita fi el-Ahsa, eş-Şam, el-İrak, el-Yemen*, 2. bsk., Dımaşk: Dâru Hassan, 1982.

ÖZGEÇMİŞ

29.04.1979 tarihinde Samsun'da doğdu. 1999'da Samsun İmam-Hatip Lisesi'nden mezun oldu. 2004-2011 yılları arasında imam-hatip olarak görev yaptı. 2010 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2011 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açmış olduğu İhtisas'a Giriş Sınavı'nı kazanarak Trabzon Eğitim Merkezi'nde kurs görmeye başladı ve 2014 yılında İhtisas eğitimini tamamladı. Evli ve bir çocuk sahibi olan Ferhat MADEN, halen Samsun'un Alaçam ilçesinde vaiz olarak görev yapmaktadır. Orta derecede Arapça bilmektedir.

İletişim Bilgileri:

E mail: ferhattmaden@hotmail.com