

tır. En azından ruhların geçici de olsa yeryüzüne döndükleri düşüncesine eski kültürlerde sıkça rastlanmaktadır. Eskimoların inancına göre ruhlar zaman zaman çoğunlukla akrabalarının bedenine bürünerek yeniden dünyaya dönerler. Şamanlar, herhangi bir törende taktıkları mask aracılığıyla geçici olarak onun temsil ettiği varlığın ruhuna ait olduklarına inanırlar. Şamanik karakterdeki Şintoizm'de de rastlanan bu aidiyet fikri, hulûl inancından farklı olsa bile onun hazırlanmasına katkıda bulunan süreçlerden biridir. Bu fikrin uzantısı olan inanç biçimlerine Orta Avustralya yerlilerinde sıkça rastlanmaktadır. 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 süretinde bedenlendiler; ölümden sonra gidilecek yer yine ruhlar âlemidir.

Eski Mısır'da firavun genellikle tanrı Horus'un bedenleşmiş hali olarak düşünülürdü. Grekler'de Zeus ve Artemis gibi ilâhlar sık sık hayvan bedeninde yeryüzüne gelirlerdi. Eski Türkler'de "don (elbise) değiştirmek" tabiriyle ifade edilen hulûl inancına göre Şamanlar ya da önemli şahsiyetler sık sık hayvan bedenine girer ve hayatlarının bir bölümünü bu şekilde geçirirlerdi. Budizm'in Mahayana mezhebinde Buda adını alan ezeli ve ebedi kudret yeryüzünde Siddhartha Gotama'da bedenlenmiştir (nirmâna kâya). Hulûl inancının bir doktrin olarak ciddi mânada önem kazandığı dinlerin başında Hinduizm gelmektedir. Hinduizm'de hulûl için kullanılan Sanskritçe terim "avatara"dır (aşağı inmek, görünmek). Başta Vişnu olmak üzere çeşitli ilâhlar insanlığı kurtarmak üzere ya ilâhlık unsurunun bir kısmını (amśavatarana) veya tamamını (pürnâvatarâ) bir bedene büründürerek yeryüzüne inmektedirler. Hinduizm'de avatara inancı dört çağ (yuga) doktriniyle birleştirilmiştir. Buna göre insanlığın ilk ve en mükemmel çağı Krita yugadır. Daha sonra sırasıyla her biri bir öncekine göre dejener olmuş üç çağ (Tretâ, Dvâpara ve Kali) gelir. İçerisinde bulunulan Kali yuga en kötü dönemdir. Her bir çağda insanlığı kurtarmak üzere tanrı Vişnu on ayrı sûrette yeryüzüne gelmiştir. Daha değişik sayıları ve varyantları olmakla birlikte geleneksel on avatara şunlardır: Balık, kaplumbağa, yaban domuzu, insan-aslan, cüce, baltalı Rama, Rama, Krişna, Buddha, Kalkın (Dowson, s. 37, 38). Şiva gibi diğer

ilâhların hulûlünden de bahsedilmekle birlikte bunlar Vişnu'nun avataramaları kadar popüler değildir.

Çoğu mitolojik anlatımlarla karışmış olan avatara inancı, tanrı Vişnu'nun git-tikçe bozulan bir dünyada insanlığı kurtarmak için yaptığı kahramanlıklarla ilgilidir. Buna göre Vişnu'nun en önemli avataramalarından biri olan yaban domuzu kozmosun oluşumu ile alakalı bir fonksiyon üstlenir. Gerek Mahabharata gerekse diğer kitaplarda anlatıldığına göre yeryüzünde vuku bulan bir tûfandan sonra Vişnu kara parçalarının suya gömüldüğünü görür. Büyük bir yaban domuzu süretine girip suların içine dalar ve toprakları yeniden su yüzüne çıkararak kozmosun yok oluşunu önler. Vişnu'nun bir diğer önemli avataraması olan balık ise insan ırkının atası pozisyonundaki Manu'nun kurtarılmasıyla ilgili bir fonksiyon üstlenir. Buna göre bir gün küçük bir balık Manu'ya yeryüzünde büyük bir tûfan olacağını haber verir ve ondan bir gemi yapmasını ister. Manu da bu gemiyi yapar ve içindekilerle birlikte tûfandan kurtulur. Balık süretine giren Vişnu böylece insanlığın yok olmasını önlemiş olur. Vişnu'nun son avataraması Kalkin ise Şiilik'teki mehdî inancını çağrıştıracak eskatolojik bir öneme sahiptir. Vişnu, içinde bulunulan Kali yuganın sonunda beyaz bir at üzerinde yeniden tezahür edecek; onun gelişyle birlikte kötüler nihai olarak cezalandırılacak ve yeryüzü yeniden yaratılacaktır. Vişnu'nun diğer avataramaları ile burada örneklendirilen avataramaların fonksiyon açısından bir farklılığı yoktur. Bütün avataramaların üstlendiği temel ve ortak rol yeryüzünün varlığını sürdürmesine katkıda bulunmaktır.

Hulûl kavramının önem kazandığı ikinci din Hıristiyanlık'tır. Hulûl inancı için Hıristiyan literatüründe "et" anlamında Latince *caro* kökünden türetilen ve "ulûhiyetin bedenleşmesi" anlamına gelen *incarnation* kelimesi kullanılır. Hıristiyanlığa göre Tanrı, insanlığı kurtarmak amacıyla Nâsıralı İsa'nın kişiliğinde bedene bürünmüştür. Bir iman esası olarak kabul gören bu inancın ilk izlerine Filipinler'e Mektup (1/14) enkarnasyon fikrini İsa'nın "pre-existent" (beşerî varlığından önceki) varlığı ile birleştirir. Yuhanna ise (1/1-5) İsa'nın pre-existent varlığını vurgulayarak (1/14) bu var oluş biçimini enkarnasyon inancı ile ilişkilendirir. Matta (1/20-21) ve Luka'da (1/30-36) enkarnasyon fikri yoksa da Meryem'in bâkire olarak İsa'yı doğurması inancı devreye so-

kularak İsa'daki ilâhlık unsuruna vurgu yapılmak istenmiştir.

Liberal yorumlara göre Hıristiyanlık'taki enkarnasyon inancı, Grek geleneklerinden bölgedeki pagan inançlara kadar uzanan geniş bir kültürün etkisi altında gelişmiştir. Grekçe konuşan yahudi-hıristiyan çevrelerde Yahudilik'teki şahıslaştırılmış hikmet (hokma) anlayışının Grek felsefesindeki logos kavramı ile birleştirilmesi ilk önce İsa'nın pre-existent bir varlık olarak kabulüne yol açmıştır. Böylece bir bakıma Yahudilik'teki "ezeli Tevrat" anlayışı yerine Hıristiyanlık'ta İsa konulmuştur. Bu fikir muhtemelen daha sonraları Gentile hıristiyanları arasında Tanrı'nın İsa süretinde bedenleştiği fikrine yol açmıştır.

Erken dönemlerde enkarnasyon doktrini, yahudi geleneğini sürdüren yahudi-hıristiyan kökenli gruplar dışındaki bütün kiliselerde kabul görmüştür. İlk kilise babalarının metinlerinde özellikle vurgulanan bu doktrin İznik Konsili'nde (325) resmî bir akîde haline getirilmiştir. Bugün Katolik ve Ortodokslar başta olmak üzere, liberal hıristiyanlar ve marjinal küçük gruplar dışında kalan bütün kiliseler enkarnasyon doktrinini iman esası olarak kabul etmektedir. Bazı eski gnostik hıristiyan mezhepleri enkarnasyon inancını devrî tarih süreciyle ilişkilendirerek Hinduizm'deki yoruma yaklaşmışlardır. Buna göre İbrâhim, İshak, Ya'küb ve İsa, Âdem'in çeşitli dönemlerde ortaya çıkan yeniden bedenleşmiş hallerinden başka bir şey değildir. İlk yaratılan ruh olarak Âdem zaman zaman çeşitli peygamberlerde bedenleşerek insanları kurtarma fonksiyonunu üstlenir.

BİBLİYOGRAFYA :

G. Parrinder, *Avatar and Incarnation*, London 1970; A. Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 146-153; J. Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography and Literature*, New Delhi 1987, s. 33-38; P. Lowell, *Occult Japan*, New York 1990; N. Söderblom, "Incarnation (Introductory)", *ERE*, VII, 183-184; H. B. Alexander, "Incarnation (American)", *a.e.*, VII, 184-186; P. J. MacLagan, "Incarnation (Chinese)", *a.e.*, VII, 188; A. Wiedemann, "Incarnation (Egyptian)", *a.e.*, VII, 188-192; H. Jacobi, "Incarnation (Indian)", *a.e.*, VII, 193-197; J. A. Mac Culloch, "Lycanthropy", *a.e.*, VIII, 206-220; D. Kinsley, "Avatara", *ER*, II, 14-15; M. Waida, "Incarnation", *a.e.*, VII, 156-160; J. P. Carse, "Shape Shifting", *a.e.*, XIII, 225-229.



KÜRŞAT DEMİRCİ

İslâm Düşüncesinde Hulûl. Gâliyye fırkalarının benimsediği bir itikadî esas olan

hulûlün tenâsüh ve enkarnasyon (incarnation) gibi kavramlarla aynı veya yakın anlamlar taşıdığı ileri sürülmüşse de hulûl genellikle Allah'ın yaratıklarına ve özellikle insanın bedenine intikal etmesi, tenâsüh ise insan ruhunun başka bir insan veya hayvana ait bedene girmesi mânâsında kullanılır. **Tecessüd** kavramı da bir hulûl türünü ifade eder.

Hulûl inancının köklerini eski İran ve Hint dinlerine, Zerdüştilik ve Budizm'e dayandıranlar bulunduğu gibi Sâbiiler veya firavunlar tarafından ortaya atıldığını kabul edenler de vardır. Ebû'l-Alâ el-Marrî, ilâhlık iddiasında bulunmasını dikkate alarak Firavun'un hulûl inancını benimsediğini kaydeder (*Risâletü'l-gufrân*, s. 457). Şehristânî'ye göre hulûl inancını ortaya atanlar Harranlı Sâbiiler'dir. Zira onlar Tanrı'nın semavî varlıklara (yıldızlar) bürünerek tecelli ettiğine inanıyorlardı, bu telakki de hulûlün esasını teşkil eder (*el-Milel*, II, 55-56). Çağdaş yazarlardan Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, Şehristânî'nin hıristiyanların yanı sıra yahudi mezheplerini de hulûl fikriyle irtibatlandırdığını, yahudi telakkilerinin Gâliyye fırkalarınınca inanılan hulûl ilkesine kaynak oluşturduğunu ileri sürer (*el-Ğulûv ve'l-fıraku'l-Gâliyye*, s. 126-127). Ancak Şehristânî'nin böyle bir kanaate sahip olduğunu söylemek isabetli görünmemektedir. Zira Şehristânî, sadece Gâliyye'nin temel görüşlerine hıristiyan ve yahudi mezheplerinin, ayrıca tenâsüh ve hulûl inancını benimseyen çeşitli dinlerin kaynaklık ettiğini zikretmiştir (*el-Milel*, I, 173). Nitekim yahudilerin inançlarını ve mezheplerinin görüşlerini naklederken onlara böyle bir itikadî görüş nisbet etmemiştir (*a.g.e.*, I, 211-219). Süyûtî ise hulûlün ilk defa hıristiyanlarca benimsenen bir inanç olduğunu kabul eder (*Tenzihü'l-İ'tikâd*, vr. 201^a).

Hulûl telakkisinin menşei Sâbiiler'e ve animistik dinlere kadar uzanmaktaysa da bu telakki yaşayan dinler içinde daha çok Hinduizm'e mensup olanlarla hıristiyanların temel inançlarından birini teşkil etmiştir. Bu inancın İslâm âleminde ortaya çıkması ise hıristiyanların ve Yeni Eflâtuncu felsefenin tesiriyle olmuştur (Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 80, 324). Kaynaklarda, müslümanlar arasında hulûl inancını benimseyen ilk kişinin ilâhî bir cüzün Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelen imamlara intikal ettiğini iddia eden Abdullah b. Sebe olduğu belirtilir (Bağdâdî, *el-Farq*, s. 237; Şehristânî, I, 174; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdât*, s. 116). 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 (Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 78, 80, 324). Daha sonra teşekkül eden aşırı Şii fırkalarda hulûl ilkesi ortak bir inanç haline gelmiştir. İbn Haldûn, hulûl inancının bu aşırı fırkalar aracılığıyla bazı sûfilere taşındığını ve bu çevrelerde taraftar bulunduğunu kaydetmektedir (*Mukaddime*, II, 809). Ebû Hayyân el-Endelüsî, vahdet-i vücûd nazariyesiyle irtibatlandırdığı hulûlün İslâm tasavvufuna aslında müslüman olmadıkları halde müslüman görünen bazı hıristiyanlarca sokulduğunu ileri sürer (*el-Bahrü'l-muhtâ*, III, 449). İbn Teymiyye ise aynı anlamdaki hulûl inancının müteahhir dönemde Tatarlar'ın kurduğu devlet vasıtasıyla İslâm âleminde görülmeye başlandığını söyler (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, IV, 24). Türk heterodoksisinin temel inançları arasında yer alan hulûl telakkisine Bektaşilik'te de rastlanır.

Hulûl inancı kaynaklarda başlıca iki grupta toplanmıştır. 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-Fârız, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în, Affüddin et-Tilimsânî gibi isimler zikredilir. Bunların mutlak hulûlü benimseyenler arasında gösterilmesi Allah-âlem ayniliğini savundukları düşüncesine dayanmaktadır (meselâ bk. İbnü'l-Arabî, VI, 167). Zira onlar, tasavvufta seyrü sülûk merhalelerini aşarak "fenâ fillâh" mertebesine erenlerin Allah'tan başka hiçbir varlığın bulunmadığını tecrübe ile bildiklerine ilişkin düşüncelerini açıkça beyan etmişlerdir (İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 179-180; Teftâzânî, II, 70). Yine bu sûfiler vâcib varlığın mutlak ve tek mevcut olduğunu, tabiatta görülen çokluğun insanın varlığı eksik algılamasından ibaret bulunduğunu söylemişlerdir, bu da onların Allah-âlem ikiliğini reddettiler tarzında yorumlanmıştır. Bu tür hulûlü benimseyenlere İttihâdiyye adı verilmiştir.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, isim zikretmeden müslümanlar arasında Allah'ın her yere hulûl ettiğini söyleyen bir grubun mevcut olduğunu nakleder (*Mağâlât*, s. 210, 214). Çağdaş olan Ebû Bekir el-Âcürî buna inananlara Hulûliyye adını vererek bunları Cehmiyye ile özdeşleştirir (*eş-Şer'fa*, s. 285-288). Ebû'l-Hüseyin el-Malâtî de zaman zaman Hulûliyye diye adlandırdığı Râfizî gruplarının, Allah'ın yüce bir nur olduğuna ve yaratıkların bu nurdan oluştuğuna inandıklarını söyler (*et-Tenbih ve'r-red*, s. 20, 22). Daha sonra İbn Teymiyye, Cehmiyye'nin Allah'ın zâtıyla her yerde mevcut olduğuna inandığını belirterek bu gruba vahdet-i vücûd nazariyesini savunanları da dahil eder ve Cehmiyye'ye ait inançların bu nazariyeye öncülük yaptığını ileri sürer; hatta Allah'ın zâtıyla yaratıklarından uzak olup arşın üzerinde bulunduğuna inandıklarından Mu'tezile ile Ehl-i sünnet kelâmcılarını da Cehmiyye arasında mütalaa eder. Bununla birlikte sûfileri hulûl inancının asıl temsilcileri olarak gördüğünü de kaydeder (*Mecmû'u fetâvâ*, II, 298; *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 84; *Der'ü te'ârûzi'l-aql ve'n-naql*, VI, 148-157).

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. Hıristiyanların Hz. İsâ, aşırı Şii'lerin imamlar hakkında, bazı sûfilerin de şeyhleri hakkında benimsedikleri inançlar bu tür hulûle örnek olarak gösterilir. Zira hıristiyanlar Tanrı'nın (ilâhî kelâmın) Hz. İsâ'ya hulûl ettiğini ve böylece İsâ'nın tanrı olduğunu iddia etmişlerdir (Yuhanna, I). Fahreddin er-Râzî ve Kâdî Beyzâvî, Allah'ın İsâ olduğu tarzındaki telakkinin hıristiyanlara ait temel bir inanç ilkesi olmamakla birlikte Hz. İsâ hakkında benimsedikleri akîdenin bunu gerektirdiğini söylemişlerdir; fakat M. Reşîd Rızâ bunun doğru olmadığını belirtir. Çünkü hıristiyanlar ezeli olan kelâmın Allah olduğuna ve Allah'ın ete kemiğe bürünerek Hz. İsâ şeklinde ortaya çıktığına inanırlar, bu da hulûl inancının esasını teşkil eder (*Tefsirü'l-menâr*, VI, 307-309).

İslâm dinine müntesip olduğunu ileri süren Sebeyye, Hattâbiyye, Haksâriyye, Beyâniyye, Nemûriyye, Mukannaiyye, Nusayriyye, Dürziyye, Nizâriyye, Şuray'yye, İshâkiyye gibi Gâliyye fırkaları Allah'ın kâmil insanlara hulûl edebileceği şeklindeki inançlarıyla muayyen hulûlü benimsemişlerdir. Onlara göre, "Ona (Âdem) ruhumdan üfledim" (el-Hicr 15/29) meâlin-

deki âyet bunun açık delilidir. Ayrıca bu gruplar Cebrâil'in Dihye el-Kelbî, şeytanın da bazı insanların sûretine bürünerek temessül etmesini, ruhanî varlıkların cismanî varlıklara hulûl edebileceğine ilişkin deliller arasında gösterirler (Bağdâdî, s. 259-261; Teftâzânî, II, 69; Cürçânî, s. 475). Bunlardan başka insan-Allah birliğini (ittihad) iddia eden, ruhun, peygamberlerin ve imamların Allah'ın nurundan doğduğunu söyleyen aşırı Şii'ler de muayyen hulûl benimsenler arasında zikredilmiştir (Malatî, s. 20-22). Ali Sâmî en-Neşşâr, İsmâiliyye'nin hulûle inanmadığını söylemişse de (*Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, II, 383) bu mezhebe bağlı Nizâriyye kolunun ilâhî nurun imamlarına tamamen veya kısmen hulûl ettiğine inandığı yeni araştırmalarla ortaya konulmuştur (Öz, s. 617).

Gâliyye arasında zikredilen Hallâciyye ve Hulmâniyye gibi bazı tasavvufî akımların da Allah'ın insanlara hulûl ettiğine inandıkları kaynaklarda zikredilmiştir. Bu kaynaklara göre Ebû Hulmân ed-Dimaşkî, meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesini Allah'ın ona hulûl etmesine bağlamış ve Allah'ın güzel insanlara hulûl ettiğini iddia etmiştir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre Hallâc-ı Mansûr da beşerî vasıflardan sıyrılan insanlara Hz. İsa'ya olduğu gibi ilâhî ruhun hulûl edeceğini ileri sürmüştür (*el-Farık*, s. 260-263; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü's-resâ'il*, I, 172; IV, 24). Bektaşiler arasında muayyen hulûle inananlara rastlanır. Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-kudsiyye'si* ile Küçük Abdal'ın *Vilâyetnâme-i Otman Baba* adlı eserlerinde hulûl inancını işleyen temalar mevcuttur (Ocak, s. 146-149). Buna göre ilâhî ruhun Bektaşî babalarına intikal ettiğine ve böylece insan bedenine girdiğine inanılır. Umumi veya hususî oluşuna göre farklı hulûl telakkilerini benimseyen gruplara değişik adlar verilmeyle birlikte hepsi Hulûliyye diye anılır.

Başta Ehl-i sünnet olmak üzere Mu'tezile'ye ve mütedil Şîa'ya mensup İslâm kelâmcıları ister mutlak ister muayyen olsun, bütün şekilleriyle hulûlün İslâm akaidine aykırı olduğunda da ittifak etmişlerdir. Bunların hulûl inancıyla ilgili tenkitlerini şöylece özetlemek mümkündür: Allah'ın belirli bir varlığa hulûl etmesi mümkün değildir. Zira hulûl bir varlığa tahsis edilmeyi, başkasına muhtaç olmayı, bir yerde ve yönde bulunmayı, parçalara bölünmeyi, başka bir nesneye bitişip onunla tek varlık haline gelmeyi, yapısal değişmeyi ve aşağı varlıklara intikal etmeyi gerektirir. Bütün bunlar hâdis olan

ve maddeden ibaret bulunan mevcutlara ait özellikler olup hulûl eden varlığın araz, cevher veya cisim olmasını gerektirir. Halbuki Allah Teâlâ vâcibü'l-vücûd olup mümkün veya hâdis değildir, madde üstü yetkin bir varlıktır, cevher yahut da araz olmaktan ve bunlara ait nitelikler taşımaktan münezzehtir. Hulûl O'nun zâtı gibi sıfatları hakkında da imkânsızdır. Zira sıfatların zâttan ayrılması muhaldir (İbn Metteveyh, I, 224; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 77-78; Hillî, s. 36; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, II, 101-103).

Allah'ın bütün varlıklara hulûl edip onlarla ittihad etmesi de mümkün değildir. Zira bu hem naslara hem de akla aykırıdır. Kur'an ve Sünnet'te böyle bir akideyi doğrulayacak hiçbir delil yoktur. Aksine naslarda Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde benzersiz olduğu ve O'nun dışındaki her şeyin yaratılmış varlıklardan ibaret bulunduğu te'vile imkân bırakmayacak bir açıklıkla ifade edilmiştir. İslâm âlimleri de naslarla bu çerçevede anlamışlardır. Hulûl ve ittihad telakkisi aklın ilkerleriyle de bağdaşmaz. Çünkü böyle bir anlayış Allah-âlem ikiliğini ortadan kaldırmakta ve aklın temel ilkelerinden biri olan ayniyetle çelişmektedir. Allah kavramının vâcibü'l-vücûd olan ezeli ve üstün bir varlığa, âlemin ise yaratılmış, mümkün ve eksik varlıklara tekabül ettiği bilinen bir gerçektir. Bundan dolayı Allah-âlem ikiliğini ortadan kaldıran panteist görüşlerle benzer unsurlar taşıyan vahdet-i vücûd nazariyesi ve diğer hulûl iddiaları içinden çıkılması imkânsız çelişkiler ihtiva eder (Âcürri, s. 286-287; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 79-80; IV, 27-33; a.mlf., *Der'ü te'âruzi'l-aql ve'n-naql*, VII, 261; İsfahânî, s. 330; Teftâzânî, II, 70; Beyâzîzâde, s. 112). İbn Teymiyye Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Şîa kelâmcılarının, kâinatın içinde ve dışında olmayan bir Tanrı anlayışını benimsemeleri sebebiyle hulûl inancını mâkul bir şekilde eleştirme imkânından yoksun olduklarını ileri sürer. Zira ona göre hulûl akidesi kelâmcıların Tanrı anlayışıyla bir anlamda örtüşmektedir. Bundan dolayı sadece Selefîyye, Allah'ın âlemin içinde değil fevkinde olduğunu savunan bir anlayışı ortaya koymak suretiyle Allah-âlem ayrımını netleştirdiğinden hulûlün temelsizliğini aklî delillerle kanıtlayabilmiştir (*Der'ü te'âruzi'l-aql ve'n-naql*, VI, 152-153, 156-158, 173-176).

Hulûl akidesini kanıtlamak için Hz. Âdem'e ilâhî ruhun üflenmesiyle ilgili âyete dayanılarak ortaya konan naklî delil geçerli değildir. Çünkü ilgili âyetlerde

(el-Hicr 15/29; Sâd 38/72) Allah'tan bir cüzün Hz. Âdem'e hulûl ettiğine ilişkin bir beyan yoktur. Âyette yer alan "ruhumdan" ifadesiyle kastedilen ruh Allah'ın zâtıyla ilgili değil O'nun emrinde olan ve mahiyeti bilinmeyen bir ruhtur. Bununla Cebrâil'in kastedilmiş olması mümkündür. Zira başka bir âyette Cebrâil'den "ruhumuz" diye bahsedilmektedir (Meryem 19/17). Eğer buradaki "ruhum" ifadesiyle Allah'ın zâtı kastedilmiş olsaydı, ilâhî özellik taşıyacak olan insanın mükellef tutulması bir bakıma Allah'ın kendini kendine iman ve itaat etmekle yükümlü tutması ve kendine ceza veya mükâfat vermesi gibi bir sonuç ortaya çıkardı. Açık naslara ve İslâm'ın ulûhiyyet anlayışına aykırı düşmesi sebebiyledir ki ilımlı sûfiler de dahil olmak üzere bütün İslâm âlimleri hulûlü reddetmiş ve bu inancı benimseyenleri tekfir etmişlerdir. Nitekim hulûl-i hâssı benimseyen hristiyanlarla İslâm'a mensup olduğunu iddia eden Gâliyye fırkalarının kâfir oldukları hususunda İslâm âlimleri arasında ihtilâf yoktur. İhtilâf daha çok, Selefîyye âlimlerince mutlak hulûle (hulûl-i âm) dahil edilen vahdet-i vücûd nazariyesiyle kelâmcıların Tanrı anlayışının hulûl kapsamına girip girmediği noktasında olmuştur. Selefîyye âlimleri, vahdet-i vücûd nazariyesinin mutlak hulûlden başka bir anlam taşımadığını söylerken Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve ona bağlı bazı sûfiler bunu reddetmişlerdir. Gazzâlî "fenâ" mertebesine eren sûfilerin "sekr" halinde iken müşahede ettikleri varlığın dışındaki bütün varlıkları yok saydıklarını ve yaşadıkları yüksek vece hali sebebiyle bazan hulûl iddiasında bulduklarını belirli bir hayalden kaynaklanan bir yanılgı olarak değerlendiren (*İhyâ*, II, 291). Süyûtî de Gazzâlî'ye atıfta bulunarak sûfilerin vece halinde söyledikleri sözlere itibar edilmesini doğru bulmaz ve bir anlamda onları mâzur görür (*Tenzihü'l-i'tikâd*, vr. 201^a-202^a). Aslında vahdet-i vücûd nazariyesini savunanlarca benimsenen, "Allah'tan başka varlık yoktur" düşüncesiyle panteistlerin fikirlerini özetleyen, "Tanrı bütün varlıklarda mündemîçtir" veya "Her varlık Tanrı'dır" cümleleri farklı anlamlar taşır. İlki tevhidde aşırılığı ifade ederken diğeri tam bir hulûlü, özellikle sonuncusu bir inkârı dile getirir. "Allah'tan başka varlık yoktur" sözüyle, vahdet-i vücûd taraftarlarının kâinata isnat edilen varlığın hakiki değil hayalî olduğu ve hakiki varlığın Allah'a ait bulunduğu belirtilir (bk. VAHDET-i VÜCÛD). Ancak panteizmden farklı olup hulûlü gerektirmediği kabul

edilse bile bir grup mutasavvıfın sergi-lediği bir anlayışı Allah-âlem ikiliğini kesin çizgilerle ayıran açık anlamlı naslarla bağdaştırmak mümkün görünmemektedir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî gibi ilk dönem sûfleri tevhidi "Kadîm varlıkla hâdis olanları birbirinden ayırt etme" şeklinde tanımlayarak Allah-âlem ayırımını tevhidin ana unsuru olarak kabul etmiştir (İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 84). İlk dönem sûflerine ait bu anlayışın giderek değiştiği ve İbnü'l-Arabî'de çelişkilerden kurtulamayan karmaşık bir hal aldığı görülmektedir. Esasen Selefiyye âlimlerinin ısrarla reddettikleri husus mutlak bir hulûle götürdüğüne inandıkları vahdet-i vücûd anlayışıdır. Zira onlar müminlerin kalbinde mârifet ve muhabbetten doğan bir nurun parlamasını hulûlden ayırmakta ve bunu mümkün görmektedirler (İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, II, 381-383). Buna göre müttaki müminlerin kalben hissettikleri nur ilâhî bir parça değil, iman ve takvânın beşer ruhundaki bir tezahürü olarak kabul edilmiştir. Selefiyye'nin, kelâmcıların "âlemin içinde ve dışında bulunmayan Tanrı" anlayışını hulûlün kapsamında görmesine gelince, her iki ekol arasında önemli ve belirleyici bir tartışma konusu olan bu hususun doğrudan hulûlle ilgisi yoktur. Zira kelâmcılar her türlü hulûlü imkânsız görmekte ve bu inancı benimseyenleri tekfir etmektedir. Ayrıca onların, Allah'ın zâtıyla âlemin içinde ve dışında olmakla vasıflandırılmayacağını söylemelerinden bir hulûl inancı çıkmayıp sadece Allah-âlem ilişkisi konusunda bir belirsizliğe kapı açıldığı düşünülebilir ki aynı belirsizlik Selefiyye için de söz konusudur. Çünkü Allah-âlem ilişkisini tam anlamıyla belirlemek Allah'ın zâtı hakkında kesin bir bilgi sahibi olmayı gerekli kılar ki bu mümkün değildir.

Hulûl konusu klasik kelâm kitaplarının ulûhiyyet bahislerinde incelendiği gibi Hıristiyanlığa reddiye tarzında yazılan eserlerde de yer almaktadır. Bu hususta yazılmış müstakil risâleler de vardır. Muhammed b. Abdülmelik ed-Deylemî'nin *Risâle fi reddi'l-Hulûliyye* (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 860), Abdurrahman el-Kirmânî'nin *Risâle fi beyâni buñlâni mezhebi'l-hulûl ve'l-ittihâd* (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 416), Ali b. Abdullah eş-Şüsterî'nin *el-Kaşide-tü'l-'akliyye fi'r-red 'alâ men kâle bi'l-hulûl* (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 7967) ve Süyûtî'nin *Tenzihü'l-i'tikâd 'ani'l-hulûl ve'l-ittihâd* (Millet Ktp., Feyzullah Efen-

di, nr. 2121) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hll" md.; *et-Ta'rîfât*, "hll" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 706-709; Müsned, III, 354, 386; Müslim, "Eşribe", 96; Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a* (nşr. M. Ali Bahrülulûm), Necef 1355/1936, s. 46; Eş'arî, *Mağâlât* (Ritter), s. 210, 214; Malatî, *et-Tenbüh ve'r-red*, s. 20-23; Âcurrî, *eş-Şer'â* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1403/1983, s. 286-288; Bâkîllânî, *et-Temhîd* (İmâdüddîn), s. 111-112; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûl-i-hamse*, s. 297; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 77-78; a.mlf., *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 237, 254-255, 259-263; Ebû'l-Alâ el-Maarîrî, *Risâletü'l-gufran* (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1990, s. 457, 468; Ebû Ya'lâ el-Ferârî, *el-Mu'temed fi uşûlü'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 86; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ yete'allak bi'l-i'tikâd*, Necef 1399/1979, s. 73; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhîf bi't-teklîf* (nşr. J. J. Houben), Beyrut, ts. (el-Matbaatü'l-Kasûlîkiyye), I, 224; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 48; Pezdevî, *Kenzü'l-uşûl*, s. 254; Gazzâlî, *İhyâ'* (Beyrut), II, 291; IV, 307; Şehrîstânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 173, 174, 175; II, 55-56, 211-219; Fahrreddin er-Râzî, *İ'tikâdât* (Neşşâr), s. 115-116; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1987, II, 101-103; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, VI, 167, 358; Kurtubî, *el-İ'lâm* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1980, I, 130; Hillî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, Kum 1410, s. 36; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, II, 171-172, 296-299, 381-383; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 72, 79-84, 172, 179-180; IV, 24-33; a.mlf., *Der'ü te'âruzü'l-'akl ve'n-naql*, [baskı yeri yok] 1978 (Dârü'l-Künûzi'l-edebîyye), VI, 148-153, 156-158, 173-176, 305; VII, 261; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîf*, [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-Fikr), III, 449; Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr*, [baskı yeri yok] 1887 (Hulûsî Efendi Matbaası), s. 329-330; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, II, 68-70; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 151; II, 809; III, 1108; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 475; Süyûtî, *Tenzihü'l-i'tikâd 'ani'l-hulûl ve'l-ittihâd*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2121, s. 201'-202'; Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, Beyrut 1378/1939, I, 63-65; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 112-113; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 185; Elmalılı, *Hak Dîni*, II, 1626; Reşîd Rîzâ, *Tefsîrü'l-menâr*, VI, 307-309, 468; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'e-tü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, II, 78, 80, 248-249, 324, 383; Ahmet Yaşar Ocak, *Bektâşi Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 146-149; M. Mekki el-Âmilî, *el-İlâhiyyât*, Beyrut 1410/1989, I, 455; Hüsametdin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, Ankara 1990, s. 92-97; Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, *Me'âricü'l-kabûl bi-şerhi Süllemi'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, Demmâm 1413/1992; Mustafa Öz, "İsmâliyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şillik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 617; Mahmûd Şükrî el-Âûsî, *Gâyetü'l-emânî fi'r-red 'ale'n-Nebhânî*, Riyad, ts. (Matâibü't-Ticâriyye), I, 401; Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, *el-Gulûv ve'l-fıraku'l-Gâliyye* [baskı yeri ve yılı yok] (Dârü Vâsıt), s. 126-128; Louis Massignon, "Hulûl", *IA*, V/1, s. 584-585.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

HULÛLİYYE

(bk. HULÛL).

HULÛSİ EFENDİ

(1849-1897)

Zâkirbaşı ve mûsikîşinas.

İstanbul'da doğdu. Kıyâmî zâkirlerinden Osman Efendi'nin oğludur. Babasından aldığı ilk mûsîki bilgilerini, zâkirbaşı Kambur Şevki Efendi'den çeşitli dinî eserler meşkederek geliştirdi. Bu arada mi'râciyye meşkine başlayacakları sırada hocasının vefatı üzerine (1874) çalışmalarına Şevki Efendi'nin hocası Şeyh Dellâl Osman Efendi'nin yanınca devam etti. Oda-başı Rifâî Tekkesi şeyhi Hâfız Ahmed Muhtar Efendi'ye intisap ederek ondan hilâfet aldı. Rifâî, Sa'dî, Kâdirî ve Bedevî tekkelerinde zâkirbaşılık yaptı. Nuruosmaniye Camii'nde müezzinlik de yapan Şeyh Hulûsî Efendi 22 Cemâziyelâhir 1315'te (18 Kasım 1897) vefat etti ve Silivrikapı dışındaki kabristana defnedildi.

İyi bir mi'râciyye okuyucusu olan, tiz sesi ve zikir idaresindeki ustalığı ile devrinin tanınmış zâkirbaşılıarı arasında yer alan Hulûsî Efendi İstanbul tekkelerinin çoğunda hizmet etmiştir. Görev yaptığı bu tekkeler şu şekilde sıralanabilir: Cumar-tesi günü Cerrahpaşa'da Rifâiyye'den Bekâr Bey, pazar günü Haseki'de Kâdiriyye'den Erdi Baba, pazar akşamı Sultanahmet'te yine Kâdiriyye'den Kaygusuz Baba, pazartesi günü Koska'da Sa'diyye'den Abdüsselâm, pazartesi akşamı Haseki'de Saatçı Hâfız Ahmed Efendi, salı günü Etyemez'de Sa'diyye'den Kadem-i Şerif, salı akşamı Aksaray'da Edhem Bey, çarşamba günü Odabaşı'nda Rifâiyye'den Şeyh Abdullah Efendi, perşembe günü Mevlânâkapı'da Rifâiyye'den Alyanak Ali Efendi, perşembe akşamı Beylerbeyi'nde Bedevî, cuma akşamı Haseki'de Kâdiriyye'den Bayrampaşa (Baba Efendi) tekkele-ri. Ayrıca bunların dışında zaman zaman davet edildiği diğer tekkelerde de bulunurdu. Bazı ilâhiler besteleyen Hulûsî Efendi'den zamanımıza iki eseri ulaşabilmiştir. Yetiştirdiği talebeler arasında en tanınmış zâkirbaşı Ali Gerçek'tir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ergun, *Antoloji*, II, 480, 488-489, 621-622, 663, 775; Şengel, *İlahiler*, III, 90-91; Öztuna, *BTMA*, I, 354; Ömer Tuğrul İnançer, "Rifâilikte Zikir Usulü ve Musiki", *DBİst.A*, VI, 330.



NURİ ÖZCAN