

TEŞBİH

sana nisbet eden Mu'tezile âlimleri onu Allah'a benzetmiştir; çünkü onlar insanı fiillerinin yaratıcısı kabul etmiş ve şerrin Allah'tan başka varlıklarca meydana getirildiğini ileri sürmüştür. Sünnî kelâmcıları Şii'lerin imamlarını, bazı Selefler de sûfilerin şeyhlerini Allah'a benzettiği görüşündedir. Zira bunlar imamlara ve şeyhlere hata yapmamak, geleceği bilmek gibi ulûhiyyete ait özellikler atfetmiş, içlerinden bazıları ittihad ve hulûl inancını benimsemiştir (a.g.e., I, 7, 315-316; III, 65-86, 107-117).

Az sayıdaki aşırı fırkalar dışında teşbih İslâm âlimleri arasında önemli bir problem oluşturmamıştır. Aslında ontolojik bakımdan mevcut farklılıktan dolayı Allah ile yaratıkları arasında benzerliğin gerçekleşmesi mümkün değildir. Benzetme yapabilmek için duysal algının şart görülmesi, mahiyet ve keyfiyetin bilinmesinin gerekli olması da bunu teyit etmektedir. Halbuki Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinin keyfiyetini bilmek mümkün değildir. Mu'tezile, Şii'ler, Sünnî kelâmcıları ve Selef'in birbirlerini teşbihle itham etmesi bu açıdan önem taşımaz. Mezheplerin ileri sürdüğü teşbih iddiaları büyük ölçüde bu gerçeği göz ardı etmekten, yanlış kıyas yapmaktan veya bir mezhebin teorisini esas alıp konuya isabetsiz yaklaşımda bulunmaktan kaynaklanmaktadır (ayrıca bk. Mâtürîdî, s. 45-46, 146-148). Esasen teşbih inancını reddettiğini söyleyen bir müslümanı bu inancı benimsemekle itham etmek anlamsızdır. Zayıf ve mevzû rivayetler bir yana naslarda Allah'a atfedilen ve teşbihi andıran bazı müteşâbih ifadelerin avamın Allah inancını pekiştirmesine katkıda bulunduğu şüphe yoktur.

Teşbihe dair kaleme alınan eserlerin bir kısmı şunlardır: Câhiz, *Risâle ilâ Ebi'l-Velîd Muhammed b. Ahmed fî re'yi't-teşbih* (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 949); İbn Fûrek, *Müşkilü'l-ĥadîş ve beyânüh* (Halep 1982); Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbih* (Amman 1992); Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs [Te'sisü't-takdîs] fi'r-red 'alâ ehli't-teşbih* (TSMK, III. Ahmed, nr. 1865); Süyûtî, *Te'vilü'l-eĥâdişi'l-mühîme li't-teşbih* (Cidde 1399; krş. Kâmil Çakın, "Teşbih ve Tecsim Karşısında Bir Hadîşçi: Celâluddîn es-Suyûtî", *Dinî Araştırmalar*, IV/10 [Ankara 2001], s. 7-16); Muhammed es-Senhûtî, *et-Tenzih ve't-teşbih inde mütekellimî İsnâ 'aşeriyye* (Riyad 1987); W. Montgomery Watt, "Some Muslim Discussions of Antropomorphism", *Glasgow University Oriental Society*

Transactions (XIII [Hartford 1951], s. 1-10); Binyamin Abrahamov, "The Bi-Lâ Kayfa Doctrine And Its Foundations in Islamic Theology" (*Arabica*, XLII [Leiden 1995], s. 365-379).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), I, 444-445; *Kâmus Tercümesi*, IV, 813; *Müsned*, VI, 36, 199; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (nşr. M. Zâhid Keveşî, trc. Mustafa Öz, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1992, s. 71; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* ('Akâ'idü's-selef içinde), s. 66; Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd* (a.e. içinde), s. 134, 192, 195; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz* (a.e. içinde), s. 243; Câhiz, *Resâ'il* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 329-330, 351; IV, 6-7, 10; Hayyât, *el-Intişâr*, s. 14-16, 80, 112; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, tür.yer.; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 209-214, 268; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, s. 196, 276; a.mlf., *el-Muğnî*, V, 183-184, 205, 240, 245; XVI, 371; a.mlf., *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1406/1986, s. 140-141, 149-150, 158, 197, 198; Ebû'l-Kâsım el-Büstî, *el-Bahş 'an edilleti'l-tektfir ve't-tefsik* (nşr. Hanefî Seyyid Abdullah), Kahire 1427/2006, s. 68, 110-113; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Bedr), Kahire, ts. (Matbaatü'l-maârif), s. 214; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 164; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, s. 49-65; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi'uşûli'd-dîn* (nşr. H. Klopfer), Kahire 1988-89, s. 166-170, 177; Neseî, *Tebşirâtü'l-edille* (Salamé), I, 142-169, 421-422; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 45, 92-93, 104-112; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi'uşûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1411/1991, s. 30-31; İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühbeti't-teşbih* (nşr. Hasan es-Sekkâf), Amman 1412/1992, s. 100-114, 130, 224, 233; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdât* (Neşşâr), s. 63-64; a.mlf., *Esâsü't-takdîs* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, tür.yer.; Takyyüddin İbn Teymiyye, *Minĥâcü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, II-III, tür.yer.; a.mlf., *Derü'te'aruzi'l-'aql ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399-1403/1979-83, II-IV, tür.yer.; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ṭarîku'l-hicre'teyn ve bâbü's-sa'âdeteyn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), s. 186; Safedî, *el-Keşf ve't-tenbih 'ale'l-vaşf ve't-teşbih* (nşr. Hilâl Nâcî – Velîd b. Ahmed Hüseyin), Leeds 1420/1999, s. 60-61; İbn Ebû'l-İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Taĥâviyye* (nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî – Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1983, I, 57-68; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 47-51; Hisnî, *Def'u şühbehi men şebbehe ve temerrede* (nşr. Abdülvâhid Mustafa), Leiden 1424/2003, tür.yer.; İbnü'l-Vezîr, *İşârü'l-ĥak 'ale'l-ĥalk*, Beyrut 1403/1983, s. 123, 128, 183; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *İmâmü Ehli's-sünne ve'l-ce-mâ'a Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâ'ühü'l-ke-lâmîyye*, Kahire 1405/1985, s. 166-168, 216-217, 221; Mahmûd Müsâ Hamdân, *Edevâtü't-teşbih delâlatühâ ve'sti'mâlâtühâ fi'l-Kur'ân*, Kahire 1992, s. 7-9; Câbir b. İdrîs b. Ali Emîr, *Maĥâletü't-teşbih ve mevki'ü Ehli's-sünne minhâ*, Riyad 1422/2002, I-III, tür.yer.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

Diğer Dinlerde. Teşbih kavramı Batı dillerinde antropomorfizm (insan biçimcilik) kelimesiyle karşılanmaktadır ve Yunanca kökenli bu terim "mânevî varlıkları fizikî şekilde, özellikle de insan biçiminde düşünme, insana ait özelliklerin başka bir varlığa -bilhassa tanrıya- aktarılması" anlamına gelmektedir. İlahların hayvan şeklinde tasvir edilmesine "thériomorphism" veya "zoomorphisme", yarı insan, yarı hayvan biçiminde tasvir edilmesine ise "thérianthropism" denilmektedir.

İnsanlık tarihinin bilimsel araştırmaların ulaşabildiği en eski devirlerinden itibaren her yerde ve her dönemde farklı biçimlerde de olsa mutlaka bir inancın ve bu inancın şekillendirdiği bir hayat tarzının varlığı görülmektedir. Din olgusunun en temel unsurlarından biri kutsallığı kabul edilen üstün bir varlığın veya varlıkların mevcudiyetine inanmaktır. Tabiatı gereği inanmak durumunda olan insan kendisinden daha üstün kabul ettiği bu varlığa çeşitli isimler vermiş, onu türlü biçimlerde tasvir etmiştir. Zira insan ulûhiyyeti ancak kendi zihnî kategorilerinin terimleriyle ifade edebilmektedir. Evrim teorisinden hareketle dinin menşesine dair öne sürülen teoriler insanlığın başlangıçta putpe-rest bir inanca sahip olduğunu, ruhlara (animizm), tabiata (natürizm), kutsal sayılan bitki ve hayvanlara (totemizm), nesnelere (fetişizm) tapıtığını, zaman içinde gelişerek tek tanrı inancına ulaştığını, ancak bu tanrıya da önceleri antropomorfik özellikler yüklediğini, daha sonra zihnî tekâmül neticesinde aşkın bir tanrı inancına ulaştığını kabul etmektedir. Bu teorilere göre insanlar tapıtıkları nesne, bitki, hayvan ve tabiat olaylarının gerisinde bir ruhun, gizli, görünmez bir gücünde bulunduğu inanmaktadır.

Vahye dayanan ilâhî dinlere göre ilk insan aynı zamanda vahye muhatap olduğundan insanlık âleminde dinin başlangıcı tevhid inancıdır (aşkın bir tanrıya inanmak). Hakiki dinin en belirgin özelliği şahsî bir tanrı mefhumu değil insanın, mehâbetinden korkup aynı zamanda güzelliğine hayran kaldığı mukaddes, akılla idrak edilemeyen, her şeyden farklı bir varlığın mevcudiyetini kabuldür (Schimmel, s. 9). Ancak insanoğlu, gerek yapısından kaynaklanan zaafı gerekse tarihî süreçte ve değişik coğrafyalarda ortaya çıkan farklılıklar sebebiyle ilâhî menşeli ilkeleri unutmuş, tabiatında mevcut somuta yönelme meyli ve onu daha kolay algılamının etkisiyle aşkın olan kudretle kendisi arasında birtakım aracılar düşünmüş, hem

bu araçları hem yüce kudreti çeşitli şekillerde tasvir etmiş, böylece putperestlik ortaya çıkmıştır. Tanrının yaratılmışlara benzetilmesinde başlıca şu ihtimaller söz konusudur: Tanrının zâhirî görünüşüyle ilgili teşbih (tanrıya el, kol, bacak gibi beşerî organlar nisbet etme veya tanrıyı insan şeklinde düşünme), tanrıya insanınkine benzer nitelikler atfetme (tanrının konuşması, görmesi, işitmesi, yaratması vb.), tanrıya beşerî duygular nisbet etme (tanrının öfkelenmesi, acıması, pişmanlığı, unutmaması gibi), tanrının beşer nüfuzunun objesi olması (tanrının işitilebilmesi, görülebilmesi vb.) (E² [Fr.], X, 367).

İlâhın veya ilâhların çeşitli şekillerde ve özellikle insan biçiminde tasviri çok eski dönemlere kadar gitmekte, birçok ilkel veya milî dinde bu uygulamaya rastlanmaktadır. İkel insanlarda görülen bu tasarım önce cansızları canlı saymakla başlamış, daha sonra çeşitli mitolojilerde olduğu gibi tanrılara insan biçimi ve nitelikleri yakıştırılmıştır. Antropomorfizm Grek ve Roma dinlerinde diğerlerine göre daha açıktır. Sumer, Bâbil ve Asur gibi Mezopotamya dinleriyle eski Yunan ve Roma yanında Hinduizm gibi günümüz politeist dinlerinde ilâhlar genelde insan şeklinde, eski Mısır dininde ise hem insan ve hayvan hem de yarı insan yarı hayvan biçiminde tasvir edilmiştir.

Sumerler'de ilâhlar aile teşkil etmekte, ilâhlar arası ilişkiler insan akrabalıkları gibi kabul edilmektedir. Politeist Sumer dinindeki ilâhlar arasında en büyük üçlü grup An, En-lil ve En-ki'den oluşmaktadır. Bu dinde ilâhlar için erkek-dişi, dölleyen-döllenen nitelemeleri söz konusudur. İlâhe Nammu gök ve yeri doğuran anne, bütün ilâhları dünyaya getiren büyük anne olarak takdim edilmektedir. An (gök) ve Ki'nin (yer) birleşmesinden En-lil doğmuştur. Diğer bir üçlü ilâh grubu Zu-en (Nanna), Ud ve ilâhe İnanna'dır; ilk ikisi tanrı An'ın oğlu, İnanna ise kızıdır. İlâhe Bau genç bir kadın, ilâh Amurru güçlü bir erkek, İnanna ise parlak bir manto giymiş, elinde parlak bir asâ tutan kişi biçiminde tasvir edilmiştir. İnsanlardan tek farkları ölümsüzlükleri ve daha üstün nitelikler taşımalarıdır. Sumerler'in inançlarına göre ilâhlar doğar, anne babaları vardır, evlenirler ve çocukları olur; yerler, içerler, sevinir ve üzülürler. Meselâ Nin-Girsu ile Bau karı-kocadır ve çocukları vardır (Limet, II, 1930). Asur-Bâbil dininde de ilâhlar antropomorfik karakterdedir. Marduk Ea'nın, Nabu Marduk'un, güneş ilâhı Şamaş Sin'in oğlu, İştâr Şamaş'ın kız kardeşi, aynı za-

manda Bâbil dininin büyük tanrıçası olarak tasvir ediliyordu. Tammuz ile İştâr birbirine âşık, ay ilâhı Nannar ise mavi sakallı hayal ediliyordu (Nougayrol, I, 214).

Eski Mısır dini de politeist ve çok sayıda inançla mahallî kültten oluşuyordu. Mısırlılar, fetişist bir dönemden sonra bazı hayvanların ilâhî gücü barındırdığına inanmaya başlamış, uzak ve soyut ilâhlar artık insana daha yakın, cinsiyet sahibi varlıklar olmuş, bu düşünce onları ilâhları insan şeklinde veya beşerî duygulara sahip varlıklar olarak düşünmeye sevk etmiş, ancak hayvan kültü değişik biçimlerde devam etmiştir. Dolayısıyla eski Mısır'da kozmik ilâhlar insan, mahallî ilâhlar hayvan şeklinde tasvir edilmiş, bazı ilâhlar insan başlı, hayvan vücutlu veya hayvan başlı insan vücutlu olarak şekillendirilmiştir. Thot, Khepri ve Hathor gibi ilâhlar sadece insan biçiminde değil hayvan biçiminde veya insan-hayvan karışımı bir şekilde temsil edilmiştir. Apis boğa, Hator inek olarak tasvir ediliyordu. İzis inek boynuzlarıyla, Horus şahin başıyla, ölümler ilâhı Anubis çakal başıyla resmedilmiştir. Büyük bir kayadan yontulmuş 20 m. yüksekliğindeki Giza sfenksi insan yüzlü ve hayvan vücutludur. Mısırlılar'da tapınılan boğa, inek, kedi, yılan ve timsahlar, tanrıların vücutlaşmış biçimi olarak tasavvur edilirdi. Mısır dininin merkezinde güneş ilâhı Re (Ra) yer almaktadır; daha sonraki dönemlerde ilâh Amon ile birleşerek Amon-Re adını almıştır. Yaratıcı tanrı Ptah daima insan sûretinde resmedilen tek tanrıdır, karısı da aslan başlı savaş ilâhesi Zehmet'tir (Sehmet). Tanrıçalar arasında en önemli yeri İzis almaktadır. İzis kocası Öziris ve çocuğu Horus ile bir üçlü oluşturmakta, kucağındaki Horus ile, Hıristiyanlık'ta kucağında İsa'yı tutan Meryem figürüyle paralellik göstermektedir. İki boynuzuyla inek tanrısı Hator, kedi başlı, kadın vücutlu Bastet, savaş tanrıçası aslan başlı Mut eski Mısır dininin diğer tanrıları arasında sayılabilir. Öte yandan eski Mısır inancında firavun güneş ilâhının oğlu olarak henüz hayatta iken tanrı sayılıyordu (Kurhan, s. 33-38). Firavunun ulûhiyeti inancı Lagides ve Romalılar'a kadar siyasî bir doktrin halinde varlığını sürdürmüştür (Berlandini, I, 602).

Eski Yunan dininin temel birleşenleri tabiatçılık, insan biçimcilik ve çok tanrıçılıktır. Eski Yunan'da politeizm hâkimdi ve ilâhlar hep insan şeklinde tasvir edilirdi. Her iş için ve hayatın her safhası için ilâhlar vardı. Eski Yunan'da ilâhlara beşerî vasıflar nisbet edilmekte, Zeus'un başkan-

lığında ilâhlar tapınağındaki hayat Yunan toplumunun bir yansıması biçiminde düşünülmekte, dolayısıyla ilâhlar ailesinde her tür sahtekârlık, sapkınlık ve ahlâksızlık bulunmaktadır. En büyük ilâh olan Zeus göğün, eşi Hera kadınların ve evlenmenin, kızı Atena sanatın ilâhesidir. Apollon, Hermes, Poseydon, Eros, Artemis ve Afrodit diğer ilâh ve ilâhelerdir. Homeros'un *İlyada* ve *Odyseia*'sıyla Hesiodos'un *Theogonie* adlı eserinde yer alan ilâhlarla ilgili mitoslar birçok Yunan düşünürü tarafından eleştirilmekte, Platon mitosunu gerçeğeyle ilişkisiz, uydurma, gülünç bir malsal diye tanımlamakta, eski Yunan mitolojisini anlatan Homeros'u tanrılar üzerine yalanlar uydurmakla, zararlı efsaneler düzmekle suçlamaktadır. Xenophane da (Ksenofanes) mistik hikâyelere özgü antropomorfik tanrı tasavvurlarını tenkit etmekte ve tanrının hiçbir şekilde tasvir edilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre Homeros ve Hesiodos çalmak, zina etmek, birbirini aldatmak gibi insanlar arasında ayp ve çirkin sayılan bütün günahları ilâhlara atfetmiştir. Xenophane geleneksel ilâh tasvirlerine de karşı çıkmış, bunun doğru olmadığını vurgulamış, aksi halde herkesin tanrısını kendine göre tasvir edeceğini söylemiştir. Eski Roma dini de politeist ve çok sayıda farklı ilâh vardı. Zaman içinde imparatorluğun genişlemesiyle ilâhların sayısı da artmıştır. Roma, Yunan mitolojisinden esinlenerek kendi din ve mitolojisini kurmak istemiş, Yunan tanrılarını kendi yerli tanrılarıyla bir tutup adlarını değiştirmiş, efsanelerinin bazısını benimsemiş, bazısını değiştirmiştir. Eski Roma dininde en büyük ilâh Jüpiter'di ve eşi Juno da ilâhe idi. Ayrıca Mars savaş, İran menşeli Mitra güneş ilâhı olarak kabul ediliyordu. Bu ilâhlar insan şeklinde tasvir edilmekteydi.

Hinduizm politeist bir dindir ve sayıları binlerle ifade edilen ilâhlar vardır. Bir Hindu ile ilâhları arasında özel ilişki söz konusudur. Hindu ilâhlarının heykellerine dokunur, onları yıkar, güzel kokular sürer, tütsü yapar, onlara taze çiçeklerden taçlar yapar, elbiselerini değiştirir, onları besler; onlara yaşayan kişiler, önemli misafirler gibi davranır, beşerî şekillerde olduklarını düşünür. Dolayısıyla bu dinde de ilâhlar genelde insan şeklinde tasvir edilmektedir, ancak hayvan ve çeşitli nesnelere de temsil söz konusudur; meselâ Şiva'nın kudretinin simgesi olarak kabul edilen dikili taşlar, Varuna'nın simgesi sayılan su dolu vazo gibi; halk dindarlığında yer alan inek, boğa, kaplumbağa, maymun, kar-

TEŞBİH

tal, balık vb. hayvanlar gibi. Fakat bu nesne ve hayvanlar insan tasvirlerine göre daha azdır. Hinduizm'de hayvanlar bazı ilâhlarla bağlantılı kılınmaktadır; meselâ boğa Şiva'ya aittir, kaplumbağa Vişnu'nun avataralarından biridir, maymun ise Rama'nın dostudur. Bazan da insan-hayvan karışımı bir tanrı tasavvuru söz konusudur. Meselâ Garuda kartalı insan vücutludur, Ganeşa daima fil başlı insan şeklinde tasvir edilmektedir. Ancak bu ilâhların tasviri rastgele değil kutsal kitaplarda belirtildiği gibi ve ilâhların nitelikleriyle ilgili olmalıdır. Meselâ Vişnu mutlaka elinde bir cam boncuk, bir disk, bir topuz ve yay tutmalıdır, dolayısıyla onun dört kolu vardır. Diğer bazı ilâhların altı, hatta daha fazla kolu bulunmaktadır. Şiva'nın üç gözü, Brahma'nın dört başı vardır. İlâh Vişnu, Şiva, Surya ve özellikle Lakshmi, Shri ve Parvati'nin heykelleri tamamen insan biçimindedir. Bhagavad-Gita'da belirtildiğine göre Prens Arjuna ilâh Krişna'dan aslı sûretinde görünmesini istemiş, fakat buna tahammül edemeyince yine insan sûretine dönmesini talep etmiştir. İnsanlarla ilâhlar arasında kolay bir irtibat zemini tesisi endişesiyle ilâhlar dilenci, atlı gezgin veya sanatkar görünümünde insanları ziyaret etmekte, fakat insanları onları tanıyamamaktadır; tanrı kendini tanıtmaya karar vermekte, insanla konuşabilmek için insan sûretine bürünmektedir (Varenne, I, 79-80).

Antropomorfizmin çeşitli örnekleri ilâhî menşeli dinlerde de görülür. Yahudilik'te tanrının tek oluşu üzerinde ısrarla durulmasına rağmen yahudi düşüncesi ve inanç tarihinin belli dönemlerinde ve yahudi kutsal kitabının bazı bölümlerinde tanrı antropomorfik biçimde tasvir edilmektedir. Yahudi kutsal kitabının dili ve üslûbu tanrıya beşerî organlar nisbet etmekte, tanrıya insana benzediğini düşündürecek bazı davranış ve duygular atfetmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'teki antropomorfist ifadeleri şu şekilde gruplandırılmak mümkündür: **a)** Tanrıya beşerî organlar nisbet etmek. Tanrının yüzü (Tekvîn, 32/30; Çıkış, 33/11; Tesniye, 5/4; 34/10; Hezekiel, 20/35), tanrının ağız (Tesniye, 8/3; II. Tarihler, 35/22; Meseller, 2/6; İşaya, 1/20; 34/16; 62/2; Yeremya, 9/12; 23/16), dudakları (Eyyub, 11/5), sesi (Tekvîn, 3/8, 10; Çıkış, 5/2; 15/26; Tesniye, 4/30; 8/20; Mezmûrlar, 18/14; 29/3, 4, 5; 46/7; İşaya, 30/30; Yeremya, 7/23), gözleri (Tesniye, 11/12; I. Samuel, 15/19; Mezmûrlar, 11/4; 33/18; 34/16; 66/7), kulakları (I. Samuel, 8/21; Mezmûrlar, 18/6; 86/1), kolları, bile-

ği (Çıkış, 15/16; Tesniye, 5/15; 33/27; Eyyub, 40/9; Mezmûrlar, 77/16; 89/11, 14; İşaya, 30/30), elleri (Çıkış, 7/4; 13/3; Mezmûrlar, 8/7), parmakları (Çıkış, 31/18; Mezmûrlar, 8/4), ayakları (I. Tarihler, 28/2; Mezmûrlar, 132/7). **b)** Tanrıya beşerî nitelikler nisbet etmek. Tanrının konuşması (Tekvîn, 8/15; I. Samuel, 3/9), görmesi (Tekvîn, 1/4, 31; 11/5), işitmesi (Tekvîn, 16/11; Mezmûr, 10/17), yazması (Çıkış, 31/18; Tesniye, 9/10), oturması (Mezmûrlar, 47/9), dinlenmesi (Tekvîn, 2/2), uyanması (Mezmûrlar, 44/24; 78/65), yürümesi (Tekvîn, 3/8; Levililer, 26/12), gülmesi (Mezmûrlar, 2/4), baba olması (Tesniye, 32/6; Mezmûrlar, 89/27; İşaya, 63/16), oğlunun olması (Tekvîn, 6/2; Eyyub, 1/6). **c)** Tanrıya beşerî duygular nisbet etmek. Tanrının sevinmesi (Tesniye, 28/63; Nehemya, 8/10; Mezmûrlar, 104/31), acı çekmesi (Tekvîn, 6/6), pişman olması (Tekvîn, 6/6, 7; Çıkış, 32/14; I. Samuel, 15/15,35; Yeremya, 18/8, 10; 26/13; 42/10; Amos, 7/3; Yûnus, 4/2), öfkelenmesi (Çıkış, 15/7; 32/12; İşaya, 9/19), intikam alması (Çıkış, 32/34; Tesniye, 32/35, 41; İşaya, 34/8), kıskanması (Çıkış, 34/14), usanması (Malaki, 2/17), yakılan kurbanların kokusundan hoşlanması (Tekvîn, 8/21), nedâmet ede ede yolculması (Yeremya, 15/6). Tanrı tıpkı bir çömlekçi gibi yerin toprağından insanı şekillendirir (Tekvîn, 2/7), bir bahçıvan gibi ağaç diker (Tekvîn, 2/9), günün serinliğinde bahçede dolaşır (Tekvîn, 3/8), savaşçı gibi savaşır (Çıkış, 14/14-25), duvarcı ustası gibi bir sunak yapar (Çıkış, 15/17), tûfan esnasında geminin kapısını kapatır (Tekvîn, 7/16). Tanrıdan bahsederken kullanılan antropomorfik dil bütün kutsal kitabı işgal etmektedir ve bu dil komşu kültürlerin dinî kültürlerinden farklı değildir. Meselâ tanrıların yakılan takdimelerin kokusunu koklamaları olayı Akkad destanı Atra-hasis metninde de vardır (Briend, I, 78).

Yahudi kutsal kitabına göre tanrıyı görmek, görüp de hayatta kalabilmek mümkün değildir. Hz. Mûsâ'nın rabbi görme talebine karşı ona bunun imkânsız olduğu bildirilmiştir (Çıkış, 33/20). Diğer taraftan Peygamber İşaya rabbi gördüğünü söylemekte, ancak sadece tahtta oturduğunu, elbisesinin eteklerinin tapınağı doldurduğunu belirtmekle yetinmektedir (İşaya, 6/1). Bir bakıma Yahudilik tanrıyı beşerîleştirmekte, Hıristiyanlık ise beşeri tanrılaştırmaktadır. Hıristiyanlık tanrıya ilgili antropomorfik ifadelerin yanında Hz. İsa'yı Tanrı'nın oğlu, dolayısıyla tanrı sayarak insanı tanrılaştırmış olmaktadır. İnciller baş-

ta olmak üzere Ahd-i Cedîd külliyatında tanrıdan "baba" diye söz edilmektedir: Babam (Matta, 7/21; 10/32; 11/27; Luka, 2/49; Yuhanna, 5/17), baban (Matta, 6/4), babanız (Matta, 10/29; Yuhanna, 8/42; 20/17). Bu arada Hz. İsa'dan, hatta diğer insanlardan tanrının oğlu olarak bahsedilmektedir (Matta, 2/15; 3/17; 16/16; Markos, 1/11; Yuhanna, 3/16; Resullerin İşleri, 13/33).

Kitâb-ı Mukaddes'teki bu tür ifadeler kutsal metin yazarlarının insanlara hitap ettikleri, halk dili kullandıkları için tanrı ile insanları karşılaştırdıkları, tanrıyı insan gibi düşündükleri, insanların anlayabilmesi için onların kullandığı nitelermeleri kullandıkları şeklinde açıklanmaktadır. Diğer taraftan bu antropomorfik ifadeler tanrının bir ruh olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz; zira hem kutsal kitapta tanrının bir ruh olduğu belirtilmekte hem de tanrının bedeniyle ilgili hiçbir ifade yer almamaktadır. Novatien bu tür ifadelerin mecazi olduğunu söylemektedir. Ona göre tanrının gözleri onun gördüğünü, kulakları her şeyi işittiğini göstermektedir. Dil iradeyi, eller yaratılışı, kollar kudreti, ayaklar sonsuzluğu ifade etmektedir (DB, I/1, s. 663). İbn Meymûn da (Maimonides) kutsal kitaptaki benzer ifadelerin mecazi sayıldığını, tanrının insanlara onların anlayacağı dille konuştuğunu, bu tür ifadelerin hakiki mânada alınmaması gerektiğini söylemektedir (*The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, s. 277). Bu tür ifadeler Tevrat'ta daha çok, Kitâb-ı Mukaddes'in diğer bölümlerinde daha azdır. Yeni Ahd-i Cedîd'de tanrıdan baba, Hz. İsa'dan tanrının oğlu olarak bahsedilmekteyse de Hıristiyanlar bu ifadeleri biyolojik anlamda kabul etmemektedir. Bununla birlikte tanrı için baba denilmesi ve ona bir oğul isnat edilmesi mecazi anlamda da olsa tanrıyı beşerî plana indirgemektir. Kur'an-ı Kerîm'de, "Allah birdir, hiçbir şeye muhtaç değildir, doğurmamış ve doğmamıştır; O'nun hiçbir dengi yoktur" denilmek suretiyle tanrının gerçek yüceliği ve aşkınlığı çok açık bir şekilde belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

F. Vigouroux, "Anthropomorphismes", *DB*, I/1, s. 662-664; S. G. F. Brandon, "Anthropomorphism", *DCR*, s. 87; J. Briend, "Anthropomorphismes dans la Bible", *Dictionnaire des religions*, Paris 1993, I, 77-78; J. Varenne, "Anthropomorphisme dans l'hindouisme", a.e., I, 78-80; J. Berlandini, "Egypte (Religion)", a.e., I, 601-602; H. Limet, "Sumer (Religion)", a.e., II, 1928-1931; A. Schimmel, *Dinler Tarihinin Giriş*, Ankara 1955, s. 9; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967, s. 278; J. Nougayrol, "La religion babylonienne", *Histoire des religions*, Paris 1970, I, 203-249; M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées*

religieuses, Paris 1984, I, 68-96; "God, Attributes of", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (ed. R. J. Z. Werblowsky – G. Wigoder), New York 1997, s. 277; Mürüvvet Kurhan, "Eski Mısır Dini" (E. Sankıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* içinde), Isparta 2002, s. 33-38; R. T. A. Murphy, "Anthropomorphism", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, I, 613-614; J. van Ess, "Tashbih wa-Tanzih", *EP* (Fr.), X, 367-369; F. B. Jevons, "Anthropomorphism", *ERE*, I, 573-578; R. J. Zwi Werblowsky, "Anthropomorphism", *ER*, I, 388-391; G. Löhr v.dğr., "Anthropomorphism", *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion* (ed. H. D. Betz v.dğr.), Leiden 2007, I, 260-263.



ÖMER FARUK HARMAN

TEŞEHHÜD

(التشهد)

Namaz kılariken ka'dede
Tahiyyat duasını okuma anlamında
fıkıh terimi.

Sözlükte "şehâdet getirmek, tahiyyata oturmak; şahitlik istemek" anlamlarına gelen **teşehhüd**, fıkıh terimi olarak namaz kılariken ka'dede kelime-i şehâdeti içeren Tahiyyat duasını okumayı ifade eder (*Kāmus Tercümesi*, I, 630; Serahsî, I, 27). Sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde "tahiyyetü's-salât, hutbetü's-salât" adlarıyla anılan tahiyyata (*Tecrid Tercemesi*, II, 707; Şevkânî, VI, 148-149) daha sonraki dönemlerde bu metnin sonundaki kelime-i şehâdetten dolayı teşehhüd ismi verilmiştir. Hz. Peygamber teşehhüdü namazlarda okumuş ve okunmuş biçimini Kur'an'dan bir sûre öğretir gibi ashâbına öğretmiştir (İbn Mâce, "İkâmetü's-şalât", 24). Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Hz. Âişe, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Müsâ el-Eş'arî, Selmân-ı Fârisî gibi sahâbiler tarafından nakledilen ve aralarında küçük farklar bulunan teşehhüd ibarelerinden fıkıh mezheplerince daha çok benimsenenler İbn Mes'ûd, İbn Abbas ve Hz. Ömer'in rivayetleridir (meselâ bk. Tahâvî, I, 261-266; Muvaffakuddin İbn Kudâme, I, 535; *Tecrid Tercemesi*, II, 709). Hanefî, Hanbelî ve Zâhirîler tarafından tercih edilen İbn Mes'ûd rivayetine göre teşehhüd metni şöyledir:

"et-Tahiyyâtü li'llâhi ve's-salavâtü ve't-tayyibât es-selâmü aleyke eyyühe'n-nebiyyü ve rahmetü'llâhi ve berekâtüh es-selâmü aleynâ ve alâ ibâdî'llâhi's-sâlihîn eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve resûlüh" **التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ**

rî, "Ezân", 148, 150; Müslim, "Şalât", 55). Başta geçen tahiyyat, salavat ve tayyibat hakkında değişik açıklamalar yapılmış olmakla birlikte (Muvaffakuddin İbn Kudâme, I, 544) İbn Nüceym bunların sırasıyla kavfî, bedenî ve malî ibadetler şeklindeki yorumunu daha isabetli bulur (*el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 343). Tahiyyat duasının anlamı şöyledir: "Bütün tâzimler, övgüler, mülkler, kavfî, bedenî ve malî ibadetler Allah'a mahsustur. Ey Peygamber! Sana selâm olsun, Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerine olsun. Selâm bize ve Allah'ın sâlih kullarına olsun. Kesin olarak bilir ve beyan ederim ki Allah'tan başka tanrı yoktur ve şehâdet ederim ki Hz. Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir." Şâfiîler'in benimsediği İbn Abbas rivayetinde ilk cümle şöyledir: "et-Tahiyyâtü'l-mübârekâtü's-salavâtü't-tayyibâtü lillâh" **التَّحِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ** (İbn Mâce, "İkâmetü's-şalât", 24; Ebû Dâvûd, "Şalât", 178). Mâlikîler'in tercih ettiği Hz. Ömer rivayetindeki farklılık ise şöyledir: "et-Tahiyyâtü lillâh ez-zâkiyyâtü lillâh et-tayyibâtü's-salavâtü lillâh" **التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ الزَّكِيَّاتُ لِلَّهِ التَّحِيَّاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ** (*el-Muvaṭṭa'*, "Şalât", 53; Tahâvî, I, 261). Bazı tefsir ve fıkıh kitaplarında Tahiyyat duasıyla irtibat kurularak Resûl-i Ekrem'in mi'rac gecesinde tahiyyat, salavat ve tayyibat kelimeleriyle Cenâb-ı Hakk'a tâzimde bulunduğu, O'nun da buna selâm, rahmet ve berekât kelimeleriyle mukabele ettiği, Resûlullah'ın gördüğü bu iltifat karşısında selâmın bütün peygamberler, melekler ve insanlar üzerine olmasını temenni ettiği, bunun üzerine bütün meleklerin kelime-i şehâdeti söyledikleri kaydedilir (meselâ bk. Kurtubî, III, 425; İbn Nüceym, I, 342-343). Bu sebeple teşehhüd duasını okumanın, ibadetinin belirli bölümlerinde (ka'deler) mi'rac gecesinde gerçekleşen bu olayın hâtirasını yâdetmesi ve bu vesileyle Allah'a tâzimlerini sunması, Resûlullah'a selâmlarını ve bağlılığını bildirmesi, Allah'ın kendisine, cemaate, meleklerle ve sâlih kullara rahmetle muamele etmesini dilemesi gibi bir anlam taşıdığı yorumu yapılmıştır.

Tirmizî teşehhüd konusunda nakledilen en sahih hadisin İbn Mes'ûd rivayeti olduğunu, sahâbe ve tâbiînün büyük çoğunluğunun bununla amel ettiğini belirtir ("Şalât", 214). Şâfiî, o sırada diğerlerine göre daha küçük yaşta olan İbn Abbas'ın rivayetini Hz. Peygamber'in en son okuduğu teşehhüde daha uygun bulur ve Nûr sûresinin 61. âyetinde geçen "tahiyye", "mübâreke" ve "tayyibe" kelimelerini içermesini bu tercihi destekleyen bir delil şeklin-

de zikreder. Bununla birlikte Şâfiî mezhebine mensup bazı fakih ve muhaddisler İbn Mes'ûd rivayetini daha sahih kabul etmiştir. Mâlik, Hz. Ömer'in teşehhüdünü tercih gerekçesini onu Resûl-i Ekrem'in minberinde okuması ve dinleyen sahâbîlerin itiraz etmeyip hakkında icmâ oluşması şeklinde açıklamıştır. Fıkıh mezhepleri, teşehhüdlerin fazileti hususunda farklı görüşler ileri sürmekle birlikte bunlardan herhangi biriyle namaz kılmamanın câiz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

Tahiyyat namazın ilk oturuş (ka'de-i ûlâ) ve son oturuş (ka'de-i ahîre) denen kısımlarında okunur. Ardından selâmın verildiği oturuşa ka'de-i ahîre denir. Mesbûk ve lâhiq bakımından da bu oturuş son oturuş sayılır. İlk oturuşta okunan tahiyyata ilk teşehhüd, son oturuşta okunana ikinci teşehhüd denir. Teşehhüdü okumak Hanefîler'e göre ilk ve son oturuşta vâcip, Mâlikîler'e göre sünnet, Şâfiîler'e göre ilk oturuşta sünnet, Hanbelîler'e göre vâcip ve her iki mezhebe göre son oturuşta farzdır (rükün); ancak Hanefîler'de ilk oturuşta sünnet, Mâlikîler'de son oturuşta vâcip olduğu yönünde birer görüş daha vardır. Buna göre Hanbelî ve Şâfiî mezheplerinde son oturuşta ne şekilde olursa olsun teşehhüdün terkedilmesi namazın bozulmasına yol açar. Hanbelîler'e göre ilk oturuşta, Hanefîler'e göre her iki oturuşta teşehhüdün bilerek terkedilmesi tahrîmen mekruh olup böyle bir namazın iade edilmesi vâciptir, sehven terkedilmesi durumunda sehiv secdesi yapılmak suretiyle namazın eksigi giderilmiş olur. Şâfiîler ilk oturuşta, Mâlikîler her iki oturuşta bilerek de olsa terkedilen teşehhüdün sehiv secdesiyle telâfi edilebileceği kanaatinindedir. Bu konuda Hanefîler, Hz. Peygamber'in teşehhüdü namazlarda devamlı okuduğuna dair fiilî ve kavfî sünnetini (Ebû Dâvûd, "Şalât", 178; Nesâî, "Şalât", 15), Şâfiî ve Hanbelîler onun namazlarda teşehhüdü devamlı okuduğuna dair fiilî sünnetinin yanında sahâbîlere teşehhüdü öğrettiği zaman, "Tahiyyat'ı söyle, söyleyin, söyleyin, söyleyin" şeklinde emir kiplerini kullanmasını, Mâlikîler ise bu konuda özellikle sehiv secdesiyle teşehhüdün telâfisinin mümkün olduğunu gösteren hadisleri delil göstermektedir. İmam ve tek başına kılan kişi (münferid) namazlarda teşehhüdü terkettiğinde sehiv secdesi yapar, cemaat imama tâbidir. Hanefî ve Hanbelîler sehiv secdesinde teşehhüdün okunmasının vâcip, Mâlikîler ise müekked sünnet kabul etmiş, Şâfiîler okunmayacağını söylemiştir.