

MU' TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI
MESELESİ: TEVHİD İLKESİ BAĞLAMINDA
KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA
THE ISSUE OF THE INTELLECTUAL RELATION BETWEEN MU' TEZİLE
AND ŞİA: A COMPARISON BETWEEN QÂDÎ ABD AL-JABBÂR AND
ABÛ JA'FAR AL-TÛSÎ ON PRINCIPLE OF TAWHİD

RIZA KORKMAZGÖZ

[Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD.
Faculty Member, PhD., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,
Department of Kalam
rkorkmazgoz@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8995-0472>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18 Ekim/October 2018 *Kabul Tarihi / Accepted:* 10 Aralık/December 2018

Yayın Tarihi / Published: 24 Aralık/December 2018 *Yayın Sezonu / Pub Date Season:* Aralık/December

Yıl / Year: 2018 *Sayı – Issue:* 45 *Sayfa / Pages:* 291-327

Atıf/Cite as: Korkmazgöz, Rıza. “Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer Et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma - The Issue of the Intellectual Relation Between Mu'tezile and Şia: A Comparison Between Qâdî Abd al-Jabbâr and Abû Ja'far al-Tûsî on Principle of Tawhid”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 45 (Aralık-December 2018): 291-327.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.471930>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi:
Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca'fer
Et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma

Öz: Mu'tezile ve Şîa arasında fikri bağlantı meselesi, hicri dördüncü asırdan bugüne gündemden hiç düşmemiştir. Özellikle Sünni kelimciler Şii-İmamiyye'nin Mu'tezili kelim düşüncesinin büyük oranda etkisinde kaldığını iddia ederken, İmamiyye'ye mensup kelimciler de böyle bir etkinin varlığını reddetmekte ve kelim anlayışlarının Kur'an'a ve İmamlar'ın sözlerine dayandığını ifade etmektedirler. Biz bu çalışmada, Mu'tezili düşüncenin bugüne nakledilmesinde büyük payı olan Kâdî Abdülcebbar ile gerek kelim gerekse diğer İslami ilimler sahasında velûd bir Şii-İmamiyye âlimi olan Ebû Ca'fer et-Tûsî arasında tevhid ilkesi üzerinden bir karşılaştırma yaparak, söz konusu tartışmaya mütevazı bir katkı sunmayı hedefledik. Her iki mütefekkirin bizzat kendi eserleri üzerinden yaptığımız bu karşılaştırma bize bir kısım detay ihtilaflar istisna tutulursa, ikisi arasında tam bir mutabakat olduğunu göstermiştir.

Anahtar Sözcükler: Kâdî Abdülcebbar, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Tevhid, Marifetullah, Allah'ın Sıfatları.

292

OMÜİFD



The Issue of the Intellectual Relation Between Mu'tezile and
Şîa: A Comparison Between Qâdî Abd al-Jabbâr and
Abû Ja'far al-Tûsî on Principle of Tawhid

Abstract: The Issue of intellectual relation between Mu'tezile and Şîa has always been on the agenda since fourth century to present. Especially Sunni theologians claim that the Shi'i-Imamite was influenced largely by the Mu'tazilite theology while Imamite theologians reject such an effect and point out that their understanding of theology is based on the Kur'an and the words of Shi'i leaders. With this study we aimed to make a small contribution to this discussion by making a comparison on the principle of tawhid between Qadi Abd al-Jabbar who has played a major role in the transfer of Mu'tazilite thought from the past to the present and Ebu Ja'far al-Tûsî who was a prolific scholar in the field of both theology and other Islamic sciences. This comparison, which we made on the basis of both works, shows us that there is a complete agreement between two aforesaid ones except of the details of the controversy.

Keywords: Qâdî Abd al-Jabbâr, Abû Ja'far al-Tûsî, Tawhid, Knowledge of God, God's Attributes.



Giriş

Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Problemi

Şia'nın usûlde Mu'tezile'den etkilenip etkilenmediği tartışması hicri dördüncü asırdan itibaren gündemdedir. Şii düşünceye mensup kelimciler en azından Mu'tezile'den Şia'ya doğru tek taraflı bir etkilemenin doğru olmadığını iddia ederken, özellikle Sünni kelimciler Şii kelim anlayışının teşekkülünde Mu'tezili fikirlerin büyük bir etkiye sahip olduğunu iddia etmişlerdir.

Usûlî düşünceenin ilk mümessili kabul edilen ve Şia kelamına ve fıkhına akli düşünceyi yöntem olarak getirmekle yeni bir dönemin habercisi sayılan Şeyh Müfid'in (ö.413/1032)¹ bu iddialar karşısında tam bir mezhep savunması yaptığı görülmektedir. *Evâilü'l-makâlât* isimli eserinde İmâmiyye ve Mu'tezile arasındaki farkları birkaç ayrı bölüm halinde ele almış ve özellikle imamet meselesinin temel ayırıcı konu olduğunu ifade etmiştir.² Diğer birçok kitabında da bu probleme özel bölümler ayıran Şeyh Müfid, bu mesele hakkında *el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-adliyye ve'l-fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye* adıyla müstakil bir risale de kaleme almıştır. Bu kitabın ana amacı Şia'nın kelim yöntemini Mu'tezile'den aldığı şeklindeki iddiayı reddetmektir. Her iki mezhebin takip ettiği kelim yönteminin birbirinden oldukça farklı olduğunu iddia eden Şeyh Müfid, bunu ispatlamak için büyük günah, ihbât, şefaât, kabir azabı, cennet ve cehennemın şu anda yaratılmış olması, mi'râc, ayın ikiye yarılması, Kur'an'ın i'câzı, kıyamette ellerin konuşması, peygamberlerin ismeti ve imamet gibi on bir meselede Şia'nın kendine has görüşleri olduğunu ifade etmiştir.³

¹ Şeyh Abdullah Ni'met, *Felâsifetü's-Şia hayatuhum ve ârâuhum* (İran: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamiyye, 1987), 520-521.

² Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân Şeyh Müfid, "Evâilü'l-Makâlât", *Silsiletü Müellefâti's-Şeyhi'l-Müfid*, thk. İbrahim el-Ensârî (Dâru'l-Müfid, 1379), 34, 39.

³ Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân Şeyh Müfid, "el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-Fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye", *en-Nüketü'l-İtikâdiyye ve Resâilü Uhrâ, Silsiletü Müellefâti's-Şeyhi'l-Müfid*, thk. Muhemmed Rıza el-Huseynî el-Celâlî (Dâru'l-Müfid, 1341), 67-71.

Son dönem Şii âlimler de söz konusu bu etkilenmeyi reddetmektedirler. Şeyh Abdullah Nimet, Şii düşüncenin birçok meselede teemmüle, mantığa, insani gerçekliğe ve milletlerin genel ruhunu anlamaya dayandığı için asırlardır felsefi bir ruha sahip olduğunu ifade eder. Ona göre bu felsefi ruh ve yöntem, özellikle İmam Ali'nin *Nehcu'l-belâğ'a*'da ve ondan sonra gelen imamların fizik, metafizik, sosyal ve ahlaki alandaki sözlerinin etkisiyle teşekkül etmiştir. Bu yöntem gereği akidede taklit reddedilmiş, nazar ve içtihat yolu zorunlu görülmüştür.⁴

Bu çerçevede Şeyh Abdullah, Şîa'nın Kelam'da Mu'tezile'den etkilendiği iddialarının büyük bir hata olduğunu ifade eder. Ona göre kelam ilminin temel kaynağı Kur'an'dır. Ehli Beyt imamları ve onlara tabi olanlar Kur'an'daki itikadi meseleleri mantıki deliller ve akli burhanlarla birlikte ele alarak onları şerh ve tefsir etmişler ve dolayısıyla tarihsel olarak bu ilmin ilke ve prensiplerini en evvel onlar ortaya koymuşlardır. Buna göre Şîa hür fikir sahipleri olarak diğer Müslüman fırkaları öncelenmiştir. Şeyh Abdullah bir kısım araştırmacıların Şii düşünce usûlünü Mu'tezile'ye dayandırmalarını şiddetle reddeder. Bu bağlamda Adam Mez'in "Şîa Mu'tezile'nin varisidir"⁵ iddiasıyla, Abdurrahman Şerkâvî'nin oryantalistlerden etkilenerek, Zeydiyye'nin itikatta Mu'tezile'nin şeyhi Vâsıl b. Ata'nın (ö.131/748) öğrencileri olduğu şeklindeki iddiasını zikreder. O bu iddiaların tarihi gerçeklerle uyuşmadığını düşünmektedir. Meseleyle ilgili görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: Şîa'yı ve özellikle İmâmiyye'yi diğer fırkalardan ayıran en temel mesele imamet konusudur. Masum imam görüşü Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen kelimcilerinden İbrahim b. Seyyâr en-Nazzam'a (ö.231/845) nispet edilse de Nazzam bu görüşünü, o dönemde İmâmiyye kelâmının en önemli temsilcisi Hişam b. el-Hakem'den (ö.179/795) almıştır. Tevhid ve adalet konusu ise Kur'an'da birçok ayette yer aldığından İslam'ın ilk dönemle-

⁴ Şeyh Abdullah Nimet, *Felâsifetü's-Şîa*, 11-12.

⁵ Adam Mez'in ifadesi şöyledir: "Şîa akide ve mezhepte Mu'tezile'nin varisleridir... Hicri dördüncü asırda Şîa'nın kendilerine mahsus bir kelam mezhebi yoktu." Bkz. Adam Mez, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbi'*, Arapçaya çev. Muhammed Abdül Hâdî Ebu Ride (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1947), 1:124.

rinden beri gündemi meşgul etmekteydi. Mu'tezile'nin ortaya çıkmasından önce Ehli Beyt imamları bu konularda temel prensipleri belirlemişlerdi. Diğer taraftan ona göre Vasıl b. Ata'nın Hz. Ali'nin torunlarından Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. el Hanefiyye (ö. 98/716-17) ile karşılaştığı ve ondan bir takım fikirler aldığı tarihi olarak sabit olduğu gibi Zeydiyye'nin itizali görüşleri de oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 81/700) vasıtasıyla Hz. Ali'ye dayanmaktadır.⁶

Sünni âlimler ise Şîa'nın usûlî düşünceye mensup kelimcilerinin hicri dördüncü asırdan itibaren Mu'tezile'den büyük oranda etkilendiğini iddia etmişlerdir. Dinî ve aklî ilimlerin çeşitli dallarında eser veren Eş'arî kelâmcısı Celaleddîn ed-Devvânî (ö.908/1502) şöyle der: "Şîa'nın çoğunluğu usûle müteallik meselelerin ekseriyetinde Mu'tezile'ye uygun düşümler. Büyük bir bölümü imametle ilgili olmak üzere –bu mesele fer'î meselelere daha yakındır- çok az meselede onlara muhalefet ederler."⁷

Son dönem selefi düşüncenin önemli isimlerinden Cemâluddîn el-Kâsimî (ö.1914) ise bu etkinin tarihsel olarak nasıl gerçekleştiğini şöyle ifade eder: "İlk Şiiler, Cehmiyye gibi sıfatları inkâr etmiyorlar, bilakis ispat ediyorlardı... Cehmiyye, Şiiler arasında yaygın olmasa da itizal fikri yaygınlaşmıştı. Başlangıçta Mu'tezile, imamın nassla tayinini kabul eden Şîa'ya zıttı. Zira itizal Basra'da, Şiilik Kufe'de ortaya çıkmıştı. Basra ile Kufe fikir noktasında birbirine karşıt durumdaydı. Ancak Büveyhoğulları zamanında Buhari'den sonra Râfiziler arasında Cehmiyye'nin görüşleri ve Mu'tezile'nin temel prensiplerinden birçoğu yaygınlaştı."⁸ Kâsimî Irak, Hindistan, Şam ve İran Şiileri ile Yemen'deki Zeydiyye Şiilerinin usûlde bütünüyle Mu'tezili olduğunu ifade etmektedir.⁹ Aynı şekilde Golziher de Zeydiyye ile Mu'tezile arasında büyük bir yakınlık olduğunu

⁶ Şeyh Abdullah Nimet, *Felâsifetü's-Şîn*, 41-43.

⁷ İsmail Gelenbevi, *Hâşiyetü'l-fâdil İsmail Gelenbevi, ale'l-Celâl*, (Matbaa-ı Âmira, 1317), 41.

⁸ Cemâluddîn el-Kâsimî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 51-52.

⁹ Kâsimî, *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 56.

ve Mu'tezili düşüncenin Şii edebiyatı içinde günümüze kadar geldiğini ifade etmektedir.¹⁰

İrfan Abdülhamid Şiilik hareketi ile itizal hareketi arasındaki fikri bağ üzerine hazırladığı doktora tezinde, birinci el kaynaklardan hareketle böyle bir etkinin var olduğu sonucuna ulaştığını ifade etmektedir. Ona göre Şia'nın Mu'tezile'nin akli metodundan etkilenmesi, Büveyhoğulları zamanında, özellikle Sâhib b. Abbâd'ın on sekiz sene devam eden (367-385/955-977) vezirliği sırasında meydana gelmiştir.¹¹ Genellikle Sâhib b. Abbâd'ın itikatta Mu'tezilî, amelde Şâfiî olduğu kabul edilir ancak farklı rivayetler onun Zeydî-Mu'tezilî çizgi üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir.¹² Devletin güç ve imkânlarını elinde bulunduran vezir, bütün çabasını itizal düşüncesinin zaferi ve yaygınlaşması için ortaya koymuş, bu fikrin mensuplarını etrafında toplayıp onlara devletin çeşitli kademelelerinde çalışma imkânı vermiştir.¹³

Bu çalışmada temel gaye, usûlî düşüncenin ilk döneminde etkili olan ve İmamiyye kelmâna sistematik bir hüviyet kazandıran Ebu Ca'fer et-Tûsî (ö.460/1067)¹⁴ ile Basra Mu'tezilesi'nin ünlü kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1025) arasında *tevhid* ilkesi üzerinden bir karşılaştırma yaparak, yukarıda ifade edilen söz konusu iddiaların gerçeği ne kadar yansıttığını tespit edebilmektir. Her iki âlimin de eserleri incelendiğinde, onların, tevhid ilkesini marifetullah ve sıfatlar olmak üzere iki temel mesele etrafında ele aldıkları görülmektedir.

¹⁰ İgnaz Goldziher, *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, çev. İlhan Başgöz (Ankara: Ardıç Yayınları, 2004), 266.

¹¹ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İktisâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 112-113.

¹² İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 513.

¹³ Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut, 1974), 209- 210. Mu'tezile-Şia etkileşimi için ayrıca bkz. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mutezile Etkileşimi Şerif el-Murtaza Örneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 14-16.

¹⁴ Tûsî'nin hayatı ve fikirleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, "Ebu Ca'fer et-Tûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012) 41: 435-436; Bekir Altun, "Ebu Ca'fer et-Tûsî", *Erken Dönem Şii Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 243-286.

1. Marifetullah

Eş'arî ve Matürîdî kelimasını kendisinde meczetmiş çok yönlü âlim Sa'deddîn et-Taftazânî (ö.792/1390) marifetullahta nazarın ilk vacip olduğu konusunda müslümanlar arasında ihtilaf olmadığını ifade eder.¹⁵ İcî de aynı hakikati beyan sadedinde "marifetullaha ulaşmak için nazar, biz ve Mu'tezile'nin icmasıyla vaciptir. Ancak nazarın vacipliğinin sübut yolu hakkında ihtilaf edilmiştir. Sübut yolu Eş'arilerde göre nakil iken Mu'tezileye göre akıldır"¹⁶ demektedir. Ancak bunun farklı şekillerde ifade edildiğini görmekteyiz. Eş'ari'ye göre mükellefe ilk vacip olan şey Allah'ı bilmektir (marifetullah); Mutezile'nin çoğunluğuna ve Eş'arilerden Ebu İshak el- İsferyânî'ye (ö.418/1027) göre marifetullah konusunda nazar etmektir; Ebu Haşim el-Cübbai'ye (ö.321/933) göre şüphe etmektir; Cüveynî (ö.478/1085), Bâkılânî (ö.403/1013) ve İbn Fûrek'e (ö.406/1015) göre nazara kastetmektir.¹⁷ Ancak birçok kelimacının da ifade ettiği gibi bu fikir ayrılığı sözde bir ihtilaftan ibarettir.¹⁸ Sonuçta Allah'ı bilmek, nazar, irade ve şüpheden her biri birbirini gerektiren şeylerdir.¹⁹ Tüm görüşler Allah'ı bilmenin ve bunu mümkün kılan nazarın mükellef için vacip olduğu noktasında buluşmaktadır.²⁰

1.1. Kâdî Abdülcebâr'da Marifetullah

Kâdî Abdülcebâr *el-Muhtasâr fi usûli'd-dîn* adlı eserinde ilk mesele olarak "dinin temel esaslarına dair mükellefin bilmesi vacip olan ilk şey nedir?" diye sorar ve bunu "tevhid, adalet, nübüvât ve kanunlar (şeriat)" diye

¹⁵ Mes'ûd b. Ömer Sa'deddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1:262

¹⁶ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1:337.

¹⁷ İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şamîl fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar (İskenderiye, 1969), 121; Celalü'd-Din Devvani, *Celal* (Dersaadet, 1325), 59-60.

¹⁸ Fahrüddin Razi, *Kelam'a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 34; krş. Sa'deddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1:271; Abdurrahman İbn Haldun, *Lübabu'l-muhassal fi usûli'd-dîn*, thk. Abbas Muhammed Hasen Süleyman (Mısır, 1996), 78.

¹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1:367.

²⁰ Bkz. Rıza Korkmazgöz, "Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016): 34-61

cevaplandırır. Sonra “insana yapması vacip olan ilk şey nedir?” sorusuna karşılık olarak da “Allah’ı bilmek amacıyla nazar ve tefekkür etmek” şeklinde cevap verir.²¹ Ona göre nazar; tefekkür, bahs (araştırma), teemmül, tedebbür, ru’yet (bilmek) vb. anlamlara gelir.²²

Abdülcebâr’a göre Allah hakkında bilgi zorunlu olarak elde edilemez. Çünkü Allah’ı bilmek mükellefin sorumlu olduğu bir vaciptir. Teklif devam ettiği sürece Allah dünyada zaruri olarak bilinemez. Zaruri bilgi, insanda iradesi dışında meydana gelen ve herhangi bir şek ve şüpheyile kendisinden uzaklaştıramadığı doğrudan bilgidir. Allah cisimsel bir varlık olmadığı için müşahedeyle yani duyularla da bilinemez. Dolayısıyla O’nun nazar yoluyla bilinmesi vaciptir.²³

Mu’tezile’nin çoğunluğu marifetullahın akli-nazari yolla elde edileceğini kabul etmekle birlikte içlerinden “ashâbu’l-meârif” olarak isimlendirilen bir grup, marifetullah da dâhil tüm bilgilerin zaruri olduğunu iddia etmiştir. Abdülcebâr bu konuyla ilgili Mu’tezile kelâmcılarından biri olan Câhız (ö.255/869) ve Ebu Ali el-Esvâri’nin (ö.240/854) görüşleriyle, Ebu’l-Kâsım el-Belhî’nin (ö. 319/931) “bu dünyada zorunlu olarak bilinenin ahirette de zorunlu olarak bilineceği, kesbi olarak bilinenin de kesbi olarak bilineceği” şeklindeki görüşünü reddetmektedir.²⁴

Abdülcebâr *el-Muğni*’de müstakil bir başlık altında Câhız’ın görüşünü eleştirir. Câhız’a göre bilgiler, delillere nazar edildiğinde tabii zorunlu olarak meydana gelmektedir. Esasen ona göre tabiatçılarda olduğu gibi insan fiilleri de dâhil tüm fiil ve hareketler tabii olarak vuku bulmaktadır. Ancak Abdülcebâr insan fiillerini bir mahalle veya tabiata izafe etmenin mümkün olmadığını, aksine insanın gerek doğrudan gerekse mütevellid fiillerinde kendi irade ve ihtiyarı ile hareket ettiğini, marifetullahın da bunun dışında olmadığını ifade eder. Gerek *Muğni*’de

²¹ Kâdî Abdülcebâr, “el-Muhtasâr fi usûli’ d-dîn”, *Resâilü’t-tevhîd ve’l-adl*, İnceleme ve thk. Muhammed İmara (Kahire, 1988), 1:197, 199.

²² Abdülcebâr, *Şerh*, 1:75; Abdülcebâr, *el-Muğni fi evvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. İbrahim Medkur, ty., 12:4.

²³ Abdülcebâr, *Şerh*, 1: 65, 81-85, 119.

²⁴ Abdülcebâr, *Şerh*, 1:85, 95 vd.

gerekse *Şerh*'te ayrıntılı bir şekilde akli ve nakli delillerle meseleyi izah etmeye çalışır. Bu bağlamda ona göre marifetullahta ihtiyara bağlı bilgiden değil de zaruri bilgiden söz edilecek olsaydı, akıl sahibi insanların ihtilaf etmemeleri gerekirdi. Hâlbuki insanların bir kısmı Allah'ın varlığını kabul ederken bir kısmı da reddetmektedir. Yine bu bilgi zaruri olsaydı Allah'ın kullarını imanla mükellef kılması hikmetten uzak ve abes bir şey olurdu. Aynı zamanda bu bilgiye sahip olmayanların veya bunu bilmeyi kasten terk eden inkârcıların mazur görülmesi de gerekirdi. Abdülcebbâr nakli delilleri de ihmal etmez ve özellikle Kur'an'da nazar, tefekkür, tedebbür ve tezekkür etmeyi emreden ayetleri zikreder ve bu ayetlerde emre itaat edenin övüldüğünü, etmeyenin ise zemmedildiğini hatırlatır. Dolayısıyla ona göre marifet tabiata atfedilemez ve zaruri görülmez; aksine onun ihtiyari olarak nazar ve tefekkürün sonucu olarak kabul edilmesi zorunludur.²⁵

Abdülcebbâr marifetullahın taklit yoluyla da elde edilemeyeceğini ifade eder. Çünkü ona göre bilginin yolları; bedîhî denen akli zaruretlere, duyular, nazar ve doğru haberden ibarettir. Dolayısıyla taklitle Allah'ı bilmek söz konusu olamaz. O, Peygambere tabi olmanın taklit olmayacağını ifade eder. Çünkü ona göre taklit başkasının görüşünü herhangi bir akli veya nakli delil istemeden kabullenmektir. Peygamberin sözü, ondan mu'ciz bir bilginin gelmesi sebebiyle kabul edilmiştir.²⁶

Abdülcebbâr delil kaynaklarını aklın hücceti, kitap, sünnet ve icma olarak sayıp marifetullah konusunda aklın aslı, diğerlerinin ise ikinci derece (fer'î) deliller olduğunu ifade eder. Bu bakımdan nass ve şeriat yoluyla marifetullaha ulaşılamaz; bu bilgi ancak aklın hüccetiyle elde edilir.²⁷ Ona göre şayet akıl dışında bir delille Allah'ın tevhidinde ve adaletine istidlalde bulunulursa, bir şeyin fer'î ile aslı üzerine delillendirme yapılmış olur ki, bunun doğru olmadığı malumdur. Dolayısıyla kitab; âdil, hakîm, yalan söylemeyen ve yalan söylemesi mümkün olmayan

²⁵ Abdülcebbâr, *Muğnî*, 12:316 vd.; Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:87 vd.

²⁶ Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:99.

²⁷ Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:145.

birinin kelamı olduğu aklen bilindikten sonra delil olabilir. Aynı şekilde sünnet de âdil ve hakîm bir elçinin sünneti olduğu bilindikten sonra hüccet olabilir. İcmada da durum aynıdır. Çünkü o hüccet olma noktasında ya Kitab'a ya da sünnete dayanır.²⁸

Nazarın mükellefe vacip olduğu konusunda ittifak eden Mu'tezile ve Eş'ariler bu hükmün kaynağının ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yani marifetullah akılla mı yoksa şeriatle mi vaciptir? Eş'ariler'e göre şer'an vaciptir; akıl dinde kendi başına hüküm kaynağı değildir. Mu'tezile'de ise marifetullah aklen vaciptir.²⁹ Şöyle ki onlara göre marifetullahı terk etmek çirkindir ve mükellefi zarara uğratar; çirkinden ve zarardan uzak durmak da aklen vaciptir. Öyleyse çirkinden ve zarardan uzak durmak ancak marifetle mümkün olacağından, marifetullahın aklen vacip olduğuna hükmetmek gerekmektedir.³⁰

1.2. Tûsî'de Marifetullah

Tûsî'nin tevhid, adalet, nübüvvet ve imametın akılla ispatlanması konularında Mu'tezili yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Ona göre marifetullah yani Allah'ın tevhid ve adaletini bilmek ancak nazarla mümkün olduğu için mükellefe ilk vacip olan şey de nazardır.³¹ Tûsî, aynen Abdülcebbâr'da olduğu gibi, bilginin diğer üç yolu olan akli zaruret, duyu-larla idrak ve haberle marifetullaha ulaşamayacağını iddia etmektedir.³² Allah'ı bilmek zaruri olamaz; şayet böyle olsaydı akıl sahibi insanlar bu konuda ihtilafa düşmezlerdi. Hâlbuki iman edenlerle birlikte inkârcıların varlığı da bir hakikattir. Yine Tûsî'ye göre Kur'an'da tüm varlık Allah'ın tevhidinin delilleri yapılmış ve bunlara nazar ermek farz kılınmıştır. Eğer

²⁸ Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:147.

²⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr (İskenderiye, 1969), 115.

³⁰ Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:42, 71, 113.

³¹ Tûsî, *Temhîd*, 45, 47, 296.

³² Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fi mâ yecibu ale'l-ibâd*. thk. Seyyid Muhammed Kâzım el-Mûsevi (Kum: 1430), 38-39; Ebû Ca'fer Tûsî, *Temhîdu'l-usûl fi ilmi'l-keîâm* (Kum: 1394), 45-46.

bilgi zaruri olsaydı Allah'ın tevhid delillerine dikkat çekmesinin ve bunlara nazar etmeyi farz kılmasının bir anlamı kalmazdı.³³

Allah maddi bir varlık olmadığı için duyularla idrak edilmesi mümkün olmadığı gibi haberler yoluyla da bilinemez. Çünkü haber müşahede ve duyularla idrake dayanmadıkça kesin bilgi vermez. Buna göre Allah'ı bilmek için nazardan başka yol yoktur.³⁴

Tûsî marifetin işitme (sem') ve delilsiz taklit yoluyla da meydana gelmeyeceğini düşünür. Zira ona göre sem'i bilmek, Allah'ı, tevhidini ve adaletini bilmeye dayanır. Bu bakımdan asıl olan fer' ile bilinemez. Öyleyse kişiye ilk vacip olan şey Allah'ı, tevhidini ve adaletini bilmektir. Taklid ise delilsiz bir şekilde bir başkasının sözünü kabul etmek olduğundan aklen çirkindir. Çünkü insan taklit yoluyla cehalet ve sapkınlık olarak nitelenebilecek bir inancın içine düşebilir; ya da içinde bulunduğu durumun doğruluğundan emin olamaz. Bu bakımdan doğruya isabet etmek için nazar gereklidir.³⁵ Bununla birlikte ona göre Peygamber ve masum imama tabi olmak taklit değildir; çünkü onların söylemiş oldukları şeylerin doğruluğuna dair delil vardır.³⁶

Tûsî Allah'ı bilmenin şer'an değil de Mu'tezile'de olduğu gibi aklen vacip olduğuna inanmaktadır. Şöyle ki ona göre akıl sahibi bir kimse kötü bir fiili işlemek veya vacibi terk etmek sebebiyle kınanmaya ve cezaya müstahak olacağını bildiğinden, bu bilgisi onu vacibi yerine getirmeye ve kötü olanı da terk etmeye davet eder. Aynı şekilde insan itaat fiillerine bağlı olarak övgüye ve mükafata hak kazanacağını bildiğinde, bu bilgisi o kimseyi bu fiilleri işlemeye davet eder. Mükafaatı ve cezayı bilmek ise ancak marifetullahtan sonra gerçekleşir. Öyleyse lütfun ancak kendisi sebebiyle tamamlanması zorunlu olduğundan, marifetullah öncelikle gereklidir.³⁷

³³ Tûsî, *Tibyân*, 8:172, 243; 9:237.

³⁴ Tûsî, *Temhîd*, 45-46; Tûsî, *İktisâd*, 38-39.

³⁵ Tûsî, *Temhîd*, 46; Tûsî, *İktisâd*, 40.

³⁶ Tûsî, *İktisâd*, 40.

³⁷ Tûsî, *Temhîd*, 48.

2. Sıfatlar Meselesi

Kur'an'da Allah kendisini, zatının nasıllığı üzerinden değil de sıfatları üzerinden anlatmaktadır. Zira insan akli ilahi zatı kavramaktan acizdir; ancak birtakım kıyaslar ve benzetmelerle sıfatlar üzerinden Rabbini tanıyabilir. Bu bakımdan Kur'an'da Allah için kâdir, âlim, mürid, semî', basîr gibi Allah-âlem ilişkisini kuracak ve anlaşılır kılacak birçok isim ve sıfat yer almaktadır. Selef bu isim ve sıfatları Kur'an'da geldiği gibi kabul edip teşbih ve tevilden uzak durdular ancak daha sonra bir takım dâhili ve harici sebeplere bağlı olarak ilahi sıfatlar, bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslam düşüncesinde sıfatlar meselesinin nasıl ortaya çıktığı da tartışma konusudur. Özgün bir İslam düşüncesinin varlığına şüphe ile bakan kimi Batılı düşünürler, sıfatlar probleminin tamamen Hıristiyanlardan intikal eden bir tartışma olduğunu iddia ederken³⁸, kimileri de meseleyi, dâhili sebepler çerçevesinde değerlendirerek, ilk zamanlarda ortaya çıkmış siyasi ve sosyal gelişmelerle, büyük günah, kaza-kader, haberi sıfatlar gibi bazı dini tartışmaların sonucu olarak görmüşlerdir.³⁹ Sıfatlar problemi ve diğer ilk dönem kelami tartışmaların esas olarak dâhili sebeplere dayandığını, bununla birlikte harici sebeplerin de meselenin gün yüzüne çıkmasına ve geniş bir zeminde tartışılmasına sebep olduğunu söylemek, tarihi gerçeklere daha uygun görünmektedir.

Müslüman âlimlerden hiçbiri Allah'ın âlim, kâdir, mürid, hayy vb. olduğunu inkâr etmemiştir. Buna göre Yeni Eflatuncu felsefede olduğu gibi tüm ilahi sıfatları reddeden ve Allah'ı artık düşünülemez, tamamen soyut "bir" haline getiren bir kelamcıdan veya kelam mezhebinden söz etmek mümkün değildir. Ancak zamanla Allah'ın sıfatları hakkında farklı anlama biçimlerinin ortaya çıktığı bir hakikattir. Sıfatlar tartışması büyük oranda zat-sıfat ilişkisi ve haberi sıfatların te'vil edilip edilmeyeceği meselesi etrafında yapılmıştır.

³⁸ H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 85.

³⁹ Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 231-238.

İslam'da sıfatlar konusunda ilk konuşanın Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) olduğu söylenir. O sıfatları nefyetmiş ve Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini ortaya atmıştır. Ondandır bu düşüncüyü Cehm b. Safvan (ö.128/745-46) alarak devam ettirmiştir.⁴⁰ Cehm b. Safvan'ın gerek sıfatlar ve gerekse diğer tüm kelami tartışmalarda, esas olarak, *tenzih* kaygısıyla hareket ettiği görülmektedir. Zira Cehm'in tüm fikir mücadelesi, yaşadığı dönemde *teşbih* ve *tecsim*de aşırılık gösteren çeşitli guruplara yönelik olmuştur. Özellikle teşbihçi görüşleriyle öne çıkan Mukatil b. Süleyman'la (ö.150/767) sıfatlar konusunda tartıştığı ve ona yönelik reddiyeler yazdığı nakledilmektedir.⁴¹

Bu tartışma ortamında meseleyle ilgili üç temel yaklaşım biçiminden söz edilebilir. Birincisi başını Cehmiyye'nin çektiği, sonradan Mu'tezile kelamının temel yöntemini teşkil eden tenzih merkezli yaklaşım, ikincisi Mukatil b. Süleyman'da temsil edilen teşbihe dayalı anlayış, üçüncüsü ise Sünni mezhepler tarafından savunulan, *tenzih bilâ ta'til isbât bilâ teşbih* şeklinde ifade edilen tenzih ve teşbih ortası bir anlayıştır.

Sıfatlar meselesinde esas tartışma Mu'tezile ile Eş'ariler arasında yaşanmaktadır. Eş'ariler Allah'ın zatına zaid ve kadim bir sıfat anlayışını savunurken, Mu'tezile genel olarak sıfatları zatın aynısı olarak kabul edip ilahi zattan ayrı ezeli sıfat anlayışını reddetmektedir. İmamiyye ise bu konuda Mu'tezile'nin yolundan gitmektedir. Bu iki mezhep arasında sadece çok ince bir takım fer'î meseleler üzerinde ihtilaf görülmektedir.⁴²

2.1. Abdülcebâr'da İlahi Sıfatlar Problemi

Gerek Mutezile'de gerekse İmâmiyye'de tevhid birinci asıl kabul edilir. Buna göre Mu'tezile Allah'ın hiçbir bakımdan benzeri olmayan tek bir

⁴⁰ Cemâlüddin İbn Nübâte, *Şerhu'l-uyun*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1964), 293; Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Hitat*, (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ty., 2:351.

⁴¹ Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1:95.

⁴² Aîşe Yusuf Menâî, *Uşûlü'l-akâide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmamiyye* (Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992), 141.

ilah olduğunda icma etmiştir. O'nun hakkında yön, yer, şekil, cisim, bir mekânda yer tutma, mekâna ilişerek hareket, yok olma, değişme ve etkilene gibi yaratılanlara benzeme anlamına gelen her türlü benzeşmeyi reddetmiş ve bu konuda müteşabih ayetlerin yorumlanması gereğini ifade etmişlerdir. Aynı şekilde onlara göre Allah ezeli ve ebedi olarak âlim, kâdir ve haydır; gözler O'nu göremez, vehimler kuşatamaz, kulaklar işitemez; şeydir ancak diğer şeyler gibi değildir; âlim, kâdir ve hayy'dır; ancak diğer âlim, kâdir ve diri olanlar gibi değildir. Akla gelen ve vehmin tasavvur ettiği hiçbir şey O'na benzemez. O tüm yaratılmış varlıklardan önce mevcuttur ve evvel olandır. Kadîm olan tek varlık O'dur; O'ndan başka kadîm ve ilah yoktur; mülkünde ortağı yoktur; yaratmasında yardımcıya ihtiyacı yoktur; varlığı bir örneğe göre yaratmadı. Fayda elde etmekten zarara uğramaktan münezzehtir; sevinç, üzüntü ve elem O'na ilişemez. Yokluk, acziyet ve noksanlık O'nun için caiz değildir; eş ve çocuklar edinmez. Eş'ari onların tevhid görüşünü böyle özetlemektedir.⁴³

Bu bakımdan Mu'tezile tevhidi, "Allah'ın kıdeminde ve sıfatlarında tek olması; ortağının olmaması" şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁴ Mutezile'nin şeyhi Vâsil b. Ata (ö. 131/748) iki ezeli ve kadîm ilahın var olmasının mümkün olmadığı konusunda Müslümanların ittifak ettiklerini belirttikten sonra Allah için ilim, kudret, hayat ve irade gibi kadîm mana sıfatları iddia edenlerin iki ilahın varlığını iddia etmiş olacaklarını söylüyordu.⁴⁵ Bu bakımdan Mu'tezile Allah'ın kıdem sıfatının O'nun en özel vasfı olduğunu belirterek Sünni mezheplerin kadîm olarak kabul ettikleri sıfatları reddettiler. Çünkü onlara göre Allah'ın en özel sıfatı olan kıdemde ortaklık, ilahlıkta da tüm yönlerden benzerliği gerektirmektedir.⁴⁶

⁴³ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'h-tilâfî'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter (Weisbaden, 1980), 155-156.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi-Ebu'l-Vefâ el-Çinemî (Kâhire: el-Muessesetü'l-Mısriyyetu'l Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme), 4:245; Abdülcebâr, *Muhtasar*, 198.

⁴⁵ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 52.

⁴⁶ Şehristânî, *Milel*, 50.

Allah'ın ezeli olarak âlim, kâdir ve hayy olduğunda ittifak eden Mu'tezile, âlim kâdir ve hayy olmanın anlamı üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Onların çoğunluğuna göre Allah bir ilim, kudret ve hayatla değil, bizâtîhi âlim, kâdir ve hayy'dır.⁴⁷ Buna göre Sünni kelimasında kabul edildiği şekliyle ilim, kudret, hayat, sem' ve basar gibi mastar formunda sıfatlar reddedilmektedir. Ancak Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'a (ö. 235/849-50 [?]) göre Allah kendinden başka bir şey olmayan bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir ve bir hayatla hayy'dır. Bu, O'nun iştmesi, görmesi, kıdemi, izzeti, azameti, celali, kibriyası ve diğer tüm zâtî sıfatları için de geçerlidir. O bu meseleyi şöyle izah etmektedir: "Allah âlimdir dediğim zaman Allah'a bizzat Allah'ın kendisi olan bir ilim ispat etmiş olurum; aynı zamanda O'ndan cehaleti de uzaklaştırmış, olan veya olacak maluma işaret etmiş olurum. Kâdir dediğim zaman, Allah'tan acizliği nefyetmiş, O'na zatından ibaret olan bir kudret nispet etmiş ve makdura işaret etmiş olurum. Allah'ın bir hayat sıfatı vardır dediğim zaman, Allah'ın zatıyla aynı olan bir hayat sıfatı ispat etmiş, O'ndan ölümü nefyetmiş olurum."⁴⁸ Zâta zâid kadîm manalar kabul etmeme noktasında Allaf'ın görüşünün, Mu'tezile'nin genelinin görüşünden farklı olmadığı bir hakikattir. Abdülcebbâr da Allaf'ın esasen, "Allah zatından dolayı kadir, âlim, hayy ve mevcuttur" diyen Ebu Ali el-Cübbai'den farklı düşünmediğini ifade etmektedir. Ona göre ikisi arasındaki fark sadece ibarenin uzunluğu ve kısalığıdır. Yoksa "Allah ilimle âlimdir" diyen kimse, zatı nefyedip bu ilmin Allah'ın zatı olduğunu kastetmemiştir.⁴⁹ Dirâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve Nazzam da aynı şekilde "Allah âlimdir" sözünden maksadın O'nun zatının ispatı ve cehaletin O'ndan nefyedilmesi, kâdir sözünden maksadın zatının ispatı ve acziyetin O'ndan nefyedilmesi, hayy'dır sözünden maksadın zatının ispatı ve ölümün O'ndan nefyedilmesi olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre zâtî sıfatların çokluğu, kendileri sebebiyle Allah'tan nefyedilen acizlik, cehalet, ölüm, körlük, sağır-

⁴⁷ Hayyat, Muhammed b. Osman, *el-İntisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Râvendî'l-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kütüb, 1993), 110-111.

⁴⁸ Eş'ari, *Makâlât*, 165.

⁴⁹ Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:295.

lık ve benzeri eksikliklerin çokluğunun sonucudur; yoksa bu sıfatlar zatta bulunan bizâtihi çokluklar değildir.⁵⁰ Diğer bir ifadeyle Nazzam'a göre sıfatlar olumlu manalar değildir; aksine sadece selbi birtakım itibarlardır. Yani Nazzam sıfatların selbi yolla zatın ispatından başka bir şey olmadığına inanmaktadır.⁵¹ Abbâd ise "Allah bir ilimle değil, zatıyla âlimdir, bir kudretle değil, zatıyla kadir, bir hayatla değil zatıyla hayydır derim"⁵² diyerek görünüşte Allâf'tan farklı bir görüş serdetmiştir. Şehristani "Allah bir ilimle değil zatıyla âlimdir" sözüyle, "Allah bir ilimle âlimdir ve ilmi onun zatıdır" sözünü karşılaştırarak birincisinde sıfatların inkâr edildiğini, ikincisinde ise zatın ortadan kaldırılıp sıfata indirgenildiğini iddia eder.⁵³ Ancak yukarıda görüldüğü gibi Nazzam ve Abdülcebâr'ın görüşleri bu iddianın doğru olmadığını göstermektedir.

Abdülcebâr diğer kelimeler gibi tevhidi "Allah'ı selbî ve sübûtî sıfatlarında ortağı olmayan tek bir ilah olarak bilmek ve bunu ikrar etmek" olarak tarif eder. Ona göre bilmek ve ikrar etmek şartlarından birisi eksik kalsa kişi muvahhid olamaz. Buna göre muvahhidin şunları bilmesi zorunludur:

- Kadîm olan Allah'ı kendisine layık olan sıfatlarla bilmek,
- O'nun bu sıfatlarla nitelenmesinin keyfiyetini bilmek,
- Allah'ın hiçbir zaman zatından ayrılmayan sıfatlarını bilmek,
- Allah'ın hiçbir zaman kendisiyle nitelenmesi mümkün olmayan sıfatlarını bilmek,
- Belli bir zamanda ortaya çıkan hâdis sıfatlarını bilmek,
- Hali böyle olan Allah'ın selbi ve sübutî sıfatlarında ortağı olmayan tek ilah olduğunu bilmek

Buna göre Abdülcebâr tevhid konusunu tamamen sıfatlar meselesi çerçevesinde ele almakta ve sıfatları üçe taksim ederek izah etmektedir.

a- Zâtî Sıfatlar: Bunlar Allah'ın kendileriyle nitelenmesi zorunlu olan ya da zıddıyla vasfedilmesi imkansız olan sıfatlardır. Ebu Hâşim'e göre bunlar Allah'ın kâdir, âlim, hayy, mevcut, müdrük, semî, basîr, mü-

⁵⁰ Eş'ari, *Makâlât*, 166-167.

⁵¹ Menâî, *Usûlü'l-akîde*, 151.

⁵² Eş'ari, *Makâlât*, 1:165, 166.

⁵³ Şehristani, *Milel*, 58.

rid ve kârih olmasıdır. Bu sıfatlardan kâdir, âlim, hayy ve mevcut temel zati sıfatlar olup ilahi zatın dışında herhangi bir şeyle kayıtlı değildir. Diğer sıfatlar ise böyle olmayıp ya asıl sıfatlardan birisine racidir ya da hâdis bir mana ile gerçekleşir. Bunları fiili sıfatlar olarak isimlendirmek mümkündür.

Abdülcebbar'a göre Allah'ın zati sıfatlarından istidlal yoluyla bilinenlerin ilki O'nun kâdir olmasıdır. Çünkü Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğuna delalet eden deliller, aynı zamanda doğrudan O'nun kadir olduğuna da işaret ederler. Diğer sıfatlara işaret doğrudan değildir.⁵⁴ Ona göre Allah varlık türlerinin bütün cinslerine sınırsız bir şekilde kadiridir. O'nun kudretine konu olan şeyler ne cins ne de sayı olarak sınırlandırılmaz. Kudretin zati sıfat olması bunu gerektirir. Dolayısıyla Allah güzel-çirkin, hayır-şer her fiile kadiridir.⁵⁵

Allah'ın kadir olarak vasfedilmesi, Abdülcebbar'a göre ilahi fiillerin zorunlulukla değil de ihtiyarla vuku bulmasını gerektirir. Çünkü fiilin kendisinden zorunluluk yoluyla meydan gelen birini kadir olarak nitelemek mümkün değildir. Bu âlem Allah'ın fiilidir ve belli bir zaman, şekil ve hal üzere var olması, ilahi iradenin seçimiyle gerçekleşmiştir. O fiilin Allah'tan zorunlulukla sudur etmesini reddettiği gibi, eşyanın tabiatından kaynaklanmasını da reddetmekte ve bunu makul bulmamaktadır.⁵⁶ Bu bakımdan Yeni Eflatuncu felsefedeki şekliyle sudur nazariyesi ve her tür determinist anlayış Abdülcebbar tarafından reddedilmekte ve alem bütünüyle *fâil-i muhtar* bir yaratıcının eseri olarak görülmektedir.

Allah'tan hikmetli ve muhkem fiillerin sadır olması ise O'nun âlim olduğunu gösterir. Allah zatından dolayı âlim olduğundan, bilinmesi mümkün olan her şeyi bilir ve hiçbir sebebe binaen bu sıfattan yoksun kalmaz.⁵⁷ Canlıları yaratması, felekleri idare etmesi, rüzgârları emri altına alması, kış ve yaz mevsimlerini planlaması gibi hikmetli ve muhkem

⁵⁴ Abdülcebbar, *Şerh*, 1:245.

⁵⁵ Abdülcebbar, *Şerh*, 1:251,253.

⁵⁶ Abdülcebbar, *Şerh*, 1:247.

⁵⁷ Abdülcebbar, *Şerh*, 1:259.

fiilleri, Allah'ın âlim olduğunun delilleri olarak zikreden Abdülcebbâr, bu âlemdeki eksik ve çirkin fiillerin varlığının âlim olma vasfına aykırı olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre Allah'ın bu fiilleri yaratması, kulların Allah'a şükür vazifelerini yerine getirebilmeleri açısından ilahi lütfun sebepleri olmaktadır.⁵⁸ Abdülcebbâr kâdir ve âlim olmanın ancak diri olmakla mümkün olacağını ifade ederek Allah'ın hayy olmasının da zorunlu olduğunu ifade eder.⁵⁹

Mu'tezile kelamcıları Allah'ın semî', basîr ve müdrîk olduğunda ittifak etseler de bu sıfatların dört temel sıfattan hangisine irca edileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bağdat ekolü müdrîk sıfatını müstakil bir sıfat olarak kabul etmeyip, âlim ve hayy sıfatlarına irca ederken, Basra ekolü bu sıfatı âlim ve hayy sıfatlarından ayrı müstakil bir sıfat olarak kabul eder. Aynı ihtilaf semî' ve basîr sıfatlarında da görülmektedir. Bağdat ekolüne göre Allah'ın semî' ve basîr olması, duyulacak ve görülecek şeyleri bilmesi anlamına geldiği için bu sıfatlar ilme zaid sıfatlar değildir. Basra ekolü ise bu sıfatları, Allah'ın duyulacak ve görülecek şeyleri idrak etmesi şeklinde anlayarak ilim ve hayat sıfatından ayrı müstakil sıfatlar olarak kabul etmişler, bununla birlikte Allah'ın semî', basîr ve müdrîk olmasını, O'nun daima hayy olmasıyla mümkün olacağını düşünmüşlerdir.⁶⁰ Buna göre Basra ekolü semî', basir ve müdrîk sıfatlarını, hayat ve ilim sıfatlarından ayırmakla birlikte hayy sıfatına irca ederken, Bağdat ekolü idraki duyusal anlamda algıladıklarından Allah'ın bu anlamda müdrîk olmasının imkânsız olduğunu, dolayısıyla O'nun semî', basîr ve müdrîk olmasının âlim olmasından başka bir anlama gelmeyeceğini iddia etmişlerdir.⁶¹

b- Fiili Sıfatlar: Bunlar Allah'ın bir vakitte sahip olduğu, başka bir vakitte sahip olmadığı sıfatlardır. Ya da Allah'ın hem kendisiyle hem de

⁵⁸ Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:257, 259.

⁵⁹ Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:261.

⁶⁰ Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:273, 275, 282; Bağdadi, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Dâru'l Fünun İlahiyat Fakültesi, 1928), 96; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelam*, thk. Alfred Guillaume (London, 1930), 344.

⁶¹ Bağdadi, *Usûlü'd-dîn*, 96-97; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 341, 343.

zıddıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatlardır. O'nun müdrük olması böyledir. Zira Allah'ın müdrük olması idrak edilen şeyin var olmasına bağlıdır. O'nun mürid ve kârih olması da böyledir. Çünkü bunlar da hâdis olan ve mahalsiz olarak yaratılan irade ve kerahet sıfatlarına dayanır.⁶² Mu'tezile kelam, irade, kerahet, rıza, gazap, rızıklandırma gibi fiili sıfatları hâdis kabul eder, ancak bununla birlikte bunların Allah'ta herhangi bir değişikliğe sebep olacağı iddiasını da reddeder.⁶³

Mu'tezile'ye göre kelam, Allah'ın duyulacak ve anlamı anlaşılacak şekilde cisimlerde yarattığı, düzenli harfler ve kesik seslerden ibaret bir arazdır. Abdülcebbar meseleyle ilgili tüm izahlarında kelamın nefiste bulunan bir mana olmadığını vurgulamaya çalışmaktadır.⁶⁴ Kelam-ı nefsi kabul edilmediğine göre Allah'ın kelamı da bu âlemdeki kelam cinsinden olmak durumundadır. Harfler ve sesler hadis olduğundan Allah'ın kelamının da hadis olması zorunludur. Dolayısıyla Mu'tezile ittifakla Kur'an'ın mahlûk ve muhdes olduğunu kabul etmektedir.⁶⁵

Abdülcebbar'a göre Allah, kelamı kendi fiili olarak yaratmış ve bu kelam sebebiyle mütekellim olmuştur. Bu bakımdan kelam, Allah'ın muhsin, râzık, mümit ve benzeri fiilden türetilmiş sıfatları gibi bir sıfattır.⁶⁶ Öyleyse kelam-mütekellim arasındaki ilişki sıfat-mevsuf değil fiil-fail ilişkisidir. Kelam fiil olunca bir mahalde bulunması da zorunludur. Allah'ın zatı hadislere mahal olmayacağından bu mahal O'nun zatından başka bir şey olmalıdır.⁶⁷

Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210 / 825) hariç tutulursa Mu'tezile'ye göre irade de Allah'ın fiili sıfatlarındandır. Dolayısıyla Allah zatıyla ezelde mürid değildir. Şayet böyle olsaydı zâtî sıfatların taalluku genel oldu-

⁶² Abdülcebbar, *Şerh*, 1:209-213.

⁶³ Eş'ari, *Makâlât*, 1:186.

⁶⁴ Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 224.

⁶⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Mısır: Matbaatu Dâri'l-Kütüb, 1961), 7: 3.

⁶⁶ Abdülcebbar, *Muğnî*, 7: 58.

⁶⁷ Abdülcebbar, *Muğnî*, 7: 159.

ğundan, iradenin iyi ve kötü her şeye yönelmesi gerekirdi. Halbuki Allah kötüyü irade etmez. Bu aynı zamanda iki zıddın aynı anda meydana gelmesi gibi imkânsız bir duruma da sebep olurdu. Allah kadîm bir iradeyle de mürid olamaz. Çünkü bu durum yukarıda da ifade edildiği gibi kadîm iki ilahın varlığını gerektirir. Onlara göre bu irade, bir mahalde olmayan hâdis bir iradedir ve Allah'ın zatıyla kaim değildir.⁶⁸

Mu'tezile'nin ekseriyeti ve özellikle Basra Okulu, Allah'ın bir mahalde olmayan hâdis bir iradeyle mürid olduğu konusunda ittifak etse de⁶⁹, iradenin anlamı üzerinde ihtilaf etmiştir. Bağdat ekolüne göre irade fiil veya fiili emretmek anlamına gelir. Allah'ın fiili söz konusu olduğunda irade fiil anlamına, insan fiilleri söz konusu olduğunda ilahi emir ve yasak anlamına gelir. Her iki anlamıyla da irade kadîm değil, hâdis bir sıfat olarak kabul edilir.⁷⁰ Basra Mu'tezilesi de ilahi iradeyi ikiye taksim eder. Birincisi Allah'ın kendi fiillerine, ikincisi kulların fiillerine yöneliktir. Allah'ın kendi fiilini irade etmesi, fiilin zorunlu olarak meydana gelmesinin sebebidir. Kulların fiillerini iradesi ise iki şekilde olur. Birincisi zorlama ve ikrah cihetiyle gerçekleşir. Bu durumda fiilin meydana gelmesi de zorunludur. İkincisi teklifi hükümlerle ilgili olup ihtiyar cihetiyle gerçekleşir. Bu irade edilen şeyin meydana gelmesini gerektirmez.⁷¹

c- Selbi Sıfatlar: Allah hakkında hiçbir zaman düşünülemez nitelikler olup, zati sıfatlara zıt olan âciz olma, cahil olma, ölü olma, ma'dum olma gibi durumlardır. Ulûhiyette tenzih yöntemini temel prensip edinen Mu'tezile, her türlü teşbih ve tescim fikrini reddetmekte ve bu çerçevede bazı ayetlerde geçen ve zahiren cismiyyet ifade eden bir takım kelimeleri mecaza hamlederek *istivâyı* istilâ, *ayn* ilim, *vechi zât*, *yedi kudret*, *cenbi* taat olarak te'vil etmektedirler. Aynı şekilde Allah'ı araz kabul

⁶⁸ Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6/2: 134-148; Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, 245 vd.

⁶⁹ Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 103; Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6/2: 104.

⁷⁰ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2: 215.

⁷¹ Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6/2: 257.

etmedikleri için herhangi bir mekânda olmasını veya mekâna hulûl etmesini de reddederler.⁷²

Abdülcebbâr selbi sıfatlar bağlamında Allah'ın cisim ve araz olarak nitelenemeyeceğini ifade ettikten sonra⁷³ *ruyetullahı* da akli ve nakli delillerle kesin olarak reddetmektedir. Aklen sabit olan hususlarda naklin delil olarak kullanılmasında herhangi bir sakınca olmayacağını ifade eden Abdülcebbâr meseleyi izaha şu ayetle başlamıştır. "O'nu gözler idrak edemez, fakat O bütün gözleri idrak eder." (el-En'âm 6/103) Abdülcebbâr "idrak" lafzının "basar" kelimesiyle birlikte kullanıldığında mutlak olarak "ruyet" anlamına geleceğini, ayette de Allah'ı görmenin nefye-dildiğini ifade eder. Ayrıca Allah ruyetin konusu olmamakla övünmektedir. Aksi düşünce O'nun için noksanlık olur. Mu'tezile kelamcıları "O gün kimi yüzler vardır pırıl pırıl parıldar vaziyette Rablerine bakacaklar" (el-Kıyâme 75/22-23) ayetinde geçen "nazar" kelimesini "bakmak" (ruyet) anlamında değil "beklemek" (intizar) anlamında, "ilâ" kelimesini ise harfi cer olarak değil, "nimetler" anlamında isim olarak değerlendirerek, bu ayeti " yüzler o gün parıldamaktadır, Rablerinin sevabını beklemektedir" şeklinde tefsir etmektedirler.⁷⁴

Nakli delillerden sonra akli delillere geçen Abdülcebbâr, cisimsel anlamda görmenin şartlarını sayarak bunların Allah hakkında imkânsız olduğu gerekçesiyle ruyetullahı reddeder. Aynı yerde muhaliflerin bazı ayetlerle istidlalde bulunarak ruyetullahı ispat etmeye çalışmalarını hem yöntem olarak doğru bulmamakta hem de bu ayetlerin onların dediği gibi anlaşılamayacağını iddia etmektedir. Ona göre ulûhiyetle ilgili meselelerde nakli delille istidlal ancak Allah'ın âdil ve hakîm olması ve yalancılar eliyle mucize meydana getirmemesi şeklindeki temel akli kabullere dayanır. Zira bu konularda akıl asıl, nakil fer'dir. Fer' ile asıl üzerine delil getirilemez. Abdülcebbâr'a göre "Ey Rabbim! Bana kendini göster, sana

⁷² Abdülcebbâr, *Muhtasar*, 179.

⁷³ Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:349-375.

⁷⁴ Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977), 37-40; Abdülcebbâr, *Şerh*, 1:375, 395.

bakayım" şeklindeki Musa'nın kendine izafe ettiği niyaz, gerçekte Musa'nın değil kavminin isteğidir. Abdülcebâr bu ayetin gerçekte muhaliflerin aleyhine kendisinin lehine olduğunu söyler. Ona göre ayetteki ebédilik bildiren "len" edatı ile birlikte Allah'ın hiçbir zaman görülemeyeceği bildirilmektedir. Yine görmenin imkânının dağın hareket halindeyken de sabit kalması gibi imkânsız bir şarta bağlanmış olması, ruyetin imkânsızlığını gösterir.⁷⁵

Sahabenin ruyetullahın gerçekleşeceğine dair icma ettikleri iddiasını doğru bulmayan Abdülcebâr, Hz. Ali ve Hz. Aişe'den söz konusu icma iddiasının zıddına bir takım sözler nakleder. Aynı şekilde Peygamber'den rivayet edilen ve çoğu teşbih ve cebir içeren haberleri peygamberin söylemediğini, söylemiş olsa bile onu bir topluluktan hikâye ederek söylemiş olacağını ancak ravinin bunu hafzederek haberi naklettiğini iddia eder. Konu ile ilgili en şeffaf rivayetlerden "kıyamet gününde Rabbinizi, dolunay gecesinde ayı gördüğünüzü gibi göreceksiniz"⁷⁶ şeklindeki rivayeti ele alarak, bunun Peygamber'e ait olamayacağını üç yönden ispatlamaya çalışmaktadır. İlk olarak metin tenkidi yaparak bu rivayetin cebir ve teşbih içerdiğini söyler. Yani ay yuvarlak, yüksek ve aydınlatici görülür. Allah'ın böyle görülmesi ise caiz değildir. Ya da ona göre Peygamber bu sözü başka bir topluluktan hikâye etmiş olabilir. İkinci olarak senet tenkidi yaparak rivayetin sahih olmadığını iddia eder. Üçüncü olarak da şayet sahih olsa bile bu rivayetin en fazla haber-i vâhid kapsamında yer alacağını, haber-i vâhidin ise bu meselede ilim ifade etmeyeceğini ifade eder. Ona göre bu rivayetteki görmekten maksat bilmektir. Dolayısıyla anlam "dolunay gecesinde ayı bildiğiniz gibi kıyamet gününde Rabbinizi bileceksiniz" şeklindedir. Daha sonra Abdülcebâr ruyetullahın imkânsızlığına dair bir takım karşı rivayetler sunarak kendi görüşünü ispatlamaya çalışır.⁷⁷

⁷⁵ Abdülcebâr, *Şerh*, 1:401-433.

⁷⁶ Buhârî, "Mevâkît", 16, 26; "Ezân", 129; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3:16-17, 26-27.

⁷⁷ Abdülcebâr, *Şerh*, 1:433 vd.

Marifetullah ve sıfatlar konusunu kısaca özetlemek gerekirse, Mu'tezile'ye göre Allah'ın varlığı ve birliği meselesi bütünüyle akli-nazari bilgiye dayanır. İnsan etrafındaki varlıklara nazar ettiğinde, onlarda sürekli bir değişimin gerçekleştiğini fark eder. Değişim yaratılmışlık alameti olduğundan, neticede bu âlemin de yaratılmış olduğu ve var olmak için bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu sonucuna ulaşılır. Bundan sonra nazari ve istidlali olarak ulaşılan ilk bilgi, Allah'ın hiçbir yaratılmış varlığa benzememesidir. Kadim olan Allah'ın ve hâdis olan âlemin varlığı sabit olunca, âlemin yaratıcısı olan Allah'ın kâdir olduğu bilgisine ulaşılır. Fiillerinin tam bir ahenk ve intizam içinde olduğunu düşününce âlim olduğu bilgisi hasıl olur. Kâdir ve âlim olanın hayy olması gereklidir. Hayy olduğu düşünülünce O'nun semî', basîr ve müdrîk olduğu bilgisi elde edilir. Aynı şekilde âlim ve kâdir olanın mevcut olması da gerekir. Cisimlerin sonlu ve Allah'ın sonsuz olduğu düşünülünce kadîm olduğu bilgisi elde edilir. Kadîm olduğu sabit olunca cisim ve araz olmadığı ve dolayısıyla gözlerle görülemeyeceği ve duyularla idrak edilemeyeceği sonucuna ulaşılır.⁷⁸

2.2. Tûsî'de Sıfatlar Problemi

Mu'tezile'de olduğu gibi Tûsî de sıfatlar problemini tevhidin alt başlığı olarak ele alır ve Abdülcebbar'ın yaptığı gibi tevhidi Allah'ın zatında ve sıfatlarında tek olması, ortağı bulunmaması olarak tanımlar.⁷⁹ Tevhid bahsinde öncelikle âlemin yaratılmış olduğunu ve yaratıcının da zorunlu olarak kadim olması gerektiğini ifade ettikten sonra Tûsî, tevhidin ancak şu beş şeyle tamamlanmış olacağını ifade etmektedir:⁸⁰

- Marifetullaha kendisiyle ulaşılan şeyi bilmek
- Allah'ı tüm sıfatlarıyla birlikte bilmek
- Allah'ın bu sıfatları istihkak keyfiyetini bilmek
- Allah için caiz olan ve olmayan şeyleri bilmek
- Allah'tan başka kadîm varlık olmadığını bilmek

⁷⁸ Abdülcebbar, *Şerh*, 1: 107,109.

⁷⁹ Ebû Ca'fer et-Tûsî, "Risale fi'l-i'tikâdât", *er-Resâilü'l-aşr*, (Kum,1414), 105.

⁸⁰ Tûsî, *İktisâd*, 36; Tûsî, *Temhîd*, 301-302. Ayrıca bkz. Recep Demir, *Kur'an'ın Şiî Yorumu: Ebu Ca'fer et-Tûsî Örneği* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2016), 132-138.

Şîa'da başlangıçta teşbih ve tescime kayan bir sıfat anlayışı hâkimken, hicri dördüncü asrın sonlarına gelindiğinde ilk Şii kelimcilerin benimsediği yaratılmış sıfat anlayışı, yerini genel yaklaşım olarak Mu'tezile'nin sıfat anlayışına bırakmıştır. İlk olarak Şeyh Sadûk, her sıfat ve mevsufun mahlûk olduğu iddiasıyla kadîm sıfatları nefyetmiş⁸¹, ondan sonra Şîa'da usûli düşüncenin öncüleri olan Şeyh Müfid, Şerif Murtaza ve Ebu Ca'fer et-Tûsî bu yaklaşımı devam ettirmişlerdir. Şeyh Müfid, Allah'ın bir ilimle değil zatından dolayı âlim, bir kudretle değil zatıyla kâdir ve bir hayatla değil zatıyla hayy olduğunu ifade ettikten sonra, bu görüşün bütün İmâmiyye'nin ve Mu'tezile'nin ortak görüşü olduğunu söyler.⁸² Bu bakımdan İmâmiyye ve Mu'tezile zattan ayrı kadîm sıfatların varlığını reddetmekte ve bu konuda muhalif fikre sahip olan Eş'ariyye'yi tenkit etmektedirler.⁸³

314
OMÜİFD

Genel olarak İmâmiyye'nin ve daha özelde Tûsî'nin tevhid ve sıfatlar konusunda Mu'tezile'ye bir muhalefetleri söz konusu değildir. Tûsî'nin kelama dair yazdığı eserleri incelendiğinde çok düzenli bir sıfat tasnifi bulmak oldukça zor olmakla birlikte ilahi sıfatları zâtî, fiili ve selbi olmak üzere üç kısımda ele aldığı anlaşılmaktadır.

a- Zâtî sıfatlar: Tûsî zâtî sıfatları kâdir, kadîm, âlim, mevcut, hayy, müdrîk, semî', basîr ve mürid olarak sayar ve Abdülcebbar'da olduğu gibi sıfatların izahına kâdir sıfatıyla başlar. Ona göre Allah'ın "muhtar kâdir" olması zorunludur. Çünkü fiil ancak kâdir olandan meydana gelebilir. Dolayısıyla âlemin failinin kâdir olması zorunludur. Tûsî'ye göre kudret ispat edilmeden diğer sıfatlar hakkında konuşmak mümkün değildir. Çünkü mücerret fiil doğrudan Allah'ın kâdir olduğunun delilidir; diğer sıfatların delili ise fiile zaid bir takım durumlardır. Kâdir olan Allah'tan fiil, filozoflarda olduğu gibi zorunluluk yoluyla değil, ihtiyar yo-

⁸¹ Muhammed b. Ali b. Hüseyin Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbu't-tevhid* (Tahran: 1375), 88; Âişe Yusuf el-Menâî, *Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye* (Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992), 143.

⁸² Şeyh Müfid, Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, "Evâilü'l-Makâlât", *Silsiletü müellefâtî's-Şeyhi'l-Müfid*, (Kum,1431), 52.

⁸³ Menâî, *Usûlü'l-akîde*, 143.

luyla meydana gelmektedir.⁸⁴ Bu durumda Allah âlemin illet ve sebebi değildir; ihtiyar sahibi yaratıcısıdır (muhtar kâdir).⁸⁵ Tûsî'ye göre fiil Allah'tan zorunlu olarak sudur etmediği gibi, eşyanın tabiatının eseri de değildir. O bu konuda *ashab-ı kehf* mucizesini delil olarak getirip eşyadaki tedbirin Allah'ın ihtiyarıyla gerçekleştiğini ifade eder.⁸⁶

Tûsî'ye göre Allah ezeli olarak kâdirdir. Bu durum O'nun zatından dolayı kâdir olmasını zorunlu kılar. Yoksa Allah kadîm bir kudretle veya hâdis bir kudretle kâdir değildir. Şayet kadîm bir kudretle kâdir olsaydı, Allah'ın ve kudret sıfatının kıdemde ortaklıkları gerekirdi. Kıdemde ortaklık ise ilahlıkta benzerliği gerektirir.⁸⁷ *Teaddüd-i kudemâya* sebep olduğundan bunun kabul edilmesi imkânsızdır.⁸⁸ Allah'ın havadise mahal olamayacağı bilindiğinden hâdis bir kudretle kâdir olması söz konusu olamaz.⁸⁹

Tûsî'ye göre Allah'ın âlim olması zorunludur. İlim zâtî bir sıfat olduğundan Allah zatından dolayı ezelde âlimdir; yoksa kadîm veya hâdis bir ilimle âlim değildir.⁹⁰ Allah zatından dolayı kâdir ve âlim olunca tüm fiil cinslerine güç yetiren ve gerek ma'dum gerekse mevcut tüm malumatı bilen olması da zorunludur.⁹¹ Fiillerindeki sağlamlık, nizam ve tertip Allah'ın âlim olduğunun delilidir. İnsanın, hayvanın, göklerin, yerin ve diğer varlıkların tam bir hikmet, muhkemlik ve tertib üzere yaratılmış olması Allah'ın âlim olduğuna delalet eder.⁹² Allah'ın kâdir ve âlim olduğu sabit olunca ezelde hayy ve mevcut olması da vaciptir.⁹³ Zira kudret ve ilim ancak mevcut ve diri olanda bulunur.⁹⁴

⁸⁴ Tûsî, *Temhîd*, 73 vd.; Tûsî, *İktisad*, 69.

⁸⁵ Tûsî, *Mesâil*, 94; Tûsî, *fî'l-i'tikâdât*, s.104; Tûsî, *İktisad*, 69-70.

⁸⁶ Tûsî, *Tibyan*, 7: 23.

⁸⁷ Tûsî, *İktisâd*, 78-79; Tûsî, *Temhîd*, 115-116.

⁸⁸ Tûsî, *Temhîd*, 125.

⁸⁹ Tûsî, *Temhîd*, 115.

⁹⁰ Tûsî, *Temhîd*, 116-117; Tûsî, *İktisâd*, 79.

⁹¹ Tûsî, *İktisâd*, 79-80; Tûsî, *Temhîd*, 116.

⁹² Tûsî, *Temhîd*, 86; Tûsî, *İktisâd*, 71.

⁹³ Tûsî, *Temhîd*, s. 87, 92.; Tûsî, *İktisâd*, s. 70.

⁹⁴ Tûsî, *Temhîd*. 77.

Tûsî'ye göre Allah'ın müdrîk, semî' ve basîr olması da zorunludur. Zira Kur'an O'nu böyle nitelemektedir: "Gözler O'nu idrak edemez, O gözleri idrak eder." (el-En'am 6/103) Şöyle ki hayy olan Allah görülebi- len, duyulabilen ve daha başka idraklerin konusu olacak varlıkları yaratıp da idrake engel tüm engelleri kaldırdığında, bu varlıkları idrak eden (müdrîk) olması zorunludur.⁹⁵ Tûsî idrakin sebebi olarak hayat sıfatını kabul etmekle birlikte, Abdülcebbâr'da olduğu gibi idraki ilim, hayat ve diğer sıfatlara zaid olarak kabul eder.⁹⁶ İdrak edilecek varlıklar her var olduğunda idrak de yenileneceği için Allah ezelde müdrîk olmakla nite- lenemez⁹⁷ ancak semî' ve basîr sıfatları ezeldir. Zira bu iki sıfat daima diri olan Allah'ın hayat sıfatına raci olduğundan, duyulacak ve görülecek varlıkların ezeli olmasını gerektirmez.⁹⁸ Hayat sıfatı esasında duyulacak şeylerin duyulma ve görülecek şeylerin de görülme imkânını ifade eder. Dolayısıyla semî' ve basîr sıfatları bil kuvve anlamda ezeldir. İdrak ise bilfiil meydana gelen şey demektir. Bu bakımdan Allah ezelde semî' ve basîr olarak vâsfedildiği halde müdrîk olarak vasıflanamaz.⁹⁹

316
OMÜİFD

Tûsî'ye göre Allah'ın kadîm olması zorunludur. Kadîm olmanın an- lamı ezelde mevcut olmaktır.¹⁰⁰ Ona göre ezeli olan varlığın ebedi olması da zorunludur. Kıdemi sabit olanın bekası vaciptir. Allah *vâcibu'l- vüçûddur*. Vâcibu'l-vüçûd, varlığında başkasına muhtaç olmadığı gibi, yokluğu da caiz değildir. Allah varlığı ezeli ve ebed arasında sürekli olan- dır (sermediyyü'l-vüçud).¹⁰¹

Tûsî tevhidin tam olarak gerçekleşebilmesi için Allah'ın, sıfatları istihkak keyfiyyetini de bilmek gerektiğini ifade eder. Bu meselede Abdül- cebbâr'ın izinden giden Tûsî'ye göre Allah'ın bu sıfatları istihkakının sebebi bizzat kendi zatıdır; yoksa kadîm bir takım manalar değildir. Yani

⁹⁵ Tûsî, *İktisâd*, 71.

⁹⁶ Tûsî, *Temhîd*, 96, 98; Tûsî, *İktisâd*, 72.

⁹⁷ Tûsî, *İktisâd*, 80.

⁹⁸ Tûsî, *Temhîd*, 101; Tûsî, "el-Mukaddime fi'l-medhal ilâ snâ'ati ilmi'l-kelam", *er-Resâilü'l- Aşr*, (Kum, 1414), 82.

⁹⁹ Tûsî, *İktisâd*, s. 73.

¹⁰⁰ Ebu Ca'fer et-Tûsî, "Mesâilü kelamiyye", *er-Resâilü'l-Aşr*, (Kum: 1414), 93.

¹⁰¹ Tûsî, *fi'l-İ'tikâdât*, 104.

Allah kadîm bir kudretle kâdir, kadîm bir ilimle âlim, kadîm bir hayatla hayy değildir; O zatıyla ezelde kâdir, zatıyla ezelde âlim, zatıyla ezelde hayydır. Şayet bir takım kadîm manalar var kabul edilirse, bu durum kıdem konusunda Allah'a ortak olmayı zorunlu hale getirir. Bu da neticede teaddüd-i kudemâya sebep olur.¹⁰²

b- Fiili Sıfatlar: Tûsî müdrîk, mürid, kârih ve mütekellim sıfatlarını, Allah'ta bulunması zorunlu olduğu için zâtî, bilfiil gerçeklik kazanmaları nesnesine bağlı olduğu için "müteceddid" sıfatlar olarak isimlendirir. Müteceddid ifadesini muhdes veya fiili sıfat olarak tefsir etmek mümkündür.

Buna göre hayy olan Allah'ın, idrak edilecek varlıklar var olduğu takdirde müdrîk olması zorunlu olduğundan¹⁰³ müdrîk sıfatı hâdis olmak durumundadır. Allah'ın mürid ve kârih olması da O'nun fiili sıfatlarından. Çünkü Allah'ın Kur'an'da emreden, nehyeden ve haber veren olduğu sabittir. Emir irade etmeyi, nehiy ise istememeyi gerektirir.¹⁰⁴ Aynı şekilde Allah'ın tüm varlığı belli bir amaç ve gaye için yaratması da bir irade ve kasdı gerektirmektedir.¹⁰⁵

Allah'ın mürid olmasının anlamı, kudreti altındaki fiillerin, başka şekillerde meydana gelmesi mümkünken, belli bir şekil üzere ve belli bir zamanda vuku bulmasına sebep olan bir sığata sahip olmasıdır.¹⁰⁶ Bir başka yerde Allah'ın mürid olmasını; "bir şeyde maslahat olduğunu bildiğinde onu yapmayı tercih etmesi", kârih olmasını ise "bir şeyde mefsedet olduğunu bildiği zaman onu yapmamayı tercih etmesi" olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁷

Tûsî'ye göre Allah lizâtîhi mürid olmadığı gibi kadim bir iradeyle de mürid olarak nitelenemez. Allah'ın lizâtîhi mürid olması doğru değildir.

¹⁰² Tûsî, *Temhîd*, 124-127, 149; Tûsî, *İktisâd*, 97.

¹⁰³ Tûsî, *İktisâd*, 72.

¹⁰⁴ Tûsî, *Temhîd*, 102, 108. ; Tûsî, *İktisâd*, 74.

¹⁰⁵ Tûsî, *Temhîd*, 107.

¹⁰⁶ Tûsî, *Temhîd*, 102; Tûsî, *Mesâil*, 95.

¹⁰⁷ Tûsî, *Mesâil*, 95.

Aksi halde Allah'ın irade edilebilecek her şeyi irade etmesi gerekir ki bu durum O'nun kârih olmasını imkânsız kıldığı gibi iki zıddın aynı anda meydana gelmesi gibi imkânsız bir duruma da sebep olur. Allah'ın kadîm bir iradeyle mürid olması da söz konusu olamaz. Aksi takdirde kıdem noktasında Allah'la ortaklık söz konusu olur. Buna göre Allah bir mahalde olmayan hadis bir iradeyle müridir.¹⁰⁸

Bir diğer fiili sıfat kelimedir. Tûsî'ye göre Allah'ın mütekellim olması zorunludur. Mütekellim olmasının manası gayesini insanlara ulaştırmak için kelamı bir cisimde yaratmasıdır.¹⁰⁹ O'nun mütekellim olduğu ise ancak sem' ile bilinir; akıl ile bilinmez. Yani kelam fiilini işlemeden bir kişinin mütekellim olduğunu bilmek mümkün olmadığı gibi, Allah'ın mütekellim olduğunu bilmenin tek yolu da kelamının bize intikal etmesidir. Akıl sadece Allah'ın kelama kâdir olduğuna işaret edebilir. Diğer taraftan bütün Müslümanlar Allah'ın mütekellim ve Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunda icma etmişleridir. Bu icma da Allah'ın mütekellim olduğunun delilidir.¹¹⁰

Tûsî'nin kelam ve kelimullah konusundaki görüşleri adeta Abdülcebbar'ın bir tekrarı mahiyetindedir. Tûsî'ye göre Allah muhdes bir kelamla mütekellimdir. Zira kelam iki veya daha fazla harfin belli bir tertiple bir araya gelmesiyle oluşur. Bu harflerin ise hâdis oldukları bellidir.¹¹¹ Zira harfler, araz olan kesik seslerden ibaret olduğundan kelamın hâdis olması zorunludur.¹¹² Tûsî'nin kelam tanımında özellikle ses unsuruna vurgu yapması önemlidir. Zira Abdülcebbar da ses olmadan yazı ve ezber suretiyle de kelamın var olacağı iddiasını reddetmektedir. Ona göre kelam tek tek harflerden ve ayrı ayrı seslerden oluşur. Bu bakımdan kelam kalpte olan mana değil, işitilme özelliği olan manadır.¹¹³ Aynı şekilde Tûsî de kelamın bu bilinen anlamından başka itikad, irade, fikir ve

¹⁰⁸ Tûsî, *İktisâd*, 80-81; Tûsî, *Temhîd*, 108-109, 110.

¹⁰⁹ Tûsî, *Mesâil*, 95.

¹¹⁰ Tûsî, *İktisâd*, 76-77; Tûsî, *Temhîd*, 192.

¹¹¹ Tûsî, *İktisâd*, 81-82.

¹¹² Tûsî, *El-Mukaddime*, 72-73.

¹¹³ Abdülcebbar, *Muğni*, 7: 21-23, 59.

benzeri anlamda “kelam-ı nefsi” gibi bir kelam türünün olamayacağını iddia eder.¹¹⁴ Buna göre bilinen anlamıyla kelam Allah’ın kendi zatı dışında bir mahalde yarattığı fiilidir.¹¹⁵ Şeyh Müfîd kelamın hâdis olduğu konusunda İmâmiyye’nin icma ettiğini ifade eder.¹¹⁶

Allah’ın ve insanların kelamı aynı cins olup hadis olduğu sabit olunca, İmamiyye Kur’an’ın da yaratılmış kelam olduğunu kabul etmiştir. Tûsî Kur’an için “mahlûk” ifadesini değil de bunun yerine aynı anlama gelebilecek “muhtes” terimini kullanır ve Kur’an’dan ayetlerle bunu ispatlamaya çalışır. (Hicr 15/ 9; Nahl 16/44; Enbiya 21/2; Zuhuruf 43/3) Bununla birlikte Tûsî Kur’an için “mahlûk” ifadesini kullanmaktan kaçınır. Bu kelimenin gerek örfte ve gerekse Kur’an’daki kullanımlarından hareketle, “uydurma, yalan, kendine mal etme” anlamlarına geldiğini ifade ederek “halk kelimesini Kur’an için kullanmaz.¹¹⁷ İmâmiyye’nin geneli Kur’an için “mahlûk” nitelemesinden kaçınmış, bunun yerine “muhtes ve münezzel” ifadelerini kullanmışlardır.¹¹⁸

c- **Selbi Sıfatlar:** Tûsî selbi sıfatlar konusunda da Mu’tezile’nin ve özellikle de Abdülcebâr’ın yolundan ayrılmamaktadır. Bu bağlamda ilk olarak Allah’ın mahiyeti fikrini reddetmektedir. Zira ona göre Allah’ı ve sıfatlarını ispatta tek yol O’nun fiilleridir. Fiil ise ya doğrudan ya da dolaylı bir şekilde sıfatlara delalet eder. Mücerret olarak fiil Allah’ın kâdir olmasını; fiilin muhkem olarak vukuu âlim olmasını; belli bir şekil üzere meydana gelmesi mürid ve kârih olmasını; kâdir ve âlim olması hayy ve mevcut olmasını; hayy olması idrak edilecek şeyler var olduğunda müdrik, semî ve basir olmasını gerektirir. Tûsî bu sıfatları Allah için ezelde zorunlu zâfî sıfatlar olarak isimlendirir. Ona göre fiilde Allah için mahiyete delalet eden hiçbir şey yoktur.¹¹⁹

¹¹⁴ Tûsî, *Temhîd*, 188.

¹¹⁵ Tûsî, *Temhîd*, 190.

¹¹⁶ Tûsî, *Evâil*, 52.

¹¹⁷ Tûsî, *İktisâd*, 82-83; Tûsî, *Temhîd*, 198- 200.

¹¹⁸ Tûsî, *Evâil*, 53.

¹¹⁹ Tûsî, *Temhîd*, 112; Tûsî, *İktisâd*, s.87.

Selbi sıfatlar bağlamında Tûsî Allah'ın cisim, araz ve cevher olmadığını ve bu kelimelerden birisiyle isimlendirilemeyeceğini ifade eder.¹²⁰ Ona göre Allah için "diğer cisimler gibi olmayan bir cisimdir" de denilemez. Çünkü bu sözde aynıyla ispat edilen şeyin nefyedilmesi söz konusu olduğundan açık bir çelişki söz konusudur. Cisim lügatte üç boyutlu varlık demektir. Allah böyle olmaktan münezzehtir. Bununla birlikte Tûsî Allah için "diğer şeyler gibi olmayan bir şeydir" ifadesinde ise herhangi bir tenakuz görmez. Zira ona göre bundan maksat Allah'ı bir cinse nispet etmek değil, aksine O'nun bilinebilen bir varlık olmasıdır.¹²¹ Tûsî bu konuda "Şahit olarak hangi şey daha büyüktür de. Allah benimle sizin aranızda şahiddir" (el-En'am 6/19) ayetini delil getirerek, Allah'ın bizzat Kur'an'da şey olarak isimlendirildiğini ifade eder.¹²²

Tûsî zahiren tecsimi çağrıştıran bazı ayetleri te'vil ederek cismiyyetin tüm çeşitlerini Allah'tan nefyetmiştir. Ona göre "istiva" "isti'lâ"; yed (el) kudret ve nimet¹²³; "cenb" (Zümer 39/56) Allah'ın zâtı ve itaat; "yemin" (sağ el) (Zümer 39/67) kudret; "a'yün" (gözler) (el-Kamer 54/14) bilgi anlamına gelir.¹²⁴

Tenzih merkezli bir kelam anlayışına sahip olan Tûsî cisimlerin özelliklerinde olan bir cihette olma, mekânda bulunma, bir varlığa hulûl etme veya onunla birleşme, muhtaç olma gibi durumları Allah için imkansız görmekte, bu yaklaşımıyla teşbihe düşen ilk dönem Şiiilerden ayrıldığı görülmektedir.¹²⁵ Ona göre Allah'ın göklerde ve yerde olduğunu bildiren ayetler (En'am 6/3; Yunus 10/22), O'nun bir mekânda olduğunu ifade etmez, aksine hikmetli tedbirini veya her şeyi bildiğini ifade eder.¹²⁶ Cismiyyetin bütün anlamlarından Allah'ı tenzih eden Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre de Allah tek bir mekânda değil her mekândadır. Bunun

¹²⁰ Tûsî, *Tibyan*, 2: 310.

¹²¹ Tûsî, *İktisâd*, 88- 89.

¹²² Tûsî, *Temhîd*, 134.

¹²³ Tûsî, *İktisâd*, 89-90.

¹²⁴ Tûsî, *İktisâd*, 90-91.

¹²⁵ Tûsî, *İktisâd*, 92; Tûsî, *Temhîd*, 131, 136-137; Tûsî, *Mesâil*, 96; Şehristânî, *Milel*, 130, 132-244; Eş'ari, *Makâlât*, 32-33.

¹²⁶ Tûsî, *Tibyan*, 4:78-79.

anlamı Allah'ın her mekânın düzenleyicisi (müdebbir) olması ve ilminin tüm mekânı kuşatmasından ibarettir.¹²⁷

Tûsî'ye göre Allah'tan cisimliği reddetmenin bir başka boyutu da ruyetullahı nefyetmektir. Tûsî Allah'ın gözle görülmesini reddetmiş ve bunu akli ve nakli deliller ışığında açıklamaya çalışmıştır. Ona göre ruyetullahı kabul etmek, Allah'ı gören kimsenin karşısında konumlanmış yani bir cihette bulunan bir cisim gibi kabul edilmesini gerektirir ki bunun Allah için doğru olmayacağı açıktır. Aynı şekilde Tûsî'ye göre Allah'ın herhangi bir duyuru organı ile idrak edilmesi de imkânsızdır.¹²⁸

Tûsî "ruyetullah"ın imkânsızlığına dair "Gözler O'nu göremez, hâl-buki O gözleri görür..." (el-En'am 6/103) ayetini delil olarak getirmektedir.¹²⁹ Kıyamet Suresi'nde "Yüzler vardır ki ışıl ışıl parlayacaktır. Rablerine bakacaklardır" (Kıyamet 75/ 22-23) şeklindeki ifadeleri yukarıdaki ayetle çelişik görmez. Çünkü ona göre bu ayette bahsedilen bakmaktan (nazar) kasıt beklemektir (intizar). Bu bakımdan Tûsî'ye göre ayetin anlamı "Rablerinin nimetini bekleyeceklerdir" şeklinde olur. Tûsî Arap kelimelerinde nazarın ruyet anlamında kullanılmadığını, kullanılsa bile burada Allah'ın zatının değil de mükâfatının görülmesinin söz konusu olacağını iddia eder. Bir başka ihtimal olarak da ayette geçen "ilâ"nın harf olarak değil de isim olarak kullanılabileceği ve dolayısıyla Allah'ın nimetlerinden birisi olabileceğini ifade eder.¹³⁰

Yine Tûsî Hz. Musa'nın "Rabbim kendini bana göster sana bakayım" (A'raf 7/143) ayetiyle yukarıda ifade edilen görüşü arasında bir çelişki olmadığını iddia eder. Ona göre burada murat Hz. Musa'nın görmeyi kendisi için değil de kavmi için istemiş olması muhtemel olduğu gibi, kendisinden tüm şüpheleri gideren kesin bilgiyi istemiş olması da muhtemeldir. Diğer taraftan aynı ayetin devamında "len" edatıyla birlikte Allah'ı ebedi olarak görme fiili nefyedilmiştir. Aynı şekilde görmenin

¹²⁷ Eş'ari, *Makâlât*, 1: 157; Bağdadi, *Usûlü'd-dîn*, 77.

¹²⁸ Tûsî, *İktisâd*, 93-94; Tûsî, *Temhîd*, 141-142; Tûsî, *Fi'l-i'tikâdât*, 106.

¹²⁹ Tûsî, *İktisâd*, 94; Tûsî, *Temhîd*, 142 vd.; Tûsî, *Tibyân*, 4: 223.

¹³⁰ Tûsî, *İktisâd*, 95- 96; Tûsî, *Temhîd*, 145 vd.

imkânı, Allah'ın tecelli etmesiyle dağın yerinde durması gibi imkânsız bir duruma bağlanmıştır. Bu da ruyetin imkânsızlığına bir delildir.¹³¹

Ru'yetullah konusunda Tûsî ile Abdülcebbâr arasında tam bir mutabakat vardır. Öyle ki Abdülcebbâr'ın kullandığı akli ve nakli delillerin aynısını Tûsî de kullanmakta, hatta bunların yorumlarını da benzer şekilde yapmaktadır.

Sonuç

Hicri dördüncü asırdan itibaren İslam düşüncesinde ve son zamanlarda da Batı'da Mu'tezile ve Şîa arasındaki fikri bağlantı meselesi sürekli tartışma konusu olmuş, konuyla ilgili müstakil çalışmalar yapılmıştır. İmamiyye'nin usûlcü kelimcülerinden ilki kabul edilen Şeyh Müfid, telif ettiği eserlerde ve müstakil risalelerinde Şîa'nın usûlde Mu'tezile'den etkilendiği iddialarını şiddetle reddettiği gibi çağdaş Şii kelimcüler de tarihsel olarak Şii kelim düşüncesinin daha erken oluşmaya başladığını, dolayısıyla söz konusu etkinin mümkün olmadığını, tam aksine ilk Mu'tezili kelimcülerin Şii âlimlerin öğrencileri olup onlardan çeşitli fikirler devşirdiklerini iddia etmektedirler.

Diğer taraftan özellikle Sünni kelimcüler İmamiyye Şîa'sının usûlde Mu'tezile'den büyük oranda etkilendiğini iddia etmişler, eserlerinde çeşitli münasebetlerle bu iddialarını tekrar edegelmişlerdir. Son zamanlarda bazı şarkiyatçıların da bu iddiaları aynen kabul ettikleri görülmektedir. Biz bu çalışmayla süregelen bu tartışmaya küçük de olsa bir katkı sunmayı hedefledik.

Öncelikle belirtmek gerekir ki İslam düşünce geleneği özgün bir niteliğe sahip olduğundan kendi içinde bir iç bütünlük, tutarlılık ve süreklilik arz etmektedir. Bu bakımdan ister Şii isterse Mu'tezili düşünce olsun, varlık ve bilgi anlayışlarında farklılık olmadığından, her ikisi de İslam dünya görüşünün asli unsurları arasında yer almaktadır. Farklı ekol mensupları arasındaki tartışmaları paradigma içi tartışmalar olarak de-

¹³¹ Tûsî, *İktisâd*, 96; Tûsî, *Temhîd*, 147 vd.

ğerlendirmek gerekir. Yoksa İslam düşünce tarihinde bir zenginlik ve çeşitlilik olarak ortaya çıkan tartışmaların, ortak paradigmatik zemin feda edilerek öne çıkartılmasını doğru bulmuyoruz. Bu açıdan bakıldığında tevhid ilkesi tüm İslami ekoller tarafından tartışmasız en temel ilke olarak kabul edilmiş, ancak bunun ispatı ve nasıl anlaşılacağı konusunda farklı yol ve yöntemler benimsenmiştir.

Tevhidi marifetullah ve sıfatlar üzerinden ele alan Abdülcebbar ve Tûsî'nin büyük aranda aynı sonuçlara vardıklarını görmekteyiz. Ulaştığımız sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

Marifetullahın ve dolayısıyla nazarın mükellefe ilk vacip olduğu konusunda tüm İslam mezhepleri ittifak halindedir ancak bu hükmün kaynağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Gerek Abdülcebbar gerekse Tûsî bu hükmün kaynağının akıl olduğu noktasında hemfikirdirler.

Her iki kalamcıya göre de marifetullah zorunlu olarak elde edilen bir bilgi değildir. Aksi takdirde kulun bununla mükellef tutulmasının anlamı kalmazdı. Teklif ihtiyara bağlı olduğundan Allah'ın akıl ve nazar yoluyla bilinmesi vaciptir. Bilginin yolları akli zaruretlere, duyuvar, nazar ve doğru haberden ibaret olduğundan, taklit yoluyla da marifetullahı ulaşılamaz. Bununla birlikte Abdülcebbar mucizeyle desteklenmiş peygamberlerin sözünü kabul etmenin taklit olmadığını söylerken, Tûsî de bu konuda imamlara tabi olmanın peygamberlere tabi olmak gibi olduğunu ve dolayısıyla bunun taklit olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Yine her iki âlime göre marifetullahı nass ve nakil yoluyla da ulaşılamaz. Çünkü bu konuda akıl asıl, nakil ise fer'dir. Fer'î olanla asıl üzerine delillendirme yapılamaz. Allah'ın âdil, hakîm, yalan söylemeyen ve yalan söylemesi mümkün olmayan bir varlık olduğu aklen bilinmedikten sonra nakil, kitap veya sünnet delil olabilir.

Tevhidi Allah'ın kâdiminde ve sıfatlarında tek olması ve ortağının olmaması şeklinde tanımlayan kalamcılarımız, Allah'ın kâdir, âlim, mevcut, hayy, müdrîk, semî', basîr ve kârih olduğu konusunda ittifak halindedir. Bu vasıflardan ilk dördü temel olup diğerleri onlardan birisine

racidir. Bu sıfatlar Allah'ın zatından ayrı manalar olmadığı için Allah zatiyla kadir, zatiyla âlim, zatiyla hayy'dır denilir.

Bununla birlikte Allah'ın kelim, irade, kerahet, rıza, gazap, rızıklandırma gibi fiili sıfatları vardır ve bunlar hâdistir. Allah bir mahalde yaratığı kelamla mütekellim olduğundan kelamullah olan Kur'an mahlûktur. Ancak Tûsî mahlûk ifadesini tercih etmez; bunun yerine aynı anlama gelen "muhtes" kelimesini kullanır. Aynı şekilde Allah bir mahalde olmayan hâdis bir iradeyle müridir. Bu irade kötülöklere taalluk etmez; bütünöyle iyi ve güzel olan şeylerle ilgilidir. Allah'ın kendi fiillerini ve kulların gayri iradi fiillerini irade etmesi onları yaratması, kulların ihtiyari fiillerini irade etmesi ise emretmesi anlamına gelir. Dolayısıyla ilahi irade ihtiyari fiillerin meydana gelmesini zorunlu kılmaz.

Ulûhiyyette asli yöntem olarak tenzihi benimseyen her iki kelamcı da, teşbih ve tecsim fikrini bütünöyle reddetmekte ve bu çerçevede bazı ayetlerde geçen müteşâbih ifadeleri te'vil etmektedirler. Buna göre ruyetullah reddedilmekte, Allah'ın bir cihette ve mekânda olması imkânsız olarak kabul edilmektedir.

Bu çalışma şunu açık bir şekilde ortaya koydu ki, Tûsî'nin kelam anlayışı Mu'tezile'nin Basra ekolüne, bu ekol içerisinde de seleflerinden farklı olarak özellikle Abdülcebbar'ın kelam anlayışına çok büyük bir benzerlik arz etmektedir. Bu durumun gayet tabi olduğunu ve şaşılacak bir durum olmadığını belirtmek gerekir. Zira tarihsel şartlar içerisinde gerek Mu'tezile gerekse Şîa büyük bir varlık- yokluk mücadelesi vermişlerdir. Mu'tezile İslam inancını muhafaza edebilmek için yabancı kültür ve felsefelerle karşı mücadele yürütürken, İmamiyye Şîa'sı kendi içinde ahbârî anlayışla sorunların çözülmesinin ve Şii inanç ve fikirlerinin savunulmasının mümkün olmadığını görmüş¹³² ve dolayısıyla tarihte var olmaya devam edebilmek için yeni metod arayışına yönelmiştir. Ortak

¹³² Halil İbrahim Bulut "Şeyh Müfid Hayatı ve Görüşleri", *Erken Dönem Şii Düşünürleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 162.

ihtiyaçlar yöntem ve fikirde de ortak olmayı ve sonra gelenin önce gelene benzemesini adeta zorunlu kılmıştır.

Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan. *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. trc. Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Altun, Bekir. "Ebu Ca'fer et-Tûsî", *Erken Dönem Şii Düşünürler*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mutezile Etkileşimi Şerif el-Murtaza Örneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul: Dârul Fünun İlahiyat Fakültesi, 1928.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şeyh Müfid Hayatı ve Görüşleri". *Erken Dönem Şii Düşünürleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Cârullah, Zühdi Hasan. *el-Mu'tezile*. Beyrut, 1974.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkif*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr. İskenderiye, 1969.
- Çelebi, İlyas. "Sâhib b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 512-515. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Demir, Recep. *Kur'an'ın Şii Yorumu: Ebu Ca'fer et-Tûsî Örneği*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2016.
- Devvani, Celalü'd-Din. *Celal*. Dersaadet, 1325.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *El-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Dârul-Ensâr, 1977.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-Musallîn*. 2 Cilt. thk. Hellmut Ritter. Weisbaden: 1980.
- Gelenbevi, İsmail. *Hâşiyetü'l-Fâdıl İsmail Gelenbevi, ale'l-Celâl*. Matbaa-ı Âmira, 1317.
- Goldziher, İgnaz. *İslam'da Fıkıh ve Akaid*. çev. İlhan Başgöz. Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.
- Güneş, Kamil. *İslam Düşüncesinin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Hayyat, Muhammed b. Osman. *el-İntisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Râvendî'l-mülhid*. thk. H. S. Nyberg. Beyrut: ed-Dârul-Arabiyye li'l-Kütüb, 1993.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Lübabu'l-muhassal fi usûli'd-dîn*. thk. Abbas Muhammed Hasen Süleyman. Mısır: 1996.
- İbn Nübâte, Cemâlüddin. *Şerhu'l-Uyun*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1964.

- Abdulcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. "el-Muhtasâr fî usûli'd-dîn", *Resâilü't-tevhîd ve'l-adl*. İnceleme ve thk. Muhammed İmara. Kahire: 1988.
- Abdülcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî evbâbi't-tevhîd ve'l-adl*. VI/2 Cilt. thk. Mahmut Muhammed Kâsım. Mısır, ty.
- Abdulcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî evbâbi't-tevhîd ve'l-adl*. IV. Cilt. thk. Muhammed Mustafa Hilmi-Ebu'l-Vefa el-Ġanîmî. Kahire, ty.
- Abdulcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî evbâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'an*. VII. Cilt. thk. İbrahim el-Ebyârî. Mısır: Matbaatu Dâri'l-Kütüb, 1961.
- Abdulcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî evbâbi't-tevhîd ve'l-adl*. XII. Cilt. thk. İbrahim Medkur. Kahire: ty.
- Abdulcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kahraman, Abdullah. "Ebu Ca'fer et-Tûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 435-437. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kâsımî, Cemâlu'd-Dîn. *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- 326 Korkmazgöz, Rıza. "Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016): 34-61.
- OMÜİFD Kummî, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Bâbeveyh. *Kitâbu't-tevhîd*. Tahran: 1375.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. *el-Hitat*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, ty.
- Menâî, Âişe Yusuf. *Usûlü'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*. Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992.
- Mez, Adam. *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbi'*. Arapçaya çev. Muhammed Abdül Hâdî Ebu Ride. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1947.
- Neşşar, Ali Samî. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. trc. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Razi, Fahrüddin. *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Nihâyetü'l-İkdâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Alfred Guillaume. London, 1930.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şeyh Abdullah Nî'met. *Felâsîfetü's-Şîa hayatuhum ve ârâuhum*. İran: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1987.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî. "el-Hikâyât fî muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-Fark beynehüm ve beyne's-Şîati'l-İmâmiyye", *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye ve Resâilü Uhrâ, Silsiletü Müellefâti's-Şeyhi'l-Müfîd* 10. thk. Muhammed Rıza el-Huseynî el-Celâlî. Dâru'l-Müfîd, 1341.

- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî. "Evâilü'l-Makâlât", *Silsiletü Müel-
lefâti's-Şeyhi'l-Müfîd* 4. thk. İbrahim el-Ensârî. Kum: Dâru'l-Müfîd, 1431.
- Taftazânî, Mes'ûd b. Ömer Sa'duddin. *Şerhu'l-makâsîd*. 5 Cilt. thk. Abdurrahman
Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. "el-Mukaddime fi'l-medhal ilâ sinâ'ati ilmi'l-kelâm". *er-Resâilü'l-
Aşr*. Kum: 1414.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. "Mesâilü kelamiyye". *er-Resâilü'l-Aşr*. Kum: 1414.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. "Risale fi'l-i'tikâdât". *er-Resâilü'l-aşr*. Kum:1414.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-İktisâd fi mâ yecibu ale'l-ibâd*. thk. Seyyid Muhammed Kâzım el-
Mûsevi. Kum: 1430.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-
Arabî, ty.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *Temhîdu'l-usûl fi ilmi'l-kelâm*. Kum: 1394.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi,
2001.

