



MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Rıza KORKMAZGÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun
Assistant Professor, Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology, Samsun

rkorkmazgoz@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-8995-0472

Öz

Şii-İmamiyye'nin usûlde Mu'tezile'nin etkisinde kaldığı iddiası, özellikle Ehli Sünnet kelimcileri tarafından, hicri dördüncü asırdan itibaren dile getirilmektedir. Buna karşılık usûlî düşüncenin ilk mümessili sayılan Şeyh Müfîd'den itibaren mezhep içinden yükselen sesler bu iddiaları şiddetle reddetmişlerdir. Biz bu çalışmada Mu'tezile kelamına sistematik hüviyet kazandıran ve yazdığı eserlerle Mu'tezile kelamının bugüne ulaşmasında büyük pay sahibi olan Kâdî Abdülcebbâr ile İmamiyye'nin kelam düşüncesinin istikrar bulmasında ve Şeyh Müfîd'le başlatılan usûlî yaklaşımın benimsenip yaygınlaşmasında büyük bir yeri olan Ebû Ca'fer et-Tûsî arasında adalet ilkesi üzerinden bir karşılaştırma yaparak, söz konusu iddiaların ne kadar sübut bulduğunu tespit etmeye çalıştık. Bilebildiğimiz kadıyla Tûsî'nin kelami görüşleri üzerinde müstakil bir kitap veya makale çalışmasının yapılmamış olması, bizi böyle bir araştırmaya sevk etmiştir. Özetlemek gerekirse, Kâdî Abdülcebbâr'ın adalet anlayışı ile bu ilkenin ilgili olduğu hüsün-kubuh, Allah'a vacip olan fiiller, insan fiilleri, irade hürriyeti, kaza ve kader ve benzeri meselelerde, Tûsî ile aralarında kayda değer bir farklılığın olmadığı ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Ca'fer et-Tûsî, İlahi Adalet, Hüsün-Kubuh, İrade Hürriyeti.

THE ISSUE OF INTELLECTUAL RELATION BETWEEN MU'TEZİLE AND ŞİA A COMPARISON OF QÂDÎ ABD AL-JABBÂR AND ABÛ JA'FAR AL-TÛSÎ ON THE ISSUE OF DIVINE JUSTICE

Abstract

The claim that the Shi'i Imamite thought is heavily influenced by the Mu'tazilite outlook has been alleged especially by theologians of Ahl al-Sunnah since the fourth century of hijra. However, beginning with Shaikh Mufid, the first representative of the Usuli branch of Shi'a, the Shi'is vehemently denied this allegation. In this article, this issue is dealt with by making a comparison between the idea of Qadi Abd al-Jabbar, the prominent Mu'tazilite scholar who made a major contribution to the consolidation of the schools' teaching and that of al-Tusi, who also made a contribution to the integration of the Shi'ite kalam and the spreading of the usuli approach initiated by Shaikh Mufid. To the best of our knowledge there is no study devoted on the Tûsî's theological ideas, it has led us to such research. To conclude, there is no noteworthy deference between Kâdî Abdaljabbar's perception of justice and related issues such as husn-kubh, required actions to God, human deeds, free will and predestination that of Tûsî

Keywords: Kalâm, Qâdî Abd al-Jabbâr, Abû Ja'far al-Tûsî, Husn-Qubh, Divine Justice, Free Will.

Atıf / Cite as: Korkmazgöz, Rıza. "Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahi Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 263-293.

Summary

The claim that the Shi'i Imamate thought is heavily influenced by the Mu'tazili outlook in the methodology has been alleged especially by theologians of Ahl al-Sunnah since the fourth century of hijra. However, beginning with Shaikh Mufid, the first representative of the *Usuli* branch of Shi'a, the rising voices in the sect Shi'is vehemently denied this allegation.

The method followed by both sects is fairly different claimed by Sheikh Mufid and because of providing that he says Shi'a has unique and original views in eleven issues like great sin, notice, intercession, grave torment, heaven and hell being created right now, *mi'râj*, splitting the moon into two, Qur'an's miraculousness, speech of the hands in doom, imamate, innocence of prophets. In this context, he criticizes Mu'tazili ideas. The historians belonging to Sunni thought, however, agree that Shi'a obtain some ideas from Mu'tazilah since the fourth century of hijra. According to them, the Imamiyya Shi'a stands close to Mu'tazili thought in most of the issues put forward by the *Usulis* and oppose them in very few issues. Most of the controversial issues are related with the imamate.

In the beginning of this rapprochement between two sects, in the time of *Buwayhids' Shi'a*, it can be considered that vizier Sâhib b. Abbâd, who adopted Mu'tazili thought, had a great efforts to win victory about spreading of *i'tizali* thought and to gather the members of this idea around them and to give them the opportunity to work at various levels of the state. Together with these political factors, the fact that they both share the same cultural milieu makes the interaction inevitable.

It seems that the Shi'i population started to concentrate in Baghdad and its environs in the third century of hijra. Before the Shiites, in this region, *i'tizali* thought had largely completed its formation insomuch that for a certain period of time with the support of the state, the masses were forced to hold the Mu'tazili ideas. In this respect, it is quite natural that the Shiites, who started to show political and intellectual existence in the region, were influenced by the powerful intellectual structure of Mu'tazilah.

On the other hand, it is possible that Shi'a, who has a legitimacy problem after the exact victory of Ash'ariyyah, has adopted the rational method of Mu'tazilah in order to overcome this problem and to defend the principles of faith such as *imamate* and *mahdi* on a legitimate and reasonable ground. In the same way, eliminating the ideas like similitude and incarnation within the Shiite thought necessitated a rational outlook.

Besides, *Akhbaris'* literal understanding of the scripture is incompatible with the spirit of Islam. Against the idea of incarnation and similitude, *Jahm bin Safwan* had struggled and achieved with his rational *ta'wil* method. It is quite possible that Shi'a had adopted the reasoning method of *Jahm* and Mu'tazilah in order to fight against the incarnation and similitude that were established within him. As a result of this interaction, it seems that Mu'tazili's ideas have survived to the present day

in Shi'i literature. Today, the Iraqi, Indian, Syrian and Persian Shiites and the Zaydi Shiites in Yemen are known to be completely Mutazili in the *Usuli* issues.

There is a great similarity about *Usulis* ideas between of imamate's Shia leader *Abu Ja'far al-Tûsî*, who lived in the same period with the *Qadi Abd al-Jabbar* who gave a systematic identity to Mu'tazilah. Especially in the context of this study, it can be said that they agree on the definition of divine justice and other matters related to this principle. Both theologians have given meaning for "divine justice" that "wisdom as the necessity of reason." According to this, Allah never acts ugly and does not prefer ugly works. He doesn't neglect the things that are compulsory for himself, he does the deed in a correct and true manner.

In this context, the principle of justice is evaluated within the basic mental fields, also scriptural evidences are used as a verifying and confirmatory verdict. In other words, unless it is accepted that Allah is fair, omnipotent and supreme being who does not create miracle in the hands of liars, scriptural evidences can't be used in verifying because the evidences are not far from contradictions. According to this, divinity subjects such as *tawhid* and justice are included in rational issues, do not give results, trying to provide them with purely senses, imitation, or scriptural evidences. Knowledge can only be obtained from this field with insight.

Thinking the meaning of divine justice with reference to wisdom is to accept that beauty and ugliness in acts are rational. The fact that is not suitable for God who has full of grace their servants, telling these qualities of actions are not known with wisdom. To their divine understanding of justice, both theologians have accepted that a range of deeds are obligatory to Allah. According to them, if God's action is beautiful, it is essential for him to have the grace to his servants, to make things suitable for their benefits, to reward their pain and troubles and not to punish one for the sins committed by their children. If Allah does the opposite of them, he will leave necessity and act ugly. It is not possible for Allah who is the judge, righteous and the fair, to make ugly act and leave required.

Another issue in which the theory of divine justice is relevant directly issues of *jabr*, *ikhtiyar*, casualty and predestination. In general, according to *Abd al-Jabbar* and *Tûsî*, it is imperative that all discretionary acts are directly or indirectly connected to human beings. These actions are own works of worshipers and Allah doesn't create them. In this context, the two theologians also strongly criticize the *kash*, which was defended by the Ash'ari, on the grounds that it is not reasonable and unclear.

In short, it can be said that *Tûsî* follows exactly *Abd al-Jabbar* in dealing with the matters like his method about divine justice, approach to the subject, sorting the problems, rational method, definitions and classifications, the examples, rejecting groups etc.

1. Şîa ve Mu'tezile Arasında Fikri Bağlantı Problemi

Şîa'nın en önemli ve büyük fırkası hiç şüphesiz İmâmiyye/İsnâaşeriyye'dir. Tarihsel olarak imamlar dönemi ile gaybet-i suğrâ (küçük gaybet) ve gaybet-i kübrâ (büyük gaybet) dönemlerine ayrılarak incelenen İmâmiyye Şîası, meselelere yaklaşım tarzı açısından da iki döneme ayrılarak incelenmektedir. Birinci dönem, imamlardan gelen haberlere büyük önem vermelerinden dolayı kendilerine *ahbârîler* denen grubun etkin olduğu dönemdir. Bunlara göre imamlardan gelen haberler ameli ve itikadi tüm problemlerin çözümünde yeterlidir; akli/nazari yeni arayışlara ihtiyaç yoktur. Bu yönüyle ahabârîlerin yöntemi, dini metinlerin zahirine sıkı sıkıya bağlı olup her türlü aklî te'vili reddeden Ehl-i Hadis'in yöntemine benzemektedir. Bu bakımdan Ahabârî âlimler imamlardan gelen haberleri tedvin ve tasnif etmek için büyük gayretler göstermişlerdir.¹ Bu anlayışın ilk temsilcileri arasında Kuleynî (ö.349/941), Nu'mânî (ö.342/953) ve İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö.381/991) adı zikredilebilir.

İkinci dönem ise hicri dördüncü asrın sonu ve beşinci asrın başlarında İmâmiyye'nin lideri Şeyh Müfîd(413/1032) ile başlatılmaktadır. Bu dönemde Şeyh Müfîd'le beraber nakilci metottan itizalci, akılcı ve tenkitçi bir metoda geçildiği ve usûlî anlayışın hâkim olmaya başladığı görülmektedir. Ahabârîliğin başlangıç dönemlerinde kısa süren hâkimiyeti ile birlikte Safeviler döneminde sınırlı bir varlık göstermelerine karşın usûlî düşünce İmâmiyye Şîası'nın tarihi gelişimini derinden etkilemiş, mezhebin kimlik kazanmasında ve varlığını devam ettirmesinde büyük katkılar sunmuştur. Bu bakımdan ilk dönemlerde Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ (436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (460/1067) genel anlamda İmamiyye'nin tarihinde, daha özelde ise usûlî düşüncenin teşekkülünde çok büyük tesirleri vardır.

Şîî düşüncede bu yöntem değişimi nasıl gerçekleşmiştir? Hangi saikler bunda etkili olmuştur? Diğer İslam mezheplerinin bunda bir etkisi var mıdır? Özellikle Mu'tezile'nin akılcı yönteminin etkisinden söz edilebilir mi? İşte bu tür sorular etrafında Şîa ile Mu'tezile arasında fikri bağ olup olmadığı meselesi öteden beri tartışma konusu olmuştur. Şîa dışındaki âlimler Şîî kelim anlayışının teşekkülünde Mu'tezili fikirlerin büyük etkisi olduğunu iddia etmişlerdir. Aslında bu gibi iddiaların usûlî düşüncenin oluşmaya başladığı ilk dönemlerde de dile getirildiğini görmekteyiz. İmamiyye Şiilerinin hicri dördüncü asırdaki büyük isimlerinden biri olan Şeyh Müfîd bu tür iddiaları reddetmek için büyük çabalar sarf etmiştir. *Evâilü'l-makâlât* isimli eserinde İmamiyye ve Mutezile arasındaki farkları, ayrı bölümler halinde ele almış ve özellikle imamet meselesi üzerinde durmuştur.² Diğer eserlerinde de bu probleme özel bölümler ayıran Şeyh Müfîd, 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 yazarak,

¹ Örnek olarak Kuleynî'nin *el-Uşûl mine'l-kâfi* adlı eseri ile Şeyh Sadûk diye meşhur olmuş İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin *Men la yahduruhu'l-fakîh* adlı eseri zikredilebilir.

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

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

İmamiyye'nin birçok konuda Mu'tezile'den farklı düşündüğünü ifade etmiştir. Bu kitabın ana konusu Şîa'nın kelam yöntemini Mu'tezile'den aldığı şeklindeki iddiayı reddetmektir. Her iki mezhebin takip ettiği kelam 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 Şîa'nın kendine has görüşleri olduğunu ifade eder ve bu bağlamda Mu'tezili fikirleri tenkit eder.³ Çağdaş Şii alimler de İmamiyye'nin usûlde Mu'tezileden etkilendiği iddialarını şiddetle reddetmekte ve İmamiyye'nin kelam yöntemini Kur'an ve imamlardan aldığını ifade etmektedirler.⁴

Sünni düşünceye mensup olan mezhepler tarihçileri ise hicri dördüncü asırdan itibaren Şîa'nın Mu'tezile'den bir takım fikirler aldıkları konusunda hemfikirdirler. Ortaçağ İslam dünyasının yetiştirdiği en büyük tarihçilerden biri olan Mısırlı tarihçi Makrizi (ö.1442), Şeytânuttâk lakabıyla bilinen Muhammed b. Numan'ın (ö.166/777 ?) kurucusu olduğu Şeytaniyye mezhebinin, Mutezilî fırkalar arasında saymakta ve bu kişinin Mu'tezile ve Şîa'nın bid'atlarına ortak olduğunu söylemektedir. Daha sonra "Mu'tezilî olup da Râfızî olmayan ne kadar az insan var" diyerek iki mezhep arasındaki etkileşimin boyutlarını göstermektedir.⁵

Eş'arî kelamcı Devvânî (ö.1502) ise bu etkiyi şöyle ifade eder: "Şîa'nın çoğunluğu usule müteallik meselelerin ekseriyetinde Mu'tezile'ye uygun düşünürler. Büyük bir bölümü imametle ilgili olmak üzere –bu mesele fer'î meselelere daha yakındır– çok az meselede onlara muhalefet ederler." Devvânî'nin eserine haşiye yazan Gelenbevî'nin yorumu ise öyledir: "Yani İmamiyye sıfatları, ruyetullahı, kudretin şümülünü, iradenin güzel-çirkin her şeyi kuşatmasını ve kelamın kıdemini nefyetme gibi usulle ilgili konularda Mu'tezile'yi tasdik etmektedir. Aynı şekilde halk ve icadın sadece Allah'a mahsus olduğunu reddetme, kullar için aslaha riayetin ve onlara lütufta bulunmasının kendisine vacip olduğu, mutlak tefviz ve kulun kendi fiillerinde bağımsız olduğu gibi temel hususlarda da onlara tabi olmaktadır... Şefaât ve kerametın ispatı, peygamberlerin meleklere üstünlüğü gibi bazı fer'î meselelerde ise onlardan farklı düşünürler."⁶

Son zamanlarda birçok oryantalist ve Müslüman araştırmacı da bu görüşü desteklemektedir. Goldziher Şîa'nın Tanrı tasavvurunda ve önemli akit meselelerinde Sünni düşünceden tamamen farklı olduğunu ve Mu'tezile ile aralarında büyük bir benzerlik bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre Şii edebiyatının içinde Mu'tezilî fikirler günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

³ Muhammed b. Muhammed en-Nu'man 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), s. 67-71.

⁴ Şeyh Abdullah Nîmet, *Felâsifetü's-Şîa, hayatuhum ve ârâuhum* (İran: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamiyye, 1987), 41-43.

⁵ Takiyuddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Hitat* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2:348.

⁶ İsmail Gelenbevi, *Hâşiyetü'l-Fâdil İsmail Gelenbevi, ale'l-Celâl* (Matbaa-ı Âmira, 1317), 41.

Eş'arî kelamının kesin zaferinden sonra itizali düşünceler Şii eserler içinde kendisini muhafaza etmiştir. Hatta öyle ki Mu'tezile eserleri gibi Şii eserler de genellikle adalet ve tevhid şeklinde iki temel bölüme ayrılmıştır."⁷

Son dönem selefi düşüncenin önemli isimlerinden olan Cemaleddin el-Kâsimî (ö.1914) de böyle bir etkinin varlığını kabul etmektedir. O bunun 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 Şiâ'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 Şiilleri ile Yemen'deki Zeydiyye Şiilerinin usulde bütünüyle Mu'tezili olduğunu ifade etmektedir.⁹

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 Şiâ'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.¹⁰ Genellikle Sâhib b. Abbâd'ın itikatta Mu'tezilî, amelde Şâfiî olduğu kabul edilir, Şiî müellifler ise onu kendi mezheplerinden göstermiştir. Farklı rivayetler onun Şiî-Mu'tezilî çizgi üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir. Ancak onun Şiîliğini Zeydî Şiîliği çerçevesinde kabul etmek gerekir.¹¹ 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 kademelerinde çalışma imkânı vermiştir.¹²

Bu siyasi saiklerin yanında aynı kültür ve fikir havzasında yer almak da etkileşimi kaçınılmaz kılmaktadır. Hicri üçüncü asırla beraber Şiî nüfusun Bağdat ve çevresinde yoğunlaşmaya başladığı görülmektedir. Özellikle Büveyhiler'in Bağdat'ı ele geçirmesiyle birlikte Şiiler daha rahat bir ortama kavuşmuşlar; inanç ve fikirlerini açıktan ifade edebilecek imkânı bulmuşlardır. Daha önce Bağdat'ta Mu'tezile'nin güçlü olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Şiilerden önce bu bölgede itizal fikri oluşumunu büyük oranda tamamlamış hatta belli bir dönem devlet desteğiyle geniş halk kitlelerine zorla kabul ettirilmeye çalışılmıştı. Bu bakımdan sonradan bölgede siyasi ve fikri varlık göstermeye başlayan Şiilerin Mu'tezile'nin

⁷ İgnaz Goldziher, *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, trc. İlhan Başgöz (Ankara: Ardıç Yayınları, 2004), 264-266.

⁸ Cemâlu'd-Dîn Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 51-52.

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

¹⁰ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İktisâdî Mezhepler ve Akaid esasları*, trc. Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 112-113.

¹¹ İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 513.

¹² Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut, 1974), 209-210. Mu'tezile-Şiâ etkileşimi için ayrıca bkz. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şiâ-Mutezile Etkileşimi Şerif el-Murtaza Örneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 14-16.

kurmuş olduğu güçlü fikri yapıdan etkilenmesi, işin tabiatı gereği gayet doğaldır. İnsanlığın düşünce tarihi bize tüm etkilerden izole edilmiş ve kendi başına var olan bir fikri yapının henüz var olmadığını açık olarak göstermektedir. Farklı zaman ve mekânlarda var olmuş düşünce akımlarının birbirlerinden fikir ve ilke alışverişinde bulunması bile normal görülürken, aynı mekân ve zamanlarda yaşayan mezhepler için bu durum çok daha tabiidir.

Diğer taraftan Şîa'nın imamet ve mehdi inancı gibi bir takım problemleri izah etmekte zorlanması, Mu'tezile'nin rasyonel yönteminin bir ihtiyaç olarak gündeme gelmesine sebep olmuş olabilir. Çünkü Mehdi'nin zuhurunun uzamasıyla birlikte ahbari anlayışla sorunların çözülmesinin ve Şîi inanç ve fikirlerinin savunulmasının mümkün olmadığı görülmüştür. Bundan dolayı akılcı bir yöntem benimsenerek Kur'an, hadîs ve ahbardan toplumun ihtiyaçları doğrultusunda yeni hükümler çıkarılması gerektiği düşünülmüştür.¹³ Diğer taraftan Şîi düşünce içinde yer etmiş teşbih ve tecsim fikirlerinin temizlenmesi de akli bir düşünce metodunu gerekli kılmaktaydı. Zira ahbârî anlayış lafızcı okumalar bağlamında İslam düşüncesiyle bağdaşmayan bir takım aşırı anlayışlar üretmişti. Özellikle İmamiyye Şîasının öncü kelimcilerinden kabul edilen Hişam b. Hakem'in (ö.179) tecsimle alakalı fikirleri çok tartışılmıştır.¹⁴ Mukatil b. Süleyman'ın teşbih fikrine karşı Cehm b. Safvan'ın akli te'vil metoduyla tenzihi öne çıkarmasında görüldüğü gibi Şîa da kendi içinde yerleşmiş teşbîh ve tecsime karşı mücadele etmek için Cehm'in ve Mu'tezile'nin akıl yöntemini benimsemiş olmaları gayet mümkündür.

Biz bu çalışmada usûlî düşüncenin ilk döneminde etkili olan üç isminden birisi olan Ebu Ca'fer et-Tûsî'nin¹⁵ kelami görüşleri üzerinde yoğunlaşılıp, adalet ilkesi bağlamında büyük Mu'tezili kelamcı ve usulcü Kâdî Abdülcebbar'dan ne oranda etkilendiğini tespit etmeye çalıştık.

2. İlahi Adalet Nazariyesi

Mu'tezile ve İmamiyye Şîası'nın birinci temel ilkeleri tevhid, ikincisi adalettir. Her iki mezhep de özellikle Cebriye ve Eş'ariyye'den farklı düşündüklerini ifade edebilmek için kendilerini adalet ehli (adliyye) olarak isimlendirmişlerdir. Bu ilke içerisinde hüsün-kubuh, kaza-kader, insan fiilleri gibi meselelerle, salah-aslah ve lütuf gibi Allah'ın fiilleri ele alınmıştır. Bu meseleler üzerinde her iki mezhep arasında genel bir ittifaktan söz edenler olduğu gibi, özellikle insan fiilleri ve hürriyeti konusunda İmamiyye'nin, Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında orta bir yerde

¹³ Halil İbrahim Bulut "Şeyh Müfid Hayatı ve Görüşleri", *Erken Dönem Şîi Düşünürleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 162.

¹⁴ Hişam b. Hakem'in görüşleri için bkz. Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2: 224.

¹⁵ 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; Recep Demir, Kur'an'ın Şîi Yorumu Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği (Samsun: Üniversite Yayınları, 2016), 57-85; Bekir Altun, "Ebu Ca'fer et-Tûsî", *Erken Dönem Şîi Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 243-286.

olduğunu iddia edenler de vardır.¹⁶ Çalışmamız içerisinde bu iddiaların ne kadar sübut bulduklarını görmek mümkün olacaktır.

2.1. Kâdî Abdülcebbâr'da Adalet İlkesi

Adl mastar olup bununla bazen fiil bazen de fail kastedilir. Kadı Abdulcebbâr fiil manası kastedildiğinde bu kelimenin en uygun anlamının “başkasının hakkını tam olarak vermek ve başkasına ait olanı da ondan almak” olduğunu, fail kastedildiğinde ise, mübalağa anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Buna göre Allah için *adl* ve *hakîm* dediklerinde, bununla “O’nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu” kastettiklerini belirtir.¹⁷

Mu’tezile’ye göre Allah’ın kötü fiilin çirkinliği ve bunu yapmaktan müstağni olduğunu bilmesi, onu tercih etmemesinin ve işlememesinin sebebidir. Çünkü bu âlemde bir insan bir fiilin çirkin olduğunu ve ona muhtaç olmadığını bildiği zaman, çirkin fiili kesinlikle tercih etmez. Bir kimse doğruluk ile yalancılık arasında muhayyer bırakılacak olsa ve her ikisindeki fayda birbirine eşit olsa sonra da ona denilse ki: doğru da söyleyen yalan da söyleyen sana bin dirhem vereceğim. Şayet bu kimse yalanın çirkin ve ondan müstağni olduğunu biliyorsa kesinlikle yalanı doğruya tercih etmez. Mu’tezile’ye göre delalet yolları şahid ve gâibe göre değişmediği için anlatılan bu durum Allah için de geçerlidir.¹⁸

Öyleyse çirkin ve güzel fiil ne anlama gelir? Bunların ontolojik gerçekliğinden söz edilebilir mi? Fiilin bu yönlerini bilmek mümkün müdür? Şayet mümkünse ne ile bilinecektir? Bunlar ve benzeri sorular bağlamında kelimada önemli bir tartışma konusu olan hüsün-kubuh meselesi gündeme gelmektedir.¹⁹

2.1.1. Hüsün-Kubuh Meselesi

Abdülcebbâr *el-Muğnî*’nin altıncı cildinin ilk cüzünü “*et-ta’dîl ve’t-tecvîr*” adıyla adalet konusuna tahsis etmiştir. Burada adalet konusunun anlaşılabilmesi için öncelikle fiilin tanımı, kısımları ve hükümleriyle birlikte, hüsün ve kubuhun hakikati konularını izah eder. Fiili “kudret sahibi olandan meydana gelen şey” olarak tanımladıktan sonra ikiye ayırır. Birincisi; varlığı üzerinde zaid bir sığata ve hükme sahip olmayan fiillerdir ki uyuyan ve gaflet halinde olanın fiili böyledir. Bu fiiller hasen (güzel) ve kabîh (çirkin) olarak vasfedilemediği gibi faili için de zemm ve medih söz konusu değildir. İkincisi ise varlığı üzerinde zaid bir sığata ve hükmü olan fiillerdir ki bu fiiller kabîh veya hasen sıfatlarından birine mutlaka

¹⁶ Hâşim Ma’ruf el-Huseyni, *eş-Şîatu beyne’l-Eşâira ve’l-Mu’tezile* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1978), 183.

¹⁷ Kâdî Ebu’l-Hasen el-Hemedânî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse Mu’tezile’nin Beş İlkesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2: 9; Kâdî Ebu’l-Hasen el-Hemedânî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl et-ta’dîl ve’t-tecvîr*, thk. Mahmut Muhammed Kâsım, 6: 3; Kâdî Ebu’l-Hasen el-Hemedânî Abdülcebbâr, “el-Muhtasâr fi usûli’l-dîn”, *Resâilu’t-tevhîd ve’l-adl*, İnceleme ve thk. Muhammed İmara (Kahire: 1988), 232.

¹⁸ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:9-11.

¹⁹ Bu konudaki tartışmalar için bkz. İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1998): 55-90; Rıza Korkmazgöz, “Gazâlî’de Hüsün-Kubuh Meselesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015): 31-60.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

sahiptirler. Aynı zamanda faili zemm veya medhe de müstahak olur. Bu fiilleri birbirinden ayıran temel husus; birincisinde işlerin sonunu bilme ve kasd yani ihtiyar şart değilken, ikincisinde bunların bulunmasının zorunlu olmasıdır.²⁰

Kelam'da tartışma konusu olan fiiller, ikinci tür olan ahlaki fiillerdir. Bu mesele daha çok şu iki soru etrafında tartışılmaktadır: Hüsün ve kubuh ontolojik bir hakikate sahip midir? Bir fiilin güzel veya çirkin olarak vasedilmesinin sebebi nedir? Diğer bir ifadeyle hüsün ve kubuh akli midir? Yoksa şer'î midir?

Mu'tezile'ye göre fiillerin güzellik ve çirkinliğine hükmeden akıldır. Ancak onlar hasen ve kabîh oluşun sebebi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kimilerine göre fiil zatından dolayı güzel veya çirkin olarak nitelenirken, kimilerine göre kendine ait zorunlu bir sıfattan, bir kısmına göre de bir takım vecih ve itibarlardan dolayı bu şekilde vasedilir. Şeriat ise fiillerin güzellik ve çirkinliğini açığa çıkarma ve açıklama işlevi görür; yoksa bu nitelikleri belirlemez.²¹

İlk dönem Mu'tezile kelamcılarında bir kısmına göre fiillerin güzellik ve çirkinliği zatlari nedeniyledir; yoksa kendilerini zorunlu kılan sıfatları nedeniyle değildir. Bir kısmına göre de fiillerin güzelliği veya çirkinliği, öncekilerin dediği gibi, zatlari gereği değildir; böyle nitelenmeyi gerektiren bir sıfatın zorunlu sonucudur. Ebû Ali el-Cübbâi ise gerek hasen gerekse kabîh fiilin gerçek bir sıfattan dolayı böyle nitelenmesi gerektiğini reddetmiş²² ve fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin, onlarda bulunan hakiki sıfatlar nedeniyle değil, itibari yönler ve itibara göre değişen izafi vasıflar nedeniyle olduğunu iddia etmiştir. Bunun örneği yetimin terbiye amacıyla ve haksız yere tokatlanmasıdır. Burada tek bir fiil işlenmişken, itibarlar farklı olduğundan ilki güzelken ikincisi kötüdür.²³

Kadî Abdülcebbâr ilk dönemlerde Ebu'l-Kâsım el-Belhî tarafından ifade edilen "kabîh fiilin bizzat tabiatı ve niteliği gereği kötü olduğu"²⁴ şeklindeki görüşü reddederek, "kabîh fiilin belli bir vecih üzere meydana gelmesinden dolayı kötü olduğunu" söyleyen Ebu Ali el-Cübbâi'nin görüşünü kabul etmiştir. Bu bakımdan zulüm, zulüm olarak meydana gelmesi sebebiyle kötüdür. Bir fiilin zulüm olarak nitelenebilmesi için de onun hiçbir faydası olmayan mutlak zarar olması, kendisiyle bir zararın giderilmemesi, hak edilmemesi ve ilk iki vecihten birine muhtemel olmaması gerekmektedir.²⁵ Bu bakımdan Abdülcebbâr zulmün kendine ait bir tabiatı olmadığına inanmaktadır. Ona göre şayet böyle olsaydı bir fiilin farklı durumlarda farklı hükümleri söz konusu olmazdı. Halbuki bir eve izinli giriş hasen, izinsiz giriş kabîh; Allah'a yapılan secde hasen, Şeytan'a yapılan secde ise kabîhtir.²⁶

²⁰ Abdülcebbâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:5-7.

²¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3:311.

²² Abdülcebbâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr* 6:70.

²³ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3:315.

²⁴ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:22.

²⁵ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:79, 87; Abdülcebbâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:81.

²⁶ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:24.

Abdülcebâr kabîh fiilin, kötü olmasını gerektiren bir takım makul vecihler üzere olmasını şart koşarken, hasen fiil için aynı şartı söz konusu etmez. Ona göre bir fiil kendisini hasen kılan bir vecihten dolayı hasen olmaz; aksine öncelikle belli bir amaca sahip olması ve ikinci olarak da kendinde kötülük yönleri bulunmaması sebebiyle hasen olur. Doğruluk, doğruluk olarak meydana gelip kötülük yönleri barındırmadığında hasen olmuş olur.²⁷

Bu çerçevede Abdülcebâr'a göre fiiller, kendinde failinin övgü ve mükâfatı hak etmesini gerektiren güzelleştirici bir yöne yahut failinin yergi ve cezayı hak etmesini gerektiren çirkinleştirici bir yöne sahiptir. Bu mesele tamamen aklidir; şer'î değildir. O halde söz konusu bu güzelleştirici veya çirkinleştirici cihet nasıl bilinecektir? Abdülcebâr bu noktada kabîh ve hasen fiilleri, aklî ve şer'î olmak üzere iki kısma ayırır. Akli olan kısım da zorunlu ve istidlali olarak bilinenler şeklinde ikiye taksim edilir. Zarar veren yalan ve zulüm, kabîh olanı irade etmek ve emretmek, cehalet, teklif-i mâ lâ yutak, nimete nankörlük gibi fiiller zorunlu olarak çirkinliği bilinen fiiller olduğu gibi, fayda veren doğruluk, ihsan ve zarara sebep olmayan faydalanma /intifa'/ da güzelliği zorunlu olarak bilinen fiillerdir. Nazar ve istidlalle bilinenlerin örneği ise zarar veren doğrunun güzelliği ve faydalı yalanın çirkinliğidir. Bazen de söz konusu yön akılla idrak edilemez; fakat şeriat haber verdiği fiildeki güzelleştirici veya çirkinleştirici yön bilinebilir. İşte bunlara şer'î güzel ve çirkin fiiller denir. İbadetlerin güzel olmasıyla zinanın çirkin olması bunun örneğidir. Akıl bu gibi hususların güzellik ve çirkinliğini kesin olarak bilemez. Şeriat akli olan kısımda aklın hükmünü teyit ederken, şer'î olan kısımda ise fiillerdeki güzellik ve çirkinliğe tek başına hükmeder.²⁸

Hüsün ve kubuhu akli ve şer'î kısımlarına ayıran Abdülcebâr akıl ve şeriatın bir şeyin hasen veya kabîh olmasını gerektirmediğini, aksine sadece güzel ve çirkin yönleri bilmemizi temin ettiklerini ifade eder. Ona göre nasıl ki ilim ve doğru haber bir şeye olduğu hal üzere delalet edip onun niteliğini değiştirmiyorsa, akıl ve şeriat de fiillere bir takım nitelikleri zorunlu kılmazlar; aksine onların sahip olduğu nitelikleri açığa çıkarırlar. Dolayısıyla ona göre Allah'ın bir fiili vacip kılmasından maksat, o fiili bir nitelik üzere vacip kılması anlamında değil, vacibin vacipliğini bize bildirmesi ve şer'î delillerle bunu bilmemize imkân vermesidir. Buna göre Allah emredilmesi aklen çirkin olan bir şeyi emretmez. Şayet emretmişse, bu, o şeyin aklen güzel olması sebebiyledir.²⁹ Bu görüş Eş'arî bakış açısının tam zıddıdır. Eş'ariler'e göre bir şey Allah emrettiği için güzel, nehyettiği için de çirkindir. Abdülcebâr'a göre hakikat onların dediği gibi olsaydı şeriaten haberi olmayanın zulmün ve yalanın çirkinliğini de bilmemesi gerekirdi. Hâlbuki inkârcıların da zulmün kötülüğünü bildikleri malumdur.³⁰

Bu bağlamda tartışılan bir başka husus da Allah'ın çirkin fiili yapıp yapmayacağı meselesidir. İcî İslam ümmetinin, Allah'ın çirkinini yapmayacağı ve vacibi terk etmeyeceği üzerinde icma ettiği ifade etmektedir. Ona göre Eş'ariler Allah için

²⁷ Abdülcebâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:59, 72.

²⁸ Abdülcebâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:58, 64. Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3:313,315.

²⁹ Abdülcebâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:64-65.

³⁰ Abdülcebâr, *Şerh*, 2: 25.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

çirkin ve vacip olamayacağını kabul etmeleri ve dolayısıyla çirkin bir fiili işlemesinin ve vacip olanı terk etmesinin tasavvur edilemeyeceği cihetiyle bu icmaya dâhilken, Mu'tezile yapılması aklen çirkin olan şeyi Allah'ın yapmamasını ve yapılması aklen vacip olan şeyi de yapmasını kabul etmeleri cihetiyle icmaya dahil olmaktadır.³¹

Abdülcebbâr Mu'tezilenin çoğunluğunun Allah'ın kötü fiile kâdir olmakla birlikte onu işlemeyeceği görüşünde olduğunu, ancak Nazzam, Ebu Ali el-Esvârî ve Câhız'ın Allah'ın kötü fiile kâdir olmakla vasıflanamayacağını düşündüklerini ifade etmektedir.³² Zira Allah kötü fiilin kötülüğünü bildiği ve onu işlemeye muhtaç olmadığı için, kabîhi asla seçmez ve yapmaz.³³ Çünkü duyulur âlemde de kötüyü bilen ve gayesine ulaşmak için onu işlemeye muhtaç olmayan hiçbir insan da çirkin fiili işlemez ve ihtiyar etmez.³⁴

Bu konuda Abdülcebbâr Kur'an'dan deliller de getirmektedir. "Rabbin kullarına zulmedici değildir" (Fussilet 41/46), "Allah zerre miktarı zulmetmez" (en-Nisâ 4/40) ve benzeri ayetlerde, Allah'ın kendi nefsinden zulmü nefyetmek suretiyle övündüğünü, bunun ise Allah'ın çirkin fiile kâdir olmakla birlikte onu yapmayacağını delili olduğunu ifade eder.³⁵

2.1.2. Allah'a Vacip Olan Fiiller

Mu'tezile adalet ve hüsün-kubuh meselesindeki temel yaklaşımlarına uygun olarak bir takım şeylerin Allah'a vacip olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre Allah'ın fiillerinin güzel olması, kullarına lütufta bulunmasını, onların menfaatine uygun olan şeyleri yapmasını, yaşadıkları elem ve sıkıntıların karşılığını vermesini ve müşrik çocuklarına işlemedikleri günahlardan dolayı azap etmemesini kendisine vacip kılar. Allah şayet bunların zıddını yaparsa vacibi terk etmiş ve çirkin fiil işlemiş olur. Âdil ve hakîm olan Allah'ın çirkin fiil işlemesi ve vacibi terk etmesi ise mümkün değildir.³⁶ Zira onlara göre adalet "aklın gereği olan hikmettir. Bu da fiili doğru ve maslahata uygun bir şekilde işlemekten ibarettir"³⁷ Bu anlayış Eş'ari düşüncenin tam zıddıdır. Zira Eş'ariler adaleti, hikmeti, faydayı ve maslahatı tamamen ilahi iradeye atıfla anlamlandırmaktadırlar. Dolayısıyla onlar adaleti "bir şeyi kendi yerine koymaktır ki bu da Allah'ın meşiet ve ilminin

³¹ Cürcani, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3:337.

³² Abdülcebbâr, *Şerh*, 29; Abdülcebbâr, *Muğnî, et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:127. Ayrıca bkz. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî'l-mülhid*, thk. Niberk (Beyrut: el-Mektebetü'd-Dâru'l Arabiyye li'l-Kitap, 1993), 28, 44; Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânu'l-firkati'n-nâciyeti minhüm*, thk. Muhammed Oman el-Huş (Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988), 119.

³³ Abdülcebbâr, *Şerh*, 35; Abdülcebbâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:128, 177.

³⁴ Abdülcebbâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:185.

³⁵ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:31-33.

³⁶ Abdülcebbâr Allah'a bir takım işlerin vacip olmasına yönelik itirazları doğru bulmamaktadır. Zira ona göre Allah'ın kullarına bazı fiilleri vacip kılmasının anlamı, bu fiillerin vacipliğini onlara bildirmesidir. Buna kıyas edilerek Allah'ın vacip fiillerin vacipliğini bizâtîhi biliyor olmasından dolayı vücup lafzının O'nun için de kullanılması mümkündür. Yoksa kulların Allah'a bazı işleri vacip kılması söz konusu değildir. Bkz. Abdülcebbâr, *Muğnî*, 14:14.

³⁷ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 56.

gereğine uygun olarak mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesinden ibarettir”³⁸ şeklinde tanımlamışlardır.

Bişr b. el-Mu'temir³⁹ istisna edilirse ilk dönemde Mu'tezile lütfun⁴⁰ Allah'a vacip olduğu görüşündedir. Onlara göre lütuf kulu itaate yaklaştıran ve isyandan uzaklaştıran fiildir. Bu kelimeyi *tevfik* ve *ismet* terimleriyle ifade eden Abdülcebbâr, lütfu “kişinin vacibi seçmesini ve kabihden sakınmasını ya da insanın vacibi ihtiyara veya kabîhi terke daha yakın olmasını sağlayan şey” olarak tarif etmiştir.⁴¹

Abdülcebbâr ilk dönem Mu'tezile kelimcilerinin kabul ettiği şekliyle lütfun mutlak olarak vacip olduğu görüşünü kabul etmez. Ona göre lütuf ya tekliften önce ya ona bitişik ya da ondan sonra olur. Tekliften önce veya ona bitişik olması durumunda lütuf Allah'a vacip değildir. Ancak tekliften sonraki lütuf Allah'a vaciptir. Şöyle ki Allah mükellefi yükümlü tutup onu mükâfata ulaştırmayı hedeflediği ve ihtiyarı ile çirkin fiilden sakınıp vacip olanı yapmasının onun kudretinde olduğunu bildiği vakit, bunu yapması O'na vaciptir. Aksi takdirde amacı ile çelişmiş olur. Misal olarak bir kimse bir dostunu yemeğe davet edip de gelmeyeceğini anlasa ve şayet ona çocuğunu gönderdiğinde katılma ihtimalinin bulunduğunu bilse, ona bu çocuğu göndermesi vacip olur. Şayet bunu yapmazsa maksadına aykırı davranmış olur. Allah için de durum bunun gibidir.⁴²

Mu'tezile'ye göre adalet ve hikmetinin gereği Allah'a vacip olan bir başka fiil, kullar adına salaha (iyi ve faydalı fiil) riayettir. Salah, fayda anlamına gelir. Fayda ise lezzet ve sevince sebep olan şeyleri içerdiği gibi, bir zararı defetmeye sebep olan şeyi de kapsar.⁴³ Bu bakımdan Mu'tezile'ye göre bütün ibadetler salaktır. Çünkü insan ibadeti sayesinde ahirette lezzet ve sevince ulaşır. Mu'tezile kelimcileri Allah'ın sadece salah ve hayrı işleyeceği, hikmet yönünden kulların hayır ve yararlarına riayet etmesinin zorunlu olduğu konusunda ittifak etmiştir.⁴⁴ Buna göre insanların bizzat yaratılıp varlık alemine gelmiş olmaları, onlara musahhar kılınan diğer varlıkların yaratılması hatta acılar ve elemeler, son tahlilde kulların Allah'ı bilip O'na ibadet etmek ve bunun sonucunda da ahiret nimetlerine ulaşabilmeleri içindir.⁴⁵

Bu dünyada yaşanan elem ve sıkıntıların bu ilkeyle çeliştiği iddiasını Abdülcebbâr geçerli bulmaz. Zira ona göre bütün elemeler kötü olmadığı gibi, bütün lezzet veren şeyler de iyi değildir. Bunların iyi veya kötü olmasını gerektiren yönler vardır. Ona göre Allah elemeleri ya mükellefe ya da mükellef olmayana ulaştırır. Eğer onu mükellef olmayana ulaştırırsa, bunun karşılığında ona yeterli olacak kadar *ivaz*

³⁸ Şehristânî, *Milel*, 55.

³⁹ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:357.

⁴⁰ Kalam'da lütuf teorisinin boyutları için bkz. Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018).

⁴¹ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:354.

⁴² Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:357,359.

⁴³ Abdülcebbâr, *Muğni*, 14: 35.

⁴⁴ Şehristânî, *Milel*, 52.

⁴⁵ Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Weisbaden, 1980), 1:251, 253.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

(bedel) vermesi gerekir. Aynı zamanda bu durumdan mükelleflerin ibret alması amaçlanmıştır. Dolayısıyla Allah'ın bu fiili, ivazla zulüm olmaktan, mükelleflerin ibret alması gayesiyle de abes olmaktan çıkmıştır. Şayet elemi mükellefe ulaştırırsa ivaz ve ibretin her ikisi de gerekli olur. Abdülcebbar Allah'ın elemi yaratmasının bir başka sebebi olarak da istihkakı /hak edişi saymaktadır. Bu durumda ona göre Allah'ın elemi yaratması ya bir faydaya ulaştırmak ya da hak edikten dolayı hasen olur; bir zararı defetmek için elemi yaratması O'nun için caiz değildir. Çünkü Allah elem vermeden de zararı defetmeye kâdirdir. Bu durumda elem vermek faydası olmayan boş bir iştir.⁴⁶

Aslahın vacip olduğunu düşünen Bağdat ve Basra ekolleri, bunun sadece dinde mi yoksa hem din hem de dünyada mı olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bağdat okuluna göre aslaha riayet kulun hem din hem de dünyası için söz konusudur.⁴⁷ Basra ekolu ise sadece din sahasında yani teklif alanında aslaha riyeti zorunlu görmüştür. Abdülcebbar Basra ekolünün görüşünü kabul etmekte ve Bağdat Mu'tezilesinin bu konudaki görüşlerini bir takım deliller getirerek reddetmektedir. İlk olarak, şayet dünyada aslah Allah'a vacip olsaydı, imtihan olmaksızın insanlara mükâfat vermek de Allah'a vacip olurdu. Çünkü bu, onlar için aslah olandır. Hâlbuki bu durum teklifi çirkin hale getirir. Zira teklif ancak mükâfata veya cezaya ulaştırılan bir vesile olması sebebiyle güzeldir. İkinci olarak, şayet dünyada aslah Allah'a vacip olsaydı, Allah'ın cezayı hak edenini affetmesi ve nimetlerle ona lütufta bulunması da vacip olurdu. Hâlbuki Allah'ın kâfirleri affetmeyip cezalandıracağı sabittir. Üçüncü olarak, şayet onların bu iddiaları doğru olsaydı, sonsuz iyilikleri vermek de Allah'a vacip olurdu. Zira dünyada her iyiden daha iyisi mevcuttur. Bu da neticede imkânsız bir duruma sebep olurdu. İmkânsız ise kudret alanında yer almaz.⁴⁸

Bunların yanında Mu'tezile itaat karşılığında sevap vermenin, günahattan alıkoymak için isyanı cezalandırmanın, acı ve elemelere karşılık bedel (ivaz) vermenin de Allah'a vacip olduğu kanaatindedir.⁴⁹ Murad hâsıl olduğundan bunların detayına girmeye gerek görmüyoruz.

2.2. Tûsî'de Adalet İlkesi

Gerek adalet kavramının ilgili olduğu tüm meselelerde gerekse fikirlerini delillendirmede, Tûsî ile Kâdî Abdülcebbar arasında büyük bir benzerlik görülmektedir. Buna göre ilahi adalet meselesini Allah'ı kötü fiili işlemekten ve zorunlu olanı ihlal etmekten tenzih etme⁵⁰ çerçevesinde ele alan Tûsî, âdil ve

⁴⁶ Abdülcebbar, *Şerh*, 2: 297, 299; Abdülcebbar, *Muğni*, 14:33-35.

⁴⁷ Abdülcebbar, *Muğni*, 14:110-115; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İtikatta Orta Yol*, nşr. ve trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 161; Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, thk. Alfred Guillaume (London, 1930), 371, 405; Cârullah, *Mu'tezile*, 103-105.

⁴⁸ Abdülcebbar, *Muğni*, 14:56, 112, Aişe Yusuf el-Menâî, *Usûlü'l-akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmamiyye* (Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992), 295.

⁴⁹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3:339-347.

⁵⁰ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fi mâ yecibu ale'l-ibâd*, thk. Seyyid Muhammed Kâzım el-Müsevi (İran, 1430), 105; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîdu'l-usûl fi ilmi'l-kelem* (İran: 1394), 159.

hakîm olanı; “çirkini işlemeyen ve zorunlu olanı ihlal etmeyen”⁵¹ şeklinde tanımlamaktadır. Abdülcebâr’ın yaptığı gibi Tûsî de bu mesele bağlamında özellikle “Allah kâfirin küfrünü yaratır” diyen Cebriyye ve Eş’ariyye’ye büyük bir yer ayırarak hemen hemen aynı cümlelerle onları tenkit etmekte ve onları ilahi hikmet ve adaleti anlamamakla itham etmektedir.⁵²

Tûsî adalet prensibinin tam olarak anlaşılabilmesi için, aynen Kadı Abdülcebâr’ın yaptığı gibi öncelikle fiilin tanımı ve kısımlarına dair bir açıklamanın, sonra hüsün ve kubuhun nasıl bilineceğini belirlemenin ve son olarak da Allah’ın çirkin fiile kudretinin olup olmadığı meselesinin izah edilmesinin gerektiğini ifade eder.⁵³ Tüm bu konular hüsün-kubuh bağlamında ele alınmaktadır. Zira ona göre adalet hakkında konuşmak, esasen Allah’ın tüm fiillerinin güzel olduğunu en baştan kabul etmekle mümkündür.

2.2.1. Hüsün-Kubuh Meselesi

Fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin aslen akli olduğu hususunda ittifak eden Abdülcebâr ve Tûsî, fiili “kâdir olandan meydana gelen şey” olarak tanımlayarak ikiye taksim eder. Birincisi varlığı üzerinde zaid bir sıfatı olan fiillerdir ki, bunlar kendisi için iyi ve kötü nitelemesi yapılabilen ihtiyari fiillerdir; ikincisi ise böyle bir nitelemeden söz edilemeyen uyuyanın konuşması ve organların hareketleri gibi fiillerdir. İki fiili birbirinden ayıran temel unsur, birincisinde failin fiilinde kastının bulunması, ikincisinde bu kastedin bulunmamasıdır.⁵⁴

İhtiyari fiilleri çirkin (kabîh) ve güzel (hasen) fiiller olarak ikiye ayırdıktan sonra Tûsî kabîh fiili, “failinin zemmi hak ettiği her fiil” olarak tarif eder. Ancak ona göre bir fiilin kabîh olarak nitelenebilmesi için, failin fiili işlemesi durumunda zemmedileceğini bilmesi veya bunu bilme imkânına sahip olması, aynı zamanda o fiili işlemeye de zorlanmaması gerekir. Bu bakımdan uyuyan kimsenin ve hayvanların fiilleri, bilme şartından yoksun olduklarından, fiile zorlanan kimsenin fiili ise ikinci şartı sağlamadığından kabîh olarak nitelenemez. İyi/hasen fiili ise “failinin zemme müstahak olmadığı fiil” olarak tanımlar ve bir fiilin bu sıfatı alabilmesi için failin hasen fiili işlemesi durumunda zemmedilmeyeceğini bilmesini, bu fiili kendi ihtiyarı ile işlemesini yani fiile mecbur bırakılmamasını şart koşar.⁵⁵ Daha sonra Abdülcebâr’ın yaptığı gibi çeşitli itibarlarla fiilleri mübah, mendup, vacip, haram ve mekruh kısımlarına ayırarak detaylı bir şekilde izah eder.

Hüsün ve kubuhun akli mi yoksa şer’î mi olduğu meselesinde Tûsî’nin Abdülcebâr’ın yaklaşımını benimsediği kesin olarak söylenebilir. Bu bağlamda Abdülcebâr tarafından yapılan akli ve şer’î şeklindeki temel ayırımın Tûsî

⁵¹ Ebû Ca’fer et-Tûsî, “Risale fi’l-i’tikâdât”, *er-Resâilü’l-aşr* (Kum, 1414), 103, 105.

⁵² Ebû Ca’fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsi’l-Arabî, ts.) 1:73.

⁵³ Tûsî, *İktisâd*, 105; Tûsî, *Temhîd*, s. 159.

⁵⁴ Tûsî, *İktisâd*, 105; Tûsî, *Temhîd*, 160.

⁵⁵ Tûsî, *Temhîd*, 160-161; Tûsî, *İktisâd*, 106-107.

tarafından da benimsendiği ve aynı örnekler üzerinden konunun izah edildiği görülmektedir.⁵⁶

Tûsî'ye göre bir takım fiillerin çirkinliğinin şeriate ihtiyaç olmaksızın sadece akılla bilineceğinin delili, fitri aklını muhafaza eden her akıl sahibi insanın zulmün, cehaletin, yalanın ve abes olan işlerin kötülüğünü bilebilmesidir. Muvahhid, mühlid, nübüvveti kabul eden ve etmeyen tüm akıl sahiplerinin, bu fiillerin kötülüğü müştereken bilmeleri, akıl yolunun varlığına bir delildir.⁵⁷ Ancak akıl bazı fiillerin çirkinliğini zorunlu olarak bilirken bazılarını istidlali olarak bilmektedir. Kendinde fayda ve zarar barındırmayan yalanın çirkinliği zaruri olarak bilinirken, fayda içeren yalanın kötülüğü istidlali olarak bilinir. Aynı şekilde akıl bazı fiillerin güzel olduğunu zaruri olarak bilinirken bir kısmı da istidlali olarak bilinmektedir. Nimet verene şükretmenin, adaletin, emaneti geri vermenin ve benzeri fiillerin güzelliği, akılda yerleşmiş genel kabule uygunluğundan dolayı zorunlu olarak bilinir ancak cihadın, imametin ve benzeri işlerin vacipliği tefekkürle bilinir.⁵⁸

Ona göre akli çirkinlikler, zulüm, yalan, abes ve fesat gibi bazı vecihler üzere meydana geldiği için çirkin olmaktadır. Bunun için söz konusu çirkin fiilde hiçbir güzel yönün olmaması şart koşulmaz. Çünkü fiil, kendisinde güzel bir yön barındırmasa bile, çirkinlik yönlerinden birisi üzerine meydana geldiğinde kabîh olur. Zulüm, zalime fayda vermiş olsa da, zulüm olarak meydana gelmesi sebebiyle çirkindir. Güzel fiil ise, kendisinde hiçbir çirkin yön bulundurmamak şartıyla, güzel yönün meydana gelmesiyle hasen olur. Buna göre bir fiilin güzel olmasının şartı, kendinde bir güzellik ciheti barındırması ve aynı zamanda kötülük yönlerini barındırmaması gerekir.⁵⁹ Tûsî'nin bu izahında da Abdülcebbar'ı birebir takip ettiği görülmektedir.

Tûsî'nin bu meseleyle ilgili tartışmalarından birisi de Allah'ın kabîh fiil üzerinde kudretinin ve iradesinin olup olmadığı meselesidir. Tûsî'nin yaklaşımı Abdülcebbar'a uygundur. Ona göre güzel ve çirkin fiiller fiil olma bakımından tek cinstir. Yabancıncın evine izinli girmekle izinsiz girmek, yabancı birisinin malında izinli tasarrufla izinsiz tasarruf, yetimi terbiye amaçlı tokatlamakla zulüm olarak tokatlamak tek bir cins olmakla birlikte birisi güzeldir, diğeri çirkindir. Buna göre kadîm olan Allah'ın, zatından dolayı kâdir olduğu için tüm fiil cinslerine kudret sahibi olması zorunludur. Dolayısıyla O kötü fiili işlemeye de kâdirdir.⁶⁰

Tûsî'ye göre Allah kötü fiile kâdir olmakla birlikte bunu ihtiyar etmez ve yapmaz. Kötü fiil ancak onu bilmemek ve onu yapmaya muhtaç olmakla ortaya çıkar. Bu bakımdan Allah'ın kötülüklerin kötülüğünü bilmesi ve kötü fiili işlemeye muhtaç olmaması, kötüyü tercih etmemesinin ve yapmamasının sebebidir. Tûsî görüşünü ispatlamak için Abdülcebbar'ın yaptığı gibi gayb âlemini duyulur âleme

⁵⁶ Tûsî, *İktisâd*, 107.

⁵⁷ Tûsî, *İktisâd*, 107-108.

⁵⁸ Tûsî, *Temhîd*, 163.

⁵⁹ Tûsî, *Temhîd*, 163-164.

⁶⁰ Tûsî, *İktisâd*, 109-110; Tûsî, *Temhîd*, 171.

kıyaslamaktadır. Ona göre bu âlemde yalanın kötülüğünü ve doğruluğun güzelliğini bilen bir kimse amacına ulaşmak için doğru söylemekle yalan söylemek arasında muhayyer bırakılsa yalanı doğruya tercih etmesi mümkün olmaz. Çünkü bu kimse yalanın çirkinliğini bilmekte ve amacına ulaşmak için yalana da muhtaç değildir. Bundan zatından dolayı âlim ve hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah'ın çirkin fiil işlemeyeceği zorunlu olarak anlaşılır.⁶¹

2.2.2. Allah'a Vacip Olan Fiiller

Adaleti çirkin fiili işlememek ve vacip olanı ihlal etmemek olarak tanımlayan Tûsî'ye göre, Mu'tezilî anlayışta olduğu gibi, bir takım işler Allah'a vaciptir. Bunlardan birisi "lütuf"tur. Tûsî lütfu "kişinin vacibi seçmesini ve çirkin fiilden kaçınmasını sağlayan şey" olarak tarif ederek ikiye taksim eder. Birincisini *tevfik* olarak isimlendirir. Tevfik zorunlu fiilin meydana gelmesini- olmasaydı vacip vukuu bulmayacaktı- sağlayan şeydir ya da her ne kadar vacip meydana gelmesi ve çirkin fiil terk edilmese de, vacip fiili yapmaya ve çirkin fiili terk etmeye daha yakın olmayı sağlayan şeydir. İkincisi ise *ismet*dir. İsmet çirkin fiilin kaybolup gitmesini sağlayan –o olmasaydı çirkin fiil kaybolup gitmeyecekti- şeydir ya da çirkin fiili terke daha yakın olmayı sağlayan şeydir. Tûsî aynı zamanda lütfu, "fayda veya faydaya ulaştırıcı şey" olarak tanımlayarak, onun "dinde salah ve aslah" ilkesiyle aynı anlama geldiğini ifade eder.⁶²

Tûsî lütfun tanımında ve isimlerinde olduğu gibi kısımlarında da Abdülcebbar'ı takip etmiştir. Her iki âlim de lütfu; Allah'ın fiili, lütfu mazhar olanın yani mükellefin fiili ve bu ikisinin dışında olanın fiili olarak üçe taksim ederler. Aynı şekilde Tûsî lütfun vücup sebebinin teklif olduğu ve dolayısıyla ancak tekliften sonraki lütfun Allah'a vacip olacağı konusunda da Abdülcebbar'la hemfikirdir.⁶³ Bu konuda Tûsî gâibi şahide kıyas ederek, Abdülcebbar'ın yukarıda geçen yemek davetiyle ilgili verdiği örnek üzerinden lütfun Allah'a vacip olduğunu delillendirmeye çalışır. Buna göre bir kimse herhangi bir kötülük niyeti olmaksızın sırf faydalandırmak kastıyla bir başkasını yemeğe davet etse ve kesin olarak veya galip zanla bilse ki onun yüzüne tebessüm ettiğinde veya ona güzel söz söylediğinde veya ona bir not yazdığında ya da hizmetçisini ona gönderdiğinde gelecek, aksi takdirde gelmeyecek, o zaman bunları yapması gerekir. Şayet bunları yapmazsa akıl sahibi kimseler tarafından zemmedilmeyi hak eder. İşte ona göre bu örnek lütfun Allah'a vacip olmasının delilidir.⁶⁴

Tûsî'nin salah aslah konusunda da Abdülcebbar'ın yolundan ayrılmadığını görüyoruz. Tûsî de salahu lezzet ve sevinç anlamında fayda olarak veya bu ikisine ya da sadece birine ulaştırıcı fayda olarak tanımlamıştır. Fayda ziyadeleştğinde ise buna aslah demiştir.⁶⁵ Tûsî'nin gerek tanımda gerekse kullandığı lafızlar, örnekler ve delillerde Abdülcebbar'ın tam bir tekrarı olduğu izlenimi doğmaktadır.

⁶¹ Tûsî, *İktisâd*, 110; Tûsî, *Temhîd*, 172, 176.

⁶² Tûsî, *Temhîd*, 308; Tûsî, *İktisâd*, 152-153.

⁶³ Tûsî, *İktisâd*, 154; Tûsî, *Temhîd*, 310.

⁶⁴ Tûsî, *İktisâd*, 157; Tûsî, *Temhîd*, 314-315.

⁶⁵ Tûsî, *Temhîd*, 320.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Tûsî'ye göre de dünyada aslaha riayet Allah'a vacip değildir. Bu konuda Bişr b. el-Mu'temir'in aslaha riayeti tümünden reddederken ve Abdülcebbâr'ın da dünyada aslaha riayetin zorunlu olmadığını söylerken kullandığı delilleri aynen kullanır.⁶⁶ Konuyu uzatacağından bunları tekrarlamayı gerekli görmüyoruz.

Allah'ın vacibi ihlal etmesi ve çirkin fiili işlemesi mümkün olmadığı kabul edildiğine göre bu dünyada yaratılan elemeleri Tûsî acaba nasıl te'vil etmektedir? Zira elemeler ilk bakışta çirkin sayılmaya müsaittir. Bunun farkında olan Tûsî, öncelikle, Abdülcebbâr'ın yaptığı gibi, hayır Tanrısı ve şer Tanrısı şeklinde düalist bir anlayışa sahip olan Seneviyye ve Mecusilerin, yine başka bir takım grupların fikirlerini reddederek konuya giriş yapmaktadır.

Ona göre elemeler mutlak olarak kötü değildir. Çeşitli açılardan hasen veya kabîh olabilirler. Buna göre elemeler zulüm, mefset ve abes olması itibarıyla kötü olabilir. Diğer bir ifadeyle elemeler ancak kendisiyle ulaşılan daha büyük bir faydaya vesile olması⁶⁷ veya daha büyük bir zararı defetmesi veya hak edilmiş olması ya da kendini savunma esnasında meydana gelmesi durumunda güzeldir; bunlar söz konusu olmazsa kötüdür. Buna göre zulüm bunların hiç birisini barındırmadığı için kötüdür. Zira zalim zulümüyle kendi adına bir fayda sağlasa da mazluma bir fayda sağlamayı hedeflemediği için onun fiili abes ve çirkindir. Aynı şekilde şayet hedeflenen faydaya elemsiz ulaşmak mümkün olursa, o takdirde elem vermek yine abes ve çirkin olur. Eleme çirkin yapan bir başka durum da onun mefset olmasıdır. Çünkü bunun çirkinliği zorunlu olarak bilinir.⁶⁸ İnsanların sebep olduğu elemelerin güzel olması yukarıda geçen üç şarta bağlanmışken, Tûsî en sahih görüşe göre Allah'ın eleme yaratmasının ise sadece fayda ve istihkaktan dolayı güzel olacağını ifade eder. Ona göre Allah'ın zararı defetmek için elem vermesi caiz değildir. Zira bir zararı defetmek için elem vermenin güzel olması, ancak bundan başka bir yol olmadığı durumda söz konusudur. Hâlbuki Allah hiçbir elem vermeden her türlü zararı defetmeye kâdirdir.⁶⁹

Buna göre Allah, gerek mükelleflere gerekse mükellef olmayan çocuklara ve hayvanlara ibret alınması kastıyla elem verir. Aynı zamanda bu elemde bir bedel de olması gerekir. Çünkü elemenin itibarı için olması onu abes olmaktan, bedel ise zulüm olmaktan çıkarır.⁷⁰ Bununla birlikte Allah'ın sadece ivaz için elem yaratması caiz değildir. Zira bu durum çirkindir. Tûsî bunu duyulur âlemden bir örnekle izah etmektedir. Buna göre bir kimsenin bir başkasını, ücret vermekten başka bir gayesi olmaksızın, bir nehrin suyunu bir başka nehre taşıması için çalıştırması güzel olmaz. Yine bunun gibi sadece belli bir bedel vermek gayesiyle bir kimseyi dövmek güzel değildir.⁷¹

Bununla birlikte Tûsî'ye göre elem ister doğrudan Allah'ın fiilinden sadır olsun, isterse yapılması vacip bir emri sebebiyle veya mübah kılması sebebiyle bir

⁶⁶ Tûsî, *Temhîd*, 320-327; Tûsî, *İktisâd*, 162-163.

⁶⁷ Tûsî, *Temhîd*, 336.

⁶⁸ Tûsî, *İktisâd*, 165, 168; Tûsî, *Temhîd*, 332,336.

⁶⁹ Tûsî, *Temhîd*, 339.

⁷⁰ Tûsî, *Temhîd*, 342

⁷¹ Tûsî, *İktisâd*, 169.

başkasından meydana gelsin, bunun bedelini (ivaz) vermesi O'na vaciptir. Çünkü ivaz kul için "hak edilmiş fayda"dan ibarettir. Allah şayet bunu yapmazsa zulmetmiş olur.⁷² Bu konuda da Abdülcebbar ile Tûsî arasındaki büyük benzerliği ifade etmeye gerek yoktur.

3. İnsan Fiilleri ve İrade Hürriyeti

İlahi adalet nazariyesinin doğrudan ilgili olduğu bir başka alan ise cebir, ihtiyar, kaza, kader yani hürriyet ve insan iradesiyle ilgili meselelerdir. Problem şu sorular çerçevesinde tartışılmaktadır: "İnsanda iradeden söz edilebilir mi? Yoksa o fiillerinde mecbur mudur? İnsan fiilleri Allah'ın mahlûku mudur? Yoksa fiiller Allah'ın hiçbir müdahalesi olmaksızın sadece insanlar tarafından mı meydana getirilmektedir? Ya da fiiller Allah ile insan arasında ortak tesirle mi meydana gelmektedir?"

İnsanlığın düşünce tarihi içerisinde çözülmesi en zor meselelerden birisi olarak karşımıza çıkan bu mesele filozofların, kelimcilerin hatta determinizm meselesiyle ilgili olarak materyalistlerin temel meşguliyet alanlarından birisi olagelmıştır. İslam düşünce tarihinde bu mesele etrafında oluşan fikirleri genel olarak mutlak cebir, mutedil cebir ve hürriyetçiler olarak tasnif etmek mümkündür. Cebriyye/Cehmiyye hiç bir surette insana irade ve fiil nispet etmediği için mutlak cebriye, Eş'ariyye kesb kavramı etrafında insana sınırlı bir irade izafe ettiği için mutedil cebriyye, Matüridiyye ve Mu'tezile ise insanı fiilinin gerçek faili kabul ettiği için hürriyetçi olarak kabul edilir. İslam itikadi mezhepleri arasında özellikle Mu'tezile kelimcileri irade hürriyeti konusuna büyük değer vermişler, öyle ki ortaya koydukları mücadele "kaderiyye" olarak isimlendirilmelerine sebep olmuştur.

3.1. Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Fiilleri ve İrade Hürriyeti

Mu'tezile kelimcileri kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu ve Allah'ın kulların müktesep fiilleri üzerinde herhangi bir yaratması ve icadının söz konusu olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir.⁷³ Onlara göre insanda irade hürriyeti bulunmaması durumunda imtihanın, Peygamber gönderilmesinin, cezanın, mükâfatın, cennetin, cehennemin hatta şeriatin hiçbir anlamı kalmaz. Aynı zamanda Allah'ın insanları belli fiilleri yapmaya zorlaması onlara zulmetmesi anlamına gelir. Hâlbuki Allah adildir; kullarına hiçbir şekilde zulmetmez.

Kâdî Abdülcebbar Şerh'te Cehm b. Safvan'ın halis cebir görüşüyle Dırar b. Amr'ın insanın kesbinden söz eden görüşünün irade hürriyetine aykırı olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir. Ona göre fiillerin Allah tarafından yaratılmadığına, aksine onların bizzat insanların kendi eseri olduğuna delalet eden akli deliller mevcuttur.⁷⁴

⁷² Tûsî, *İktisâd*, 173; Tûsî, *Temhîd*, 348.

⁷³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü' d-dîn* (İstanbul, 1928) , 135

⁷⁴ Abdülcebbar, *Şerh*, 2: 45-56.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

İlk olarak Abdulcebbar hüsün ve kubuh sıfatlarının zaid olduğu fiiller ile böyle olmayan fiil ayırımına uygun olarak, ihtiyari fiil ve zorunlu fiil ayırımını yapar.⁷⁵ Ona göre böyle bir ayırımın kendisi ihtiyari fiillerin insana nispet edilmesini zorunlu kılar. Abdülcebbâr ihtiyari fiilin kesb olarak insana nispet edilmesi gerektiğini savunanlara karşı bunun doğru olmayacağını ifade eder. Çünkü ona göre kesb makul ve anlaşılır bir görüş değildir. Zira “fiille beraber ve tek yönlü olarak yaratılan hadis kudretin fiile iktiranı” olarak tarif edilen kesbin bütünüyle Allah’a ait olduğu, insana izafe edilecek bir ciheti olmadığı kanaatindedir. Böyle olduğu için de ihtiyari-ızdırari fiil ayırımının tüm anlamını kaybettiğini, bunun da peygamber göndermenin çirkinliğini ve şeriatların batıl oluşu sonucunu doğurduğunu düşünür. Çünkü kâfirler Peygamberlere bizi nasıl İslam’a davet ediyorsunuz? Sizi bize gönderen Allah bizim küfrümüzü murat etti, bizde inkârı yarattı ve bizim bundan ayrılmamızı imkânsız kıldı. Siz bizi gücümüzün yetmediği bir şeye çağırıyorsunuz” dediklerinde ve Peygamberlerin de onlara cevap veremediği durumda, risalet bütünüyle iptal edilmiş olur. Hatta ona göre bu durumda peygamberle İblis, Allah’ın irade etmediği şeye davet ettikleri için eşit olmaları gerekir. İkinci olarak ister hakiki ister mukadder olsun tasarruflarımız ihtiyar ve çabalarımıza bağlı olarak meydana gelmekte ve yine şartlar uygun olmasına rağmen, istemediğimiz ve teşebbüs etmediğimiz için de meydana gelmemektedir. Şayet fiiller insanın eseri olmasaydı, ihtiyara bağlı olarak farklı sonuçlar ortaya çıkmazdı. Bu bakımdan gerek doğrudan fiiller gerekse mütevellit fiiller insanın kasd ve çabasına bağlı olarak meydana geldiği için insana izafe edilir. Üçüncü olarak kulların fiillerinin bizzat kendi eserleri olduğu ve Allah tarafından yaratılmadığının delili, bizden akli başında olan ve kötü fiili bilen bir kimsenin bu fiili yapmayacağı kesin olunca, Allah’ın kötüyü yaratmayacağı daha kesindir. Çünkü Allah hikmetlilerin en hikmetlisi, buna layık olanların en liyakatlisidir. Dördüncü olarak Allah’ın kulların fiillerinin yaratıcısı olmasının caiz olmadığına delili, kulların fiillerinde zulüm ve haksızlığın olmasıdır. Şayet Allah bu fiillerin haliki olacak olsa O’nun zâlim ve zorba olması gerekirdi. Hâlbuki Allah tüm bunlardan münezzehtir.⁷⁶

Abdülcebbâr bu konuyla alakalı Kur’an’dan da bir takım deliller getirmektedir. Ancak bunu istidlal ve ihticac tarikiyle değil, akılla ispat ettiği görüşünü teyit etmek için yaptığını ifade eder. Çünkü ona göre bu gibi akli meseleleri nakli delille ispat etmeye çalışmak her zaman problem doğurur. O bunu şöyle ifade eder: “ Biz kadîm olan Allah’ı, O’nun âdil, hakîm ve yalancılar elinde mucize yaratmayan biri olarak bilmedikçe Kur’an’la istidlal etmemiz mümkün değildir. Söz konusu meselelerin tümünün sıhhati, bu meselenin sıhhatine bağlıdır... Böylece ortaya

⁷⁵ Eş’ari de ihtiyari fiillerin insanın kesbi olduğunu delillendirmek için ihtiyari-ızdırari fiil ayırımını yapmaktadır. Ona göre bu iki fiili birbirinden ayıran temel hususiyet kudretin varlığıdır. İhtiyari fiillerde insan hadis bir kudretin sahibi iken zorunlu fiillerde kudret sahibi olmakla nitelenemez. Bkz. Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş’arî, “Kitabu’l-lüma’ fi’r-redd alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’”, *The Theology of Ash’ari*, nşr. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü’l-Katolikiyye, 1953), 41-42.

⁷⁶ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:56-92.

çıktı ki Allah ayetlerini istidlal ve ihticac yönü üzere değil de kitabın delillerinin aklın delillerine muvafık ve onları tasdik edici olmak üzere îrâd etti.”⁷⁷

Buna göre fiillerin yaratılması meselesi akliyattan olduğundan, bu gibi meselelerde akıl evvel veya asıl, nakil müevvel veya fer’dir. Bu çerçevede *Şerh*’te insan fiillerinin Allah’ın mahlûku olmadığını açığa çıkarmak için, Allah’ın yaratmasının güzel, eksiksiz ve sağlam olduğunu ifade eden bazı ayetlerle birlikte insana fiil nispet eden, mükâfat ve cezanın kulların iradelerinin sonucu olduğunu ifade eden ayetleri zikretmiştir.⁷⁸

İnsanın gerçekten fail olduğunu kabul eden Mu’tezile, mütevellid fiiller konusunda ihtilaf etmiştir. Nazzam, Muammer b. Abbad, Süname b. el-Eşres ve Câhız’ın mütevellid fiilleri tab’a nispet ettikleri nakledilmektedir.⁷⁹ Cahız ve Süname’ye göre kul sadece kalbî bir fiil olan irade fiilini ihdas edebilir. Hareket, sükün vb. aza ve organlarla ilgili olan fiiller ise kulların fiilleri değildir; bunlar insanın ihtiyari olmaksızın, organlardan tabii (bi’t-tab’) olarak sadır olan fiilleridir.⁸⁰ Muammer’e göre insanın irade alanını aşan olaylar yani mütevellid fiiller mahallin tabiatı gereği tabii olarak meydana gelmektedir. Yani burada muhdisi olmayan bir oluş söz konusudur. Nazzam’a göre de insanın iradesini aşan sahada olaylar, Allah’ın eşyada yarattığı tabiat (hilkat) gereği meydana gelmektedir.⁸¹

Mu’tezile’nin çoğunluğuna göre ise gerek kalp fiilleri veya doğrudan fiiller olarak ifade edilen fikir, irade, itikad ve bunların zıtları gerekse mütevellid fiiller olarak ifade edilen aza ve organların fiilleri, insanın kudreti altında meydana gelmektedir; insan tüm bunların gerçekten failidir. İnsan sadece tat, renk ve koku gibi arazları, cisimleri, hayati, kudreti ve benzerlerini meydana getiremez.⁸²

Abdülcebbâr’a göre mütevellid fiilleri tabiatın gereği olarak yorumlayan kimseler konuyu derinlemesine tetkik etmiş olsalardı, dolaylı olarak meydana gelen fiillerde de ihtiyarın etkisinin olduğunu görürlerdi. Ona göre bu fiiller de insanın kasit ve gayretine bağlı olarak meydana gelmekte ve dolayısıyla medih ve zemm bunlar için de söz konusu olmaktadır. İradeyi faile, olması irade edilen şeyi (murad) ise tab’a izafe etmek makul değildir. Ya ikisi de faile ya da ikisi de tab’a nispet edilmelidir.⁸³

Esasen Abdülcebbâr olayların tabiatın eseri olarak kabul edilemeyeceğini, çünkü tabiatın akıl ve bilme yeteneği olmadığını düşünür. Yüce bir yaratıcının varlığını reddeden tabiatçıların, olayları tab’a izafe etmeleri yanlış olsa da makul olduğunu belirten Abdulcebbâr, fâil-i muhtâr bir yaratıcının varlığını kabul edenlerin benzer

⁷⁷ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:93.

⁷⁸ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:93-105.

⁷⁹ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:143.

⁸⁰ Abdülcebbâr, *el-Muhît bi’t-teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, 1965), 380.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Tefik et-Tavil-Said Zâyed (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, 1964), 9:11.

⁸² Abdülcebbâr, *Muğnî*, 9:12-14.

⁸³ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:145.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

bir görüşte olmalarının mazur görülemeyeceğini düşünür. Çünkü tabiat görüşünde illet ve malul arasındaki ilişki zorunlu olduğu için fâil-i muhtâr bir yaratıcının varlığı tüm anlamını kaybetmektedir. Hâlbuki fâil-i muhtâr fikrinde sebep-sonuç arasındaki ilişki zorunlu olmadığından, bir engelin ortaya çıkıp sonucun var olmaması her zaman mümkündür. Diğer taraftan tabiatçıların görüşünde “oluş” bütünüyle mahallin tabiatına izafe edildiği için aynı zamanda mucize kavramı da anlamını kaybetmekte ve dolayısıyla Peygamberlere güvenmenin bir temeli de kalmamaktadır. Zira hayat, şehvet ve ilim gibi arzular şayet tabii olarak cisimlerden sadır oluyorsa, mucizenin peygamberin sıdkına delaleti mümkün olmaz.⁸⁴

Buna göre Mu'tezile'de ihtiyari fiillerin faili, doğrudan veya dolaylı olarak insanın kendisidir. Şuur ve bilgiden yoksun olduğu için tabiat, cansız cisimler veya organlar fail olarak nitelendirilemez. Fiilin meydana gelmesinin sebebi Allah'ın insanda yaratmış olduğu hadis kudrettir. Mu'tezile diğer kelimeler gibi bu kudreti istitaat olarak isimlendirmektedir.

Onlar istitaatı “ fiile ve zıddına yönelik kudret” olarak tarif eder. Abdülcebbâr bu kelimeyi “kuvvet, kudret ve takat” olarak isimlendirmiştir.⁸⁵ Buna göre Allah bir kula kudret ve istitaat verdiği zaman, tüm fiilleri yapabileme imkânı vermiş demektir. Artık insan bu kudretle hayır ve iyilikler yapabileceği gibi kötülük ve masiyet de yapabilir. Bu bakımdan Mu'tezile, mükellefin inkâr yerine imana güç yetirebilmesi ve dolayısıyla fiilin cebir yoluyla değil de ihtiyar yoluyla meydana gelebilmesi için istitaatın fiilden önce olması gerektiği ve bununla birlikte fiili zorunlu olarak gerektirmediği konusunda da ittifak halindedir.⁸⁶

Abdülcebbâr'a göre istitaat Allah'ın insanda fiilden önce yarattığı ve failin fiilini kendisiyle tercih ettiği bir araz/manadır.⁸⁷ Bu görüş istitaatı mahalle izafe ederek bedenün sıhhati ve organların selameti olarak anlayan Bağdat Mu'tezilesinin fikrinden farklı olduğu gibi⁸⁸, bunu fiille beraber yaratılan kudret olarak anlayan Eş'arilerin görüşüne ve insanın bir hayatla ve istitaatla diri ve kâdir olmadığını iddia eden Nazzam'ın görüşüne de aykırıdır.⁸⁹

Mu'tezile'nin çoğunluğunun benimsediği bu anlayışa göre insan fiilden hemen önce Allah tarafından yaratılan hadis bir kudretle fiillerini yapmaktadır.⁹⁰ Şayet kudret fiille beraber olsaydı, bu takdirde hadis kudretin bir işi hem yapmaya hem de yapmamaya kabiliyetli olması söz konusu olamazdı. Bu ise insanın güç yetiremediği şeylerle mükellef tutulması anlamına gelir. Böyle bir teklif çirkin

⁸⁴ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2: 45,47.

⁸⁵ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:151.

⁸⁶ Eş'ari, *Makâlât*, 1:230.

⁸⁷ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:149, 151.

⁸⁸ Eş'ari, *Makâlât*, 1:230.

⁸⁹ Eş'ari, *Makâlât*, 1:229.

⁹⁰ Şehristânî, *Nihayetü'l-ikdâm*, 55, 72.

olacağından Allah'tan meydana gelmesi imkânsızdır. Dolayısıyla kudretin fiilden önce olması zorunludur.⁹¹

Bu bağlamda ele alınması gereken konulardan biri de Allah'ın iradesinin çirkin fiillerle ilişkisidir. Mu'tezile Allah'ın âdil ve hakîm olmasını, çirkinlikleri irade etmesinin önündeki engel olarak kabul eder. Abdülcebâr'a göre Allah emrettiği ve teşvik ettiği bütün ibadetleri irade eder; hiçbir çirkinliği ise irade etmez, bilakis onları sevmez. Yani Allah itaatların müridi, isyanların ise kârihidir.⁹² Ona göre irade bir tür fiildir ve çirkin bir şeye taalluk ettiğinde yerine getirilmesi gerekir. Allah'ın âdil oluşu ise kötüyeye yönelik iradenin O'ndan nefyedilmesini gerektirir.⁹³

Abdülcebâr *el-Muğnî*'de akli ve nakli delillerle bu görüşünü tafsilatlı bir şekilde izah eder.⁹⁴ Özellikle Kur'an'dan getirdiği ve kendine göre tefsir ettiği şu ayetleri Tûsî de aynen kullanmaktadır:⁹⁵ "Allah kulları için zulüm irade etmez." (el-Ğâfir 40/31). Ayette zulüm kelimesi nekira geldiği için zulüm adı verilen hiçbir şeyi Allah irade etmez. "Cinleri ve insanları bana kulluk etsinler diye yarattım." (ez-Zâriyât 51/56). Ayetteki "lam" harfi akibet için değil maksat ve irade içindir. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: "Onları sadece bana ibadet etsinler diye yarattım ve onların da bunu yapmalarını irade ettim.". Bir başka ayet şöyledir: "Allah fesadı sevmez." (el-Bakara 2/205). Buna göre Allah fesadın hiçbir türünü sevmez. Şayet Allah masiyet, kötülük ve küfürleri irade edecek olsaydı bunları yapanlar yaptıklarıyla Allah'a itaat etmiş olurlardı. Yine kur'an'da fuhşiyat ve masiyetler sayıldıktan sonra şöyle buyrulmaktadır: "Bütün bunların kötü olanları Rabbiniz nezdinde sevimsizdir." (el-İsrâ 17/38). Abdülcebâr'a göre Allah mürid olduğu gibi aynı zamanda "kârih"tir. Sevip hoşlandığı şeyleri irade eder; sevmeyip razı olmadığı şeyleri de istemez. Bu bakımdan Allah'ın hem bir şeyi sevmemesi hem de onu irade etmesi çelişik bir durumdur. Sevimsiz bulmak, ancak o şeyi irade etmemekle olur. Allah çirkin olan fiilleri irade etmez ve yapmaz. Çünkü O çirkinini bilmektedir ve onu yapmaya asla muhtaç değildir.

Kendi akli ve nakli delillerini ortaya koyduktan sonra Abdülcebâr, karşıt görüşün nakli delillerini de tek tek ele alır ve bunların gerçekte onlara delil olamayacağını iddia eder. Ancak en başta onların bu gibi meselelerde, bir "asıl" olarak nassla istidlalde bulunmalarının doğru olmadığını, çünkü nassın doğru anlaşılmasının Allah'ın adalet ve hikmet sahibi olarak kabul edilmesine bağlı olduğunu ifade eder.⁹⁶ Abdülcebâr onları cedel yöntemiyle de onları susturmaya çalışır.⁹⁷ Mesela cebir görüşünde olanların "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" sözü üzerinde ümmetin icma ettiğini iddia etmelerini ve bu icmayla kendi görüşlerini savunmalarını doğru bulmaz. Ona göre en azından kendisi bu konuda muhalif olduğundan, icma iddiası gerçek değildir. Sonra bu konuda icma ile istidlalde

⁹¹ Abdülcebâr, *Şerh*, 2:157.

⁹² Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, 227.

⁹³ Abdülcebâr, *Şerh*, 2:211.

⁹⁴ Abdülcebâr, *Muğnî el-irade*, 6:218-255.

⁹⁵ Abdülcebâr, *Şerh*, 6:253-257.

⁹⁶ Abdülcebâr, *Şerh*, 2:261, 281,283

⁹⁷ Abdülcebâr, *Muğnî el-irade*, 6: 256.

bulunulamaz. Çünkü icmanın delil oluşu Kitap ya da sünnete dayanır. Ancak her ikisi de Allah'ın adaleti ve hikmeti kabul edilince hüccet olur. Âdil ve hakîm olan Allah ise kabîhi yapmaz ve onu irade ve ihtiyar etmez. Abdülcebbâr diğer taraftan bu söz ile neyin murad edildiğinin tam olarak bilinemeyeceğini düşündüğü için te'vile gidilmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre bu sözden murat, Allah'ın kendi fiillerinden dilediği olur, dilemediği olmaz şeklindedir. Zira ümmetin bu sözden kastı, Allah'ın kudretini dile getirmek ve O'nun övülmesi gerektiğini beyan etmektir. Abdülcebbâr ancak böyle bir te'vilin, aklın ve naklin delaletine uygun olacağını iddia etmektedir.⁹⁸ Ona göre bu sözden murat kulların ihtiyari fiilleri olamaz. Çünkü Allah kâfirlerin de iman etmesini irade etmiştir ancak bunun gerçekleşmediği malumdur.⁹⁹ Şayet bu sözün kapsamına ihtiyari fiiller de girecek olsaydı müşriklerin şu sözleri haklı olurdu: "Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki, eğer Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız şirke düşmezdik; hiçbir şeyi de haram kılmazdık. Onlardan öncekiler de bu şekilde yalanlamışlardı." (el-En'âm 6/148). Abdülcebbâr bizzat ayetin sonunda böyle bir anlayışın doğru bulunmadığını ifade ederek cebri görüşü eleştirir.¹⁰⁰

3.2. Tûsî'de İnsan Fiilleri ve İrade Hürriyeti

Tûsî ihtiyari fiillerin mucidinin, muhdisinin ve failinin insan olduğuna inanmakta ve bu görüşünü, vicdani, akli ve nakli delillerle ispatlamaya çalışmaktadır. *İktisad'* da "kulların fiilleri Allah'ın kaza ve kaderiyle mi yoksa bunların dışında mı meydana gelmektedir?" şeklinde bir soruyla meseleyi açıklamaya başlamaktadır.¹⁰¹

Tûsî *kaza* kelimesinin, Kur'an'daki kullanımından da destek alarak, sözlükte dört ayrı anlamda kullanıldığını ifade eder. Bunlar "halk ve ihdâs" (Fussilet 41/12), "hüküm" (el-Ğâfir 40/20), "emir ve ilzâm" (el-İsrâ 17/23), "i'lâm ve ihbâr" (el-İsrâ 17/4) dır. Ona göre Allah'ın kulların fiillerini kaza etmesi, onları yaratması ve ihdas etmesi anlamında olamaz. Çünkü kulların fiilleri ya iyi ya da kötü olarak nitelenir; ancak Allah'ın fiillerinin kötü olması caiz değildir. Buna göre şayet Allah kulların fiillerinin yaratıcısı olsaydı, çirkin fiillerin de faili olması gerekirdi. Hâlbuki çirkin irade etmek ve yapmak da çirkin ve dolayısıyla eksiklik olduğu için, bunun Allah hakkında düşünülmesi imkansızdır. Yine kulların fiillerinin kaza edilmesinin anlamı hüküm, emir ve ilzam manasında da olamaz. Çünkü İslam âlimlerinden hiçbiri Allah'ın masiyetleri emrettiğini veya onları yapmaya hükmettiğini söylememişlerdir. Bildirme ve haber verme anlamları ise bazı kayıtlarla caizdir. Çünkü Allah itaatın mükâfatı, isyanın ise cezayı gerektirdiğini haber vermektedir. Bu yönüyle kazanın Allah'a atfedilmesi mümkündür. Kaderin de Allah'a atfedilmesi aynı şekildedir. Çünkü kader de yaratma ve ihdas etme anlamında kullanılmaktadır. (Fussilet 41/10) Dolayısıyla isyan fiilinin Allah'ın kaderiyle gerçekleştiğini söylemek doğru değildir. Ancak bu bağlamda "takdir" (el-Mürselât

⁹⁸ Abdülcebbâr, *Muğnî el-irade* 6: 283; Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:269-271.

⁹⁹ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:265; Abdülcebbâr, *Muğnî et-ta'dil ve't-tecvîr*, 6:92.

¹⁰⁰ Abdülcebbâr, *Muğnî el-irade*, 6: 246; Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:283, 284.

¹⁰¹ Tûsî, *İktisâd*, 116-122.

77/23) anlamıyla kaderin Allah'a nispeti caizdir. Bunun anlamı ise Allah'ın iyi ve kötü fiillerin gerektirdiği mükâfat ve cezayı takdir etmesi ve belirlemesidir.

Tûsî insanın kendi ihtiyari fiillerinin mucidi olduğu görüşünü vicdani delillerle de destekler. Abdülcebbar'da olduğu gibi Tûsî de fiilleri ihtiyari ve zorunlu fiiller olarak ikiye ayırır. Ona göre insan ihtiyari fiillerinin kendi istek ve arzularına uygun olarak meydana geldiğini zorunlu olarak bilmekte, boyunun kısalığı ve uzunluğu gibi zorunlu fiillerle iradi fiilleri arasındaki farkı doğrudan hissetmektedir. Bu bakımdan Tûsî fiillerin insana nispet edilmesinin ma'kul ve ma'lum olduğunu ifade etmektedir. Ma'kuldür, çünkü fiil arzu ve isteklerimize /devâi/ uygun meydana gelmektedir. Ma'lumdur, çünkü fiilin insanla ilişkisi bilinmektedir; başkasıyla ilişkisi ise zannidir.¹⁰² İnsanın fiillerinin muhdisi olduğunun bir başka delili de şudur ki; insan itaat ettiğinde övülür, isyan ettiğinde zemmedilir. Fakat güzelliğinden veya çirkinliğinden ya da boyunun kısalığından veya uzunluğundan dolayı bunlar söz konusu olmaz. Dolayısıyla itaat ve isyanın insanın fiili olduğu, diğerlerinin ise böyle olmadığı anlaşılmış olur.

Tûsî Kur'an'dan bir takım ayetlerle de fikrini desteklemektedir. "Yaptıklarına bir karşılık olarak" (el-Vâkıa 56/24), "kazandıklarına bir karşılık olarak" (et-Tevbe 9/82, 95), "kim zerre kadar bir iyilik yaparsa onu görür, kim de zerre kadar bir kötülük yaparsa onu görür" (ez-Zelzele 99/7,8), "kim bir kötülük yaparsa karşılığını görür" (en-Nisâ 4/123), "sizden her kim zulmederse ona büyük bir azabı tattırırız" (el-Furkân 25/19). Tûsî bu ayetlerin açıkça fiili insana izafe ettiğini, aksi düşüncelerin akla ve Kur'an'a muhalet etmek olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³ Abdülcebbar ile Tûsî'nin aynı nakli delilleri aynı sırayla kullanması, ikisi arasındaki fikri etkileşimin açık delili olarak değerlendirmeye müsaittir.

Zikrettiği akli ve nakli deliller ışığında cebir görüşünü bütünüyle yanlış bulan Tûsî, aynen Abdülcebbar'ın yaptığı gibi Eş'ariyye'nin "kesb" görüşünü de "ma'kul" ve "ma'lum" olarak görmez. Ona göre kesb teorisi, bir taraftan, insan iradesini tam sebep olmaktan çıkardığı için sebeple sonuç arasında kurulacak makul ilişkiye aykırıdır ve dolayısıyla makul değildir; diğer taraftan fiilin insana nispetini zanni hale getirdiği için de tüm anlama çabalarına rağmen anlaşılabilir bir teoridir. Ona göre bu teori insanı tamamen pasif hale getirmekte; övgüyü, zemmi, mükâfatı ve cezayı insanın kendi kazandığı bir hüküm olmaktan çıkarmaktadır.¹⁰⁴

Tûsî Abdülcebbar ve Sünni kelamcılarda olduğu gibi, fiilin kendisiyle meydana geldiği hadis kudreti "istitaat" olarak isimlendirmektedir. Ona göre bu kudret bir fiili, onun benzerini, ona muhalif olanı ve zıddını yapmaya uygundur.¹⁰⁵ Aksi takdirde irade hürriyetinden söz edilemez. Küfre kâdir olan kâfirin imana da kâdir olması gerekir. Böyle olmasaydı onu imanla mükellef tutmak güzel olmazdı. Çünkü teklîf-i mâ lâ yutak çirkindir. Aynı zamanda bu kudret fiilin

¹⁰² Tûsî, *Temhîd*, 202

¹⁰³ Tûsî, *İktisâd*, 122.

¹⁰⁴ Tûsî, *İktisâd*, 119, 122; Tûsî, *Temhîd*, 210.

¹⁰⁵ Tûsî, *İktisâd*, 124-125

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

gerçekleşmesinin yeter sebebi de değildir. Çünkü kudret kişinin arzu, istek ve ihtiyarına tabidir.¹⁰⁶

Tûsî'ye göre istitaatın çift yönlü olması, onun fiilden önce bulunmasıyla mümkündür. Şayet kudret fiille beraber olsaydı, bunun Allah için de geçerli olması gerekirdi. Bu durumda ise ya Allah'ın fiili olan âlemin kadîm olması ya da kadîm olan Allah'ın hadis olması gerekirdi. İkisi de doğru olmadığı için kudretin fiilden önce olması zorunludur.¹⁰⁷

Tûsî fiili insanın bir cüzüne, mesela herhangi bir organına veya azaların tabiatına değil, insan varlığının bütününe izafe etmektedir. Yani fiilin meydana gelebilmesi için insanda o fiile yönelik arzu, istek (devâi), kudret ve ihtiyar bulunması gerektiği gibi aza ve organlarının da sağlam olması gerekir. Dolayısıyla Tûsî'ye göre mesela fiilin kendisi sebebiyle meydana geleceği organ bulunmasa veya görevini yapamayacak durumda olsa, fiilin vukuu imkânsızdır.¹⁰⁸ Bununla birlikte ona göre fiilde asıl müessir olan şey, fiilden hemen önce yaratılan kudrettir.

Tûsî doğrudan fiillerde olduğu gibi mütevellid fiiller konusunda da Abdülcebbar'ı takip etmektedir. O insanı doğrudan fiillerinin faili olarak gördüğü gibi mütevellid fiillerin de faili olarak kabul etmekte¹⁰⁹, akli ve nakli delillerle meseleyi izah etmektedir.¹¹⁰ Tûsî burada bir parantez açarak eşyanın tabiatının fail olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğini tartışır. Ona göre fiil ihtiyar sahibi bir faille ilişkili olmak zorundadır. Diğer bir ifadeyle ancak iradeyle meydana gelen haller fiil olarak isimlendirilebilir. Hâlbuki eşyanın tabiatı iki zıddı içinde barındırmaz. Yani mesela ateş için hem yakma hem de soğutma tabiatından söz edilemez. Dolayısıyla tabiatın fail olması mümkün değildir.¹¹¹ Bu temel yaklaşımda da Abdülcebbar ile Tûsî arasında hiçbir fark olmadığını söylemeye bile gerek yoktur.

Adalet ve hikmet sahibi olan Allah kötüyü irade eder mi? Bu konuda da Abdülcebbar'a yakın düşünen Tûsî "hakîm" olan Allah'ın kötüyü irade etmeyeceğini ifade ederek, aksi görüşte olan Cebriyye'yi eleştirmektedir.¹¹² Ona göre Allah hem mü'minden hem de kâfirden itaatı irade eder; isyanı irade etmez.¹¹³ Allah'ın bir şeyi irade etmesi, onu sevmesi ve ondan razı olması anlamına gelir.¹¹⁴

Tûsî Kur'an'dan hareketle de iradenin kötüye taalluk etmediğini ispat etmeye çalışır. "Allah kulları için zulmü irade etmez" (el-Ğâfir 40/31), "Allah âlemler için zulmü irade etmez" (Âli İmrân 3/108), "Allah sizin için kolaylık diler zorluk dilemez" (el-Bakara 2/185), "Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye

¹⁰⁶ Tûsî, *İktisâd*, 125-126.

¹⁰⁷ Tûsî, *Temhîd*, 220, 222, 226, 227, 229; Tûsî, *İktisâd*, 124-126.

¹⁰⁸ Tûsî, *Temhîd*, 229.

¹⁰⁹ Tûsî, *Temhîd*, 210.

¹¹⁰ Tûsî, *Temhîd*, 212-213.

¹¹¹ Tûsî, *Temhîd*, 213.

¹¹² Tûsî, *Tibyân*, 2:187, 480.

¹¹³ Tûsî, *Tibyân*, 4:240.

¹¹⁴ Tûsî, *Temhîd*, 180; Tûsî, *İktisâd*, 111; Tûsî, *Tibyân*, 2:480.

yarattım” (ez-Zâriyât 51/56)¹¹⁵ gibi birçok ayeti kendi görüşüne delil olarak zikreder. Abdülcebbar’ın da aynı ayetleri delil getirdiği ve aynı şekilde te’vil ettiği görülmektedir.

Bununla birlikte Tûsî kendi görüşüyle çelişir gibi görünen ayetleri de te’vil etmektedir. “Şayet dileseydik herkesin doğru yolda olmasını sağlardık” (es-Secde 32/13), “Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi” (Yunus 10/99), “Rabbin dileseydi tüm insanlar iman ederdi” (er-Ra’d 13/31) ve benzeri ayetleri, Allah’ın mutlak kudretine atıf olarak değerlendirmektedir.¹¹⁶ Aynı şekilde bazı kimselerin “Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz” şeklindeki sözlerini de aynen Abdülcebbar gibi Allah’ın kendi fiillerini dilemesi olarak tefsir eder.¹¹⁷

Sonuç ve Değerlendirme

İlk zamanlardan beri Sünni kelimciler ve son dönemde Batılı araştırmacılar tarafından Şii-İmamiyye’nin usûlde Mu’tezile’nin etkisinde kaldığı iddia edilmiş ve bu meseleyle ilgili müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bunun karşısında usûlî düşüncenin ilk mümessili sayılan Şeyh Müfîd’le başlayıp bu güne kadar devam eden tarihsel süreç içerisinde birçok Şii kelimci ise bu iddiayı şiddetle reddetmiş ve tarihsel olarak Şii kelim düşüncesinin en erken ortaya çıkan kelim anlayışı olduğu iddiasıyla Mu’tezile’nin kelim anlayışında Ehl-i Beyt’ten ve İmamlardan etkilenmesinin daha makul olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İslam düşünce geleneği paradigmatik bütünlük içerisinde varlık, bilgi ve değer konularında özgün yaklaşımlar geliştirebilmiş ve tarihsel süreç içerisinde kendi iç bütünlük, tutarlılık ve sürekliliğini muhafaza edegelmiştir. Bu bütünlük içerisinde farklı ekollerin ortaya çıkışı, aynı dünya görüşünün farklı üslup ve kavramsal çerçevelerle yeniden ortaya konmasından başka bir şey değildir. Bu bakımdan yaptığımız çalışma, şarkiyatçı çalışmaların empoze ettiği kategorik farklılık iddialarının aksine, iki farklı ekolün İslam varlık telakkisinin temel dayanakları konumunda olan tevhid ve tenzih prensiplerinde benzeşmelerinin, paradigmatik bütünlüğün doğal sonucu olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

İlahi adalet anlayışlarında her iki kelimcimiz arasında tam bir mutabakat görülmektedir. Onlara göre Allah tüm fiillerinde mutlak adalet sahibidir. Buna göre Allah için *adl* ve *hakîm* dediklerinde, bununla O’nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kastederler. Diğer bir ifadeyle adalet, aklın gereği olan hikmettir. Bu da fiili doğru ve maslahata uygun bir şekilde yapmaktır. Bu düşünce adaleti, hikmeti, faydayı ve maslahatı tamamen ilahi kudrete ve iradeye atıfla anlamlandıran Eş’ari anlayışın tam zıddıdır.

¹¹⁵ Tûsî’ye göre bu ayetin anlamı Allah’ın kullardan ibadeti irade etmesidir. Çünkü “liye/büdûn” ifadesindeki “lâm” harfi gaye bildirir, yoksa akibet lâm’ı değildir. Bunun akibet bildirmesi mevcut durumla aykırılık arz etmektedir. Zira cinlerden ve insanlardan çoğu Allah’a ibadet etmiyorlar.

¹¹⁶ Tûsî, *İktisâd*, 111-113; Tûsî, *Temhîd*, 180-181.

¹¹⁷ Tûsî, *İktisâd*, 115; Tûsî, *Temhîd*, 181-182.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Gerek Abdülcebâr gerekse Tûsî'ye göre mükellefe ilk vacip olan şey Allah'ın tevhid ve adaletini bilmektir. Bu iki temel ilke bütünüyle akliyattan olduğu için duyular, taklit, nakil veya nassla bunları ispat etmeye kalkışmak netice vermez; bu sahada ancak nazarla bilgi elde edilebilir.

İlahi adaletin akla referansla anlamlandırılması fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin şer'î değil de akli olarak kabul edilmesini gerektirmiştir. Yani fiiller, kendinde failinin övgü ve mükâfatı hak etmesini gerektiren güzelleştirici bir yöne yahut failinin yergi ve cezayı hak etmesini gerektiren çirkinleştirici bir yöne sahiptir. Bu mesele tamamen aklidir; şer'î değildir. Ancak söz konusu bu güzel ve çirkin yönlerin nasıl bilineceği söz konusu olduğunda, iki alim de kabîh ve hasen fiilleri akli ve şer'î olmak üzere iki kısma ayırmıştır.

Yine her iki alim de ilahi adalet anlayışlarına uygun olarak bir takım şeylerin Allah'a vacip olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre Allah'ın fiillerinin güzel olması, kullarına lütufta bulunmasını, onların menfaatine uygun olan şeyleri yapmasını, yaşadıkları elem ve sıkıntıların karşılığını vermesini ve müşrik çocuklarına işlemedikleri günahlardan dolayı azap etmemesini kendisine vacip kılar. Allah şayet bunların zıddını yaparsa vacibi terk etmiş ve çirkin fiil işlemiş olur. Âdil ve hakîm olan Allah'ın çirkin fiil işlemesi ve vacibi terk etmesi ise mümkün değildir.

İlahi adalet nazariyesinin doğrudan ilgili olduğu bir başka alan ise cebir, ihtiyar, kaza, kader yani hürriyet ve insan iradesiyle ilgili meselelerdir. Genel olarak Abdülcebâr ve Tûsî'ye göre ister doğrudan isterse mütevellid bütün ihtiyari fiillerin insana nispet edilmesi zorunludur. Bu fiiller kulların bizzat kendi eserleri olup Allah'ın yaratması söz konusu değildir. Bu çerçevede iki kelimci de Eş'ariler'in savunduğu kesb anlayışını, makul ve malum olmadığı gerekçesiyle şiddetle reddetmektedirler.

Netice itibariyle Tûsî'nin kelimada benimsediği yöntem noktasında Abdülcebâr ile aralarında tam bir ittifak söz konusu olduğu gibi, hüsün-kubuh ve insan fiilleri konuları temel alındığında iki kelimci arasında çok büyük bir benzerlik dikkatleri çekmektedir. Tûsî'nin ilahi adalet meselesini ele alırken takip ettiği yöntem; konuyu ele alış tarzı ve problemleri sıralayışı, uyguladığı akli yöntemler, yaptığı tanımlar ve taksimler, verdiği örnekler, reddettiği gruplar ve benzeri hususlarda tam olarak Abdülcebâr'ın izinden gittiği inkâr edilemeyecek açıktır. Hatta insan Tûsî'yi okurken, Abdülcebâr'ın *Şerhu'l-usûli'l-hamse'* isimli eserini okuduğu vehmine kapılıp, kimi okuduğundan emin olmak için kitabın kapağına bakma ihtiyacı hissetmektedir. Ancak bu meselenin dışında kalan iman, büyük günah, şefaahat, cennet ve cehennem yaratılmış olduğu, miraç, Peygamberlerin ismeti ve imamet gibi bir takım fer'î meselelerde, Tûsî'nin Mu'tezile'den farklı düşündüğü ve bu çerçevede onları tenkit ettiği de eserlerinde açık olarak görülmektedir.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. "el-Muhtasâr fî usûli'd-dîn". *Resâilü't-tevhid ve'l-adl*. thk. Muhammed İmara. Kahire: 1988.
- Abdülcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl et-ta'dîl ve't-tecvîr*. thk. Mahmut Muhammed Kâsım. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1953.
- Abdülcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Tefvik et-Tavil ve Said Zâyed. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1964.
- Abdülcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muhît bi't-teklîf*. thk. Ömer es-Seyyid Azmi. Kahire: ed-Dâru'l Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.
- Abdülcebbâr, 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.
- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İktisâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*. trc. Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Altun, Bekir. "Ebu Ca'fer et-Tûsî". *Erken Dönem Şîî Düşünürler*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Gelenğinde Şia-Mutezile Etkileşimi Şerif el-Murtaza Örneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânu'l-fırkati'n-nâciyeti minhüm*. thk. Muhammed Oman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul, 1928.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şeyh Müfid Hayatı ve Görüşleri". *Erken Dönem Şîî Düşünürleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Cârullah, Zühdî Hasan. *el-Mu'tezile*. Beyrut, 1974.
- Cürcânî, Seyyid, Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 55-90.
- Çelebi, İlyas. "Sâhib b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35:512-515. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Demir, Recep. *Kur'an'ın Şîî Yorumu Ebu Ca'fer et-Tûsî Örneği*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2016.
- El-Huseyni, Hâşim Ma'rûf. *eş-Şîatu beyne'l-Eşâira ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1978.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. "Kitabu'l-lüma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida". *The Theology of Ash'ari*. nşr. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü'l-Katolikiyye, 1953.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. 2 Cilt. Weisbaden, 1980.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İtikatta Orta Yol*. nşr. ve trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gelenbevi, İsmail. *Hâşiyetü'l-Fâdıl İsmail Gelenbevi ale'l-Celâl*. Matbaa-ı Âmira, 1317.
- Goldziher, İgnaz. *İslam'da Fıkıh ve Akaid*. trc. İlhan Başgöz. Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Osman. *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî'l-mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Beyrut: el-Mektebetü'd-Dâru'l Arabiyye li'l-Kitap, 1993.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-adl el-İrade*. thk. Mahmut Muhammed Kâsım. Mısır: ts.
- Kahraman, Abdullah. "Ebu Ca'fer et-Tûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 435-437. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kâsimî, Cemâlu'd-Dîn. *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Korkmazgöz, Rıza. "Gazalî'de Hüsün-Kubuh Meselesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015): 31-60.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali. *el-Hitat*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Menâî, Aîşe Yusuf. *Usûlü'l-akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmamiyye*. Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992.
- Neşşar, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Öge, Sinan. *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şehristânî, Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*. thk. Alfred Guillaume. London, 1930.
- Şeyh Abdullah Ni'met. *Felsifetü's-Şîa hayatuhum ve ârâuhum*. İran: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamiyye, 1987.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân. "el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-adliyye ve'l-fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye". *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye ve resâilü uhrâ, Silsiletü müellefâti's-Şeyhi'l-Müfid* thk. Muhammed Rıza el-Huseynî el-Celâlî. Kum: Dâru'l-Müfid, 1341.

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân. "Evâilü'l-makâlât", *Silsiletü müellefâti's-Şeyhi'l-Müfîd*. thk. İbrahim el-Ensârî. Kum: Dâru'l-Müfîd,1379.

Tûsî, Ebû Ca'fer. "Risâle fi'l-i'tikâdât". *er-Resâilü'l-aşr*. 2. Baskı. Kum, 1414.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-İktisâd fî mâ yecibu ale'l-ibâd*. thk. Seyyid Muhammed Kâzım el-Mûsevi. Kum, 1430.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *Temhîdu'l-usûl fî ilmi'l-kelâm*. Kum, 1394.