

Şîi Tefsirde Mu'tezile İzleri: Haberî Sıfatların Yorumu*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 24 Aralık 2024 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

✉ **Sabuhi Shahavatov**

Dr. Öğr. Üyesi/ Assist Prof. Dr.

Yalova Üniversitesi / Yalova University

İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Sciences

<https://ror.org/01x18ax09>

<https://orcid.org/0000-0002-9739-7096>

sabuhi.shahavatov@yalova.edu.tr

Öz

Klasik tefsir metinlerinde kimi Kur'an âyetlerinin sıklıkla kelâm konuları ile ilişkilendirildiğini ve bu konuların ilgili âyetler üzerinden temellendirildiğini görmek mümkündür. Bu durum kelâm ile tefsirin kesişim noktalarından birini oluşturmaktadır. Erken dönemden itibaren ortaya çıkmaya başlayan nübüvvet, imâmet, zât-sıfat, kaza-kader gibi meselelerin kelâm ekolleri ve bu ekollere mensup müfessirler tarafından Kur'an üzerinden temellendirilmesi, kelâm ile tefsir arasındaki ilişkinin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bu süreç boyunca ekoller doğallıkla birbirlerini etkilemiş, herhangi bir ekolün fikirleri bir diğer ekolün düşüncelerinin şekillenmesinde zaman zaman belirleyici rol oynayabilmiştir. Bu çalışmada Mu'tezile ile İmâmiyye arasında bu türden bir etkileşim olup olmadığı soruşturulmakta ve bu konu haberî sıfatların yorumu çerçevesinde incelenmektedir. Çalışmada Mu'tezile-Şîi İmâmî etkileşiminin sınırlarını tespit etme sürecinde keskin ve aşırı iddialara karşı ihtiyatlı bir yaklaşım benimsenmiş ve Şîi müfessirler tarafından telif edilen tefsir metinleri esas alınmak suretiyle somut veriler derlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kelâm, Haberî Sıfatlar, Mu'tezile, Şîa.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Traces of Mu'tazila in Shi'ite Tafsir: Interpretation of Sifat al-Khabariyya*

Research Article

Received: 24 November 2024 Accepted: 11 June 2025

Abstract

Classical tafsir texts often associate specific Qur'anic verses with theological issues and use these verses as the basis for supporting specific doctrinal positions. This approach highlights one of the key intersections between kalam and tafsir. From the early period, theological schools and their associated exegetes sought to ground issues such as prophethood, imamat, dhat-şifat, and qada-qadar in the Qur'an, thereby intensifying the relationship between the two disciplines. In this process, the theological schools naturally influenced each other, with the ideas of one school at times playing a pivotal role in shaping the teachings of another. This study examines the potential interaction between the Mu'tazila and the Shi'a within this broader context, focusing specifically on the interpretation of sifat al-khabariyya. In contemporary academic discourse, it is often claimed that the Mu'tazila significantly influenced Shi'i thought. However, the prevailing view among contemporary Shi'i scholars is that Shi'i theological perspectives developed independently of external influence. To explore this issue, this study takes a cautious approach, avoiding overly rigid or sweeping claims. Instead, it seeks to delineate the contours of Mu'tazila-Shi'a interaction through a detailed analysis of early Shi'i tafsir texts. By limiting its scope to the interpretation of divine attributes, this research aims to provide a foundation for further investigations into the boundaries of the relationship between kalam and tafsir.

Keywords: Tafsir, Kalam, Divine Attributes, Mu'tazila, Shi'a.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Classical Qur'anic exegetes often linked specific verses to theological issues and used these verses as the basis for their discussions. This interplay represents a significant point of convergence between kalam and tafsir. From the earliest periods, theological issues such as prophethood and imamate (nubuwwa, imama), the divine essence and attributes (dhat-sifat), qada-qadar were systematically developed and substantiated through Qur'anic verses by various kalam schools and the exegetes associated with them. This process intensified the relationship between kalam and tafsir. Naturally, these schools influenced each other over time, with the teachings of one school occasionally playing a decisive role in shaping the ideas of another. For example, different approaches to the interpretation of verses dealing with anthropomorphic divine attributes (sifat al-khabariyyah) gradually emerged, reflecting a long and dynamic exegetical process. The perspectives of different theological schools on this issue eventually influenced subsequent Qur'anic interpretations, with theological debates becoming a dominant force in shaping exegesis. This influence was also manifested in inter-sectarian dynamics, as the views of one school of kalam not only influenced the interpretations of its own exegetes, but also resonated with those of rival schools.

This study focuses specifically on whether the Mu'tazila-a school widely recognised for its systematic theological framework-exerted influence on the Shi'i madhhab in the context of Qur'anic exegesis. The investigation is situated within Shi'i exegetical literature to explore whether any interaction occurred between the two sects and, if so, how such interaction may have shaped Shi'i *tafsir*. Contemporary scholarship frequently suggests that the Mu'tazila had a significant impact on the Shi'a, while Shi'i scholars predominantly maintain that Shi'i theological views developed independently, free from external influence. Western researchers have often posited that the Shi'a were influenced by the Mu'tazila, particularly in relation to doctrines such as *imama* and occultation (*ghayba*). However, whether the evidence supporting this claim is sufficient remains a subject of ongoing debate. Furthermore, the hypothesis that "the relationship between the Mu'tazila and the Shi'a initially fluctuated but later stabilized, leading to a stronger Mu'tazili influence" appears weak. This is because the relationship between the two sects continued to fluctuate in later periods, particularly with the rise of the *akhhari* tradition and the decline

of the *usuli* school of thought. Proponents of the view that Imami Shi‘a developed its doctrines independently often argue that Shi‘i theology is comprehensive, coherent, and autonomous. However, it is untenable to dismiss the significant intellectual connections between Mu‘tazili and Shi‘i scholars, especially during the tenth and eleventh centuries.

This study adopts a cautious approach, avoiding extreme or overly definitive claims while examining the boundaries of Mu‘tazila–Shi‘a interaction. Early Shi‘i exegetical texts serve as the primary focus for gathering concrete data. The research is limited to the interpretation of *sifat al-khabariyya* and aims to contribute to future studies that explore broader dimensions of the *kalam*–*tafsir* relationship. To trace the historical trajectory of the issue and clarify the extent of interaction, perspectives from various theological schools are occasionally referenced. The study employs methodologies fundamental to the social sciences, including documentation, textual analysis, and data collection. Primary works authored by exegetes on the subject were reviewed, and evaluations of verses addressing *sifat al-khabariyya* in these works were treated as data points. Additionally, theological texts beyond the realm of *tafsir* literature that addressed these issues were analyzed. The information gleaned from these sources provided essential data for deriving sound conclusions. Accordingly, the study adopts a comparative textual analysis approach, encompassing both Shi‘i exegetical and theological literature. Although prior research on the history of *kalam* and sectarian thought has addressed *sifat al-khabariyya*, these topics have not been examined comparatively within the framework of Shi‘i *kalam* and *tafsir*. Thus, this study also investigates how verses associated with *sifat al-khabariyya* are interpreted in the relevant literature. To the best of our knowledge, no existing study has analytically examined interpretations of *sifat al-khabariyya* within the context of Mu‘tazilite–Shi‘i interaction or evaluated them from the perspective of Qur’anic exegesis.

Giriş

Kur'an âyetlerinde *vech-yüz*, *yed-el*, *isbe'-parmak*, *ayn-göz*, *arş*, *it-yân-gelmek*, *nüzul-inme*, *kadem-ayak*, gibi birçok nitelik Allah'a atfedilmektedir. Bu nitelikleri ihtiva eden âyetlerin nasıl anlaşılacağı hususunda ortaya çıkan farklı yaklaşımlar, sonraki dönemlerde Kur'an yorumunda etkilemiş, bu bağlamda daha çok kelâm tartışmaları yorum üzerinde yönlendirici olmuştur. Bu etki zaman zaman mezhepler arası etkileşime yol açmıştır. Diğer deyişle belirli bir kelâm ekolünün görüşleri sadece o ekole mensup müfessirlerin yorumlarını etkilemekle kalmayıp diğer ekollere mensup müfessirleri de etkileyebilmiştir. Bu çalışmada Mu'tezile'nin süreç içerisinde Şîa mezhebini etkileyip etkilemediği Şîî-İmâmî ekolünün tefsir literatürü çerçevesinde incelenecektir. Araştırmanın problemi, söz konusu iki mezhep arasında herhangi bir etkileşimin olup olmadığı ve varsa böyle bir etkileşimin Şîî tefsir literatürüne etki edip etmediğidir. Bu mesele, haberî sıfatların yorumu örnekliği ile sınırlı tutularak incelenecektir. Ayrıca etkileşim alanının boyutlarını görmek için yer yer farklı ekollerin de konuya ilişkin görüşleri zikredilerek meselenin tarihi süreç içerisindeki seyri resmedilmeye çalışılacaktır. Konuya giriş mahiyetinde tefsir-kelâm bağlamında haberî sıfatların tanımı ve kelâm ilminde ele alınış biçimine kısaca değinilecektir.

Makale yazımında dökümantasyon, belge inceleme ve veri toplama gibi araştırma yöntemleri uygulanmıştır. Bu çerçevede öncelikli olarak incelenen konuya ilişkin müfessirlerin kaleme aldıkları eserler taranmış, mezkûr çalışmalarda yer alan haberî sıfatların konu edildiği âyetlere dair değerlendirmeler veri olarak kabul edilmiştir. Ayrıca tefsir literatürünün dışında konuya ilişkin bilgilere yer veren kelâm disiplini bağlamında telif edilen eserler de makalede incelenmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda hem Şîî tefsir hem de Şîî kelâm literatüründe karşılaştırmalı metin analizi yöntemi de kullanılmıştır. Genellikle kelâm ve mezhepler tarihi literatürüne ilişkin eserlerde haberî sıfatlara dair bilgi ve konular daha önce söz konusu disiplinler ait çalışmalarda ele alınıp incelenmiş olsa da özellikle Şîî kelâm -tefsir disiplini bağlamında karşılaştırmalı olarak incelenmemiştir. Makalenin konusuna ilişkin doğrudan yapılan çalışmalara gelince, görebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile-Şîa arasındaki etkileşim bağlamında haberî sıfatları içeren yorumları veri olarak analitik yöntemle değerlendiren ve Kur'an yorumu açısından inceleyen bir çalışma mevcut değildir.

2. Mu‘tezile-Şîa Etkileşimi

Şîî-İmâmiyye ile Mu‘tezile’nin görüşlerinin kesiştiği hususunda bazı yorumlar zaman zaman yapılmıştır. Bununla birlikte, hangi mezhebin diğer mezhebi daha çok etkilediğini veya en azından hangi mezhebin diğer mezhepten etkilendiğini açık bir şekilde ortaya koymak zordur. Genel olarak fikirlerin kaynaşması mevzu bahis olduğunda bir düşünce veya fikrin diğerini etkileyip etkilemediğini tespit etmek de pek kolay değildir. Bu zorluk, usûl ile ilgili kaygılardan ve “etki” kavramının tarafları ilgilendiren çağrışımlarından neşet etmektedir. Metodolojik olarak, “etki”nin sınırlarını net olarak çizmek ve gerçekliğini kesin olarak ortaya koymak için düzenlenmiş belirli kurallar bulunmamaktadır. Bu bağlamda araştırmalara yardımcı olacak ve “metinsel kanıt” olarak da nitelendirilebilecek bazı kurallar, etkilenen ve etkileyen taraflara ait metinleri incelemekle ortaya konulabilir. Fakat bu, her ne kadar düzenli ve sistematik olarak yapılmış olsa bile, “etki” fiilinin tanımlanması ile ilgili zorluk “rahatsızlık vermeye” devam eder ve kesin bir çözüme ulaşmak imkânsız olarak kalır. Çünkü etki, bir başkası üzerinde tasarruf etme gücüne sahip olmayı ifade eder ve bu da bir düşünürün görüşlerinin orijinal veya taklit olması hususunda bir tutarsızlık ortaya çıkarır.¹ Mu‘tezile ve İmâmiyye ekolleri arasındaki ilişki genel olarak ilahî zât ve sıfatlar, Kur’an’ın mahlûk ya da muhdes oluşu ve irade gibi büyük tartışmalara sebebiyet veren ana konularda kesişmektedir. Söz konusu düşünce ağırlıklı olarak iki görüş üzerinden; birincisi Şîî kelâmcıların özellikle de Usûlîlerin kendi görüşlerini Mu‘tezile mezhebi üzerinden, ikincisi Mu‘tezile’den bağımsız olarak geliştirdikleridir. Birinci görüşü savunanlara göre, öncelikli olarak “Büyük Gaybet” dönemine kadar Şîî kelâm düşüncesi geleneksel tarzda yani *İmam’ın açıklamaları* üzerinden hicrî III/IX. asrın ortalarına kadar varlığını sürdürdü. Fakat bu dönemden itibaren İmâmiyye mezhebine mensup, aklî yönelime daha çok ilgi duyan yeni jenerasyon âlimler tarafından, kelâm disiplininin ana meseleleriyle ilgili olan konulardaki Mu‘tezilî düşünce aşamalı olarak Şîî düşünceye entegre edilmeye başladı. Şîa mezhebine mensup âlimler, Şîî düşüncenin temelini veya alametifarikasını oluşturan imamet konusunda geleneksel tavrı sürdürmekle birlikte, tevhit, adalet, Allah’ın sıfatları ve irade konusunda tamamen Mu‘tezilî görüşleri benimsediler. Şîî kelâm âlimleri Tanrı’nın ontolojisini ve sıfatlarını tartışırken, giderek artan bir şekilde Mu‘tezilî terminoloji ve kavramları kullanmaya başladılar. Bu yeni eğilim, Şîa’ya mensup olan bir dizi kelâmcı tarafından başlatılmış ve daha önceleri Mu‘tezile ekolüne mensupken sonrasında Şîa mezhebinin

¹ Hussein Ali Abdulsetar, *Shi’i Doctrine, Mu‘tazili Theology: Al-Sharîf Al-Murtada And Imami Discourse* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 6-7.

saflarına katılan diğer kelâmcılar tarafından da desteklenmiştir. Örneğin gaybetu's-suğrâ döneminde Şîa mezhebinin merkezi olan Bağdat'ta Ebû Sehl İsmâîl b. Ali (ö. 311/924) ve Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ (ö. 300/912 (?)² gibi Nevbahtî ailesine mensup âlimler Mu'tezilî kavramları kullananların başında gelir. Bu konuda Nevbahtî ailesinin yetiştirdiği âlimlerin yanı sıra, İbn Abdullah el-İsfahanî ve İbn Kiba er-Râzî,³ gibi ilk zamanlarında Mu'tezilî iken daha sonra Şîa mezhebine geçen âlimlerin önemli etkileri de söz konusudur. İmam Eş'arî (ö. 324/935) de İmâmîyye'den bir grubun tevhit konusunda Mu'tezile ve Haricîlerden etkilendiğini, hatta onların görüşlerini benimsediğini söylemektedir.⁴ Esterâbâdî'ye (ö. 1033/1624) göre hem rasyonel hem de nakli deliller Allah'ın zâtı ile sıfatlarının özdeş olduğunu göstermektedir. Filozofların ve Mu'tezile'nin konuya ilişkin ibraz ettikleri kanıtlar Ehl-i beytin ifadeleri ile açık bir şekilde örtüşmektedir. Esterâbâdî'nin bu tasnifinin, İmâmî teoloji içerisine “sızmış” Mu'tezilî kelâm düşüncesine borçlu olduğu söylenmiştir.⁵ Fakat ikinci görüşün savunucuları yukarıda zikredilen “etki” konusunu kabul etmemektedirler. Bu etkileşimin yanı sıra Mu'tezile ve Şîa mezhepleri arasında görüş benzerliklerinin olduğu, “Allah'ın bir hayatla değil zâtıyla hayy, bir kudretle değil zâtıyla kâdir ve bir ilimle değil zatıyla âlim olduğu ve bu görüşün tüm İmâmîyye ve Mu'tezile mezhebinin ortak görüşü olduğu” Şeyh Müfid (ö. 413/1022) tarafından da ifade edilmiştir.⁶ O benzerlikleri kabul etmekle birlikte “etkileşimi” kabul etmemekte, hatta “Evâilu'l-makâlât” isimli eserinde Mu'tezile ve Şîa mezhebi arasındaki farklılıkları değerlendirmektedir. Bu görüşü kabul etmeyenler arasında Abdürrezzâk b. Ali Lâhîcî (ö. 1072/1661) de bulunmaktadır. O gerçek felsefenin hem masum imamlar hem de gerçek filozoflar tarafından zikredilen “ortak gerçeği” inşa edeceğini ifade eder. Ona göre, İmamlara ait rivayetlerden üretilen Şîî öğretiler hem Müslüman filozofların hem de Yunan filozofların düşüncelerine tekabül eder. Ve açık bir şekilde Lâhîcî, Mu'tezile ve Şîa arasındaki teolojik benzerliklerin sebebini -bir ekolün

² Hassan Ansari-Sabine Schmidtke, “The Shi'î Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shi'is”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 200.

³ Hossein Modarressi, *Crisis And Consolation in The Formative Period Of Shi'ite Islam: Abû Ja'far Ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought* (New Jersey: 1993), 115-117.

⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-mu-sallîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 80, 88, 89.

⁵ Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines Of The Akhbarî Shi'î School* (Leiden: Brill, 2007), 111-112.

⁶ Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *Evâilu'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (Tahran: 1413), 52.

diğer ekole ait görüşleri benimsemekten kaynaklanmadığını- her iki mezhebin metodolojilerinde felsefeyi kullanması olarak görür.⁷

Batılı araştırmacıların Şîa'nın Mu'tezile'den etkilendiği, yönündeki iddiaları Şîa'nın belirli doktrinlerinin genel bir dönüşüm geçirdiğini reddetmeyi gerektirmez. Bu bağlamda Batılı araştırmacıların Şîa düşüncesine yönelik rasyonalist değişim teorileri, imamet veya gaybet gibi kavramların izinin sürülmesine dayanmaktadır. Fakat elde ettikleri verilerin mezkûr iddiayı desteklemek için yeterli olup olmadığı hususu hala tartışmalı olarak kalmaktadır. Ayrıca tarihi süreç içerisinde Mu'tezile ile Şîilik arasındaki ilişkiler, başlangıçta inişli çıkışlı iken sonradan istikrar kazanmış ve böylece “Mu'tezile etkisi ağırlık kazanmıştır” şeklinde tanımlanmış olsa da sonraki dönemlerde yine aynı şekilde, inişli çıkışlı olarak devam etmiştir. Şeyh Müfid'in ve İmâmiyye âlimlerinin ilk görüşe karşı çıkmalarının temel sebeplerinden biri Şîî teolojinin eksiksizliğini, tutarlılığını ve özerkliğini savunmaktır. Böylece kendi “otoritelerinin yani imamların” dışında “akıl ve bilgi” almaya ihtiyaçları olmayacaktır veya olmaması gerekir.

2. Tefsir ve Kelâmın Kesişim Noktası Olarak Haberî Sıfatlar

Allah'ın zatına ilişkin bilgiler naslarda geçen isim ve sıfatlarla ilgili âyetlere taalluk etmektedir. Sıfat kelimesi sözlükte “bir varlığın tanınması/ tanımlanmasını sağlayan nitelik ve hal” anlamına gelmektedir. Terim olarak “Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik” veya “Allah'ın zâtına nisbet edilen mana ve mehum” diye tanımlanan sıfat kavramı, kısaca “Allah'ın zâtına nisbet edilen mana”⁸ şeklinde ifade edilebilir. Kur'an'da sıfat kelimesi Allah'a doğrudan nisbet edilmese de O'nun hakkında “v-s-f” kökünden türeyen bazı fiiller kullanılmıştır.⁹ Öte yandan Kur'an'da acziyet gibi noksanlık ifade eden kavramlar Allah'tan nefyedilmiş, hâlik, âlim, kâdir sıfatları ise O'na atfedilmiştir. Mahlûkata ait nitelikler taşıyan sıfatların Allah'tan nefyi gerektiği halde “yed-el”, “vech-yüz”, “ayn-göz”, “isbe'-parmak”, “arş”, “cenb-yan, taraf, civar”, “ityân-gelme”, “küresi”, “nüzul-inme”, “istivâ-oturma” gibi ifadeler âyetlerde Allah'a nispet edilmiştir.¹⁰ Kelâm ilminde haberî sıfatlar olarak isimlendirilen söz konusu vasıfların Kur'an'da yer alması İslâm âlimlerini bu kavramların yorumu konusunda farklı görüşlere sevk etmiştir. Bu görüşleri üç başlık altında ele

⁷ Reza Pourjavady - Sabine Schmidtke, “Twelver Shi'î Theology”, *The Oxford Handbook Of Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 469.

⁸ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100.

⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1422/2001), “VsF”, 841-842. Ayrıca örnek âyetler için bk. el-En'âm 6/100; Yûsuf 12/18, 77; el-Enbiyâ 21/22, 112; el-Mu'minûn 23/91.

¹⁰ Bk. el-Kasas 28/88; Sâd 38/75; Tâhâ 20/39; Yûnus 10/3; Tâhâ 20/41.

almak mümkündür: teşbih, tefviz ve te'vil.¹¹ Teşbih, haberî sıfatları zahirî anlamında kabul eden ve böylece bir bakıma antropomorfik tanrı anlayışına yol açan görüş olarak bilinir. Tefvîz, Allah'ın sıfatlarının mahiyeti hakkındaki bilgiyi Allah'a havale ederek bu hususta konuşmayı ve soru sormayı bidat olarak gören yaklaşımdır. Malik b. Enes'e (ö. 179/795) ait, "İstivâ malumdur. Keyfiyeti meçhuldür. Hakkında soru sormak ise bidattır."¹² içerikli açıklama bu görüş sahiplerinin tutumunu özetler. Te'vil görüşünü savunanlar, naslarda yer alan haberî sıfatlara ilişkin kavramların tenzih düşüncesine uygun şekilde dilin ve aklın imkânları bağlamında yorumlanması gerektiğini düşünürler. İlk görüş, İslâm geleneğinde âlimlerin çoğunluğu tarafından tevhid ilkesine, âyetlere ve akla aykırı bulunmuştur. Bazı âlimleri haberî sıfatları yorumlama konusunda sessiz kalırken, Ehl-i sünnetten Eş'ariyye ve Mâtürîdiye, ayrıca Mu'tezile, Şîa ve filozoflar üçüncü görüş olan te'vili benimsemişlerdir.¹³

Sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere iki sınıfta tasnif eden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), hayat, irade, ilim, basar, kudret, sem' ve kelâmı ilk gruba; hayat verme, yaratma, rızıklandırma, yapma, hayatı sonlandırma gibi sıfatları da ikinci gruba dâhil eder.¹⁴ Mâtürîdîler de sıfatları zâtî ve fiilî¹⁵ olmak üzere iki şekilde tasnif etmişlerdir. Buna karşın müteahhirin dönem âlimleri sıfatları genel olarak zâtî, fiilî ve haberî olmak üzere üçe ayırırlar. Mu'tezile'ye gelince, kurucularından olan Vâsıl (ö. 131/748), Allah'a kadîm mânaların atfedilmesini şirkle eş değer olarak görmektedir. İlâhî sıfatları Ebû'l-Hüzeyl Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864), Nazzâm (ö. 231/845), ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) gibi âlimler Allah'ın zâtının aynısı olarak değerlendirirken, Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), zâtındaki mânalarla ilişkili olarak değerlendirir. Muammer Allah'ı kendinde mâna olarak bulunan kudretle kadir, ilimle âlim olarak değerlendirir.¹⁶ Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ve Nazzâm "Allah kâdirdir" sözünden amacın Allah'ın zâtının ispatı ve O'ndan acziyetin nefyedilmesi olduğunu açıklamışlardır. el-Allaf'a göre, Allah hayy'dır denildiği zaman Allah'ın zatıyla hayy olduğu ispat edilmiş olup, aynı şekilde O'ndan ölüm de nefyedilmiş olur.¹⁷

¹¹ Çelebi, "Sıfat", 37/100.

¹² Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû Âsım el-Eserî (Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1431/2010), 69.

¹³ Çelebi, "Sıfat", 37/101 vd.

¹⁴ Çelebi, "Sıfat", 37/103.

¹⁵ Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-keîlâm*, thk. Muhammed Seyyid (Ürdün: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1435/2014), 104.

¹⁶ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/395-396.

¹⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1/294-295.

Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ise sıfatları zâtî, fiilî ve selbî olmak üzere üç grupta tasnif eder;¹⁸ Allah hakkında hiçbir zaman düşünilemeyecek nitelikleri selbî sıfatlar içerisinde değerlendirirken, haberî sıfatlar olarak kabul edilen âyetleri bu minvalde (cenb’i itaat, ‘ayn’ı ilim, istivâ’yı istilâ, vech’i zât, yed’i kudret¹⁹) mecaza hamlederek yorumlar.

Şîu-İmâmî kelâmcılar da Allah’ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olarak iki şekilde tasnif etmektedirler. Örneğin Şeyh Sadûk (ö. 381/991) Allah’ı zâtî vasıflandırdığı zaman, söz konusu sıfatların zıddının Allah’ta bulunmadığını, hayy, ‘aziz, vâhid, kayyum, kâdir, hâkim, kadim, sem‘, basar, gibi sıfatların O’nun zatî sıfatları olduğunu ifade etmektedir. Fiilî sıfatlara gelince onların muhdes olduğunu, fâil, râzık, hallâk, vehhâb, mütekellim, mürîd gibi sıfatlardan oluştuğunu Allah’ın bu sıfatlarla daima tavsif edildiğini söylemenin ise caiz olamayacağını söylemiştir.²⁰ Gerçi Hişam b. Hakem (ö. 179/795) “Allah Teala’nın muhdes bir ilimle âlim²¹ olduğunu iddia etmiştir. Allah’ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olarak iki şekilde tasnif eden Şeyh Müfid’e göre aradaki fark; zâtî sıfatlarla vasıflandırılan bir varlığı bunların zıddı ile nitelenmesi sahih kabul edilmediği halde, fiilî sıfatlarla nitelenen bir varlığın, zaman zaman bu sıfatların zıddıyla vasıflandırılması da mümkündür.²² Şöyle ki, birinci sınıfta -sıfatu’z-zâtî- fiile işaret yoktur; ikinci sınıfta -ef’âl- fiillere işaret vardır. Aradaki fark şöyle açıklanabilir: Zâtî sıfatların zıtları Allah’a isnat edilemez. Örneğin, O’nun cansız olması (hayy sıfatının zıddı) veya O’nun aciz olması (kâdir sıfatının zıddı) veya bilgisiz olması (âlim sıfatının zıddı olarak) söylenemez. Allah kâdir, hayy ve âlim olmaktan başka bir şeyle vasıflandırılmaz. Ama Allah bugün bir yaratıcı, ölü bir adamı diriltene veya Zeyd’e bir rızık verici olamayabilir. Dolayısıyla Allah fiilî sıfatların zıtlarıyla nitelendirilebilir.²³ Ayrıca Şeyh Müfid Basralı olarak tanıttığı Eş’arî’yi eleştirerekten, onun teşbihe yöneldiğini, Kur’an’da Allah’a atfen kullanılan “yüz” ve “el” lafızlarını zahiri anlamda anladığını, fakat bu tarz insanî nitelikleri Allah’a atfetmenin doğru olmadığını zikreder. Ona göre Eş’arî’nin söz konusu vasıfları Allah’a atfetmesi, aynı zamanda Allah’a birçok ezeli ve kadim

¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/294.

¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/366.

²⁰ Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Babeveyh, *Tevhîd*, thk. Haşim el-Hüseynî et-Tahrânî (Kum: Muessesetu’n-Neşri’l-İslamî, 1430), 134-143; Ayrıca bk. Şeyh Sadûk, *Risâletu’l-i’tikadâtî’l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 24-25.

²¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/294.

²² Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu’mân el-‘Ukberî, *Tashîhu i’tikadâtî’l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergahî (Kum: Muessesetu’l-İmâm es-Sâdık, 1413), 40.

²³ Şeyh Müfid, *Tashîh*, 40-41.

sıfatın da atfedilmesi anlamına gelecektir.²⁴ Örneğin Kur'an'ın mahlûk olması hususunda, Allah'ın kelâm sıfatını fiilî sıfatlardan kabul eden Şeyh Müfid ve Tûsî (ö. 460/1067), gibi kelâmcılar Mu'tezile ile aynı şekilde düşünmektedirler. Ne var ki, Müfid ve Tûsî mahlûk ifadesini kullanmaktan kaçınarak onun yerine ısrarla muhdes kelimesini tercih etmişlerdir.²⁵ Bu noktada Eş'arî Şîî grupların tecsîm hususunda altı fırkaya bölündüğünü söyler.²⁶ Söz konusu gruplar içerisinde, tevhit konusunda Mu'tezile ve Hâricîler'in görüşlerini benimseyen altıncı fırka, Allah'ın cisim olmadığını, şekli bulunmadığını, varlıklara benzemediğini, kendisi hakkında hareket, sükûn ve temas gibi hudus ima eden sıfatların düşünölemeyeceğini ileri sürer. Ayrıca Eş'ârî bu gruptan farklı olarak diğer "önceki" grupların antropomorfik tanrı anlayışına sahip olduklarını söyler.²⁷

Yukarıdaki tasnifin Şîî düşünce geleneğinde isimlendirmedeki bazı değişiklikler ile devam ettiği görölmektedir. Örneğin, Malik Mustafa el-Âmilî, sıfatları subutî ve selbî sıfatlar olarak tasnif etmiş, ilk grupta yer alan sıfatların âlim, hayy, kâdir gibi sıfatlar olarak Allah'ın kemâlini ortaya koyduğunu söylemiştir. Ona göre selbî sıfatlar tenzihi sıfatlar olup Allah'tan noksanlıkları (acz, cehl gibi) tenzih etmek anlamında kullanılmaktadır.²⁸ Nitekim Hâirî de Şîa'nın sıfatları tasnifi konusunda aynı görüşleri paylaşır.²⁹

3. Şîî Tefsir Geleneğinde Haberî Sıfatlar

Tevîl'e konu olan âyetlerdeki ifadelerin başında yed kelimesi gelmektedir. Sözlükte "el" anlamında kullanılan kelime, mecaz ve kinaye yoluyla hâkimiyet, yardım-destek, nimet-lutuf, güç-kudret gibi anlamlara gelebilir.³⁰ "Yahudiler "Allah'ın eli" bağıdır dediler. Hayır onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir."³¹, "İli elimle yarattığımı"³², "Göğü kendi ellerimizle biz kurduk"³³, "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."³⁴,

²⁴ Şeyh Müfid, *Tashîh*, 52-53.

²⁵ Şeyh Müfid, *Tashîh*, 53. Şeyh Tûsî Muhammed b. Hasan, *el-İktisâd fî mâ yetaallaku bi'l-i'tikâd*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1986), 65-68.

²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 76-80.

²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 80.

²⁸ Malik Mustafa Vehbî el-Âmilî, *Akîdetunâ sıfatillâh* (Beyrut: Daru'l-Velâi, 2017), 35.

²⁹ Mirza Ali Hâirî, *Akîdetu's-Şîa* (y.y, t.y.), 6.

³⁰ İbn Manzûr Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Muhammed Abdulvehhâb - Muhammed Sâdık (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-'Arabî, 1419/1999), "Yed", 15/437-443; Rağîb el-İsfahânî, "Yed", *Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005), 551-552.

³¹ el-Mâide 5/64

³² Sâd 38/75

³³ ez-Zâriyât 51/47

³⁴ el-Fetih 48/10

“*Lütüf bütünüyle Allah’ın elindedir.*”³⁵ âyetlerinde “yed” kelimesi Allah’a izafe edilmiştir. Ayrıca “yed” kelimesiyle irtibatlı olarak yemin (sağ) ve kabza ifedeleri de “.... *Bütün yeryüzü O’nun kabzasındadır. Gökler O’nun sağ (yemin) eliyle dürülmüş olacak*”³⁶ âyetinde geçmektedir.

Şiî/İmamî literatürde “yed” kelimesinin ilahî zâta taalluk eden kulları farklı anlamlara hamledilir. Birbirleri ile ilişkili olan bu anlam havzası *kudret/eşya üzerinde tasarruf, mülk, nimet/lütuf/cömertlik, sevap ve tahkîku’l-izâfe* olduğu şeklindedir. Yed kelimesinin nimet ve kuvvet anlamına tekabül eden kullanımı Kummî (ö. 329/941)³⁷, Şeyh Sadûk, Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044), Tûsî ve Tabersî (ö. 548/1154) gibi müelliflerin eserlerinde zikredilen temel görüştür. Bu görüş söz konusu eserlerde rivayetler ve dilsel izahlarla temellendirilmektedir.³⁸ Örneğin, Tûsî “yed” kelimesinin mecaza hamledilmesinin dilsel açıdan temellendirilebilir olduğunu öne sürer. Tûsî’ye göre hem Zümer Sûresinin 67. âyetinde yer alan “bi-yemînih” ifadesi³⁹, hem de Feth Sûresinin 10 ve Zâriyât Sûresinin 47. âyetlerindeki *yed* kaydı “kuvvet”⁴⁰ anlamında kullanılmıştır. Şeyh Sadûk da *Tevhîd* isimli eserinde “yed” kelimesinin teviline ilişkin Muhammed Bakır’dan (ö. 114/733) bir rivayet nakleder. Rivayette Sâd Sûresinin 75. âyetinin tefsirine yönelik soru sorana Muhammed el-Bâkır’ın “Arap edebiyatında “yed” kudret ve nimet anlamında kullanılır”⁴¹ dediği aktarılır.⁴² Bahrânî (ö. 1107/1696) de aynı içerikli rivayeti Şeyh Sadûk’tan nakleder.⁴³ Şerîf el-Murtazâ Mâide Sûresi 64. âyetteki *yed* ifadesini, Yahudilerin Allah’a cimrilik atfetmek amacıyla söylediklerini ve ilgili sözcüğün *lütuf ve*

³⁵ Âl-i İmrân 3/26,73

³⁶ ez-Zümer 29/67

³⁷ Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, thk. Muhammed Bakır el-Muvahhid (Kum: Muessesetu’l-İmâm el-Mehdî, 1435) 3/862.

³⁸ Bk. Muhammed b. Mes’ûd el-Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, thk. Haşim Rasûlî (Beyrut: Muessesetu’l-‘Alemlî li’l-Matbûât, 1991) 2/60; Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, 1/251; Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, tsh. Ahmed Şevki el-Emin-Ahmed Habib Kasır (Necef: Mektebetu’l-Emin 1376/1957), 3/568; Ali b. Hüseyin Şerif Murtazâ, *Tefsîruş-Şerîf el-Murtazâ*, cem. Seyyid Müctebâ Ahmed el-Musevî (Beyrut: Muessesetu’l-‘Alemlî li’l-Matbûât, 1431/2010) 3/196.

³⁹ Tûsî, *Tibyân*, 9/45-46.

⁴⁰ Tûsî, *Tibyân*, 9/394.

⁴¹ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 148.

⁴² Aynı âyet hakkında Kâdî Abdulcebbar’ın Allah Teâlâ’nın kendisine “yed” nisbet ettiği görüşünü savunan ve bu görüşe binaen ise el sahibi olanın mutlaka cisim olacağı şeklinde iddiada bulunan birisine verdiği cevap âyetin izahına ilişkin Şiî müfesi sirlarin zikrettiği rivayetle örtüşmektedir. Kâdî Abdülcebbar’a göre de âyetle yer alan “yed” ibaresi nimet anlamındadır. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/368.

⁴³ Seyyid Haşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Heyet (Beyrut: Muessesetu’l-‘Alemlî li’l-Matbûât, 1427/2006), 2/490-491.

nimet anlamlarına hamledilmesi gerektiğini öne sürer.⁴⁴ Tabersî Âl-i İmrân Sûresinin 73. âyetinde yer alana “Allah’ın elindedir” ifadesini “Allah’ın mülkündedir” olarak⁴⁵ yorumlarken Mâide Sûresinin 64. âyetinin tefsirinde aynı kelimenin dildeki mecaz kullanımlarına dikkat çekerek “yedâhu” ifadesini *nimet ve cömertlik*⁴⁶ anlamında tevil etmiştir. Feth Sûresinin 10. âyetinin tefsirinde “yed” kelimesini “Allah’ın akdi” olarak yorumlamasına rağmen kelimenin *kuvvet, nimet ve sevap*⁴⁷ gibi anlamlara hamledilebileceğini gösteren yorumlar da aktarır. Hem Huveyzî (ö. 112/1700) hem de Bahrânî kelimenin kuvvet ve nimet anlamını içeren rivayetleri, yine Şeyh Sadûk’tan Sâd Sûresinin 75. âyetinin (“İki elimle yarattığım”) tefsiri konusunda naklederler.⁴⁸

Yed kelimesini belagatteki *tahkîku’l-izâfe* üslubundan hareketle yorumlayan görüş ise ağırlıklı olarak Şerîf Murtazâ, Tûsî ve Tabersî tarafından benimsenir. Şerif Murtazâ Sâd Sûresinin 75. âyetinde Allah’ın münezzeh olmasına rağmen neden kendisine bir organ izafe ettiği sorusunu tartışmaya açar. Şerif el-Murtazâ âyetin metnindeki “bi-yedeyye” kaydının hangi anlama delalet ettiği ve neyi vurguladığı noktasında tahkîku’l-izâfe üslubunun önemli olduğunu söyler. Bu bağlamda “iki elimle yarattığım” ifadesi “bizzat kendi yarattığım”⁴⁹ anlamına gelir. Tûsî de aslı manası el olan “yed” kelimesinin Allah’a izafetle kullanılmasının ilahi zatın muhakkak el sahibi olduğu anlamına gelmediğini, ilgili sözcüğün mecaza hamledilmesinin dilsel açıdan temellendirilebilir olduğunu öne sürer.⁵⁰ Yâsin Sûresinin 71. ve Sâd Sûresinin 75. âyetlerinde yer alan “yed” kelimesi müfessir tarafından tahkîku’l-izâfe olarak tevil edilmiş.⁵¹ Bu görüş, İbn Abbas, Mucâhid, Katâde ve İbn Zeyd’e atfedilmiştir.⁵² Tabersî yed sözcüğünün Arap dilinde birkaç değişik anlamda kullanılmaya elverişli olduğunu söyler. Müfessir Yâsin Sûresinin 71. âyetinde yer alan “yed” ifadesinin sözlükte uzuv, kuvvet, nimet ve tahkîku’l-izâfe anlamlarında kullanıldığını, âyetle de anlamı güçlendirme işlevi gördüğünü -Allah’ın ortaksız bir biçimde kendisinin insanı yarattığını vurguladığını- belirtir.⁵³ Sâd Sûresinin 75. âyetinde yer

⁴⁴ Şerif Murtazâ, *Tefsîr*, 3/277-278.

⁴⁵ Ebû Ali Fazl b. Hasan b. Fazl et-Tabersî, *Mecme’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-‘Ulûm li’t-Tahkîk ve’t-Tibâat ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 2005), 8/219-220.

⁴⁶ Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 2/261.

⁴⁷ Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 9/145.

⁴⁸ Abdulali b. Cum’a el-Arûsî el-Hüveyzî, *Nûru’s-sekaleyn*, thk. Seyyid Haşim Rasûlî (y.y, t.y.), 4: 472; Bahrânî, *Burhân*, 6/515-516.

⁴⁹ Şerif Murtazâ, *Tefsîr*, 3/277-278.

⁵⁰ Tûsî, *Tibyân*, 3/568.

⁵¹ Tûsî, *Tibyân*, 8/475; 8/581.

⁵² Tûsî, *Tibyân*, 9/394.

⁵³ Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 8/219-220.

alan “İki elimle yarattığım” ifadesiyle Allah’ın Âdem’i yaratmayı aracısız olarak bizzat kendisinin üstlendiğini ifade eden görüşü Cübbâî’den nakleder ve âyetinde de anlamı güçlendirme işlevi gördüğünü -Allah’ın ortaksız bir biçimde kendisinin insanı yarattığını vurguladığını- belirtir. Kâşânî Yâsin Sûresinin 71. âyetindeki “eydînâ” ifadesini, *bizim var ettiğimiz, bizden başkasının yaratmaya güç yetiremeyeceği*⁵⁴ şeklinde açıklar.

Bu görüşler doğal olarak birbirini dışlayan anlamlar içermez. Bu durum, İmâmî müfessirlere yed kelimesine birden fazla anlam verme noktasında kolaylık sağlamaktadır. Diğer taraftan yed kelimesinin Kur’an’ın çeşitli âyetlerinde farklı bağlamlarda kullanılması aynı müfessirlere farklı bağlamlarda farklı anlamlar tercih etmesine imkân sağlamış görünmektedir. Şîî tefsir geleneğinde yed ifadesinin anlamı hususunda ortak görünen nokta, teşbih çağrıştıracak herhangi bir imaya fırsat vermeme çabasıdır. Zira imamlardan nakledilen rivayetlerin dışına çıkmama hususunda oldukça titiz davranan Ayyâşî, Bahrânî, Hüveyzî gibi müfessirler yed kelimesinin tefsirinde söz konusu tutumlarını belirtmişlerdir. Ayyâşî’nin tefsirinde naklettiği rivayete göre Allah’a “el” atfetmek O’nun mahlûk bir varlık gibi tasavvur edilmesine zemin hazırlayabilir, dolayısıyla bu sıfat zahir anlamıyla O’na atfedilemez. Aksine “*Allah’ın eli bağlıdır*” âyetindeki “yed-el” kelimesi ile “Allah’ın eşya üzerinde tasarrufu” kastedilir.⁵⁵ Bahrânî de Mâide Sûresinin 64. âyetinde yer alan “yadâhu” ifadesini tefsir ederken, “Kendi ellerini göstererek ‘Allah’ın elleri bu halde mi?’⁵⁶ şeklinde soran birisine imamın, “Öyle olsaydı mahlûk olurdu” dediği nakledilir.⁵⁷

Sözlükte “yüz, çehre, sima, yön”⁵⁸ anlamına gelen *vech* kelimesi haberi sıfatlar bağlamında on bir âyetinde yer almaktadır. Kur’an’da haberi sıfat olarak kullanılan vech kelimesi Şîî literatürde temelde beş farklı anlama hamledilmiştir. Belirli noktalarda birbirleri ile ilişkili olan bu anlamlar; 1) *Yön, kible*, 2) *Allah’ın dini*, 3) *İmamlar*, 4) *Allah’ın zâtı* ve 5) *Sevap ve ilâhî rıza* şeklindedir. Kummî, Ayyâşî, Şeyh Sadûk, Şerif Murtazâ, Tûsî ve Tabersî gibi âlimlerin metinlerinde zikredilen ilk görüş vechin yön ve kible anlamına geldiği şeklindedir. Bu görüş ilgili kaynaklarda hem rivayetlere hem dilsel izahlara dayandırılır.⁵⁹ İkinci görüş Muhammed el-Bâkır’dan nakledilen rivayetlere dayanır ve o vech kelimesini “Allah’ın dini” olarak yorumlar. Kummî, Şeyh Sadûk, Kâşânî ve Bahrânî gibi isimlerin eserle-

⁵⁴ Molla Muhsin Muhammed b. Murtazâ Feyz-i el-Kâşânî, *es-Sâfi fî tefsiri l-Kur’ân*, thk. Seyyid Muhsin el-Hüseynî (Tahran: Dâru’l-Kutub’il-İslâmiyye, 1419), 6/166.

⁵⁵ Ayyâşî, *Tefsîr*, 2/60.

⁵⁶ Bahrânî, *Burhân*, 2/490.

⁵⁷ Bahrânî, *Burhân*, 2/490-491.

⁵⁸ Ragıb el-İsfahanî, “Vch”, 529.

⁵⁹ Bk. Kummî, *Tefsîr*, 1/59; ‘Ayyâşî, *Tefsîr*, 1/75; Şerif Murtazâ, *Tefsîr*, 3/196.

rinde görebildiğimiz bu görüş yine Muhammed el-Bâkır'dan nakledilen ve Allah'ın vechi ile imamların kastedildiğini ifade eden bir başka görüşle birlikte değerlendirilir. Bu bağlamda vech kelimesinin “imamlar” anlamına hamledilmesinin ardında, imamların insanları Allah'ın dinine yönlendiren rehber niteliğinde kimseler olarak telakki edilmesi yer almaktadır. Nitekim ilgili rivayetlerde peygamberlerin ve imamların Allah'ın vechi olduğu ifade edilirken bunun “Allah'a ve onun dinine götüren yol” anlamında olduğu da açıklanır.⁶⁰ Aynı ifade Bahrânî tarafından “İmamların Allah'ın vechi olması onların Allah'ın rahmetini insanlara dağıttığı eli, veren eli, mahlûkatı üzerindeki gözleri olması anlamındadır” şeklinde açıklanır.⁶¹

Vech kelimesinin Allah'ın zâtı olarak yorumlayan dördüncü görüş Tûsî, Tabersî, Kâşânî, Bahrânî ve Hüveyzî gibi pek çok Şîî âlim tarafından zikredilir ve benimsenir. Tûsî ve Tabersî vech kelimesinin Allah'a izafetle kullanıldığı “*Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâkî kalacaktır*”⁶² âyetinin tefsirinde vech kelimesinin Araplar tarafından bir şeyin azamet ve büyüklüğünü ifade etmek için kullanıldığına dikkat çekerler. Ayrıca her iki müfessir, belagatteki zıkr-i cüz irade-i kül (parçayı söyleyip bütünü kastetmek) üslubundan hareketle âyette vech-yüz ile Allah'ın zâtının kastedildiğini öne sürmüşlerdir.⁶³

Son olarak vech kelimesini sevap ve ilahi rıza olarak tevil eden görüş Şerif Murtazâ, Kâşânî, Bahrânî ve Hüveyzî gibi âlimler tarafından zikredilir ve benimsenir. Bu görüşler doğası gereği birbirini dışlayan anlamlar içermediği için yukarıda isimleri sayılan müfessirler aynı kelimeye birden fazla anlam vermekte bir sakınca görmemişlerdir. Şîî-İmâmî müfessirler arasında bu kelimenin anlamı konusunda ortak görünen husus, teşbih ima edecek herhangi bir tutuma kapı aralamama çabasıdır. Nitekim rivayetlerin çizdiği çerçevenin dışına çıkmamaya özen gösteren Bahrânî dahi, “vech” kelimesinin “din” anlamına hamledildiği rivayetlere yer vermesine ilave olarak “Allah'a uzuv anlamında yüz isnadında bulunan kimse küfre düşer” şeklinde bir rivayet⁶⁴ nakletmek suretiyle bu konudaki tutumunu izhar etmiş görünmektedir. Benzer şekilde “Allah Adem'i kendi vechi gibi yaratmıştır” hadisinin teşbih için gerekçe olmayacağını savunan Şeyh Sadûk, böylesi bir teşbih yorumunun ancak ilgili rivayetin baş tarafını dikkate almamakla mümkün olacağını, teşbih savunucularının tam da bunu yaptıklarını ifade eder.⁶⁵ Yine İnsân Sûresinin 9. âyetinde yer alan “li-

⁶⁰ Hüveyzî, *Nuru's-sekaleyn*, 5/192.

⁶¹ Bahrânî, *Burhân*, 6/103.

⁶² er-Rahmân 55/27

⁶³ Tûsî, *Tibyân*, 9/471-472; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 9/258.

⁶⁴ Bahrânî, *Burhân*, 7/390.

⁶⁵ Şeyh Şadûk, *Tevhîd*, 147-148.

vechillâh”; Leyl Sûresinin 20 âyetinde yer alan “vechi rabbih” ifadelerini “sevap-rıza” anlamına hamleden Şerif Murtazâ “*Nereye dönerseniz dönün, Allah’ın vechi oradadır*”⁶⁶ âyetinde yer alan “Allah’ın vechi” ibaresinden maksadın hulul olmadığını, aksine Allah’ın rızası veya “yön, taraf” anlamında kullanıldığını belirtir.⁶⁷ Benzer bir yorum Tûsî tarafından da yapılmıştır.⁶⁸ Öte yandan ağırlıklı olarak Şeyh Sadûk’un *Tevhîd* isimli eserinden faydalanan Kâşânî, Allah’ın literal anlamda anlaşılacak bir “vech-yüz”le nitelendirilmekten münezzeh olduğunu söyler.⁶⁹ Hüveyzî de aynı içerikli rivayetleri farklı kaynaklardan nakleder.⁷⁰

Sözlükte “göz, su kaynağı, çeşme, bir şeyin kendisi, zatı ve aslı”⁷¹ anlamına gelen *ayn* kelimesi haberî sıfatlar bağlamında Kur’an’da yer alan ifadelerdendir. Nitekim “...nezâretim (alâ ‘aynî) altında büyütilüp yetiştirilesin.”⁷², “Gözetimimiz (bi-a ‘yuninâ) ve korumamız altında akıp gidiyordu...”⁷³, “Gözetimimiz altında (bi-a ‘yuninâ ve öğrettiğimiz şekilde gemiyi yap”⁷⁴, “...kuşkusuz sen bizim gözetim (bi-a ‘yuninâ) ve korumamız altındasın...”⁷⁵ âyetlerinde, ‘ayn kelimesi lafzî olarak Allah’a izafe edilmiştir.

Şîf-İmamî müfessirler ‘ayn kelimesinin Allah’a muzaf olarak kullanıldığı nasları çeşitli şekillerde ya tevil etmiş ya da bu hususta farklı rivayetler nakletmişlerdir. Belirli noktalarda birbirleri ile irtibatlı olan söz konusu anlam kümeleri 1) *Koruma/himaye/emir* 2) *Vâsî/İmam* 3) *Mübalağa* şeklindedir. Kummî, Bahrânî, Kâşânî gibi müfessirlerin tefsirlerinde ilk görüş ‘ayn ifadesinin koruma, emir, himaye, muhafaza etme anlamına geldiği şeklindedir. Örneğin Kummî, kelimeyi, Kamer Sûresinin 14. âyetinde “emrimizde, korumamızda”,⁷⁶ Tûr Sûresinin 48. âyetinde Allah’ın koruması, himayesi ve nimeti⁷⁷ manasında anlamıştır. İkinci görüş Şeyh Sadûk’un *Tevhîd* isimli eserinde Ca’fer es-Sâdık’tan naklettiği bir rivayete müstenittir. Rivayette, Allah’ın rahmetiyle yarattığı mahlûkattan ve bu mahlûkatın O’nun gören gözleri, duyan kulakları ve kulları arasında konuşan dili olduğundan bahsedilir. Daha sonra o

⁶⁶ el-Bakara 2/115

⁶⁷ Şerîf el-Murtazâ, *Tefsîr*, 3/196.

⁶⁸ Tûsî, *Tibyân*, 10/366.

⁶⁹ Kâşânî, *Sâfi*, 5/455-456.

⁷⁰ Hüveyzî, *Nuru’s-sekaleyn*, 4/144-146.

⁷¹ Ragîb el-İsfahânî, “‘Ayn”, 357.

⁷² Tâhâ 20/39

⁷³ el-Kamer 54/14

⁷⁴ Hûd 11/37

⁷⁵ et-Tûr 52/48

⁷⁶ Kummî, *Tefsîr*, 2/342.

⁷⁷ Kummî, *Tefsîr*, 2/333.

kimselerin “vâsîler/imamlar” olduğu ve Allah’ın emirlerini imamlar aracılığıyla insanlar arasında icra ettiği de zikredilir.⁷⁸ Şeyh Sadûk’un naklettiği başka bir rivayette ‘Aynullâh’tan maksadın “Allah’ın dininin koruyucusu” olduğu, hem Kamer Sûresinin 14. hem de Tâhâ Sûresinin 39. âyetlerinde de kelimenin söz konusu anlamda kullanıldığı ifade edilmiştir.⁷⁹ Bu bağlamda ‘ayn kelimesinin “vâsîler-imamlar” anlamına hamledilmesi ile “Allah’ın dininin koruyucusu” olmaları birlikte değerlendirilmesi gereken bir husustur. ‘Ayn kelimesini mübalağa olarak kabul eden üçüncü görüş Tûsî ve Tabersî tarafından benimsenir. Tûsî, Hûd Sûresinin 37. âyetinde yer alan “bi-a‘yuninâ/gözetimimiz” ifadesinin mübalağa olduğunu, “gözümüzle görüyormuşuz gibi” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.⁸⁰ Tabersî de aynı ifadenin “gözümüzün önünde” olarak anlaşıldığını İbn Abbas’ın görüşü olarak nakleder.⁸¹ Tabersî “bi-a‘yuninâ” ifadesinin “hıfzı/korumayı” tekit etmek için kullanıldığını da ekler. Hem Tûsî hem de Tabersî âyetin tefsirinde “size vekâlet eden ve size gerekenleri öğreten meleklerin gözleriyle”⁸² şeklinde bir görüşten bahsederler. Ayrıca Tûsî “bi-a‘yuninâ” ifadesinin “bi-‘ilminâ/ilmimizle” anlamında kullanıldığı şeklinde bir görüşü “kîle/لَيَقِي” ifadesiyle rivayet eder.⁸³ Tabersî, Tâhâ Sûresinin 39. âyetinde yer alan “alâ ‘aynî” ifadesi için Katâde’den “gözümüzün önünde” anlamını nakleder.⁸⁴ Ayrıca Tabersî aynı kullanım tarzının korunma duasında yer alan “‘Aynullâhi ‘aleyk” ifadesi ile benzerlik arz ettiğini Ebû Müslim’in (ö. 322/934) görüşü olarak aktarır.⁸⁵ Kamer Sûresinin 14. âyetinde yer alan “bi-a‘yuninâ” ifadesine ilişkin önceki görüşleri özetleyen her iki müfessir, bu görüşlere “kîle/لَيَقِي” kipiyle bir görüş daha eklerler. Söz konusu görüşe göre âyetinde yer alan “bi-a‘yuninâ” ifadesine “Allah’ın gemiler için takdir ettiği su kaynakları” anlamı takdir edilir.⁸⁶

Şîî müfessirler arasında ‘ayn kelimesinin anlamına ilişkin ortak düşünce, teşbihe mahal vermemektir. Söz konusu yorumlar Bahrânî, Kâşânî, Kummî gibi rivayet ağırlıklı değerlendirme yapan müfessirlerin eserlerinde de yukarıda anlatıldığı minval üzeredir. Bahrânî ‘ayn ifadesinin yer aldığı Tûr Sûresinin 48. âyetindeki, söz konusu lafzı, koruma,

⁷⁸ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 162.

⁷⁹ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 159-160.

⁸⁰ Tûsî, *Tibyân*, 5/552.

⁸¹ Tabersî, *Mecme‘u’l-beyân*, 5/239.

⁸² Tûsî, *Tibyân*, 5/552; Tabersî, *Mecme‘u’l-beyân*, 5/239-241.

⁸³ Tûsî, *Tibyân*, 5/552.

⁸⁴ Tabersî, *Mecme‘u’l-beyân*, 7/17.

⁸⁵ Tabersî, *Mecme‘u’l-beyân*, 7/17.

⁸⁶ Tûsî, *Tibyân*, 9/448; Tabersî, *Mecme‘u’l-beyân*, 9/242.

muhafaza etme ve nimet⁸⁷ anlamında yorumlamıştır. Kamer Sûresinin 14. âyetinin tefsiri sadedinde yer verdiği bir rivayette “bi-a‘yuninâ” ifadesi “Allah’ın koruması ve emri”⁸⁸ olarak izah edilmiştir. Kâşânî, hem Hûd Sûresinin 37. âyetinde hem de Mü‘minûn Sûresinin 27. âyetinde yer alan “bi-a‘yuninâ” kelimesini “korumamız” olarak tevil eder ve bu kullanım tarzının mübalağa üslubuna tekabül ettiğini söyler.⁸⁹ Yine müfessir, Kamer Sûresinin 14. âyetinde yer alan “bi-a‘yuninâ” ibaresinin “gözümüzün önünde”⁹⁰ anlamında tevil edildiği görüşü tercih eder, ayrıca Kummî’nin “emrimizde, korumamızda” şeklindeki görüşüne de atıf yapar.⁹¹ Ayrıca Tûr Sûresinin 48. âyeti hususunda “himayemizde, korumamızda” şeklinde yorumların yapıldığı görüşü, tercih eder.⁹²

Kur’an’da Allah’a atfedilen ve sözlükte “civar, yakın, çevre, yan taraf, uzak”⁹³ anlamına gelen ifadelerden biri “cenb” kelimesidir. “Allah’a itaat hususunda gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana!”⁹⁴ âyetinde “fî cenbillâh” kelimesi lafzî düzeyde de olsa Allah’a izafetle kullanılmıştır. Şîî müfessirler “fî cenbillâh” ifadesinin yer aldığı mezkûr âyeti *itaat, imam/Hz. Ali, sevap, yakınlık (qurb)* anlamlarında yorumlamışlar. İbn Furât el-Kûfî (ö. 310/922) ifadeyi “Hz. Ali” olarak açıklayan ve onu kıyamet günü Allah’ın kulları üzerinde hücceti olduğunu ihtiva eden içerikte bir rivayet nakleder.⁹⁵ Benzer rivayetler Kummî tarafından da nakledilir.⁹⁶ Şeyh Sadûk’un Ca’fer es-Sâdık’tan naklettiği bir rivayette Hz. Ali’nin bir hutbe esnasında “ben lisânullâh, ‘aynullâh, cenbullâh, yedullâh’ım” dediği aktarılır.⁹⁷ Fakat Şeyh Sadûk rivayette yer alan “cenb” kelimesinin Arap edebiyatında “itaat” anlamında kullanıldığını, nitekim Zümer Sûresinin 56. âyetinde kullanımının da bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.⁹⁸ Yine Bahrânî’nin, Kummî’den naklettiği bir rivayete göre kelime, “İmam (biz) Allah’ın cenbiyiz”, anlamında kullanılmaktadır.⁹⁹ Ayrıca Kummî’den kelimenin Hz. Ali için kullanıldığını, Hz. Ali’nin ise “Ben yedullâh,

⁸⁷ Bahrânî, *Burhân*, 7/335.

⁸⁸ Bahrânî, *Burhân*, 7/374.

⁸⁹ Kâşânî, *Sâfi*, 2/442; 3/398.

⁹⁰ Kâşânî, *Sâfi*, 5/101.

⁹¹ Kâşânî, *Sâfi*, 5/101.

⁹² Kâşânî, *Sâfi*, 5/83.

⁹³ Ragıb el-İsfahânî, “Cnb”, 106-107.

⁹⁴ Zümer 39/56

⁹⁵ Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfî, *Tefsîru Furâti'l-Kûfî*, thk. Muhammed el-Kazım (Beyrut: Muessesetu'l-Târihi'l-Arabî, 1432/2011), 2/366.

⁹⁶ Kummî, *Tefsîr*, 2/251.

⁹⁷ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 159-160.

⁹⁸ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 159-160.

⁹⁹ Bahrânî, *Burhân*, 6/547.

aynullâh, cenbullâh'ım"¹⁰⁰ şeklinde bir açıklama yaptığını nakleder. Fakat yukarıda zikrettiğimiz üzere Kummî hem *Risâletu'l-İtikadâtı'l-İmâmiyye* hem de *Tevhîd* isimli eserinde söz konusu ifadeyi "itaat etmek" anlamında açıklamıştır. Bahrânî'nin âyetin yorumu hakkında naklettiği "Allah bizi/ imamları "cenbillâh"ındaki nNur'undan yarattı"¹⁰¹ muhteviyatına sahip bir başka rivayet ise kelâm disiplini açısından bazı problemli hususlar ihtiva eder. Fakat müfessirin eserinde yer verdiği söz konusu rivayet "cenb" kelimesinin anlamına ilişkin açıklama ihtiva etmemektedir.

Cenb tabirinin Allah'a izafetle kullanılması ve ifadenin lafzî olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı hususu, Tûsî ve Tabersî gibi müfessirler tarafından da tartışılmıştır. Öncelikle Tabersî kelimenin dildeki karşılığını "organ/uzuv" olarak açıklar. Ayrıca dilde "bir şeyin çoğu, büyük bir parçası" ve "emir, talimat" anlamlarında kullanıldığını da ekler.¹⁰² Sonrasında hem Tabersî hem de Tûsî âyette yer alan "fî cenbillâh" ifadesinin "itaât, emir"¹⁰³ anlamında yorumlanması gerektiğini ifade ederler. Tabersî ayrıca "cenb" lafzını, İbn Abbas'ın görüşü olarak "sevap"¹⁰⁴, Mücâhid ve Süddî'nin görüşü olarak "emr"¹⁰⁵, Hasa-ı Basrî'nin görüşü olarak "itaât"¹⁰⁶, Ferrâ'nın görüşü olarak "yakınlık/kurb"¹⁰⁷ anlamında tevil eden görüşleri de nakleder. Tûsî ise sadece Mücâhid ve Süddî'nin "emr"¹⁰⁸ görüşünü rivayet eder.

Kur'an'da yer alan ve Allah'a izafe edilen "gelmek"¹⁰⁹ anlamındaki *câe/etâ* fiilleri ve türevleri olan *mecî/ityân* ifadeleri de haberi sıfatlar bağlamında tartışma konusu olmuştur. Kelâm bilginlerinin bazıları "gelme" fiilinin yaratılmışlara izafe edilen bir eylem olması hasebiyle Allah'a atfedilmeyeceğini savunurken, bazıları da Arap dili kuralları çerçevesinde söz konusu ifadelerin yer aldığı âyetlerin yorum ve tefsir edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Şîî müfessirler *mecî* ve *ityân*ın mahlûkata ait bir nitelik olduğundan hareketle, Allah'ın müteharrik olmadığını, bir mekândan diğerine intikal etmediğini, söz konusu ifadelerin yer aldığı âyetlerin tevil edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bu kabulleri doğrultusunda Şîî müfessirler "*Onlar, ille de Allah'ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini...*"¹¹⁰, "*İlle de kendilerine meleklerin gelmesini*

¹⁰⁰ Bahrânî, *Burhân*, 6/547-548.

¹⁰¹ Bahrânî, *Burhân*, 6/550.

¹⁰² Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/311.

¹⁰³ Tûsî, *Tibyân*, 9/39; Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/311.

¹⁰⁴ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/311.

¹⁰⁵ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/311.

¹⁰⁶ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/311.

¹⁰⁷ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 8/311.

¹⁰⁸ Tûsî, *Tibyân*, 9/39.

¹⁰⁹ Ragıb el-İsfahânî, "Etâ", 18; "Câe", 91.

¹¹⁰ el-Bakara 2/210

veya rabbinin gelmesini...”¹¹¹, “Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğinde”¹¹², “Allah binalarına temelinden geldi (fe-etallâhu)...”¹¹³, “Allah onlara hiç beklemedikleri yerlerden geldi...”¹¹⁴, âyetlerini tevîl etmişler.¹¹⁵ En’âm Sûresinin 158 âyetinde yer alan “ye’tiye rabbuke” ifadesinin “rabbinin emri” şeklinde anlaşılması gerektiği, Şeyh Sadûk tarafından telif edilen *Risâletu’l-i’tikâdâtî’l-İmâmiyye* isimli eserde¹¹⁶ İmâmiyye’nin görüşü olarak, savunulmaktadır. Şeyh Sadûk ayrıca *Tevhîd* isimli eserinde “Mekân, Zaman, Sükûn, Hareket, Nüzûl, Yükselmek, İntikal’in Allah’tan Nefyi” başlığı altında konuyla irtibatlı olarak birçok rivayet nakleder. Ca’fer es-Sâdık’a atfedilen bir rivayette “Şüphesiz Allah zaman, mekân, hareket ve sükûnla nitelendirilemez. Aksine Allah onların yaratıcısıdır. Ona atfedilen bu gibi hususlardan münezzehtir.” dediği nakledilir.¹¹⁷ Yine Musâ b. Ca’fer’den (ö. 183/799) naklettiği aynı içerikli bir rivayette “Teşbihçilerin söyledikleri gibi değildir”¹¹⁸ şeklinde bir uyarı da yer almaktadır. Şeyh Sadûk Fecr Sûresinin 22. âyetinin tefsirinde naklettiği rivayette Ali er-Rızâ b. Mûsâ’ya (ö. 203/818) âyetin anlamı hususunda soru soran birine “Allah gitme/gelme gibi vasıflarla nitelendirilemez. O söz konusu niteliklerden münezzehtir.” şeklinde verilen bir cevaptan bahsedilir. Devamında Ali er-Rızâ b. Mûsâ âyetinde yer alan ifadedden muradın “Rabbinin emrinin gelmesi” olduğunu söyler.¹¹⁹ Şeyh Sadûk’un naklettiği en dikkat çekici rivayet Bakara Sûresinin 210. âyeti ile ilgilidir. Âyetin Arapça metnini okuyan ve âyetin anlamını soran birisine Ali er-Rızâ b. Mûsâ’nın verdiği cevap şöyledir:

Âyetinde “Allah’ın, melekleri buluttan gölgeler içinde getirilmesini mi bekliyorlar?” denilmektedir. Âyet böyle inzal edildi.¹²⁰

Tûsî ve Tabersî söz konusu âyetinde bahsedilen hususu, “Allah’ın azabı” olduğu şeklinde açıklamışlar.¹²¹ Tabersî ayrıca Zeccâc’ın (ö. 311/923) da benzer bir görüşünü nakleder.¹²² Tûsî En’âm Sûresinin 158. âyetinde

¹¹¹ el-En’âm 6/158

¹¹² el-Fecr 89/22

¹¹³ en-Nahl 16/26

¹¹⁴ el-Haşr 59/2

¹¹⁵ Fakat bazı müfessirlerin âyetlerin yorumu noktasında naklettiği rivayetler yukarıda bahsi geçen ifadeleri açıklamaktan daha ziyade âhyetlerin geneli ile ilgili bilgi verir. Bu noktada örnek olarak İbn Furât el-Kûfî’nin tefsirinde Bakara Sûresi 10. âyeti hakkında naklettiği rivayete bakılabilir. Bk. İbn Furât el-Kûfî, *Tefsîr*, 1/67.

¹¹⁶ Şeyh Sadûk, *Risâletu’l-’İtikadâtî’l-İmâmiyye*, 21.

¹¹⁷ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 168-179.

¹¹⁸ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 168-169.

¹¹⁹ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 157.

¹²⁰ Şeyh Sadûk, *Tevhîd*, 157.

¹²¹ Tûsî, *Tibyân*, 2/188; Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 2/50-51.

¹²² Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 2/50-51.

yer alan “ye’tiye rabbuke” ifadesinin iki anlamda anlaşılma ihtimalini zikreder. Birinci anlama göre âyetle muzaf hazfedildiği için söz konusu ifadenin “Allah’ın azap emrinin gelmesi” şeklinde anlaşılması gerekir. İkinci görüşe göre ise anlam, “Allah’ın âyetlerinin büyüklüğünü(celalini) inkârcılara göstermesi”¹²³ şeklinde olacaktır. Tabersî de aynı görüşleri tefsirinde zikreder. Tûsî Nahl Sûresinin 26. Haşr Sûresinin 2. ve Fecr Sûresinin 22. âyetlerinde yer alan “*Allah’ın/Rabbinin gelmesi*”nden muradın “Allah’ın emrini getirmesi, emrinin gelmesi veya azabının gelmesi” olduğunu ifade eder.¹²⁴ Fecr Sûresinin 22. âyetinin tefsirinde Tabersî benzer görüşü, Hasan-ı Basrî ve Cübbâî’den nakleder.¹²⁵ Yine Tabersî, durumun dünya haliyle değil de ahiretle ilgili olduğunu açıklayan bir görüşü Ebu Muslim’den rivayet eder.¹²⁶

Bahrânî, Kâşânî, Hüveyzî gibi müfessirler, Bakara Sûresinin 210. âyetinde yer alan “*en ye’tiyehumullâhu*” ifadesini tefsir ederken Şeyh Sadûk’un yukarıda âyetle ilgili olarak naklettiği rivayeti aktarırlar.¹²⁷ Fakat Kâşânî rivayet öncesinde âyetin “Allah’ın emri” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.¹²⁸ Bahrânî söz konusu tabirleri Fecr Sûresinin 22 âyetinde yer alan “*câe rabbuke*” ifadeleri ile irtibatlandırarak bir açıklama yapar. O’na göre Allah, gitme-gelme gibi bir yerden bir yere intikali gerektirecek fiillerle nitelendirilemez. Nitekim âyetle söz konusu olan “Allah’ın emrinin” gelmesidir.¹²⁹ Bahrânî, “gelme” fiilini, zahirî anlamda bir hareketi değil, Allah’ın emri/hükmünün gelmesi olarak açıklayan bir rivayet nakleder.¹³⁰ En’âm Sûresinin 158. âyetinde Allah’a atıfla kullanılan “ye’tiye rabbuke” ifadesinin “Allah’ın azapla ilgili emri” olduğu Kâşânî, Hüveyzî gibi müfessirler tarafından tercih edilen temel görüştür.¹³¹ Her üç müfessir azabın dünya hayatında olacağı görüşünü tercih etmişlerdir. Fakat Bahrânî bu noktada te’vil ve tenzil arasında bir ayrım yaparak, Allah’a atfedilen gelme fiilinin insanların uyguladıkları gelme fiiline benzemediğini, insanların gelme fiilini uygularken bir yöne yöneldiklerini ifade eder. Bu çerçevede Allah’ın hareket anlamında bir yöne yönelmesi mevzubahis olamayacağından dolayı âyetteki ifadenin “Allah’ın emrinin gelmesi” şeklinde olduğuna dikkat çeker. Hüveyzî ve Kâşânî Nahl Sûresinin

¹²³ Tûsî, *Tibyân*, 4/353.

¹²⁴ Tûsî, *Tibyân*, 6/373, 9/560, 10/347; Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 6/114, 9/328.

¹²⁵ Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 10/272.

¹²⁶ Tabersî, *Mecme’u’l-beyân*, 10/272-273.

¹²⁷ Bahrânî, *Burhân*, 1/458; Kâşânî, *Şâfi*, 1/373-374; Hüveyzî, *Nuru’s-sekaleyn*, 1/207-208.

¹²⁸ Kâşânî, *Şâfi*, 1/373-374.

¹²⁹ Bahrânî, *Burhân*, 1/458.

¹³⁰ Bahrânî, *Burhân*, 1/458; 8/282.

¹³¹ Hüveyzî, *Nuru’s-Sekaleyn*, 1/780; Kâşânî, *Şâfi*, 3/128.

26. âyetinde yer alan “fe-etallâhu...” ibaresini “Allah’ın azabının gelmesi” anlamında tevil eden görüşleri naklederler.¹³²

Sonuç

Çalışmada genel hatlarıyla resmedilen tarihi süreçten anlaşıldığı üzere haberî sıfatlar hususundaki tartışmalar ve söz konusu âyetlerin nasıl yorumlanacağı ile ilgili sorular kelâm disiplini kadar tefsir disiplinini de ilgilendirmektedir. Şîî-İmâmî müfessirlerin telif ettiği eserler üzerinden söz konusu sıfatlarla ilişkili kavram ve yorumları takip etmek Şîî-Mu‘tezilî mezhepleri arasındaki etkileşimi tespit etmek açısından önemlidir. Özellikle bazı araştırmacıların Şîî-İmâmîyye mezhebinin Mu‘tezile’den etkilenmiş olduğu yönündeki iddiaları, ağırlıklı olarak imâmet ve gaybet gibi belirli doktrinleri üzerinden temellendirilmektedir. Fakat elde ettikleri verilerin mezkûr iddiayı desteklemek için yeterli olup olmadığı hususu hala tartışmalı olarak kalmaktadır. Ayrıca söz konusu teorinin “Mu‘tezile ile Şîa arasındaki ilişkiler başlangıçta düzensiz iken sonradan istikrar kazanmış ve böylece Mu‘tezile etkisi ağırlık kazanmıştır.” şeklindeki tanımı da zayıf görünmektedir. Çünkü her iki mezhep arasındaki ilişkiler sonraki dönemlerde de -ahbârîyye ekolünün güçlenip usûliyye ekolünün zayıflaması şeklinde- inişli çıkışlı bir süreç izlemeye devam etmiştir. İmâmîyye’nin Mu‘tezile’den bağımsız olarak kendi doktrinlerini geliştirdiği görüşüne savunanlar temelde Şîî teolojinin eksiksiz, tutarlı ve özerk olduğu kabulüne dayanmaktadırlar. Fakat on ve on birinci yüzyıllarda Mu‘tezilî ve Şîî âlimler arasında önemli entelektüel bağlantıların mevcut olmadığını iddia etmek imkânsızdır. Eş’arî’nin çalışmamızda yer verdiğimiz tespiti de bunu doğrulamaktadır. Haberî sıfatlar konusunda çalışmamızda incelemiş olduğumuz tefsirlerden elde edilen veriler dikkate alındığında, Şîî-İmâmî düşüncenin bu entelektüel bağlantılar tarafından şekillendirildiği yönündeki çağdaş anlatılar abartılı görünmektedir. Nitekim Şîî-İmâmî müfessirlerin haberî sıfatlar hususunda âyetlere yükledikleri anlamlar, doğaları gereği Mu‘tezile mezhebinin âyetlere attettikleri yorumları dışlamadığı gibi, Şîî/İmâmî düşünce içerisinde yer alan ahabârîyye geleneğine mensup müfessirlerin haberî sıfatlar hususunda âyetlere yükledikleri anlamlar da usûlî geleneğe mensup müfessirlerin âyetlere attettikleri yorumları dışlamaz. Bu husus, İmâmîyye mezhebinin büyük gaybet dönemine kadar imamlardan nakledilen rivayet ağırlıklı tefsir faaliyetlerinin iddia edildiği gibi tamamen yorum veya tevilden uzak olduğu görüşünü de zayıflatmaktadır. Diğer taraftan İmâmîyye mezhebine mensup müfessirler arasında bir kelimenin anlamı konusunda ortak görünen nokta, teşbih ima edecek herhangi bir tutuma kapı aralamama çabasıdır. Nitekim rivayetlerin çizdiği çerçevenin dışına çıkmama konusunda özen gösteren müfessirler

¹³² Kâşânî, *Şâfi*, 4/313; Hüveyzî, *Nuru’s-sekaleyn*, 3/50.

dahi, teşbihe kapı açacak bir rivayetin yanlış anlaşılması için başka bir rivayet nakletmek suretiyle bu konudaki tutumlarını izhar etmişlerdir. Çalışmamızda konuyla ilgili yer verilen örneklerden görüldüğü üzere, “Allah Âdem’i kendi vechi gibi yaratmıştır” hadisinin teşbih için gerekçe olmayacağını savunan Şeyh Sadûk, böylesi bir teşbih yorumunun ancak ilgili rivayetin baş tarafını dikkate almamakla mümkün olacağını, teşbih savunucularının tam da bunu yaptıklarını ifade eder. İmâmî müfessirlerin bütün bu çabaları en azından haberî sıfatların yorumu hususunda “Şîa’nın Mu’tezile’den etkilendiği görüşü”nü zayıflatmaktadır. Dolayısıyla Mu’tezile ve Şîa’nın paydaş oldukları noktaların yanı sıra her birinin kendine özgü yönleri de dikkate alınarak, bu iki mezhebin birbirlerini etkiledikleri hususlar, tefsire ilaveten fıkıh, hadis, kelâm gibi diğer alanları da kapsayacak şekilde daha ayrıntılı çalışmalara konu edilmelidir.

Kaynakça

- ‘Âmilî, Malik Mustafa Vehbî. *Akidetunâ sıfâtillâh*. Beyrut: Daru’l-Velâi, 2017.
- Abdulsetar, Husssein Ali. *Shi’i Doctrine Mu’tazili Theology: Al-Sharîf Al-Murtada And İmami Discourse*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu’cemu’l-mufehres li elfâzi’l-Kur’ânî’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1422/2001.
- Ansari, Hassan - Schmidtke, Sabine. “The Shi’i Reception of Mu’tazilism (II): Twelver Shi’is”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes’ûd. *Tefsîru’l-Ayyâşî*. thk. Haşim Rasûlî. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu’l-‘Alemlî li’l-Matbûât, 1991.
- Bahrânî, Seyyid Haşim. *el-Burhân fî tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Heyet. 8 Cilt. Beyrut: Muessesetu’l-‘Alemlî li’l-Matbûât, 1427/2006.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tazile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dârimî, Ebû Said Osman b. Said b. Hâlid. *er-Red ale’l-Cehmiyye*. thk. Ebû Âsım el-Eserî. Kahire: Mektebetu’l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebu Bîşr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî’l-musallîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtazâ. *es-Sâfî fî tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Seyyid Muhsin el-Hüseynî. 7 Cilt. Tahran: Dâru’l-Kutubî’l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Gleave, Robert. *Scripturalist İslam. The History and Doctrines of the Akhbarî Shi’i School*. Leiden: Brill, 2007.
- Hâirî, Mirza Ali. *‘Akidetu’ş-Şîa*. y.y., ts.
- Hüveyzî, Abdulali b. Cum’a el-Arusî. *Nûru’s-sekaleyn*. thk. Seyyid Haşim er-Rasûlî. 5 Cilt. y.y., ts.
- İbn Furât el-Kûfî, Furât b. İbrahim b. Furât. *Tefsîru Furâti’l-Kûfî*. thk. Muhammed el-Kazım. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu’t-Târihi’l-‘Arabî, 1432/2011.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu’l-‘Arab*. nşr. Muhammed Abdulvehhab - Muhammed Sâdık. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arab, 1419/1999.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîru’l-Kummî*. thk. Seyyid Muhammed Bakır el-Muvahhid. 3 Cilt. Kum: Muessesetu’l-İmâm el-Mehdî, 1435/2014.

Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in The Formative Period Of Islam: Abû Ja'far Ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to İmamite Shi'ite Thought*. NewJersey: 1993.

Nesefî, Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed. *Bahru'l-kelâm*. thk. Muhammed Seyyid. Ürdün: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1435/2014.

Ragıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil. 552-553. Beyrut, 1426/2005.

Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin. *Tefsîru's-Şerif el-Murtazâ*. cem. Seyyid Müctebâ Ahmed el-Musevî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-'Alemlî li'l-Matbûât, 1431/2010.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî. *Evâilu'l-makâlât*. thk İbrahim el-Ensârî. Tahran: 1413.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî. *Tashîhu 'itika-dâti'l-İmâmîyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: Muessesetu'l-İmâm es-Sâdık, 1413.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî. *Tevhîd*. thk. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1430/2009.

Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî. *Risâletu'l-'itika-dâti'l-İmâmîyye*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.

Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasen b. Fazl. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm li't-Tahkîk ve't-Tibâât ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1426/2005.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. tsh. Ahmed Şevkî el-Emîn - Ahmed Habîb Kasır. 10 Cilt. Necef: Mektebetu'l-Emîn, 1376/1957.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *el-İktisâd fî mâ yetaallaku bi'l-'itikâd*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1986.

