

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**



ŞİÎ MEZHEPLERDE TEVHİD ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Zafer KOÇ

Danışman
Prof. Dr. Harun YILDIZ

SAMSUN
2022

TEZ KABUL VE ONAYI

Zafer KOÇ tarafından, Prof. Dr. Harun YILDIZ danışmanlığında hazırlanan “Şİİ MEZHEPLERDE TEVHİD ANLAYIŞI” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 29/06/2022 tarihinde yapılan sınav sonucunda oybirliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Harun YILDIZ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/>
			Kabul
Üye	Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İNAL Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı		<input type="checkbox"/>
			Ret
Üye	Doç. Dr. Fevzi RENÇBER Şırnak Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı		<input checked="" type="checkbox"/>
			Kabul
			<input type="checkbox"/>
			Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY
... / ... / ...
Prof. Dr. Ali BOLAT
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım yüksek lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. Bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi?

Evet

Hayır

... /... / 2022
Zafer KOÇ

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: Şİİ MEZHEPLERDE TEVHİD ANLAYIŞI

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 18/05/2022 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 18

Tek kaynak oranı : % 4 çıkmıştır.

... /... / 2022
Prof. Dr. Harun YILDIZ

ÖZET

Şİİ MEZHEPLERDE TEVHİD ANLAYIŞI

Zafer KOÇ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans, Mayıs/2022

Danışman: Prof. Dr. Harun YILDIZ

Allah'ın tek ve bir olduğunu ifade eden tevhid inancı, bütün dinlerin özellikle de semâvî dinlerin temelini oluşturan bir inanç olmuştur. İslam dini son semâvî din olması sebebiyle tevhid'e ayrı bir önem atfetmiştir. Bu sebeple İslam'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim, bütün unsurlarıyla birlikte adeta tevhid akidesi ile örülü durumdadır. Bu noktada Kur'an'ın ayet ve sureleri incelendiğinde, onların çatı kavram diyebileceğimiz tevhid kavramına temas eden önemli bir yönüyle karşılaşılmaktadır. Ancak İslam dininin öğretileri ile o öğretilerin yorumları, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren günümüze tek bir kanaldan ulaşmamıştır. Tarihi süreç içerisinde farklı anlayış ve yorumlar ile değişerek ve dönüşerek günümüze gelmiştir. Bu noktada İslam'ın en dikkat çeken ve en çok taraftar bulan iki yorumu, Sünnîlik ve Şîilik'tir. Biz bu araştırmada İslam'ın Şîilik kolunun mutedil ve aşırı fırkaları ile birlikte tevhidi nasıl algıladıklarını ve yorumladıklarını incelemeye çalışacağız.

Çalışmamızda tevhidin, sadece Şia içerisinde değil Sünnîlik'te de tam olarak nerede durduğuna dair bir fikre sahip olacağımızı düşünüyoruz. Tevhid özü itibarıyla birliği ifade etmekle birlikte, mezhepler içerisindeki birbirinden farklı, bazen de birbirine zıt anlayışların nereden kaynaklandığını ve bunların sebepleri anlaşılmasına çalışılacaktır.

Araştırmamız, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tevhid kavramının kapsamı ve sınırları tespit edilmeye, ardından İslam öncesi dinlerde ve uzak doğu dinlerinde ne ifade ettiği anlaşılmasına çalışılmıştır. İslam düşüncesi içerisinde kelamcılar, sûfiler ve İslam filozoflarının tevhide bakışları ele alınmıştır.

Şia mezhebi kendi içerisinde mutedil ve aşırı olmak üzere iki ana gruba ayrılmış, bu gruplar da yine kendi içerisinde bazen belli bir şahıs, bazen de belli bir fikir etrafında çeşitli fırkalara ayrılmışlardır. Araştırmamızın esas bölümünü oluşturan ilk bölümde Şîiliğin İmâmiyye ve Zeydiyye gibi mutedil fırkalarının tevhid anlayışları ele alınmıştır. İkinci bölümde ise öncelikle aşırılık kavramı ve fırkaların bu kavramla isimlendirilme nedenleri incelenmiştir. Ardından İsmâîlîlik, Dürzîlik, Nusayrîlik ve Karmatîlik ile diğer aşırı Şîi fırkaların tevhid açısından nerede konumlandıkları ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Tevhid, İtidal, Ğulât, Bâtınîlik.

ABSTRACT

THE CONCEPTION OF UNITY OF GOD IN SHIITE SECTS

Zafer KOÇ
Ondokuz Mayıs University
Institute of Graduate Studies
Department of Basic Islamic Sciences
Master, May/2022
Supervisor: Prof. Dr. Harun YILDIZ

The Unity of God which suggests that God is the one and only has become a belief forming the basis of all religions, especially divine religions. As Islam is the last divine religion, it has attributed a particular importance to Unity of God. Therefore, the Koran which is the holy scripture of Islam is simply woven with Unity of God with all its elements. At this point, examining the verses and surah of the Koran, we encounter a significant aspect of them touching the concept of Unity of God, which can be called a roof concept. However, the doctrines of Islam and interpretations of these doctrines have not reached the present day only through one channel since the passing of the Prophet. They have reached the present day by changing and transforming with different understandings and interpretations within the historical process. At this point, the two most remarkable interpretations with the greatest followers are Sunnism and Shiism. In this study, we will try and examine how the Shia sect of Islam with their moderate and extreme divisions perceives and interprets the Unity of God.

With the study, we believe that we will have an opinion about where exactly Unity of God is positioned not only within Shia, but also in Sunnism. If Unity of God by its nature expresses unity, we will try and understand the resources and reasons of different and occasionally opposite understandings within the sects.

The present study has an introduction and two main sections. The introduction section seeks to determine the scope and limits of the conception of Unity of God and what it represents in preislamic religions and far east religions. The study discusses the viewpoints of Unity of God of theologians, sufis and Islamic philosophers within the Islamic thought.

The Shia sect divided into two main groups within themselves as moderate and extreme and these groups also divided into a variety of divisions within themselves around a specific person or a specific opinion. The first section of the present study which is the main section discusses the conception of Unity of God of moderate divisions of Shiism such as Imamiyya and Zaydiyya. In the second section, firstly, the concept of extremism and the reasons for naming sects with this concept were examined. Then the section discusses the positions of the Ismaili, Druze, Nusairi, Karamita and other extreme Shiite divisions in terms of the Unity of God.

Keywords: Unity of God, Moderation, Gulat, Esoterism.

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Din, Allah tarafından insanlara gönderilen ilâhî öğretiler bütünüdür. Genel olarak bütün dinlerin özellikle de semâvî dinlerin var oluş amacı, hitap ettiği kitleyi hem yaşadığı dünyada hem de öldükten sonraki hayatlarında mutluluğa ulaştırmaktır. Semâvî dinlerin sonuncusu olan İslamiyet'in de insanlığa sunduğu en büyük öğretisi tevhid inancıdır. Yaratıcının insanlarla olan ilk münasebeti anlamındaki ilk vahiyle birlikte, bu vahye muhatap olan peygamberlerin en büyük mücadelesi tevhidi yeryüzünde yaymak olmuştur. Çünkü tevhid, dini gönderen yaratıcının tek ve bir olduğunu, kendisinden başka yaratan, yaşatan, öldüren, rızık veren olmadığını kabul etmek demektir. Bu sebeple tevhidin olmadığı yerde gerçek anlamda bir dinin varlığından söz etmek mümkün olmaz.

İslam peygamberi Hz. Muhammed'in diğer peygamberler gibi hayatı boyunca yaptığı en büyük mücadelesi tevhid inancını yaymak olmuştur. Kendisine vahyedilen Kur'an-ı Kerim baştan sona tevhid inancı ve onun yansımalarıyla örülüdür. Bu açıdan tevhid kavramı İslam dini için bir çatı kavram özelliği taşır ve mensuplarını bu çatı altında birleşmeye davet eder. Her ne kadar Hz. Peygamber hayatta iken ona inananlar arasında bir gruplaşma görülmesi de onun vefatıyla birlikte İslam ümmeti içerisinde siyasi ve itikadi anlamda farklılaşmalar meydana gelmiştir. Bu farklılaşmaların itikadi anlamda günümüze yansıyan en önemli iki fırkası Sünnilik ve Şîilik olmuştur. Tarihi süreçte bu iki fırka da kendi içerisinde birçok alt gruplara ayrılmıştır. Her bir grup kendi liderleri veya mezheplerinin temel çizgisi dahilinde itikadi konuları algılamaya çalışmıştır. Biz bu çalışmamızda tevhid kavramının izdüşümlerini Şîî mezheplerde aramaya çalıştık.

Şîî Mezheplerde Tevhid Anlayışı isimli çalışmamız giriş ile birlikte iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında öncelikle tevhid kavramının sınırlarını tespit edip tevhidin İslam'ın dışındaki din ve geleneklerde nasıl anlaşıldığını, ardından kelamcılar sûfiler ve İslam filozofları nezdinde ne ifade ettiğini inceledik. Birinci bölümde tevhidi Şîîliğin mutedil kabul edilen İmamiyye, (İsnâaşeriyye) ve Zeydiyye fırkaları açısından ele aldık. İkinci bölümde ise aşırı (ğulât) olarak kabul edilen İsmâîlîlik, Dürzîlik, Nusayrîlik, Karmatîlik gibi fırkaların tevhidi nasıl algıladıklarını ele aldık. Ayrıca ikinci bölümün başında aşırılık konusuna temas ederek bazı fırkaların neden *aşırılık* ithamıyla karşı karşıya kaldığını irdelemeye çalıştık. Çünkü aşırılık teriminin bizatihi kendisi göreceli bir kavramdır. Bu sebeple sadece konumuz olan

tevhid açısından değil birçok yönden bu terimin irdelenmesi, olabildiğince objektif ve ilmî kriterlerle araştırma yapmak açısından büyük önem arz etmektedir. Bu süreçte olabildiğince mezheplerin kendi kaynakları veya mezhepler tarihi biliminin ana kaynakları olan klasik eserlerden yararlanma gayretinde olduk. Bu noktada günümüzde yazılan eserleri de göz ardı etmeden, her bir konuyla alakalı olarak olabildiğince çeşitli kaynağa başvurarak daha doğru ve hakkaniyete uygun sonuçlar elde etmeye gayret ettik.

Akademik serüvenimizin henüz başındaki bu mütevazi çalışmamızın önce kendimiz sonra alanla ilgilenen veya merak eden herkes için küçük de olsa bir fayda sağlaması bizi ziyadesiyle memnun edecektir. Hem alışma öncesindeki ders ve hazırlık aşamalarında, hem de çalışma sırasındaki usûl ve içerik gibi her türlü konuda yol gösterici, ufuk açıcı destekleriyle bize rehberlik eden, zihnimizin ve çalışmamızın tıkanığı anlarda bilgi ve tecrübesiyle çalışmamızın yoluna girmesine ve nihayete ermesine katkı sunan kıymetli Prof. Dr. Harun YILDIZ hocama teşekkür ederim. Çalışmamı, eğitim hayatım boyunca yanımızda olan ve desteğini hissettiren, ilme ve ilimle ilgilenenlere her daim değer veren merhum babama ithaf ediyorum.

Zafer KOÇ
Samsun 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR	viii
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
1.2. Araştırmanın Amacı	3
1.3. Araştırmada İzlenen Metot	3
1.4. Araştırmada Kullanılan Kaynaklar	5
2. TEVHİD İNANCI	7
2.1. Tevhid İnancı: İslam Öncesi Dinlerde Tevhid	7
2.2. İslam Düşüncesinde Tevhid	28
2.2.1. Kelamcıların Tevhid Anlayışı	31
2.2.2. Sûfilerin Tevhid Anlayışı	35
2.2.3. İslam Filozoflarının Tevhid Anlayışı	47
3. MUTEDİL Şİİ MEZHEPLERDE TEVHİD ANLAYIŞI.....	59
3.1. İmâmiyye Şiası'nda Tevhid Anlayışı	59
3.1.1. Tevhid-i Zât	63
3.1.2. Tevhid-i Sıfat	65
3.1.3. Tevhid-i Fiil	66
3.1.4. Tevhid-i İbadet	67
3.2. Zeydiyye Mezhebinde Tevhid Anlayışı	69
4. AŞIRI (ĞULÂT) Şİİ MEZHEPLERDE TEVHİD ANLAYIŞI.....	78
4.1. Aşırılık (Ğulât) Kavramı	78
4.2. İsmâîlîlik'te Tevhid Anlayışı	81
4.3. Dürzîlik'te Tevhid Anlayışı	92
4.4. Karmatîlik'te Tevhid Anlayışı	104
4.5. Nusayrîlik'te Tevhid Anlayışı	107
4.6. Diğer Aşırı Şiî Gruplarda Tevhid Anlayışı	115
5. SONUÇ	127
KAYNAKÇA.....	132
ÖZ GEÇMİŞ.....	139

SİMGELER VE KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
haz.	: Hazırlayan
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası
S.	: Sayı
sad.	: Sadeleştiren
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
thk.	: Tahkik eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
terc.	: Tercüme eden

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Din, Allah tarafından peygamberler vasıtasıyla insanlara gönderilen ilâhî öğretiler bütünüdür. İslam dini de Allah tarafından tüm insanlığa gönderilen son ilâhî dindir ve Hz. Muhammed'in (sav) sağlığında tamamlanmıştır. Hz. Peygamberin sağlığında herhangi bir mezhep oluşumundan söz etmek mümkün değildir. Çünkü yaşanan tüm sorun ve problemler ona danışılıyordu. Bunları ya kendisi cevap veriyor ya da konu hakkında vahiy gelmesini bekliyor sonra cevap veriyordu. Ancak onun vefatından sonra özellikle Hz. Osman'ın hilafeti ve sonraki bazı siyasî gelişmeler, İslam dünyasında derin fikrî ve ilmî ayrışmalara neden oldu. Bu ayrışmalar mezhep adı altında sistemleşerek günümüze kadar ulaştı. Mezhepler bu yönleriyle dinin anlaşılma biçimleridir. Bu noktada belirtmek gerekir ki mezheplerin bizatihi kendisi, din değildir. Bu sebeple hiçbir mezhep, fırka veya dini oluşum kendisini dinin yegâne temsilcisi olarak görmemelidir.

Din, insanla birlikte var olan, onun dünya ve ahiret saadetine ulaşmasını hedefleyen ilâhî bir unsurdur. Tarihin her devrinde insan, bir dine inanmaya ihtiyaç duymuş, böylece bir inanca da sahip olmuştur. Dinlerdeki temel kavram, insanı var eden, yaratan tanrı kavramıdır. Bu kavram her dinde kendine göre farklılık gösterir. Özellikle ilâhî dinlerde yaratıcı kavramı ve tanrı düşüncesi, doğrudan tevhid ilkesi ile ilgili bir niteliğe sahiptir. Son ilâhî din olarak kabul edilen İslam dininin de özünü; bu tevhid ilkesi oluşturmaktadır. Dinin içindeki diğer bütün unsurlar, tevhidin bozulması veya yok olmasıyla bozulmakta ve yok olmakta; tevhidin varlığıyla da varlık bulmakta ve canlılıklarını devam ettirebilmektedir.

Son din olma özelliği sebebiyle İslam, diğer bütün dinlerden farklı bir yerde durmaktadır. Bu anlamda İslam dininin ve onun temel kaynağı durumundaki Kur'an'ın ruhu, özü, tartışmasız, tevhid inancıyla örülüdür. Tevhid kavramı, her şeyin kaynağının, yaratıcısının bir ve tek olduğunu; rızık veren, yaşatan, öldüren, kâinatta her türlü tasarrufu elinde bulunduran aşkın bir yaratıcının olduğunu kabul etmek anlamında Kur'an-ı Kerim'de de sıkça vurgulanır. Yine Kur'an-ı Kerim'de tevhid ile ilgili olarak, Müslümanların birlik ve beraberlik içinde olmaları ve parçalanıp bölünmekten uzak durmaları emredilir. Ayrıca Müslümanların, tevhidi bozucu her türlü davranıştan uzak durmaları istenir.

Bir çatı kavram olarak tevhid, dînî unsurların birbiriyle olan ilişkisini sağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arz etmesine imkân vermektedir. Bu yönüyle tevhid, başta Allah'ın birliği olmak üzere, dinlerin köken olarak birliği, insanların ve insanlığın birliği, üzerinde uzlaşılacak kök kavramların birliği, insanlığın aşması gereken ortak problemlerin birliği gibi, geniş bir yelpazede kendini göstermektedir.

Günümüzde İslam dünyasında mezhep olarak karşımıza, İslam dininin itikâdî anlamda iki büyük yorumu olarak Sünnîlik ve Şîilik çıkmaktadır. Bu iki yorum, birçok noktada farklı özelliklere sahip olsa da temelde onları birleştiren, bir noktada toplayan yegâne unsur, tevhid inancıdır. Bu ana itikâdî oluşumlardan Şîiliğin doğuşu hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte, genel kabule göre Hicrî ikinci asırda teşekkül ettiği bilinmektedir. Şia, tanım itibariyle Ali b. Ebî Talip'in Hz. Muhammed'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametin kıyamete kadar onun soyundan gelen imamlarda olacağını ileri süren ve bu imamların masum olduklarını iddia eden toplulukların genel adıdır. Biz bu çalışmamızda çatı kavram olarak kabul edilen tevhidin, İslamiyet içerisinde günümüze kadar varlığını devam ettirmiş bir mezhebi oluşum olan Şîiler tarafından nasıl anlaşıldığını, nasıl bir bakış açısıyla tevhidi anladıklarını incelemeye çalışacağız.

Genel olarak tüm ilâhi dinlerin en temel öğretisi olan ve istisnasız tüm peygamberlerin uğrunda büyük mücadele verdiği tevhid inancının, Şia mezhebi bağlamında tarafsız bir bakış açısıyla incelenmesi, Mezhepler Tarihi alanında oldukça önemlidir. Tüm Mezhepler Tarihi araştırmalarında olması gerektiği gibi, konumuzu incelerken takip edeceğimiz tarafsız bakış açısıyla, Şia mezhebinin, en temel inanç esaslarından birini nasıl algıladıklarını olduğu gibi ortaya koymaya çalışacağız. Yine yapacağımız bu araştırmanın Şia mezhebinin inanç esaslarının mutedil ve aşırı fırkaları açısından incelenmesiyle, onların tanınması ve görüşlerinin öğrenilmesinin yanında, bilmeden kendileri hakkında yanlış yargılara varılmaması açısından önemli bir çalışma olmasını ümit ediyoruz.

Ayrıca Şia mezhebinin tevhid anlayışının iyi kavranması, İslam dünyasının Sünnîlik ile beraber en büyük kolu olan bu mezhebin arasını uzlaştırma çabaları açısından bize bir değerlendirme imkânı sunacaktır. Bir uzlaşma ya da yakınlaşma olacaksa bu en tepede mezheplerin tevhid inancı ile başlamalıdır. Araştırmamız bu

konu hakkında yapılacak değerlendirmelere bir fikir vermesi bakımından önemli niteliklere sahiptir.

1.2. Araştırmanın Amacı

İslam dinine göre, tüm mezhepleri de içine alarak kapsayıcı ve geniş biçimde dinin üzerinde temellendiği anlayış nedir diye sorulacak olsa; verilecek en doğru cevap, tevhid inancı olacaktır. Çünkü tevhid inancını görmezlikten gelmek ya da İslam dininin içerisinde çıkarmak, aynı zamanda yaratıcının birliğine gölge düşürmek anlamına gelecektir. Bu nedenle, diğer tüm peygamberlerin olduğu gibi Hz. Muhammed'in de esas mücadelesi tevhid inancını yerleştirmek ve insanlara anlatabilmek olmuştur. Bu araştırma, İslam dini açısından bu kadar önem arz eden bir meselenin iyi kavranması ve öğrenilmesine bir nebze olsun katkıda bulunma gayretinde olacaktır.

İslam'ın tarihi süreç içerisinde itikâdî anlamda, en büyük iki kolundan biri olan Şia mezhebi, günümüzde çoğunlukla İran'da olmak üzere Ortadoğu'da, Irak, Suriye, Azerbaycan, Hindistan, Pakistan, Lübnan ve Yemen gibi farklı ülkelerde kendisine taraftar bulabilmiştir. Dolayısıyla hem coğrafyanın hem de insanların sosyolojik ve toplumsal yapılarının farklı olması sebebiyle farklı bölgelerde farklı Şiî yorumları ortaya çıkmıştır. Bu nedenle bu kadar geniş coğrafyada varlık gösteren bir mezhebin tüm fırkalarıyla, hem de tevhid bağlamında incelenmesi büyük önem arz etmektedir. Ayrıca Şia'nın hem kendi içindeki tevhid bilincinin kavranması ve birlik sağlanması, hem de tevhid konusunda diğer İslam mezhepleriyle arasındaki bağlantının iyi kurulması açısından konumuz araştırılmaya değer görünmektedir.

1.3. Araştırmada İzlenen Metot

İslam Mezhepleri Tarihinin diğer bilim dallarında olduğu gibi kendine has bir yöntemi vardır. Bu bağlamda konumuzu incelerken, öncelikle ilgili ana kaynaklardan bilgi ve belgeler toplanıp veriler araştırılacak; toplanan bu veriler sınıflandırma, kavramsal ve mantıksal çözümlenmeler yapılarak ardından yorumlama ve değerlendirmeler yapılacaktır. Tüm yorum ve değerlendirmeler İslam Mezhepleri Tarihi metoduna uygun olarak tarafsız ve objektif bir bakış açısıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bir mezhebin inanç sistemini anlamak için en doğru yol, o mezhebin kendi kaynaklarına bakmak, öncelikle mezhebin kendisinin, kendini nasıl tanımladığını

öğrenmektir. Çünkü dışarıdan bakarak, kendilerinin ne dediğini dikkate almadan hüküm vermeye kalkışmak, incelenen mezhebe haksızlık yapmaktır. Bu nedenle Şia mezhebinin ve onun alt fırkalarının, inanç sistemlerini iyi tanımak, özelde tevhid anlayışına bakışlarını bilmek, onları daha iyi tanımaya yardımcı olacaktır.

Bu çalışma, bir mezhebin, alt fırkalarıyla birlikte temel dinî bir kavramı nasıl algıladığı üzerine odaklanacağından dolayı bir saha çalışması şeklinde olmayıp kaynaklardan tarama yöntemiyle sürdürülecektir. İncelediğimiz Şia mezhebinin eski ve yeni kendi kaynaklarından yararlanacağız. Yine İslam mezhepleri tarihinde bugüne kadar kullana geldiğimiz ve İslam mezhepleri tarihinin temel klasikleri dediğimiz kaynak eserlerin konuyla ilgili bölümlerinden yararlanacağız. Ayrıca konuyla doğrudan veya dolaylı olarak yapılmış olan makale, tez ve kitap çalışmalarından yararlanacağız. Tüm bu kaynak ve eserlerden elde ettiğimiz veriler, konu başlıklarına uygun bir şekilde değerlendirilerek yazıya aktarılacaktır. Yazıya aktarım sırasında konu bütünlüğünün sağlanmasına ve ifade akıcılığı konusuna azamî derecede gayret gösterilecektir.

Şia mezhebinin ilk ortaya çıktığı dönemden günümüze kadar farklı süreçlerden geçmesi, farklı coğrafyalarda müntesiplerinin bulunması ve çoğu zaman siyasetle etkileşim halinde olması gibi sebeplerle onların itikatları hakkında sağlıklı değerlendirme yapmak bir hayli zordur. Bu sebeple fırkalarıyla beraber bir mezhep incelenirken, o fırkanın tarihî gelişiminin bilinmesi de konuyu daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır. Tarihi konularda anakronizme düşmemek için bu meseleye dikkat edilmelidir. Yine çalışmamız sırasında akademik yöntemin gerektirdiği şekilde tarafsız bir bakış açısı ve bilimsel bir zihniyetle konuları ele almak temel önceliklerimizden biri olacaktır. Bu noktada çalışacağımız Şia mezhebinin İslam dünyasında öteden beri tartışılması ve bazen de hakkında iftiraya varan yanlı ve taraflı bakış açılarının bulunması; uygulamak istediğimiz tarafsızlık metodunun önemini artırmakta, bizi daha da dikkatli davranmaya sevk etmektedir. Bu noktada şunu da belirtmemiz gerekir; tarafsızlık demek eleştirel olmamak demek değildir. Aksine: yeri geldiğinde sonuna kadar bazı fikirleri eleştirmek, onların doğruluğunu, hakikate uygunluğunu gerekli metotlarla araştırmak, bazı mantıksal ve ilmi kıstaslara tabi tutmak ama tüm bunları yaparken de elde edilen verileri saklamadan, saptırmadan, kişileri ve mensubiyetlerini değil fikirlerini ön plana çıkararak çalışmayı yürütmek demektir. Çalışmamız boyunca bu metottan taviz vermeme gayretinde olacağız.

Yine konumuzu incelerken Mezhepler Tarihinin önemli metotlarından biri olan “*Fikir-hadise ve mekân irtibatı*” nı kurmak, bizim için önemli bir ölçü olacaktır. Konumuz temel bir kavramın bir mezhepte tarihi süreçte nasıl anlaşıldığının incelenmesi olduğundan, daha sağlıklı ve hakikate en yakın tespit ve değerlendirmeleri yapabilmek için bu irtibatı göz ardı edemeyiz. Burada mutedil Şîî fırkalarla, aşırı Şîî fırkaların tevhid konusuna bakışları bu yöntem ve ilkeler dikkate alınarak incelenecektir.

1.4. Araştırmada Kullanılan Kaynaklar

İslam dininin iki büyük mezhebinden biri olan Şia mezhebi, tarihi, itikadı, müntesipleri ve dünya medeniyetine katkısı ile, hakkında oldukça büyük literatür oluşmuş bir mezheptir. Bazen kendi müntesipleri bazen de dışarıdan oluşturulan bu literatüre ait eserler, kimi zaman Şîîleri övmek kimi zaman da yermek için yazılmıştır. Bu sebeple Şîîler hakkında, özellikle de akaid gibi, itikatlarını ilgilendiren hassas bir konuda doğru ve hakikatli bilgi edinmek büyük önem arz etmektedir. Bu durum Şia mezhebinin tevhid anlayışını incelediğimiz bu çalışmamızda, kaynak seçimi ve kullandığımız kaynaklardaki bilgilerin doğruluğu noktasında bizi daha dikkatli davranmaya sevk etmektedir.

Araştırmamızın ilk bölümü tevhid kavramının ne olduğu ve İslam öncesi dinlerde ne ifade ettiği olduğundan, ilk olarak farklı dinlerin akide ve inançlarını ele alan kitaplara başvurduk. Bu noktada dinler tarihi eserlerinden yararlandık. Yine sûfilerin tevhid anlayışlarını görebilmek için Muhyiddin İbn Arabî (638/1240)’nin *Fusûsu’l-Hikem* ve Ebû Nasr Muhammed b. Serrâc et-Tûsî (378/988)’nin el-Lüma’ gibi klasik tasavvuf eserlerinden istifade ettik.

Ardından tevhid kavramını ve ifade ettiği manaları açıklayan klasik sözlüklere ve kelimeler kitaplarına müracaat ettik. Bu anlamda İbn Manzûr (711/1311)’un *Lisânu’l-Arab*’ı ve Ragıb el-İsfehânî (425/1035)’nin *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’an*’ı gibi eserler ve Ebu’l Muîn en-Nesefî (508/1115)’nin *Bahru’l-Kelam*’ı ve İmam Mansur Mâturîdî (333/944)’nin *Kitâbu’t-Tevhid*’i gibi kaynaklar tevhid kavramı açısından yararlandığımız önemli eserlerdendir.

Araştırmamızın ana konusu Şia mezhebinin tevhid kavramını itikâdî anlamda nasıl anladığı ile ilgili olduğundan, konumuzu incelerken ilk dönem kaynakları diyebileceğimiz ve Mezhepler Tarihi biliminin de temel kaynakları olan eserlerden

olabildiğince yararlanmaya gayret ettik. Bu anlamda: Kummî (301/913-14)'nin *el-Makâlât ve'l-Fırâk*, Nevbahtî (310/922)'nin *Fıraku's-Şia*, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/956)'nin *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, Malâtî (377/987)'nin *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037)'nin *el-Fark beyne'l-Fırâk* ve Ebû'l-Feth eş-Şehristânî (548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihal* gibi klasik eserlerinden yararlandık.

Mutedil olarak isimlendirilen İmâmiyye ve Zeydiyye fırkaları konusunda Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *el-İktisad fî mâ Yetealleku bi'l-Îtikad*, Ebu Cafer el-Kummî "Şeyh Saduk" un *Risâletü'l-Îtikâdâtü'l-İmâmiyye*, Abdurrahman Hayyir'in *Akîdetunâ ve Vâkiunâ Nahnu'l-Müslimûn el-Ca'feriyye*, Ahmed Mahmud Subhî'nin, *ez-Zeydiyye ve Hâdî ile'l-Hak* ismiyle tanınan Zeydî imam Yahya b. Hüseyin (298/911)'in, *Rasâilü'l-Adl ve't-Tevhid* gibi eserlerden istifade ettik.

Ayrıca Şia mezhebinin aşırı fırkaları olarak isimlendirilen İsmâililik, Nusayrîlik, Dürzîlik ve Karmatîlik gibi fırkalar ve onların itikâdî sistemleriyle ilgili bilgiler veren Abdurrahman Bedevî'nin *Mezâhibü'l-İslamiyyîn*, Muhammed Ahmed el-Hatip'in *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami* ve Abdullah Sellûm Sâmerî'nin, *el-Ğulûv ve'l-Fıraku'l-Ğâliyye fi'l-Hadâratü'l-İslamiyye*, ve Abdullah en-Neccâr'ın *Mezhebü'd-Dürûz ve't-Tevhid* adlı eserlerini başvuru kaynaklarımız arasında zikredebiliriz. Yine İsmâililik ile ilgili çalışmalarıyla tanınmış olan Ferhad Daftary'nin eserlerinden de yararlandık.

Yine çalışmamız sırasında Tevhid kavramının önemli meseleleri olan Allah'ın varlığı, birliği, zatı ve sıfatları hakkında çokça bilgi veren, Şia'nın en temel hadis kaynağı olarak gösterilen Küleynî (329/941)'nin *el-Usûl Mine'l-Kâfi*, isimli eserinden yararlandık.

Son olarak tevhid ve onun alt başlıkları diyebileceğimiz konuları incelerken, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinin ilgili maddelerine müracaat ettik. Bunlarla beraber araştırmalarımız esnasında kitap, makale, tez çalışmaları, sempozyum bildirileri gibi Şia mezhebi ve fırkalarıyla ilgili olarak bilgi edinebileceğimiz, kaynak değeri olan her veriye olabildiğince ulaşmaya çalıştık.

2. TEVHİD İNANCI

2.1. Tevhid İnanç: İslam Öncesi Dinlerde Tevhid

Allah'ın zâtında, sıfatlarında, mâbud oluşunda bir ve tek olduğunu, zihin ve kalp yoluyla kabul etme anlamındaki *tevhid*, sözlükte “tek ve bir olmak” anlamındaki “وحد، v-h-d (vahdet, vühûd)” kökünden türemiştir. Kelime “tef’îl” babında ve mastar kalıbındadır.¹ Istilâhî olarak ise, “bir şeyin bir ve tek olduğuna hüküm vermek, bir olduğunu kabul etmek, öyle inanmak” anlamına gelmektedir.² Ragıb el-İsfehânî, tevhid kelimesinin aslı diyebileceğimiz “وحد” kelimesinden türetilen ismi fail kalıbındaki “vâhid” yani “bir ve tek olan kişi” anlamındaki kelimenin, kesinlikle parçalanma, bölünme kabul etmeyen şey olduğunu ve var olan her şey için kullanılabilir bir kelime olduğunu hatta “vâhid” sözcüğüyle nitelenemeyecek hiçbir varlığın bulunmadığını söyler. Yine “vâhid” kelimesinin altı değişik anlama gelen müşterek bir lafız olduğunu ve bunların hepsindeki birlik anlamlarının göreceli olduğunu söyler. Ancak bu lafız Allâhü Teâlâ için kullanıldığında başta bahsedilen “parçalanma ve bölünme kabul etmeyen” anlamını verdiğini belirtir. Ayrıca “Vahid” sayı itibariyle, “Ehad” ise keyfiyet itibariyle “bir” demektir. Bu nedenle “vâhid” başka şeyleri de vasfetmek için kullanılsa da “Ehad” kelimesi mutlak anlamda sadece Allâhü Teala için kullanılır. Dolayısıyla Cenab-ı Hakk, Ehadiyyü’z-zat diye vasfedilir.³ Abdülkerim Kuşeyrî (465/1072)’nin ifadesiyle Allâhü Teâlâ öyle bir Tek’tir ki, O’na bir şey eklemek ve O’ndan bir şey alıp çıkarmak muhâldir. Hâlbuki insan için “bir insan” denildiğinde durum aynı değildir. Zira eli ayağı olmayan birine de “insan” diye hitap edilmesi mümkündür. Bu bağlamda “vâhid” kelimesi “Zâtı itibarıyla hiçbir şekilde bölünme ve parçalanmayı, zatında ve sıfatlarında hiçbir benzerliği kabul etmeyen, fiil ve sanatında kendisiyle beraber hiçbir ortağı olmayan bir” olarak tanımlanmıştır.⁴

İslam tefsir tarihinde dil tahlilleri açısından en önemli müfessirlerden kabul edilen Ebu’l Berakât en-Nesefî, İhlas Suresinin tefsirinde “وحد” lafzının aslının “وحد” olduğunu, baştaki vav harfinin dil kaideleri gereği elif harfine dönüştüğünü söyler.

¹ Asım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2013, C. 2, s. 1627.

² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâr’u Sadır, Beyrut (t.y.), C. 3, s. 446.

³ Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi’l-Kur’an*, thk. Nezzar Mustafa el-Bâz, Mektebetu Bâz, Riyad (t.y.), s. 667; Asım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, C. 2, s. 1624.

⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2021, s. 386.

Yine ehad lafzındaki birliğin keyfiyet itibariyle birliği ifade ettiğini ve yalnızca Allâhü Teala için kullanılabileceğini ifade eder. Yani “ehad” tek olan ilâh demektir.⁵ Yine Eş’arî kelâm âlimi Ebû Abdillâh el-Halimî’ye (403/1012) göre Kur’an’da ve Sünnette Allâhü Teâlâ’ya nisbet edilen “el-Kâfi”, “el-Azîm”, “er-Refî” gibi isimler Allâhü Teâlâ’nın birliğini ifade eden kavramlardır.⁶

Tevhid kavramına farklı disiplinlerde birbirine yakın olsa da farklı anlamlar vermek mümkündür. Örneğin, kelim, tasavvuf ve İslam felsefesi gibi ilim dallarında tevhid kavramının tanımı birbirine yakın anlamlar içerse de birtakım farklılıklar arz eder. Hatta kelâm geleneği içerisindeki farklı disiplinlerde bile müellifler tevhide kapsam ve sınırları açısından farklı tanımlamalar yapmışlardır. Tüm bu farklılıkları da kapsayacak şekilde tevhid kavramı İslam düşüncesinde, Allâhü Teâlâ’yı zâtında, sıfatlarında, isimleri ve fiillerinde tek olarak kabul etmek, eşi ve benzeri olmadığına iman edip; bununla beraber ibadet ile de O’nu birlemek, kulluğu, ibadeti sadece yaratana, Allah’a has kılmak şeklinde tanımlanabilir.⁷

İnsanlık tarihi boyunca dünya üzerinde hiçbir dönemde insanlar dinden uzak yaşamamıştır. Şu veya bu şekilde kâinata hâkim bir yaratıcıya, kendilerini var eden, yaşatan bir ulu gücün var olduğuna kanaat getirmişlerdir. Avustralya kıtasının güneydoğusu gibi kültür seviyesi, düşünce şekli ve medenî hayat gibi insan gelişimi aşamalarına göre en ilkel kabilelerin bulunduğu yerlerde yapılan Dinler Tarihi araştırmaları bu tezi doğrular niteliktedir. Yapılan araştırmalarda ilk inanışlar olarak kabul edilen fetişizm, totemizm ve animizm gibi inanışlara yeni araştırmalar neticesinde yüce bir varlığa tapınma inancı da eklenmiştir. Yine benzer araştırmalar bir olan, varlığı kendinden olan, lütufkâr ve ezeli olan bir ilah telakkisi bulunduğunu göstermiştir. Buna göre monoteizmin daha eski olduğu ve politeizmin sonradan ortaya çıkan bir sapma olduğu söylenebilir.⁸ Buna bağlı olarak insanlığın dine ve tanrıya olan inancı bazen gerçek bir İlâh’a bazen de kendilerinin ürettiği ve ilâhlaştırdıkları varlıklara tapınma şeklinde gerçekleşmiştir. Bazı durumlarda ise insanlar, bir yandan yüce ve yaratıcı bir Tanrı’ya inanırken bir yandan da O’nunla beraber başka varlıklara da tapınmışlardır. Bazen de

⁵ Ebu’l Berekât en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vil*, Seyda Yayınları, Diyarbakır 2018, C. 3, s. 657.

⁶ Ebû Abdillâh el-Halimî, *el-Minhac fi Şu’abi’l-İman*, nşr. Hilmi Muhammed Fûde, Beyrut 1979, I, 209.

⁷ Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, thk. Muhammed Salih Farfûr, Mektebetu Dari’l-Farfûr, Dimeşk 2000, s. 56.

⁸ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, s. 471.

Uzak Doğu dinleri diye isimlendirilen dinlerde, Allah'ın birliğini ifade eden tevhid kavramı ya hiç yoktur ya da tevhid kavramının içeriğinin farklı şekillerdeki tezahürü bulunmaktadır.

Bu noktada Uzak Doğu dinlerinin tevhid kavramı ile olan ilgilerine bakılacak olursa, karşımıza ilk olarak Hint yarımadasında var olan, Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm gibi dinler çıkmaktadır. Bu dinler arasında *Hinduizm*, diğerlerine göre belirleyici bir konuma sahiptir. Çünkü buradaki diğer dinler Hinduizm'deki birçok unsuru bünyesinde taşır. Örneğin bu dinlerin hepsinde ister yeryüzünde isterse başka bir alemde olsun varoluş, acı ve kederden ibarettir. İnsanoğlunun acı ve kederden kurtuluşu, hangi var oluş basamağında olursa olsun ancak nihaî kurtuluşa ulaşmasıyla mümkün olabilir. Bu gibi ortak özellikleri sebebiyle bahsi geçen diğer dinler Hinduizm'in mezhepleri olarak da değerlendirilebilir.⁹

Büyük dinlerin çoğunda Tanrı, prensip olarak kendisine yücelik atfedilen, diğer tüm faal varlıkların üstünde kabul edilen, faili muhtar, her şeyin yaratıcısı ve mutlak varlık olarak kabul edilir. Ancak Tanrı her ne kadar yüceltilmiş olursa olsun yine de bazı din ve geleneklerde kendisine ferdiyet atfedilmiş bir varlıktır. Bu yönden insan ile Tanrı arasında bir analogiye başvurulmadığı takdirde, dinlerin en önemli özelliklerinden biri darbe almış olur. Özellikle Hinduizm, Budizm gibi Uzakdoğu dinlerinde Tanrı, kendisine ibadet edilen bir obje olmakla birlikte kendisine bir mutlaklık da atfedilir ve bu kişilik ile mutlak gerçeklik arasında bir ayırım yapmanın gerekli olduğu belirtilir. Bu görüşe göre *işvara* veya ilâhî şahsiyet olarak kabul edilen varlık ne sadece gerçektir ne de mutlak olarak gerçek. Bu varlık onlara göre maya adı verilen, daha çok sağduyunun “alacakaranlık” olarak nitelendirdiği bir varlık olup, gerçeklik statüsünü kazanma durumunda olan ve bu noktada ortada bulunan bir varlıktır. Bazı Hindu mezhepleri tarafından Tanrı mutlak varlık olarak kabul edilmekle birlikte, Tanrı'yı bir kişilikle ilişkilendirenler de bulunmaktadır. Bu durumda Tanrı filozofların en yüksek varlık veya mutlak gerçeklik olarak bahsettikleri varlık olmaktan çıkar. Ve her yönden mutlak gerçeklik olan varlıkla kişilik atfedilen varlık arasında bir analogi kurmak mümkün olmaz.¹⁰

⁹ Ali İhsan Yitik, “Hinduizm”, *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, 5. Baskı, s. 322.

¹⁰ Charles Hartshorne, “Dine ve Felsefeye Göre Tanrı”, çev. Mehmet Aydın, *AÜİFD*, C. 24, 1981, s. 205.

Hint kutsal metinlerinde bulunan farklı tanrı tasavvurlarından hareketle *Hinduizm*'de politeist, panteist, monoteist ve teslis anlayışlarının bir arada bulunduğu söylenebilir. Hinduizm'in kutsal kitapları olan *Rig Veda*, *Yajur Veda* ve *Atharva Veda* gibi metinlerde birçok tanrı ismi birlikte geçer. Bu dönemlerde neredeyse her olay, durum, zaman ve yer kavramları için özel bir tanrı vardır. Tanrı anlayışı açısından bir çelişki olarak görülebilecek olan hem tek tanrı hem de çok tanrılı bir sistemin bir arada bulunması, Hinduizm'in zaman içinde geçirdiği dönüşümle alakalıdır. Hint düşüncesine göre vahye dayalı metinlerin en sonuncusu ve Hinduizm'in en önemli kaynağı olan Upanişadlar dönemiyle birlikte tanrı tasavvuru da monist/panteist bir anlayış kazanmıştır. Tanrı bu dönemle birlikte akılla kavranabilen, duyularla algılanabilen bir mahiyetten çıkmış; tüm alemi kuşatan hem onun içinde hem de dışında var olan, her şeyin kendisinden var olduğu, alemdeki tüm varlıkların da onun tezahürleri olduğu ve onun yegâne hakikat olduğu şeklindeki bir mahiyete dönüşmüştür. Bu şekildeki bir monist tanrı anlayışı günümüz Hindu aydınlarınca da kabul edilmektedir.¹¹

Hint dinleri hakkında önemli bilgiler veren Tahkiku Ma Li'l-Hind isimli kitabın yazarı İslam alimi Birûnî (435/1061)'ye göre, Hinduizm'deki tanrı tasavvurlarının birbirinden bu kadar farklı olmasında, toplumun aydın (havas) ve halk (avam) olarak sınıflanmasının büyük etkisi vardır. Çünkü toplumunun havas kısmı, meseleleri akılla izah edip anlamaya ve kavramaya çalışırken; avam kısmı daha çok duyularla algılanan şeylere yönelir ve dini konularda ayrıntılar kendisine yeter. Farklı görüş ve düşüncelerin olduğu araştırma inceleme gerektiren konulara pek dalmaz ve bu tür konulara genellikle kapalı olurlar. Buna göre aydınların inancında Tanrı birdir, ezeli ve ebedîdir, kâdir, hakîm, hayy, müdebbir ve beka sahibidir. Halk inancına göre ise tanrı hakkındaki görüşler daha çeşitlidir. Tanrı kendilerine benzer, yani antropomorfik özellikler taşır ve bu da her topluma göre farklı farklı özellikte bir tanrı anlayışı olarak tezahür eder. Hinduizm'de ilk dönemlerden itibaren devam eden bu farklı tanrı anlayışları son yüzyıllara gelindiğinde de devam eder. Ancak birtakım dönüşümler geçirir. Örneğin farklı inanç ve kültürlerle karşılaşıldıkça tanrı anlayışlarında bazı değişiklikler olur. İnsani vasıfların ötesinde soyut bazı vasıflar, mistik özellikler eklenir ve tanrı anlayışı bu özelliklerle değişime uğrar. Yine son yüzyılda dinler arası diyalog faaliyetleri kapsamında çok fazla öne çıkarılan hakikatin birliği ve dinlerin o

¹¹ Yitik, "Hinduizm", s. 344.

hakikate giden yollar olduğu şekildeki anlayış Hint kutsal kitaplarında buna yönelik olan sözlerin daha fazla öne çıkarılmasına sebep olmuştur.¹²

Hint düşüncesindeki din düşüncesini ve tanrı anlayışını algılayabilmek için *dharma* kavramını iyi anlamak gerekir. Çünkü *dharma* din, kutsal, ibadet, dua ve yasaklar, eşyanın hakikati, varlığın ana unsuru gibi çok farklı anlamlara gelebilen bir kavramdır. *Dharma* tanrıya inanan bir Hinduya göre alemin düzenini sağlayan ilâhî bir kanun iken bir hukukçuya göre dünyadaki adil düzeni sağlamayı kolaylaştıran önemli bir kriter, felsefeciye göre alemdeki kozmik düzendir. Bu sebeple bizim din ve tanrı anlayışımızdan çok farklı olan bu kavram bazı yönleriyle Ortadoğu kökenli dinlere benzese de çoğu zaman kastedilen aynı olmamaktadır.¹³

Hint düşüncesindeki önemli inançlardan biri olan *karma-tenasüh inancı* tevhid açısından önemlidir. İlk olarak ne zaman çıktığı konusunda farklı yaklaşımlar olsa da bu inanç Hinduların en erken kutsal metinlerinde de göze çarpar. Ne ekersen onu biçersin şeklinde özetlenebilecek bu anlayış, bugün kişilerin yaşadığı iyi veya kötü durumların, aslında onların önceki yaşamlarındaki iyi veya kötülüğün bir sonucu olduğunu öngörür. Bu şekildeki bir inanç da doğal olarak ruh göçünü yani beden ölüp ruhun ölmediği ve başka bedenlerde tekrar yaşadığı inancını gerekli kılar. Bu noktada Hinduizm'deki *karma-tenasüh inancının* tevhidle nasıl bir bağlantısı olduğu ayrıca irdelenmesi gereken bir konudur.¹⁴

Hinduizm'de Hindular her şeyi var eden yüce bir tanrının varlığını tanımakla birlikte tek tanrı dışında çok sayıda ilâhın varlığını da reddetmezler ve o ilâhların yüce tanrının değişik suretlerdeki avaturları¹⁵ olduklarını kabul ederler. Ayrıca Hindular arasında tanrı-evren ilişkisi bağlamında değişik anlayışlar da mevcuttur. Bu anlamda Hindular arasında Tanrı'yı kâinattan ayrı olarak gören, ruhları ve maddeyi onunla birlikte ve onun emrinde kabul eden teist inanışlı kişilerin yanında; Tanrı'yı kâinatın

¹² Yitik, "Hinduizm", s. 345.

¹³ Yitik, "Hinduizm'de Din ve Din Anlayışı *Dharma* Kavramı", *Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Kasım 1998, Konya, s. 309.

¹⁴ Yitik, "Hint Kökenli Dinlerde *Karma* İnancı ve *Tenasüh* İnancıyla İlişkisi", *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992, s. 128.

¹⁵ Avatara ya da hulûl inancı, Hinduizm'i asırlar boyunca ayakta tutan ve Hindular arasında manevi bir birlikteliğin oluşmasında büyük katkısı olan dini öğretilerin başında gelir. Hindu inancına göre başta *Vişnu* olmak üzere tanrıların veya başka metafizik varlıkların insan veya hayvan şeklinde belli bir amaç için yeryüzüne inişlerini ifade eder. Avatara aynı zamanda tanrının veya metafizik varlığın aldığı biçimi ya da bedensel formu da tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Bkz., Cemil Kutlutürk, "Hinduizm'e Göre Tanrı *Vişnu*'nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (*Avatara/Hulûl*) Temel Nedenleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 55/1 Ankara 2015, s. 143.

içindeki hareket ettirici hâkim güç olarak kabul edip aynı zamanda varlığı O'nun bir kısmı veya parçası olarak kabul eden panteist anlayışlı kişiler de mevcuttur.¹⁶

Bir diğer Uzak Doğu dini olan *Budizm*, Hindistan'da yaşadığı kabul edilen Sidhdharta Guatama Skyamuni'nin öğretilerini takip eden ve ona göre kendini geliştiren, yaklaşık olarak 2500 yıllık geçmişe sahip bir dindir. Aslında daha ziyade bir inanç sistemidir. Tarihsel süreçte Hint kültüründen etkilenmekle birlikte Hıristiyanlık öncesi dönemde, uzak doğudan Avrupa'ya ve Mısıra kadar farklı coğrafyalarda yayılma imkânı bulmuş hem oraların kültürünü etkilemiş hem de onlardan etkilenmiştir.¹⁷

Budizm'de özellikle ilk dönemlerde varlığı kendinden olan bir yaratıcı tanrı anlayışı yoktur. Budistler ayrıca kendiliğinden tesadüfi bir varoluşu da kabul etmezler. Bunun yerine onlara göre her şey görecelidir ve her varlığın, her nesnenin bir diğerinin nedeni olduğu bir anlayışa sahiptirler. Buna göre nedensellik ilkesinin ilk ve temel halkası, başlangıç noktası *avidya*'dır. Avidya ise eşyanın hakikatine dair olan yanılgıyı, cehaleti temsil eder.¹⁸ Dolayısıyla bu cehalet, nedenselliği ortaya çıkaran ilk muharrikin bilinmediğine işaret eder.

Budizm'deki tevhid anlayışına bakıldığında, kurucusu kabul edilen Buda'nın (*Sidharta Gotama*) tanrı konusundaki suskunluğu sebebiyle Budizm genelde tanrı tanımaz (ateist) bir din olarak kabul edilir. Yine Budizm'deki "*buda*" ve "*bodhisatva*" diye adlandırılan kişiler ilk dönemlerde mutlak aydınlığa kavuşmuş insanlar olarak algılanırken zamanla, duyularla algılanamayan, dünya ötesi, hakiki beden, özünde aydınlanma nüvesi bulunan varlık ve sonsuz nur gibi Buda anlayışlarının tek tanrılı dinlerdeki tanrı anlayışlarına benzeyen yönleri olduğu söylenebilir. Bu sebeple Budizm'deki tanrı anlayışında bu dinlerin etkisinin bulunduğu görülmektedir.¹⁹

Budizm'deki iki ana mezhepten biri olan Mahayana Budizmi'nde Hinduizm'de olduğu gibi bir tek tanrı anlayışı (Monizm) ve çok tanrının varlığı kabul edilmekle birlikte bunların arasından birinin yüceltilmesi (Henoteizm) şeklinde bir düşünce de mevcuttur. Özetle Budizm'de, inanılan üstün bir varlığın yanı sıra pek çok ilâhî

¹⁶ Ekrem Sarıkçıoğlu, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 41, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 23.

¹⁷ Yitik, "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, DİB Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2007, s. 307.

¹⁸ Yitik, "Budizm", s. 319.

¹⁹ Yitik, "Budizm", s. 328.

varlığın mevcudiyeti de kabul edilir. Bu açıdan Budizm’de mutlak manada tek tanrı inancından, dolayısıyla da tam manasıyla bir tevhid kavramının varlığından söz etmek güçtür.²⁰

Yedi asır boyunca felsefi bir sistem olarak varlığını devam ettirdikten sonra, yaklaşık 18 asırdır din olarak Çin’de varlığını devam ettiren *Taoizm*’de tevhid anlayışının olup olmadığına bakıldığında, öncelikle Taoizmin inanç sisteminin temelinde mistik bir panteizm anlayışının olduğu görülür. Taoizm’e göre var olan dünyadan önce de varlığını sürdüren ve yaratıcı prensip olan *Tao* vardı. Yol anlamına gelen *Tao*, alemde önceki ilk ve her şeyi kucaklayan yaratıcı prensiptir. Her şey onun vasıtasıyla gerçekleşir. *Tao* şekilsiz ve mükemmeldir, gök ve yerden önce var olan, sessiz, cisimsiz ve değişmezdir. O, hayat ve hareketlerin her şekline sebebiyet veren güç ve varlığın değişen çokluğunun temelini teşkil eden birliktir. Sayılan bu özellikleriyle ve yaratıcı prensip özelliği ile beraber *Tao*, bir yaratıcı değildir, her şeyi yapar fakat hiçbir şey istemez, o bir boşluktur. *Tao* ile ilgili bu anlayışlara bakıldığında, Taoizm’de İslamiyet’teki gibi olmasa da tevhide benzer bir inanın varlığını görmek mümkündür. Buradaki fark ise yaratıcı olan *Tao*’nun Tanrı gibi bir varlık olarak düşünülmeyip, bir yol, felsefi, mistik bir anlayış olarak görülmesinden kaynaklanır.²¹

Taoizm inancına göre insanlar, yaratıcı prensip olan fakat bizatihi yaratıcı olmayan *Tao*’nun bu konumuna uygun hareket ederlerse hayatlarını da iyi geçirmiş olurlar. Buna göre insanların hayatlarında uygulamaları gereken üç prensip vardır. Birincisi: Tabiatı hareketsizlik. İnsanlar *Tao*’nun evrende işlerini görebilmesi için sessiz ve pasif bir şekilde kalmalıdır. İkincisi: Boşlukta rekabet etmemek. Bu prensip de tabiatı hareketsizlik prensibinin diğer tarafı olup arzuların yokluğu anlamına demektir. Üçüncü prensip ise, olana razı olmaktır. Buna göre Taoist bir kişinin mutluluğu hiçbir şey beklemeyen birinin mutluluğu gibidir. Zira *Tao*’ya karşı insanın, sahip olma arzusundan daha büyük bir günahı olamaz. Bu prensipler aynı zamanda Taoizmin kurucusu Lao Tsu’nun öğretisinin de temelini oluşturmaktadır.²²

Bu bilgilerden hareketle Taoizm’de her ne kadar Tevhidin kelime anlamı ile benzeştirebileceğimiz bir, yaratıcı prensip kavramı olsa da terim anlamı ile

²⁰ Saraçoğlu, “Tevhid”, s. 23.

²¹ Ahmet Güç, “Taoizm”, *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, 5. Baskı, s. 456.

²² Güç, “Taoizm”, s. 458.

tanımlayabileceğimiz bir tevhid anlayışı görünmemektedir. Çünkü Taoizm’de bulunan bu yaratıcı prensip, vücudu olan veya varlığı bulunan bir yaratıcı konumunda değildir. Hatta bazen insanları dünyada iyiliğe götüren bir yol veya takip edilen bir metottur.

Uzak Doğu dinlerinden olan *Şintoizm*, dünyanın en kadim dinlerinden biridir. Antik çağlardan itibaren varlığını koruyan Şintoizm, zamanla Budizm, Taoizm ve Konfüçyanizm dinlerinden etkilenerek bugünkü şeklini almıştır. Büyük çoğunlukla Japonlar ve onların yaşadığı ülkelerde varlığını sürdüren Şintoizm Japonların milli ve resmi dinidir. Tarihî açıdan bakıldığında zaman Ural-Altay halklarına ait olan Şamanizm öğretisinin Japon adalarındaki uzantısı olarak da görülebilir. Bu sebeple Şintoizmin öğretilerine ait pek çok unsurun eski Türk dinleri gibi Orta Asya kökenli dinlerde de karşılığının bulunduğu görülür.²³

Şintoizm’de tanrı kavramını anlayabilmek için, tanrı ve tanrıçalar için kullandıkları *kami* kavramını anlamak gerekir. Kami aslında izahı güç bir kavramdır. Tanrılar için kullanılsa da var olan her şeydeki öz ve ilâhi ruh olarak algılanır. Teorik inanç ve gelişmiş bir dini kurallar bütününe sahip olmayan Şintoizm’in temelinde yer alan bu kami inancı, insanlar ve kamiler arasındaki ilişkiyi hayatın her alanını kapsayacak şekilde düzenleyen bir öğretilerdir. Uyumu ve sadeliği esas alır. Animistik dinlerin birçoğunda olduğu gibi, tanrısal güçlere karşılık gelen ve tabiat ruhları veya yaşam güçleri şeklinde açıklanan kamiler, bitki, hayvan insan hatta dağlar denizler gibi tabiattaki her şeyde mevcuttur. Ayrıca ölen bazı devlet adamları ve önemli kişilerin de ruhlarının kami olduğuna inanılır.²⁴

Şintoizm’de kamilerin kendi aralarında da birtakım kategorileri bulunur. Hem doğaüstü, insanın duyuşal sınırlarını aşan güçler hem de atalar, kahramanlar ve önemli kişilerin ruhları gibi öğeler Şintoizm’de tanrı kavramıyla karışmış, kami anlayışı ile de daha karmaşık hale gelmiştir.²⁵ Bu açıdan Şintoizm’de birçok tanrı, kami ve onların farklı algılanışları vardır. Bunlardan hareketle Şintoizm’de tanrının birliğine götürecektir, her şeyi yaratan, bir ve tek olan bir tanrı anlayışından yani tevhid kavramının varlığından bahsetmek güç olmaktadır.

²³ Kürşat Demirci, “Şintoizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 39, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 177.

²⁴ Demirci, “Şintoizm”, s. 178.

²⁵ Durmuş Arık, “Şintoizm”, *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, 5. Baskı, s. 468.

Bir diğeri Hint dinlerinden olan *Caynizm*, tarihsel süreçte evrensel hale gelememiş daha ziyade sadece Hint bölgesinde varlığını sürdürmüş bir dindir. Caynizm, özellikle Hinduizm'deki kast anlayışına ve kanlı kurban törenlerine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Yaklaşık üç milyon mensubuyla dünyanın en az mensubu bulunan dinlerindedir. Hinduizm'deki karma ve tenasüh inancı onlarda da mevcuttur. Caynizm, Budizm'le birçok yönden birbirine benzemektedir bu sebeple çoğu zaman Budizm'in bir kolu gibi görülmektedir. Ancak onlardan farklı olarak yaşanılan alemin bir tanrı ya da benzeri bir varlık tarafından yaratıldığı inancını kabul etmezler. Yine Budizm'den farklı olarak alemin ve orada bulunan fenomenlerin reel gerçekliğini de kabul ederler. Alemin kendisi onlara göre ezeli ve ebedidir. Bu sebeple Caynizm'de birçok dinde bulunan ahiret inancı ve öğretisi bulunmaz. Bununla birlikte tanrısallık onlara göre bir varlık kategorisidir ve herkes dünyadaki yaşantısına göre öldükten sonra tanrılar aleminde, yeryüzünde veya (Kötülerin daimî veya geçici olarak kalacakları) yer altı katmanlarından birinde yaşamaya devam ederler.²⁶

Hinduizm'le de aralarında bazı benzerlikler olmakla birlikte, “Evrenin yaratılması ve devamından sorumlu tanrısal varlıklar yoktur; fakat insanî sınırlamaların olmadığı, nihaî kurtuluşa ulaşanlara uygun bir tanrısal varlık kategorisi vardır” ve “Ahimsa²⁷ sadece insanlara değil, her türden canlıya karşı uyulması gereken bir kuraldır” şeklindeki inançlarıyla da geleneksel Hinduizm'den ayrılırlar. Caynizm'e göre ezeli olan bu alemin ve dahi varlığın başlangıcı *jiva* adı verilen atomların hareketi ile olmuştur. Bunun ise zamanını ve keyfiyetini bilme imkânı yoktur. Çünkü bu varoluş ezelidir.²⁸ Bu bilgilerden hareketle Caynizm'de tek tanrı inancı ve buna bağlı olarak bir tevhid kavramının varlığından söz etmek zor gözükmemektedir.

Bir diğeri Hint kökenli din olan *Sihizm*, Hindistan'ın Pencap bölgesinde ortaya çıkan, temeli İslam dini ile Hinduizm'i uzlaştırma çabalarına dayanan bir dindir. Taoizm mensupları Hinduizm'deki kast sistemini kabul etmemesiyle onlardan ayrılırken, İslam'daki ahiret anlayışını da benimsemezler. Ancak İslamiyet'in temel öğretisini oluşturan tevhid kavramını bazı farklılıklarla birlikte ana ilke olarak kabul etmişlerdir. Buna göre, Sihizm'de her şeyi yaratan bir tanrı anlayışı mevcuttur ancak

²⁶ Yitik, “Caynizm”, *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, 5. Baskı, s. 396.

²⁷ *Ahimsa*, Hint dinlerinin genelinde bulunan bir erdemi ifade eder. Merhamet veya şiddetten uzak durma gibi anlamlarıyla, genel anlamda yaşayan tüm canlılara zarar vermeden, onları yaralamadan ve öldürmeden bir hayat sürmeyi ifade eden dini bir öğretiler. Bkz., Yitik, “Caynizm”, s. 391.

²⁸ Yitik, “Caynizm”, s. 392.

onun ete kemiğe bürünerek yeryüzüne indiği şeklindeki *avatara* inancı yoktur. Bunun yerine tanrının yeryüzündeki temsilcileri ve tanrıya ulaşmak isteyenlere yol göstermekle ve onlara rehberlik etmekle görevli *on gurunun* varlığına inanırlar. Sih geleneğine göre bu on guru sade ve düzgün yaşantıları sebebiyle tanrının lütfuna mazhar olmuşlar ve ona gönülden teslim olmuşlardır.²⁹

Sihizm'in İslam ve Hinduizm'e bakışını gösteren, Gurulardan birine ait olan şu sözler dikkat çekicidir:

“Hindular ile Müslümanlar birdir. Aynı tanrı herkesi yaratmış ve herkese rızık vermektedir. Onlar arasında ayrılık yoktur. Tapınak ve cami aynı şeydir. Bütün insanlar birdir. Onlar sadece yanlış algılamadan dolayı farklı zannedilir. Allah ve Abhek aynıdır. Kur'an ve Puranalar aynıdır. Bütün hepsi tek alemin yarattığı şeylerdir.”³⁰

Sihizm'e göre Tanrı, değişik isim ve sıfatlarla anılarak, her şeyin kaynağı olan yegâne varlık olarak tanımlanır. Tanrının varlığı ve birliği konusunda şüphe olmamakla birlikte *O, kelimelerle tanımlanamaz*. Tanrı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, eşi benzeri olmayan, bütün sıfatlardan münezzeh olan yüce varlıktır. Yaratıcı varlık O'dur ve alem O'ndan sudur etmiştir ve alemin devamı O'nun iradesine bağlıdır. Bu bilgilerden hareketle Sihizm'de tek tanrılı dinlerdekine yakın bir tevhid anlayışı bulunmaktadır. Sihizm dininde Hint dinlerinin bazılarında bulunan hakikatin birliği anlayışının etkisiyle bu şekildeki Tanrı ve kutsal kitap inancının gelişmiş olması da muhtemeldir.³¹ Yine bu anlayışta daha ziyade İslam dinindeki vahdet-i vücûd benzeri tasavvufî anlayışların etkileri görülür.

Maniheizm ve *Sâbîlik* gibi gnostik dinlere geldiğimizde, her şeyden önce bu dinlerin gnostik bazı özelliklere sahip olduğu görülür. Felsefî bir akım olarak da isimlendirilebilecek olan *gnostisizm* dünyadan soyutlanmayı, bireysel olarak kendini gerçekleştirip hakikate ulaşmayı amaçlayan ve tam manasıyla da belli bir dini felsefi sisteme ait olmayan bir kavramdır. Gnostisizm bunun yanında bir bilgi edinme yolu, yöntemi ve bir dünya görüşüdür.³² Gnostik düşünce kendinde var olan bu mistik ve ezoterik yapısıyla birçok dinle etkileşim halinde olsa da asıl etkisini Maniheizm ve

²⁹ Yitik, “Sihizm”, *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, 5. Baskı s. 410.

³⁰ Yitik, “Sihizm”, s. 415.

³¹ Yitik, “Sihizm”, s. 418.

³² Harun Işık, “Gnostisizm Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi”, *17. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, Malatya 2012, s. 30.

Sâbiilik üzerinde göstermiştir. Bu düşünceye göre dünyevî ve uhrevî kurtuluşun, hakikate ulaşmanın yolları, Tanrı kaynaklı olan ve O'ndan elçilerine oradan da insanlara intikal eden, gizli olan ve belli sayılardaki kişilere verilen bilgilerden oluşur.³³

Bu düşünce etrafında şekillenen dinlerden *Maniheizm*, kendisini ışık elçisi olarak tanımlayan ve bir nevi peygamber olarak Tanrı tarafından görevlendirildiğine inanan Mani tarafından kurulmuştur. Birçok dini etkilemiş ve onlardan da etkilenmiştir. Orta Asya'dan Batıya, hatta Kuzey Afrika'ya kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Maniheizm dininin, Mani'nin kendisine ve öğrencilerine atfedilen ancak günümüze ulaşmayan birçok kutsal metni bulunmaktadır.³⁴

Buna göre Gnostik dinlerden diyebileceğimiz, günümüzde mensubu kalmamış, miladi 3. yüzyılda tarih sahnesine çıkmış olan Maniheizm'de, tevhid kavramının izini sürdüğümüz zaman karşımıza ilâh anlayışı olarak düalist bir tanrı çıkar. Buna göre nur-zulmet ya da iyi-kötü diye adlandırılan alemin iki mutlak idarecisi veya yaratıcısı vardır. İyi tarafı temsil eden ışık aleminin tanrısı bulunurken; aynı zamanda kötü tarafı temsil eden de bir kötülük tanrısı bulunmaktadır. Ancak bu tanrılar özleri itibariyle farklıdır yani aynı kanaldan veya özden gelmeyip, aralarında belirgin bir ayırım vardır. Buna göre bu iki zıt tanrı bir bütünün iki yarısı gibi bir bütünlüğü temsil etmez. İyilik tanrısı özü itibariyle iyi, kötülük tanrısı da özü itibariyle kötüdür. Maniheist düşüncede iyilik tanrısının kötülükle, aynı şekilde kötülük tanrısının da iyilikle ilişkilendirilmesi söz konusu olamaz.³⁵

Gnostik düşünceden neşet eden bir diğer din olan *Sâbiilik*, Ortadoğu ve Mezopotamya bölgesinde varlığını sürdürmüş, günümüzde halen yüz bin civarında müntesibi bulunan bir dindir. Kendilerine göre ilk insandan itibaren varlığını sürdüren bir din olan Sâbiilik, Yahudilik'ten Mecusiliğe kadar birçok din ve kültürden etkilenmiştir. Ancak genel kabule göre Yahudilik'ten neşet edip zamanla farklılaşan dini bir gelenek olarak tarihi iki bin yıl öncesine dayanan bir dindir.³⁶ Sâbiilik mensupları daha ziyade kapalı bir toplum olma özelliklerini korumuş ve inançlarına

³³ Mehmet Alıcı, "Sâbiilik", *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, 5. Baskı, s. 298.

³⁴ Alıcı, "Maniheizm", *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, 5. Baskı, ss. 280-282.

³⁵ Alıcı, "Maniheizm", s. 283.

³⁶ Şinasi Gündüz, "Sâbiilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008, s. 342; Alıcı, "Sâbiilik", *Dinler Tarihi*, s. 299.

dair özelliklerini gizlilik içerisinde koruma eğiliminde olmuşlardır. Sâbiîlik, Gnostik geleneğin bir sonucu olarak bu dünyanın mutlak anlamda kötü olduğunu dolayısıyla maddenin de kötü olduğunu savunarak bu dünyadan ve kötü maddeden kurtularak hakikate ulaşmanın yollarını aramayı vaz eder ve dini öğretisini bu düşünce üzerine temellendirir.³⁷

Sâbiî kelimesi, Kur'an'da üç ayette, sâbiûn/sâbiîn şeklinde geçmektedir.³⁸ Bazı hadislerde de bu kelimeye rastlanmaktadır. Ancak Kur'an'daki bu kelime ile kimlerin kastedildiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı batılı araştırmacılar Sâbiîlik'ten Güney Arabistan'daki Sebeli Hristiyanların kastedildiğini söylerken; bazıları da bununla kastedilenin Suriye, Irak ve Kuzey Arabistan'da yaşayan bütün gnostik ve Helenistik gruplar için kullanılan genel bir isim olduğunu söylemiştir. İslamî kaynaklarda ise Sâbiîler hakkında Abbasi öncesi dönem ile Abbasiler sonrası dönemdeki alimler arasında görüş farklılığı ortaya çıkmaktadır. Önceki alimler Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecusîliğe benzer veya bunlar arasında bir din olduğunu; sonrakiler ise onların bir Hristiyan mezhebi veya Harrâniler gibi putperest bazı toplulukların zamanla dönüşüm geçirerek oluşturdukları bir grup olduklarını ya da tüm sapkın gruplar için kullanılan ortak bir kavram olduğunu söyler.³⁹

Şehristânî'nin belirttiğine göre Sâbiîler Allah'ı bilme, ona ibadet etme, emir ve yasaklarına dair hükümlerini öğrenme noktasında bir aracıya ihtiyaç olduğuna inanırlar. Ancak onlara göre bu aracı varlık cismani değil ruhani olmalıdır. Çünkü ruhani olan daha temiz ve paktır, rabler rabbine daha yakındır; cismani olan ise beşerdir ve diğer insanlar gibi yer içer, şekil itibarıyla de onlar gibidir.⁴⁰

Sâbiîlik dininin tevhid kavramı ile olan bağlantısına baktığımızda, Sâbiîliğin Gnostik geleneğe dayanan düalizmi temel alan bir teolojiyi esas aldığını görürüz. Buna göre başlangıçtan itibaren mutlak anlamda birbirinden ayrı olan iki farklı evren tasavvuru bulunmaktadır. Işık alemi ve karanlıklar alemi olarak adlandırılan bu iki evren arasında ancak araçlar vasıtası ile temas kurulabilir. Her bir alemin de kendine has efendileri bulunmaktadır. Sâbiîliğe göre yaşanan bu dünya, ışık alemindeki varlıkların karanlıklar alemine düşmeleriyle oluşmuştur. Daha sonraları şekillenecek

³⁷ Alıcı, "Sâbiîlik", s. 298.

³⁸ Kur'an, Bakara 2/62; Maide 5/69; Hac, 22/17.

³⁹ Gündüz, "Sâbiîlik", s. 342.

⁴⁰ Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmet Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2013, s. 258.

olan kurtuluş ve kurtarıcı fikirleri ışık aleminden karanlıklar alemine düşen varlıkların tekrar ışık alemine yükselme çabalarının neticesi olarak ortaya çıkan bir teolojik düşüncedir.⁴¹

Sâbiîlikteki düalist bakış açısına göre ışık alemi kuzeydedir ve karanlık aleminden herhangi bir vasıfla vasıflanmamış ve karanlık alemle ilgili her şeyden uzakta olan, ışık kralı tarafından herhangi bir yokluk ve sınırlılıktan uzak olarak yaratılan bir yerdir. Buna karşın karanlık alem, ışık alemdeki her şeyin bir zıddı olarak güney yönünde bir yerde karanlık alemin kralı tarafından yaratılmıştır. Bu karanlık alemin yokluğu kaosu ve mutlak noksanlığı temsil eden “Kara Su” dan yaratılmıştır. Işık aleminde yüce hayatın taşıdığı tüm nitelikler aynen karanlık alemin yaratıcısı olan kralda da mevcuttur. Bu kral aynı zamanda tüm karanlık ve kötü sıfatları doğal olarak bünyesinde taşır. Sâbiî gelenekte iki evren anlayışındaki ışık ve karanlık alemlerinin her ikisi de mutlak olarak ezeli ve ebedidir. Dünyanın sonuna geldiğinde ışık varlıklarının karanlık alem varlıklarını yok edeceği ancak karanlık alemin ve tanrısının yok olmayıp karanlık alemde hapsolacağına inanılır.⁴²

Gnostik bir düalizm teolojisini vaz eden Sâbiîliğe göre ışık ve karanlık alemlerin birbiriyle mutlak ayrılığında bahsedilmekle beraber, birbirlerine muhtaç olduklarından da bahsedilir. Bu yönüyle karanlık ve ışık alemleri birbirinin tamamlayıcısı gibi kabul edilmektedir. Buradaki tamamlama bir bütünün parçası anlamında değil; muhtaçlıktan gelen, iyi bir taraf olduğunda bir de onun kötü tarafı olmalı ki iyi ve kötü bilinsin şeklindeki bir tamamlama anlamındadır. Ayrıca bu iki alemin arasında alemdeki ve dünyadaki işleri idare etmeye ve iyilik ve kötülüğü birlikte barındıran insanı var etmeye muktedir bazı tanrısal varlıkların olduğu da kabul edilir. Tüm bu bilgilerden hareketle Sâbiîlikte yaratıcı tek tanrı inancını esas alan bir tevhid inancından söz etmek zordur. Ayrıca Sâbiîlikte ışık ve karanlık olarak alemin ikiye ayrılması ve bu alemlerin her birinin ezeli bir hüviyet arz etmesi, Sâbiîlik’te bütün alemleri ve varlığı yaratan tek tanrı inancının olmasını da zorlaştırmaktadır.

Her şeyi yaratan, yaşatan, idare eden bir ulu gücün varlığı tevhid kavramıyla doğrudan ilgilidir. Ancak bu tevhidin nasıl anlaşıldığı, kavrama hangi anlamların yüklenildiği gibi konular, dinler arasında farklılıklar arz etmektedir. Özellikle tek tanrı

⁴¹ Alıcı, “Sâbiîlik”, s. 304.

⁴² Alıcı, “Sâbiîlik”, s. 305.

inancına sahip dinlerin tevhid anlayışları bu noktada daha fazla önemlidir. Çünkü tek tanrı inancı doğal olarak beraberinde tevhidi de getirmektedir.

Tek tanrılı dinler için Hz. İbrahim önemli bir yer tutar. O, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dininde ortak ata ve en büyük temel referans noktası olarak kabul edilir. Bu nedenle Hz. İbrahim ile ilgili gerek Tevrat'ta gerekse Hıristiyan kültüründe ve İslam î literatürde diğer peygamberlerden daha geniş bilgiler mevcuttur. İslam î kaynaklarda, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde Hz. İbrahim'in insanın gerçeğe ulaşmasına engel olan putları kırıp tevhid inancını yerleştirmek üzere putperestlerle ve Nemrut'la yaptığı mücadele geniş bir şekilde anlatılır.⁴³ Bu sebeple Dinler Tarihinde “İbrahimî gelenekler”⁴⁴ veya “İbrahimî dinler” olarak isimlendirilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve ardından İslam geleneğinin tanrı/ilâh anlayışları, bize tevhidi daha iyi anlama noktasında yardımcı olacaktır.

Tarih boyunca farklı dinî geleneklerde Yüce tanrı fikrine rastlanmakla birlikte Tanrının birliğini ifade eden tevhid inancı tam anlamıyla en erken Yahudi geleneğinde resmî ve kalıcı bir tapınma biçimi olarak anlaşılmış ve uygulanmıştır.⁴⁵ *Yahudilik*, dünya nüfusu içerisinde oldukça küçük bir kitleye hitap etse de İbrahimî geleneğin ilk temsilcisi olması ve bu sebeple de ilk monoteist din olma özelliğiyle ve dört bin yıllık geçmişiyle hem dinler tarihi hem de dünya tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Hıristiyanlık ve İslamiyetle beraber İbrahimî mirası sahiplenme ve temsiliyet iddiası bu üç din arasında zaman zaman amansız çatışmalara da neden olmuştur. Yahudilik zaman zaman daha önce ortaya çıkması sebebiyle diğerleri üzerinde daha etkili olarak görülse de Yahudi toplumlara ev sahipliği yapan Hıristiyan ve Müslüman toplumların Yahudiler üzerinde teolojik ve düşünsel olarak doğrudan veya dolaylı büyük etkileri olmuştur.⁴⁶

Yahudiliğin iman esasları olarak farklı zamanlarda ve farklı maddeler halinde belirlenmiş esasları Yahudilik'teki tevhid anlayışı hakkında bize bazı fikirler vermektedir. Bu konuda Tevrat'taki Şem'a duası diye bilinen, “Dinle ey İsrail!

⁴³ Bkz., Ömer Faruk Harman, “İbrahimî Gelenek”, *İslam'a Giriş Evrensel Mesajlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, s. 360.

⁴⁴ İbrahimî gelenek kavramı içerisine Cahiliye Arapları ve onların inanışları da eklenebilir. Ancak İslam iyet öncesinde onların inanışlarını Yahudi ve Hıristiyanlık haricinde belli sistemli bir “Din” çerçevesinde ele almak mümkün değildir. Bk. M. Mahfuz Söylemez, *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 55.

⁴⁵ Özler, “Tevhid”, s. 23.

⁴⁶ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İsam Yayınları, İstanbul, 2020, s. 11.

Allah'ımız Rabb, bir olan Rabb'dir ve O Rabb'i bütün yüreğinle, bütün varlığınla, bütün canınla seveceksin" ve "Ey İsrail, Allah'ın Rabb'den korkmaktan, O'nun bütün yollarında yürümekten, O'nu sevmekten, bütün yüreğinle ve bütün canınla Allah'ın Rabb'e hizmet etmekten, bütün iyiliğin için sana emretmekte olduğum Rabb'in emirlerini ve kanunlarını tutmaktan başka Allah'ın Rabb senden ne istiyor?"⁴⁷ gibi Yahudiliğin ilk dönemlerindeki bu ifadeler, onların tanrı anlayışı konusunda bir tevhid anlayışlarının var olduğunu gösterir. Yine Yahudilikte Mişna'dan itibaren Rabbânî literatürde Yahudi amentüsünün bazı yönleriyle ilgili formüller ortaya konmaya çalışılmıştır. Talmud dönemi rabbileri Tevrat'taki emir ve yasakları sınıflandırmanın yanında, iman alanında da bazı değer hükümleri ortaya koymuşlardır. Meselâ Tanrı'nın varlığını inkâr eden kimseleri "esasî inkâr eden kişiler" diye niteleyip Tanrı'ya imanı Tevrat'ın temel unsuru olarak görmüşlerdir.⁴⁸

Yahudilik'te bu esaslar ilk zamanlarda yeterli görülmuş ancak daha sonra bu konuda günümüze kadar da Yahudiler tarafından genel anlamda kabul edilecek olan iman esasları belirlenmiştir. Konuyla ilgili olarak ilk defa esaslar belirleyen kişi *Sa'adya Gaon*, ikinci kişi ise *Musa b. Meymûn*'dur. Sa'adya Gaon'un belirlediği amentünün "Âlem sonradan yaratılmıştır, Allah tek olup cismi yoktur" şeklindeki Allah'ın birliğine vurgu yapan ilk esasları, Yahudilik'te tevhidin varlığını gösterir. Yine İbn Meymûn'un belirlediği, "Tanrı var olan her şeyi yarattı ve onlara hükmetmektedir, Tanrı birdir O'ndan başka Tanrı yoktur, Tanrı cisim değildir" şeklindeki amentü esasları açıkça tevhide işaret eder.⁴⁹ Ayrıca Meymun'un belirlediği bu iman esaslarıyla alakalı cümlelerin her biri "*Tam bir imanla inanırım ki*" cümlesiyle başlar. Bu ifade İslam'daki şهادet ifadesine benzerlik gösterir ve Meymun'un bu esasları belirlerken İslam esaslarından da yararlandığına işaret olabilir.⁵⁰

Yahudilikte iman esaslarını belirleme amacıyla yapılan en son çalışmalardan biri, 1896'da ABD'de Yahudi din adamlarının Amerikan rabbilerinin merkezi konferansında ittifak ettikleri esaslardır. Bu esasların bir kısmı: "Allah birdir, insan O'nun timsalidir, ruh ölümsüzdür, ölümden sonra mahkeme vardır" şeklinde

⁴⁷ Sa'adya Gaon, "*Tefsîru't-Tevrat bi'l-Arabîyye Tevrat (Tora) Tefsiri*", haz. Nuh Arslantaş, C. 2, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2018, s. 1628.

⁴⁸ Harman, "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 43, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, s. 202.

⁴⁹ Harman, "Yahudilik", s. 202.

⁵⁰ Adam, "Yahudilik", *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, Grafiker Yayınları, Ankara 2018, 5. Baskı, s. 89.

belirlenmiştir.⁵¹ Belirlenen bu esaslar da tevhid ilkesinin Yahudilikteki önemini göstermektedir.

Tevhid kavramı genel olarak bulunmakla birlikte bu kavramın en önemli ilkelerinden Allah'ın varlığı ve birliği hakkında Yahudilikte, esasında tam anlamıyla bir birlik veya aynılıktan söz etmek zordur. Burada Yahudiliğin kendine has bazı özelliklerinden kaynaklanan farklı anlayış ve yorumlamaların etkisi ortaya çıkmaktadır. Çünkü Yahudilik'te bir Yahudi'nin Tanrı hakkında ne düşündüğünden ya da salt inançtan ziyade, Tanrı'ya nasıl ibadet ettiği daha çok önem arz eder. Yani inanç boyutu önemsiz olmamakla birlikte dinin pratik yönü daha fazla öne çıkar.⁵² Bu sebeple Yahudilikte tek ve bir olan Allah inancı olmakla birlikte bu inancın farklı izdüşümlerinin olduğu görülebilmektedir.

Yahudilik her ne kadar tek tanrılı ve tevhid ilkesine bağlı olarak görülse de *Tanah* ve özellikle mistik geleneği ifade eden Kabala anlayışı içerisinde bazı antropomorfik ifadelerle bu anlayışta bazı farklılıklar olmuştur. Örneğin *Tanah*'da Tanrı'nın zatında eşsiz olduğu vurgulanırken aynı zamanda O, tıpkı bir beşer gibi sevenen, kıskanan bazen de öfkelenen bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Hatta Tanrı'nın uzuvlarını, her birinin adını ve ölçülerini tasvir eden, mistik antropomorfizmin açıkça görüldüğü *Şi'ur Koma* adlı risaleler de bulunmaktadır. Yine Kabala geleneği içerisinde panteizmi çağrıştıran birtakım öğeler de mevcuttur. Mesela daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan *Habad Hasidiliği* tarafından dua cümlesinde söylenen, "*Tanrı Birdir*" ifadesi; "*Her şey bir olan Tanrı'dan ibarettir*" şeklinde yorumlanmıştır.⁵³

Yahudilikte tek tanrı anlayışı ve tevhid ilkesi ile ilgili olarak birtakım problemler göze çarpmaktadır. *Bunlardan biri, Tanrı'nın tüm insanlığın ilâhı mı yoksa sadece Yahudi ırkının ilâhı mı olduğu konusudur.* Bu konu hem Yahudiler hem de Yahudi olmayanlar ilim adamları tarafından tartışılan bir konudur. Çünkü sadece kendilerine ait bir tanrının varlığını kabul etmek, aynı zamanda onların dışındakilerin de (hak veya batıl) tanrılarının olabileceğini de kabul etmek demektir. Bu durumda tanrının birliği ve tevhid açısından sorun oluşmaktadır. Buna göre Yahudi kutsal metni olan *Tanah*'da anlatılan tanrı anlayışına bakıldığında Tanrı Yahve'nin tüm kavimlerin ve milletlerin

⁵¹ Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Pınar Yayınları, İstanbul 2001, s. 183.

⁵² Gürkan, *Yahudilik*, s. 86-90.

⁵³ Gürkan, *Yahudilik*, s. 93-97.

değil, sadece İsrail kavminin Tanrısı olduğu görülür. Yukarıda Şem'a duası olarak geçen “*Dinle Ey İsrail*” şeklinde başlayan ve Tevrat'ta sık sık tekrarlanan ifadeler Yahudi ve Hıristiyanlara ait pek çok Tevrat tercümesinde “Rabb bizim tanrımız, yalnızca Rabb” şeklinde tercüme edilir. Bu tercümeğe göre İsrail'in tanrısının mutlak tekliğinden ziyade bu tanrının yalnızca İsrail için tekliği söz konusudur.⁵⁴

Hatta Tevrat metinlerinde geçen bu Tanrı, İsrailoğullarını Mısır'da içinde buldukları esaretten kurtarmak için Musa'yı görevlendiren, onların Mısır'dan çıkmalarına müsaade etmeyen Firavun ve ahalisini cezalandıran, aynı zamanda Sînâ'da İsrailoğullarıyla antlaşma yapan, kendisine verdikleri söze uymadıkları zaman ise onları cezalandıran, ancak yine de onlardan vazgeçmeyen bir ilâh olarak tasvir edilir. Yahudilikteki bu Tanrı anlayışından hareketle Tanrı Yahve'nin İsrailoğullarıyla ilişkisi, baba ile oğul arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Nasıl ki bir oğul babasına itaat ederek onun dediklerini yaptığı zaman babası tarafından ödüllendirilirse; aynı şekilde İsrailoğulları da Tanrı'nın emirlerine sadık kaldıklarında Tanrı tarafından ödüllendirilmektedir. Yine nasıl ki bir oğul babasının dediklerinden çıktığında, onun dediklerini dinlemediğinde babası tarafından hiçbir şekilde terk edilmeyip sadece bazı cezalara çaptırılırsa aynı şekilde İsrailoğulları da Tanrı'ya itaatsizlik ederek başka ilâhlara taptıklarında Tanrı, sadece tekrar kendine ibadet etmelerini sağlamak için onları cezalandırmaktadır. Yine de onları asla terk etmemektedir. İşte tam da burada bu anlayışla Yahudiliğin tevhid anlayışı, tıpkı kendi gibi tek tanrı inancına sahip olan İslam'dan ayrılmaktadır.⁵⁵

Yahudiler, belirledikleri iman esasları arasında yer almasa da kendilerinin Tanrı'nın seçilmiş kavmi olduklarına ve “arz-ı mev'ûd”un Tanrı tarafından kendilerine vaat edildiğine inanmaktadırlar.⁵⁶ Bu duruma ek olarak Tanrının siyasi ve kültürel olayların bir tarafı ya da onaylayıcı bir unsuru haline getirilmesi sonucunda O'na bir takım antropomorfik öğelerin kaçınılmaz olarak eklenmesiyle birlikte Yahudiler bir ötekileşme içerisine girmişlerdir. Ayrıca Yahudilikte Tanrının (Yahve) aşkın bir Tanrı olması ile aynı zamanda O'nun görülebilir olması Tanrı anlayışı açısından bir sorun teşkil etmektedir. Bu sorun da insan ile aradaki bağlantıyı sağlayan, olaylar karşısında Tanrı'yı müdahil kılmayı meşru gösteren bir ara sınıf olarak din

⁵⁴ Gürkan, *Yahudilik*, s. 203.

⁵⁵ Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 284.

⁵⁶ Harman, “Yahudilik”, s. 206.

adamlarının haham ya da rahiplerin otoritesini de beraberinde getirmektedir. Ve Tanrı artık bizimle beraber, bizi tercih eder, bizimle birlikte yaşar düşüncesiyle birlikte tüm uluslar arasında bir vahdet değil ayrışma ve ayrıştırma hâkim olur.⁵⁷ Yahudilikteki bu ötekileşme ve ötekileştirme anlayışına göre inandıkları Tanrı sadece Yahudilere aitse, onların dışındakilerin de tanrılarının olması gerekir. Bu durum ise tamamen Tanrının varlığı ve birliği ilkesi üzerine kurulan tevhid inancının Yahudilikteki algılanışı ve karşılığı açısından önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Bu bilgilerden hareketle Yahudilik'te net bir şekilde tevhid kavramının varlığından söz edebiliriz. Ancak tevhidin algılanışı sırasında bazı problemler görülmektedir. Örneğin yukarıda geçen bazı metinlerde tanrının antropomorfik özellikleri olan bir varlık olarak resmedilmesi, onun tek olup hiçbir varlığa benzememesi ile doğrudan ilgili olan tevhid kavramına zarar vermektedir. Yine Tanrı'nın yalnızca Yahudiler'in ilâhı olduğuna yönelik inanç, Tanrı'nın herkesin tek ilahı olduğunu ifade eden tevhidi zedelemektedir. Bununla birlikte kutsal metinlerinde Tanrı'nın birliğine ve dolayısıyla tevhide doğrudan yapılan atıflar, her ne kadar kendi içerisinde farklı yorumlara yol açsa da Yahudilik'te açık bir şekilde tevhidin varlığını göstermektedir.

Bir diğer İbrahimî gelenek olan *Hıristiyanlık*'taki tevhid anlayışına bakacak olursak Hıristiyanlık; bir Yahudi ihya hareketi olarak Hz. İsa ile birlikte ortaya çıkmış, zamanla Yahudilikten uzaklaşarak evrensel bir din haline gelmiştir. Hz. İsa'nın yaşadığı dönemde, içe dönük milli bir din özelliği gösteren Yahudiliğin içinden ortaya çıkan bu ihya hareketi, başlangıçta yalnızca Yahudilere hitap ederken, Hz. İsa'dan sonra başka din ve milletten olan insanlara da Yahudi olmalarının kapılarını açmış ve Yahudiliğe sempati duyanlara bu dine girebilmek için bir fırsat sunmuştur. Bu açılımla birlikte, Hz. İsa'nın din öğretisi, mevcut siyasi, sosyal ve kültürel şartların da etkisiyle birkaç yüzyıl içerisinde Yahudilikten uzaklaşarak yeni ve evrensel bir din haline gelmiştir.⁵⁸

İnsanları tek olan Tanrı'ya iman ederek onun emir ve yasaklarına uymaya davet eden bir Yahudi peygamberi olan İsa-Masih, Miladi otuzlu yıllarda vefat ettiği zaman

⁵⁷ Mahmut Aydın, "İbrahimî Geleneklerde Tevhid ve Vahdet", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 41, 2016, s. 10.

⁵⁸ Mehmet Katar, "Tevhidten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü)", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 20/3, 2007, s. 330.

o dönemin Yahudileri katı bir monoteist inanca sahipti. Bu dönemde hiç kimse Hz. İsa'nın kutsal bir kişilik olduğu kanısına sahip değildi. Hz. İsa'yı bazı yönlerden ayrıcalıklı ve diğerlerinden farklı görenler olmakla beraber neticede O'da herkes gibi sıradan bir beşer olarak kabul ediliyordu.⁵⁹

Hıristiyanlık, Yahudilikten koştuktan sonra hızlı bir şekilde Filistin, Mısır, Anadolu, İtalya ve Afrika'da yayılmıştır. Bu süreçte sık sık Roma İmparatorluğunun baskılarına maruz kalmış ve gizlice varlığını devam ettirmiştir. Bu sebeple Hıristiyanlık, Yahudiliğin inanç ve esaslarını tam olarak benimsemeyen, başka inanç ve kültürlerden etkilenmeye başlamıştır. Tanrı anlayışı ve buna bağlı olarak tevhid konusunda Hıristiyanlığın Yahudilikten farklılaşmaya başlaması da bu dönemde olmuştur. Eski inançlarını terk ederek Hıristiyanlığa geçen kişiler eski inançlarındaki politeist düşünceleri bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde yeni inançlarına taşımışlardır. Çoğu din ve kültürün kurtulamadığı böylesi bir durumda, Hıristiyanlığın Roma devleti tarafından baskı ile takibata uğramasıyla kurumsal bir yapı oluşturamamasının büyük etkisi vardır. Yine bu etkileşimde Hıristiyan terminolojisi ile İncillerin, Yahudi dili ve kültüründen miras almış olduğu mecazi anlatım ve ifade tarzının etkisi de göz ardı edilemez. Sami kültürüne özgü olan bu mecazi anlatımda, Yaratıcı olan Tanrı ile yaratılmış olan insan arasındaki ilişki, baba ile oğul arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Nitekim Yahudi kutsal kitabının bazı bölümlerinde “İsrail benim oğlumdur”, “İsrail benim ilkimdir (ilk oğlumdur)”, “Sen benim oğlumsun, ben seni bugün evlat edindim” gibi Tanrı-insan ilişkisini, baba-oğul ilişkisine benzeten ifadeler yer almaktadır.⁶⁰

Bir Yahudi peygamberi olarak veya ilk Hıristiyanlara göre Yahudilerin beklediği Mesih (Kral) olarak telakki edilen Hz. İsa da diğer Yahudi peygamber ve önderleri gibi aynı sembolik ve mecazi dili tercih etmiş ve Tanrı için “babam”, “babanız”, gibi ifadeleri çok sık kullanmıştır. Tanrı ile İsrail kavmi arasındaki özel ilişkiye işaret eden bu ifadeler, tamamı Yahudi olan ve bu mecazi anlatıma alışkın olan ilk İsa'cı cemaat tarafından da Hz. İsa'nın kastettiği biçimde mecazi şekilde anlaşılmış ve Hz. İsa ilk Hıristiyan cemaati tarafından Allah'ın kulu ve peygamberi olarak kabul etmiştir.⁶¹

Bugün bilinen anlamda Hıristiyanlık inancını şekillendiren, İsa-Mesih'i gökten yeryüzüne beşerî bir hayat sürerek sahip olduğu kurtarıcı özelliğiyle kendine

⁵⁹ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel vd., Pegasus Yayınları, İstanbul 2017, s. 136.

⁶⁰ Katar, “Tevhidten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık”, s. 334.

⁶¹ Katar, “Tevhidten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık”, s. 335.

inananları kurtarmak için gelen, Oğul Tanrı'ya dönüştürme şeklindeki inanış Hristiyan tarihinde önemli bir yere sahip olan *Pavlus* ile başlamıştır. Ve zamanla da Hristiyanlıkta “Baba-Oğul-Kutsal Ruh” adı altında üç şahısta tek bir Tanrı olarak ikame edilen teslis inancı, kısa sürede ortaya çıkıp yerleşen bir tasavvur değil, uzun bir tarihi süreç içerisinde tesis edilen bir inanç esasını almıştır. Bu inancın köklerinde bulunan siyasi gerilimler, doğal olarak Hristiyanlık tarihinde, bilhassa kutsal kitabın yorum tarihinde kendini her zaman hissettirmiştir.⁶²

Hiz. İsa'nın Yohanna İncilinde geçen, “Benim babamın ve sizin babanızın, benim Allah'ımın ve sizin Allah'ınızın yanına çıkıyorum” gibi Hristiyan inancına göre Hiz. İsa'nın çarmıhtan dirilip Tanrının katına çıkmadan önce söylediği bu ifadeler, Tanrının sadece Hiz. İsa'nın değil, tüm inananların babası olduğu şeklindeki inancı gösterir. Yine bu ifadelerin Yahudi kültürüne diğer İncillere oranla en uzak İncil olan Yohanna'da geçmesi, baba-oğul benzetmesinin mecazi olduğunu gösterir. Bu bilgilerden hareketle, Hiz. İsa'nın Hristiyanlarca tanrı olarak telakki edilmeye başlanması ilk Hristiyanların yaşadığı zamana değil, Yohanna İncili'nin yazıldığı M.S. 100'lü yıllardan sonraya rastlamaktadır. Bu dönemlerde Hiz. İsa'yı Tanrı olarak değil, Tanrıya kıyasla ikincil derecede bir varlık olarak telakki etmeye başlamışlardır.⁶³

Milattan sonra dördüncü yüzyıllarda Hristiyan tarihinde inanç anlamında önemli gelişmeler olmuştur. Önceden devletin baskısı altında olan ve rahat hareket edemeyen Hristiyanlık Roma İmparatoru Constantine zamanında devlet himayesine kavuşmuştur. Bu özgür dönemde Hiz. İsa'nın kimliği gibi önemli ilâhiyat bahisleri konuşulmaya tartışılmaya başlanmış, bu tartışmalara devlet de müdahil olmuş; meselelerin çözümü için İznik, İstanbul gibi farklı yerlerde konsüller kurmuştur. Bu konsüller ve tartışmalar neticesinde, birtakım itirazlar olsa da Hiz. İsa'nın da Tanrı ile aynı tabiatla ve ezeli olduğu fikri yerleşmiş; zamanla bu anlayışa Kutsal Ruh'un da tanrılığı eklenerek üçlü tanrı anlayışının (teslis) ilk adımları atılmış oldu. Çok geçmeden de bu teslis inancı Hristiyanlığın Tanrı tasavvurunun en önemli anlayışı haline gelmiştir.⁶⁴ Hristiyan inancındaki bu teslis inancı Tanrının birliğini ifade eden tevhid inancı açısından sorunlu görünmektedir. Ancak Hristiyanlara göre her ne kadar

⁶² Aydın, “İbrahimi Geleneklerde Tevhid ve Vahdet”, s. 14.

⁶³ Katar, “Tevhidten Teslise Geçiş Sürecinde Hristiyanlık”, s. 335.

⁶⁴ Mehmet Aydın, “Hristiyanlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s. 346.

üç Tanrı inancı olsa da nihayetinde bu “üçte bir” ya da “üç tanrıda bir tanrı” şeklinde anlaşılmiş ve burada bir tevhid anlayışının var olduğu kabul edilmiştir. Konuyla ilgili olarak, 381 yılında kurulan Konstantinopolis konsilinde büyük rol oynayan Ortodoks teslisçi Nyssa’lı Gregorios, üç tanrısal kişiliğin ayrılmazlığı veya onların birlikteliğini iddia ederek şunları söyler:

İnsan tanrının kendisini üçe böldüğünü düşünmemelidir, bu tuhaf ve gerçekten zındıkça bir düşüncedir. Tanrı dünyada görünmek istediğinde kendisini bu üç tezahüründe bütün olarak ve tamamıyla ifade etmiştir. Yani teslis bize Tanrı’dan yaratılışa giden her işlemdeki bağlantılar hakkında fikir verir. Kutsal metinlerin gösterdiği gibi, kökeni Baba’dadır, Oğul’un temsilciliğine doğru ilerler ve içkin Kutsal Ruh aracılığıyla bu dünyada etkin olur. Ama Tanrısal yapı bu işleyişin her aşamasında eşit derecede mevcuttur. Eğer Oğul’da tezahür etmeseydi Baba’yı, Oğul’da bulunan Kutsal Ruh olmaksızın da Oğul’u bilemeyecektik. Kutsal Ruh, Baba’nın tanrısal sözüne eşlik eder; tıpkı soluğun insanın konuşmasına eşlik etmesi gibi. Üç kişi tanrısal dünyada yan yana durmamaktadır. Onları bir kişinin kafasındaki üç farklı bilgi alanına benzetebiliriz. Örneğin felsefe tıptan farklı olabilir ama bilinçte farklı bir yer işgal etmez. Farklı bilimler birbirini kaplarlar, bütün zihni doldururlar ama yine de farklı kalırlar.⁶⁵

Hıristiyan inancında kilise babaları ve teologlar tarafından ortaya konan ilâhlıktaki tek cevher ve üç şahıs birliği şeklindeki açıklamalar, günümüzde bazı modern teolojilerde tevhid ilkesine aykırı bulunduğundan Yahudi ve Müslümanlar tarafından tenkide uğramıştır. Bunun üzerine Hıristiyan teologlar, oğul İsa’nın ve kutsal ruhun Tanrı’nı sıfatları olduğunu söyleyip teslis inancını bu şekilde tevil etmişlerdir.⁶⁶ Günümüz Hıristiyan teologları teslisin unsurlarının aynı tanrısal cevhere/öze (ousia) sahip olduğunu ve bunların birbirlerinden ayrı olmadıklarını ifade ederler. Bununla beraber insan ve evrene yönelik fonksiyon açısından Baba’nın yaratıcı ve yönetici, Oğul’un kurtarıcı ve yargılayıcı, Kutsal Ruh’un ise inayet ve ihsan edici olma özellikleri ön plana çıkarılır. Ayrıca Hıristiyanlıkta Baba Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesine dayalı tek tanrı inancını ifade etmesi amacıyla *hypostasis* (şahıs, unsur, görünüm) kavramı kullanılır. Bu kavram Arapçada *uknum*, Yunancada *gnome* olarak karşılık bulmuştur. Buna göre Hıristiyanlarda üç ayrı tanrı anlayışı olduğu yönündeki eleştiriler reddedilmiştir. Teslis inancı hakkındaki tüm bu açıklamalara rağmen diğer birçok inanç sisteminde olduğu gibi Hıristiyanlıkta da nihai anlamda Tanrı’nın bir gizem/sır olduğu ve O’nu mutlak anlamda bilip tanımanın mümkün olmadığı kabul edilmektedir.⁶⁷

⁶⁵ Armstrong, *Tanrının Tarihi*, s. 189.

⁶⁶ Özler, “Tevhid”, s. 16.

⁶⁷ Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık*, İsam Yayınları, İstanbul 2008, s. 64.

2.2. İslam Düşüncesinde Tevhid

Tevhid kavramı İslam inancına göre, ilk peygamber Hz. Âdem'den başlayarak son peygamber Hz. Muhammed'e kadar devam eden risalet sürecinin en önemli, en temel akidesi olarak kabul edilmiştir. Allah'ın kendilerine verdiği tebliğ görevlerini ifa eden peygamberlerin getirdikleri dini sistemlerde farklı bazı hukuki uygulamalar olmakla birlikte temel prensip olarak tevhid akidesinde herhangi bir değişiklik yoktur. Yani bütün peygamberler tevhid anlayışını ikame etme gayesiyle gönderilmişlerdir. Bu noktada insanlık tarihi boyunca tüm peygamberlerin, ısrarla üzerinde durup insanlara ulaştırmak için her türlü sıkıntı ve zorluklara katlandıkları davet konusu tevhid olmuştur.⁶⁸ Tevhidi esas almayan hiçbir düşüncenin, ya da fikriyatın din temelinde, özelde de İslam'da hiçbir karşılığı yoktur. Bu sebeple de İslam alimleri ve düşünürleri her ne kadar bazen birbirlerini ondan sapmakla suçlasalar da tevhidi en başat kavram olarak kabul etmişler ve düşünce sistemlerinin merkezine yerleştirmişlerdir.⁶⁹

İslam inancında Tevhid, inanca ve inancın sistematik yapısına rengini veren en temel dini akidedir. Allah kavramı etrafında şekillenen bir hayat görüşü ve yaşam tarzına dayanan sistem fikrinin merkezinde tevhid kavramı bulunmaktadır. Dinin içindeki bütün diğer unsurlar, tevhidin bozulması veya yok olmasıyla bozulmakta ve yok olmakta; tevhidin varlığıyla da varlık bulmakta ve canlılıklarını devam ettirebilmektedir. Bu bakımdan bir çekirdek kavram olarak Tevhid, dinin tüm unsurlarının birbirleriyle olan ilişkisini sağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arz etmesini sağlamaktadır. Kapsadığı bu anlam derinliği yönüyle tevhid, başta Allah'ın birliği olmak üzere, dinlerin köken olarak birliği, insanların ve insanlığın birliği, üzerinde uzlaşılacak kök kavramların birliği, insanlığın aşması gereken ortak problemlerin birliği gibi geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Bu sebeple de İslam dini ile onun temel kaynağı durumundaki Kur'an'ın en temel kavramı adeta onun ruhu olarak kabul edilmektedir.⁷⁰

Tevhid anlayışı kelimeler literatüründe özlü biçimde “*Lâ İlâhe İllallah Muhammedü'r-rasûlüllah*” (Allah'tan başka ilah yoktur Hz. Muhammed onun

⁶⁸ Şuayip Karataş, “Kur'an'da Tevhidin Zıttı Olarak Şirk Kavramı”, *Uluslararası Hz. İbrâhim (A.S.) ve Nübüvvet Sempozyumu*, İstanbul, Aralık 2019, s. 201.

⁶⁹ Mehmet Murat Karakaya, “Basit ve Mürekkep Kavramları Açısından İbn Sînâ'da Tevhid”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2015, s. 133.

⁷⁰ Şaban Ali Düzgün, “Kuran'ın Tevhid Felsefesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 3, 2005, s. 4.

resûlüdür) cümlesiyle ifade edilir. Bu tevhid cümlesi öyle bir terkiptir ki kendisiyle İslam'a girilir ve yine kendisiyle kulluk makamları elde edilir. Bundan dolayı Kelâm âlimleri diğer inanç prensiplerinin de dayanağı olduğu için bu cümleye, "aslî'l-usûl" yani "asılların aslı" demişlerdir.⁷¹

Tevhid kavramına bağlı olarak İslam dininin temel hususiyetlerinden biri hem ilâhını hem de gönderdiği ilâhi kitabı kendi tekeline almamış olmasıdır. İslam'ın ilâhı, bütün insanların ilâhı, kitabı da bütün insanların kitabıdır. Kur'an'daki "Ey inananlar!" hitabının yanında, "Ey insanlar!" hitabının varlığı da bunu göstermektedir. Kur'an'daki bu kuşatıcı felsefe, yerellikten kurtulup insanlığa geniş yelpazeli bir dünya görüşü sunabilmenin de temelini oluşturmaktadır. Bu kuşatıcı ve evrenselci anlayış Kur'an'da en belirgin şekilde: "*Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.*"⁷² ayetinde görülmektedir.⁷³

İslam inancının temeli "Tevhid, nübüvvet ve mead" şeklinde üçlü bir tasnifle özlü bir şekilde ifade edilmiştir. Hatta bir kısım alimler diğer iki esası içinde barındırması açısından tevhidi daha genel ve kapsayıcı olarak kabul ederler. Çünkü diğer esasların da amacı aslında tevhide ulaşmaktır. Bu noktada gerek İslam Felsefesi gerek kelam gerekse de tasavvuf ilimleri sadece metotları farklı kalmak suretiyle tevhid kavramını konularının merkezine yerleştirmişlerdir.⁷⁴

İslamiyet'in ortaya çıktığı dönemde Arap toplumunda müşrikler bir yandan Allah'ı tanrı olarak kabul ederken bir yandan da başka varlıklara tanrılık vasfı yüklüyorlardı. Örnek olarak kabul ettikleri bu varlıklara tazimde bulunuyorlar, kurban kesiyorlar, onları tavaf edip dua ediyorlar ve böylece onlardan birtakım menfaatler bekliyorlardı. Yine bu dönemde bir yandan kendi elleriyle yaptıkları ya da bazı eşyalardan edindikleri putlara tapıyor bir yandan da melek, cin ve gök cisimleri gibi bazı varlıklara kutsallık atfediyorlardı.⁷⁵ Ayrıca meleklerin Allah'ın kızları olduğuna

⁷¹ Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 214.

⁷² Kur'an, Maide 5/32.

⁷³ Düzgün, "Kuran'ın Tevhid Felsefesi", s. 15.

⁷⁴ Abdurrahim Güzel, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 11, 2011, s. 202.

⁷⁵ Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 32, 2011, s.146.

inamıyor ve onların Allah (cc) katında kendilerine yardımcı olacaklarını düşünüyorlardı. Öte yandan müşrikler meleklerin olduğu gibi cinlerin de Allah ile aralarında bir nesep bağı olduğunu söylüyorlardı.⁷⁶ Tam bu noktada bir yandan Allah'ı tanrı olarak kabul ederken diğer yandan da başka bazı varlıklara tanrılık vasfı yüklemek tevhid kavramının zıddı olarak kabul edilir ve bu durum şirk kavramıyla ifade edilir.

Yine o dönemde Arap toplumunda öldükten sonra dirilme ve ahiret inancı mevcuttu. Bununla beraber rec'at inancına sahip olanlar da mevcuttu. Bazen ölen kişiyle beraber yanına onun eşyaları, binek hayvanları da gömülür ve bunların onun sonraki yaşamında bunları kullanacağına inanılırdı.⁷⁷ Bu bakımdan İslam'ın gelişinden önce Arap yarımadasında Tanrının bir ve tek oluşunu, tek hâkim kudret oluşunu içeren tevhidin varlığından bahsetmek zordur. Bununla birlikte yine bu dönemde tek Tanrı'ya inanan ve kendilerine Hanif denen kişiler de vardır. Bu kişiler her ne kadar birlik halinde olmasalar da müşrikler gibi putlara tapmamışlar, Hz. İbrahim'in dinini aramış ve o dini tekrar ikame edecek bir Peygamber'in gönderilmesini beklemişlerdi. Hanif ismi verilen bu kimseler, putlara tapmayı reddedip yeni bir din beklediklerinden İslam dininin müjdecileri gibi görülmüşlerdir.⁷⁸

Kur'an-ı Kerim'de bizzat tevhid kelimesi geçmemekle birlikte kelimenin kökü olan “احد, واحد” gibi kavramlar sık sık ve dikkat çekici biçimde ifade edilmektedir. Bu nedenle Kur'an aynı kökten türemiş kelimeler kullanılır.⁷⁹ Bununla beraber Kur'an baştan sona Allah inancı ve buna bağlı olarak tevhid ilkesi ile örülü durumdadır. Öyle ki Kur'an'da Allah'ı yaratılmışlara özgü olan acizlik ve eksiklik bildiren bütün sıfatlardan tenzih eden çok sayıda ayet bulunmaktadır. “*De ki: O Allah tektir. Allah Samed'dir, (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.) O, doğmamış ve doğurmamıştır. Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir*”.⁸⁰ “*O'nun misli gibi (ona benzer) hiçbir şey yoktur*”.⁸¹ “*Ondan başka hiçbir ilâh yoktur. Onun zatından başka her şey helak olucudur*”⁸² gibi Kur'an'daki bu ayetler, Allah'ın varlığı ve birliğini ifade eden tevhid kavramıyla doğrudan alakalıdır. Yine tevhid kavramı İslam dininde

⁷⁶ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*, 2. Baskı, C. 6, Bağdat 1993, s. 166.

⁷⁷ Söylemez, *Arap Toplumunda Ahiret İnancı*, s. 30.

⁷⁸ Neşet Çağatay, *Başlangıçtan Abbasilere Kadar İslam Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993, s. 131.

⁷⁹ Örnek olarak bkz., Kur'an, İhlas, 112/1; En'am, 6/19; Maide, 5/73.

⁸⁰ Kur'an, İhlas, 112/1-4.

⁸¹ Kur'an, Şûra, 42/11.

⁸² Kur'an, Kasas, 28/88.

“*Lâ İlâhe illallah (Allah’tan başka İlah yoktur)*” lafzıyla özlü bir şekilde ifade edilmiştir.

2.2.1. Kelamcıların Tevhid Anlayışı

İslam düşüncesinde Tanrı’nın nitelikleri ile alakalı olarak birtakım fikirler ileri sürülmüştür. Sıfatlar konusunda Tanrı’nın bir oluşuna dair herhangi bir fikir, düşünce ayrılığı görülmemesine karşın, meselenin detaylarında, temeli zat-sıfat ilişkisine dayanan terminolojik bazı farklılıklar söz konusu olmuştur. Örneğin, kelim ekolleri Kur’an’da Tanrı’nın zatına nispet edilen kavramlardan hareketle bu kavramları sübûtî veya zâtî şeklinde; Tanrı’dan nefyedilen nitelikleri ise selbî (tenzihi) sıfatlar çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Sübûtî sıfatlar konusunda Sünnî kelim alimleri ile Mutezile bilginleri arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Buna göre Sünnî alimler, hayy, alîm, semî, basîr, kadîr gibi sıfatları Tanrı’ya nispet etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Ancak Mu’tezile bilginleri bu ve benzeri sıfatları tevhid ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle Tanrı’ya nispet etmekten kaçınmışlardır. Mu’tezilî alimlere göre böyle yapıldığı takdirde mana sıfatları Tanrı’ya nispet edilmiş olacak bu durumda Tanrı’nın zatına birtakım manalar nispet edilmek suretiyle zatta çokluk (taaddüd) meydana gelmektedir.⁸³

Tevhid, İslam düşüncesinde genel anlamda *uluhiyyette tevhid ve rububiyyette tevhid* olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Uluhiyyette tevhid, Allah’ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir, yegâne ve benzersiz olması demektir. Rubûbiyyette tevhid ise Allah’tan başkasına tapmamak ve O’ndan başkasına boyun eğmemek demektir. Buna ibadette tevhid veya amelî tevhid de denir. Ulûhiyyette tevhid zihnî bir fonksiyondur ve imanın teorik yanını oluşturur. Rubûbiyyette tevhid ise kalbin bir amelî olup imanın gönül hoşluğuyla kabulünü ifade eder. İman ise bu iki tevhid fonksiyonunun birleşmesinden meydana gelir.⁸⁴

İslam düşüncesinde Allah’ın birliği konusuna akaid/kelâm literatürü içinde ilk defa yer veren kişi meşhur eseri *el-Fıkhu’l-Ekber*’e “Aslu’t-Tevhid” (Tevhidin aslı) diye başlayan *Ebû Hanîfe* (150/767) olmuştur. Dört halife döneminden sonra hızla gelişen fetihlerle birlikte İslam’ı kabul eden çeşitli inanç ve düşüncelere mensup

⁸³ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, haz. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2013, C. 1, s. 209; Nureddin es-Sâbüni, *Mâturîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1978, s. 73 vd.

⁸⁴ Özler, “Tevhid”, s. 19.

insanlar arasında çok tanrılı sistemi, ayrıca antropomorfizmi benimseyen gruplar mevcuttu. Ebû Hanîfe, İhlâs suresini delil getirerek Cenâb-ı Hakk'ın ortağı bulunmaması anlamında bir olduğunu, O'nun cisim ve arazlardan teşekkül etmediğini, denginin veya zıddının bulunmadığını, kendisiyle diğer varlıklar arasında benzerlikten söz edilemeyeceğini ifade ederek tevhid kavramını tanımlamıştır.⁸⁵

Yine önemli bir düşünür olan *Mâtürîdî* (333/944)'ye göre tevhid, âlemi yaratanın tek olması, birden fazla olmaması demektir. Tevhidin bu anlamda üç delili vardır: Bunlardan birincisi haberdir. Çünkü âlemde ilâh olduğunu iddia eden ve peygamber gönderen kimseye tesadüf edilmemiş ve böyle bir şey nakledilmemiştir. Ayrıca ondan başka ilâhlar kabul edenler bile en büyük ilâh olarak Allah'ı kabul etmektedirler. Delillerin ikincisi ise aklî delildir. Bu delile göre eğer birden fazla ilâh olmuş olsaydı o takdirde âlemin varlığı ya ilâhların aralarında anlaşmalarıyla mümkün olurdu ki bu durum rab olma ve ilâhlık manalarına terstir. Ya da bu ilâhlar arasında bir çatışma meydana gelirdi; bu durumda da zaten âlem var olmazdı. Âlemin var olmuş olması ise bize tek bir ilâhın varlığını göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'deki "*Eğer birden fazla ilâh olsaydı yerler ve gökler fesada uğrardı*"⁸⁶ âyeti bu manayı ifade eder. Tevhidin varlığının üçüncü delili ise âlemde birden fazla ilâh olsaydı âlemin düzeni bozulur mevsimlerin zamanı değişirdi. Böyle olmadığına göre âlemi var edenin tek bir ilâh olduğu ortaya çıkar. Ayrıca *Mâtürîdî* "واحد" kelimesinin hem adet hem de eşsizlik ve yücelik manalarını içerdiğini ifade eder.⁸⁷

Kelam alimi veya daha ziyade İslam düşünürü diyebileceğimiz Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (505/1111)'nin tevhid kavramına bakışı konumuz açısından önemlidir. Çünkü Gazzâlî, hem filozoflara olan eleştirileri hem de kelâmî-tasavvufî özellikleriyle beraber farklı yönleriyle İslam düşüncesinin seyri açısından önemli bir konuma sahiptir.⁸⁸

Gazzâlî'ye göre gerçek manada bir tek varlık vardır, O da varlığı zorunlu (Vacibu'l-Vücûd) olan Allah'tır. Allah'ın dışındakilerin varlığı kendileri sebebiyle değil, Allah'ın zatı sebebiyle var olduğundan, hakiki anlamda bir varlık değillerdir.

⁸⁵ Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İfav Yayınları, İstanbul 2014, s. 70.

⁸⁶ Kur'an, Enbiya, 21/22.

⁸⁷ Ebû Mansur Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2005, ss. 68-70.

⁸⁸ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 489.

O'na göre yalnızca Allah hakkında söylenebilecek olan varlığı zorunlu olmak demek, aklın yokluğunu düşünemediği yani yokluğunun düşünülmesi muhal olan demektir.⁸⁹ Buna göre Gazzâlî varlık düşüncesinden hareket ederek Allah'ın varlığının zorunluluğunu aklen ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun için de hudûs delilini kullanarak, her hâdisin vücud bulmak için bir sebebe ihtiyacı olduğunu, alemin ise hâdis olduğunu dolayısıyla da alemin de varlık için bir sebebe ihtiyacı olması gerektiğini; o sebebin de Allah olduğunu söyler.⁹⁰

Gazzâlî, Allah'ın birliği ile alakalı olarak vahid kavramını kullanır. O'na göre vahid demek zât-ı İlâhî'nin sabit olup, ondan başkasının var olmasının nefyedilmesi demektir. O'nun hakkında vahid, "bir" lafzının kullanılması, bu vasfın O'na yüklenmesi değil O'nun bizatihi, zorunlu olarak bu vasıfla sıfatlanması anlamındadır.⁹¹ Gazzâlî'ye göre zorunluluk, çokluğu barındırmaz, barındırmamalıdır. Allah zorunluluk vasfına sahipse O'nda çokluk olmamalıdır, aksi takdirde zorunlu varlık olmaz.⁹²

Eş'arî düşünür *Gazzâlî* tevhidi Allâhü Teâlâ'nın varlığı ve O'ndan başka bir ilâhın olmaması şeklinde tanımlar. Bu tanımın da iki şekilde anlaşılabileceğini söyler. Birincisi Allâhü Teâlâ'yı zatına yakışmayacak bölünme, nicelik ve sınırlı olma gibi manalardan tenzih etmek. İkincisi ise O'nun nazirinin, benzerinin olmaması hakikatini ikrar etmektir. Yine Allah'ın birliğinden kastedilen onun zâtı ilâhîsinin sabit olmasına ve ondan başkasının nefyidir. Bu itibarla Allah'ın birliği onun zatının üstünde ona ilave edilen bir sıfattan kaynaklanan bir özellik değildir. Buna göre Allah'ın birliği kemmiyet kabul etmez. Çünkü bölünme kemmiyeti olan şeylere mahsus bir özelliktir. Ayrıca Gazzâlî'ye göre Allah'ın bir zıddı da olamaz. Çünkü zıt ile anlaşılan; kendisini belli bir mahal üzerinde başka bir şeyin takip etmesi fakat kendisinin onu takip eden şeyle birleşmemesi, onunla bir araya gelmemesidir. Yani bir şeyin zıddı olması için onun bir mahallinin olması gerekir. Bu anlamda Allah'ın bir mahalli olmadığına göre zıddının olabileceğini düşünmek de imkânsız hale gelir.⁹³

⁸⁹ Gazzâlî, *Mișkatü'l-Envar*, çev. Süleyman Ateş, Bedir Yayınları, İstanbul 1994, s. 29.

⁹⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 54 vd.

⁹¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 56.

⁹² Ömer Bozkurt, "Gazzâlî'nin Tanrı Anlayışı", *Tyb Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, Ocak 2011, s. 98.

⁹³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 55.

Gazzâlî, Aristoteles'ten gelen, Tanrının mahiyeti hakkında fikir veren, tabiattaki sebep sonuç ilişkisinin zorunlu olduğu ve tabi bir sebebi olmayan şeyin sonucundan da söz edilemeyeceği yönündeki determinizm görüşünü reddeder. Daha sonra tabiattaki bu sebep sonuç ilişkisini Allah'ın özgür iradesine bağlamak yerine O'nun ilmüne bağlamak suretiyle devam ettiren İslam filozoflarının da devam ettirdiği bu görüşle ilgili olarak Gazzâlî, tabiatta bir sebep sonuç ilişkisi olduğunu kabul etmekle beraber bu ilişkinin filozofların iddia ettiği gibi zorunlu olmadığını savunur. O'na göre sebep sonucun arka arkaya gelmesi, deney ve tecrübe ile belirlenen sadece bir tespitten ibarettir yani bir zorunluluk yoktur. Çünkü böyle bir zorunluluğu kanıtlamak imkansızdır. Örnek olarak, ateşin pamuğu yakması, ilacın hastalığı iyileştirmesi gibi tabiatta bir sebep sonuç ilişkisinin bulunması, bir zorunluluktan değil, Allah'ın o şekilde irade etmesi ve yaratmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁴

Gazzâlî'ye göre Allah kendi zatı itibariyle alimdir. O'nun zatı ikiliği, kesreti, bölünmeyi kabul etmez, kemiyet ve miktarı yoktur. O'nu uyku veya uyuklama tutmaz. O'nun varlığı zıtları kabul etmediği için değişmeye uğramaz. Buna göre Tanrı'nın birinci şartı O'nun çokluğu barındırmaması yönüyle bir olmasıdır.⁹⁵ Yani Tanrı'nın birliği kabul edilecekse çokluğunun reddedilmesi gerekir. Bu sebeple Gazzâlî, İbn Sînâ ve Fârâbî tarafından kabul edilen sudûr nazariyesini, çokluğu Tanrı'dan nefyedemedikleri düşüncesiyle kabul etmez.⁹⁶

Gazzâlî varlığını mecâzî kabul ettiği mümkün varlığın mahiyetini daha fazla öne çıkarmaya çalışmış ve varlığı ortaya çıkaracak bir fail sebep olmadıkça mümkün varlığın aslında yok hükmünde olduğunu iddia ederek şunları söylemiştir: Allah'tan başka her şeyin özü kendi zatı açısından düşünüldüğü zaman aslında yokluktur. "Gerçek ilk"ten sirayet etmiş olan varlık açısından düşünüldüğünde ise, kendi açısından değil, kendisine varlık verenden sonra gelmiş olması yönüyle mevcut olarak görülür. Dolayısıyla mevcud ancak ve ancak Allah'ın ta kendisidir, vechullahtır. Buna göre Gazzâlî'nin asıl vurgulamak istediği düşünce şöyle ifade edilebilir: "Allah'tan başka mevcut yoktur" (La Mevcûde İllallah).⁹⁷

⁹⁴ Çağrı, "Gazzâlî", s. 497.

⁹⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 85.

⁹⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 57.

⁹⁷ Gazzâlî, *Mişkatü-Envar*, s. 30.

Eş'arî kelim âlimi *Şehristânî* (548/1153) ise tevhidi, Allah'ın zatında bir olup bölünmemesi, sıfatlarında tek olup, O'nun bir benzerinin olmaması, fiillerinde bir ortağının olmaması olarak açıklar. Ayrıca Şehristânî, filozofların ve Mutezilenin tevhidi yanlış anladıklarını söyler. Çünkü onlar kadim sıfatları kabul etmekle birden fazla zorunlu varlık olacağını ve bunun da tevhide ters bir anlayış olduğunu iddia ederek sıfatları reddederler. Şehristânî burada tevhide aykırı olan inancın Allah'tan gayri kadim varlıklar kabul etmek olduğunu; Allah Teâlâ'nın kadim sıfatlarının olmasının tevhid kavramına bir zarar vermeyeceğini belirtir.⁹⁸

Tevhid kavramı *İbn Teymiyye* (728/1327) tarafından ise, zat ve sıfatta tevhid, rububiyette tevhid ve ulûhiyette tevhid olmak üzere üç başlıkta ele alınmıştır. İbn Teymiyye'ye göre asıl tevhid, Allah'ın kulluk ve ibadette bir olması, kulluğun yalnızca Allah'a yapılması ve hiçbir şeyin O'na ortak koşulmaması demektir. İbn Teymiyye'nin üzerinde durduğu bu konu, tevhidin pratiğe yansımaları anlamında kullandığı tevhid-i ulûhiyettir.⁹⁹ Zat ve sıfatta tevhid İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın her bakımdan kemâl sıfatlarını taşıdığına kesin olarak inanmaktır. Bu da ancak Allah ve resulünün, Allah'ın isim ve sıfatı olarak bildirdikleri esasları kabul etmekle olur. Yine zatta tevhid bu esasların Kitap ve sünnette bizlere sunulan anlamlarını, hükümlerini, O'nun büyüklük ve yüceliğine uygun bir şekilde, hiçbir şeyi yok saymadan, tahrif etmeden, başkalarına benzetmeden ve keyfiyetini açıklamadan onaylamakla gerçekleşir.¹⁰⁰

Netice itibariyle kelâm âlimlerinin Allah'ın birliği konusuna genellikle iki açıdan baktıkları söylenebilir. Allah'ın zâtı itibariyle tek olması ve ortağının bulunmaması, sıfatları açısından ise O'nunla yaratılmışlar arasında herhangi bir benzerliğin olmaması.¹⁰¹

2.2.2. Sûfilerin Tevhid Anlayışı

İslam düşüncesinde tevhid, genel olarak zatta tevhid, sıfatta tevhid, fiilde tevhid, ulûhiyette tevhid ve rubûbiyette tevhid gibi farklı şekillerde tasnif edilerek ve yorumlanarak açıklanır. Tasavvufta ise bu ayırım benzer şekilde kullanılmakla birlikte, ilk dönemlerden itibaren farklı ayrımlara gidildiği ve tevhid kavramına tasavvufun

⁹⁸ Şehristânî, *Nihayetu'l-Ikdâm*, nşr. Ferid Ceyyum, Bağdat, Mektebetu'l Müsenna, s. 90-91.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Tevhidü'l-Esmâ ve's-Sıfat*, (İsim ve Sıfat Tevhidi), terc. Heyet, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996, s. 93.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Tevhidü'l-Esmâ ve's-Sıfat*, s. 4.

¹⁰¹ Topaloğlu, "Allah", s. 480.

kendine has birtakım anlamlar yüklendiği görülmektedir. Bu kavram tasavvuf ilminde önemli bir yer işgal eder. Çünkü hem ilim olarak hem de keşf ve riyazat anlamında tasavvufun ele aldığı konuların özünü oluşturan kavram tevhittir. Bu açıdan tasavvuf ilmi tevhidi, hal ve Mutlak Bir'e ulaşma çabası olarak görülür.¹⁰² Hâlin, bir ilim kaynağı olarak kabul edilip edilmemesi konusunda kelâmcılarla sûfiler arasında ciddi görüş ayrılıkları vardır. Kelâmcılar, hali bir bilgi kaynağı olarak görmemişlerdir.

Tasavvuf geleneğinde tevhidin diğer disiplinlerin aksine sadece akıl yoluyla değil, keşf ve ilham yoluyla da anlaşılabilceği ileri sürülmüştür. Çünkü tasavvufi gelenekte aklın sadece kavrama ve anlama yeteneğinin olduğu; keşfin ise müşahede ve temâşâ görevlerinin bulunduğu kabul edilir.¹⁰³ Ancak özellikle kelamcıların buna ciddi itirazları vardır. Onlara göre bilgi kaynakları sadece, akıl, duyu organları ve vahiy/sadık haberdur. Bu üç kaynak dışında kalan bilgiler onlara göre itibar edilmeyen, yalnızca kişiyi bağlayan sübjektif hallerdir. Çünkü kelam ilminde bilginin kaynaklarını ifade ederken inananlar açısından herkes için geçerli, müşterek kaynaklar vermek gerekir. Bu nedenle tüm kelam kitapları bilginin kaynakları bahislerinde genel-geçer kurallardan (Bilgi kaynakları) bahsederler. Bu sebeple kelamcılar rüya keşif ve ilham gibi kişiyi bağlayan, istidlâlî olmayan, öznel tecrübe sonucu elde edilen bu tür bilgileri kelam ilminin sağlam temellere oturması düşüncesiyle doğru bilgi kaynağı olarak kabul etmezler.¹⁰⁴ Konuyla alakalı olarak ünlü mutasavvıf Sadreddin Konevî (672/1274) insanın ancak nesnelere sıfat ve arazlarını bilebileceği, bunların hakikatini ise sadece Allah'ın bizzat kendisinin öğreteceği; bunun da ancak keşf ve ilham yoluyla olabileceğini söyler. Buna göre çoğu zaman seyr-i sülûk sahibi birisi bazen de bu yollardan geçmemiş birisi keşf ve ilham neticesinde birtakım hakikatlere ulaşabilir. Ancak bunların makul ve anlaşılır olması gerekir. Bu anlamda meseleleri idrak ve anlama noktasında aklın da burada büyük rolü olduğunu belirtir. Ayrıca Konevî getirdiği birtakım kural ve kaidelerle tasavvufu sadece hal olarak yaşanan şahsi bir tecrübe olmaktan ileri götürüp onun bir ilim dalı olduğu iddiasını taşır ve bunu savunur.¹⁰⁵

¹⁰² Güzel, "Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid", s. 194.

¹⁰³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 150.

¹⁰⁴ Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 43 vd.

¹⁰⁵ Bkz. Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri", *Sadreddin Konevi Sempozyumu*, Konya, Kasım 2004, s. 26.

Bu çerçevede tasavvuf alimi Ebû Nasr es-Serrâc, (378/988) dînî ilimleri tasnif ederken, hâl ilmini de ilave ettiği görülür. Onun yaptığı tasnife göre ilimler; rivâyet ilmi, dirayet ilmi, nazar ilmi ve hakâik ilmi olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Bu tasnifteki en yüce ve en değerli ilim, sûfilerin elde edebildiği hakâik ilmidir. Bu hakâik ilmi muâmele ve mücâhede yoluyla ve ihlasla Allah'a yönelerek elde edilebilecek bir ilimdir. Hakâik ilmine ayrıca sûfilerce; ilm-i kulûb, ilm-i ma'ârif, ilm-i esrâr, ilm-i bâtın, ilm-i tasavvuf, ilm-i ahvâl...gibi isimler de verilmiştir. Farklı isimler verilmesine rağmen bunların hepsinden kastedilen mana aynıdır. Sayılan diğer ilimlerin hepsinin gayesi ilm-i hakayık'a yani hal ilmine ulaşmaktır. İnsan bu ilimlerin nihâi noktasına ulaştığında manası ve muhtevası bir olan, Allah'ın "*De ki: Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar da mürekkep ilâve etseydik dahi rabbimin sözleri bitmeden mutlaka deniz tükenirdi.*"¹⁰⁶ ayetinde bahsedilen uçsuz bucaksız bir deryaya dalmış olur.¹⁰⁷

Hal ve keşfin bilgi kaynağı olarak görülmesi ile alakalı olarak Zünnûn Mısırî (245/859)'nin görüşleri de önem arz eder. O'na göre Allah sevgisinden sonra en önemli şey bilgi meselesidir. Bilgi ise üç türdür: Birincisi, mü'minlerin bilgisi; ikincisi, kelamcılar ve hakîmlerin bilgisi; üçüncüsü ise Allah'ı kalpleriyle tanıyan O'na yakın olan velilerin bilgisi yani tasavvuf ehlinin keşf ve ilhamla elde ettiği bilgi. Zünnûn'a göre bu son bilgi türü, yakın derecesine ulaşmış olan bir bilgidir. Çünkü bu bilgi Allah'ı birlik sıfatlarıyla doğrudan tanımaktan ibaret olan, akıl ve istidlal yoluyla değil; doğrudan Allah'ın insanın kalbine doldurduğu ilham ile elde edilen bir bilgidir. İnsan akıl ve istidlalle Allah'ın zatını ancak selbî sıfatlarıyla tanıyabilir. Zira Allah, insanın O'nun hakkındaki tasavvurundan tamamıyla farklı bir varlıktır.¹⁰⁸

Sûfiler, keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etme konusunda kendilerine yöneltilen eleştirilere, ilimlerinin kaynağının Kur'an ve sünnete dayandığını ifade etmek suretiyle cevap vermişlerdir. Konu hakkında tasavvuf ehlini savunanlardan ikisi Cüneyd-i Bağdâdî (297/909) ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (283/896)'dir. Cüneyd-i Bağdâdî, kendinde meydana gelen hâl ve ilmin kaynağının Rasûlullâh'ın hadislerinden ve yaşantısından mülhem olduğunu; Tüsterî ise Kitap ve sünnetin şâhit olmadığı hiçbir

¹⁰⁶ Kur'an, Kehf, 18/109.

¹⁰⁷ Ebu Nasr Muhammed b. Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, terc. Hasan Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 2019, s. 446.

¹⁰⁸ Cavit Sunar, *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 21

hâl ve vecdi kabul etmediğini ifade eder.¹⁰⁹ Yine İslam Tasavvuf Tarihi'nin en eski ve en önemli eserlerinden biri olan el-Lüma'nın müellifi Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî de mutasavvıfların hikmetli sözlerini ayet, hadis ve sahabe sözlerine dayandırmaya gayret etmiştir.¹¹⁰

Bu noktada sûfilerce, tevhidin akılla elde edilebilecek bir ilim olmaktan ziyade, bir yaşam tecrübesi olduğu ifade edilmiştir. Bu nedenle tasavvufta tevhid, yaşam tecrübesine bağlı olarak kişinin manevi durumuna göre değişkenlik arz ettiğinden tek bir tanımının yapılması mümkün olmayan ve belli mertebeleri bulunan bir makam haline gelir. Tasavvuf ilminde Zât-ı İlâhîyi, anlayışlarda tasavvur, vehim ve zihinlerde tahayyül edilen her şeyden soyutlamak anlamına gelen tevhid, Cenâb-ı Hakkı rubûbiyeti itibarıyla bilmek, O'nun vahdaniyetini ikrar etmek ve O'nun eşi, benzeri olduğunu reddetmek şeklinde üç şeyden ibarettir.¹¹¹

Tasavvuf ilminde birtakım farklı tevhid tasnifleri de bulunmaktadır. Bunlardan birisi Kuşeyrî Risalesi'nde verilir. Buna göre üç çeşit tevhitte bahsedebiliriz:

İlki, Allâhü Teâlâ'nın kendisinin bir olduğunu bilmesi ve "Ben vâhidim" diye haber vermesi demek olan Hakk'ın Hakk'ı tevhididir. İkincisi, Cenâb-ı Hakk'ın "Kul muvahhiddir" diye hükmedip, kulun tevhidini halk etmesi anlamındaki Cenâb-ı Hakk'ın halk için olan tevhididir. Üçüncüsü ise kulun "Aziz ve Celil olan Allah birdir" diyebilmesi, O'nun bir olduğuna hükmetmesi, vahit olduğunu haber vermesi demek olan halkın Allâhü Teâlâ'yı tevhididir.¹¹²

Tevhidin bir yaşam tecrübesi olduğunu söyleyen sûfilere göre herkes tevhid konusunda imanı, yaşantısı ve tecrübesine göre belli bir mertebeye yer alır. Birinci mertebeye dil ile Allah'ın bir olduğunu kabul etmek kalp ile de bunu tasdik etmekten ibaret olan avamın tevhididir. Yani Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını, Allah'ın kendisine nispet ettiği şekilde O'na nispet etmek, kendisinden nefyettiklerini de O'ndan nefyettir. Bu ikrardan sonra Allah'ın ezeliyetinde tek olduğunu, O'nunla birlikte bir ikinci varlık olmadığını ve O'nun fiilini meydana getiren hiçbir varlığın bulunmadığını tasdik etmektir. Bu tevhid mertebesinde hakiki anlamda bir tasdik

¹⁰⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, s. 115-116.

¹¹⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, terc. İbrahim Akbaba, Mana Yayınları, İstanbul 2019, s. 324.

¹¹¹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifat Tasavvuf Isulâhları*, terc. Abdulaziz Mecdi Tolun, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 108.

¹¹² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 387.

bulunmadığından kişi, korku ve ümit çatışması yaşar ve cehennem korkusu ile cennet beklentisi içerisine girer.¹¹³

Tasavvufî tevhid konusunda ikinci mertebe hakikat ehlinin zâhirî tevhididir. Bu mertebedeki tevhid anlayışına iki şekilde bakılabilir. Birincisi, kâdim’i hâdisten ayırma anlamında tenzihe dayalı zâhirî bir tevhid, ikicisi ise, zevk ve müşahedeye dayalı şuhûdî tevhid. Bu mertebede kişi mâsivâdan gelebilecek her türlü korku ve ümitle alakalı durumları Hakkın şevahidi ile yok eder. Zâhiri ve bâtinî anlamda emir ve nehiylere dikkat ederek sebepleri görmeden Allah’ın vahdaniyetini kabul eder. Yine bu mertebedeki tevhitte korku ve ümit çatışması yok olmuştur.¹¹⁴ Yine meşhur mutasavvıf Zünnûn Mısri’ye göre tevhid, Allah’ın eşyaya karışmamış kudretini, eşya ile bütünleşmemiş sanatını bilmek, her şeyin sebebinin Allah’ın yaratması olduğunu ve O’nun yaratmasında bir illet olmadığını kavramaktır. Ne semaların yüceliklerinde ne de yerin derinliklerinde Allah’tan başka müdebbir yoktur. Vehim ve zihin onu nasıl tasavvur ve tahayyül ederse etsin, Allah o tasavvurdan farklıdır.¹¹⁵

Tevhid konusundaki üçüncü mertebe ise, zevk olarak yaşanan, şuhûd tevhidi veya marifet tevhidi de denilen havas ehlinin tevhididir. Bu mertebedeki hal rûhî bir tecrübe ile yaşandığı ve aklın idrak edemediği için anlatılması, ifade edilmesi zordur. Cüneyd-i Bağdâdî, havassın tevhidini şöyle ifade eder:

Kulun Allâhü Teâlâ’nın huzurunda bir hayalet ve karaltı gibi olması, ilâhî kudretin ahkamının mecrasında Allah’ın tedbir ve tasarrufunun üzerinde câri olması, bu hâl içinde tevhid deryasının dalgaları arasında boğulması, böylece nefsinden, halkın onu kendi işleri için davet etmelerinden ve buna cevap vermekten (Gâfil ve) fânî olması, bu fenanın Hakk’a, yakınlık (Kurb) makamında Allah’ın Vahdâniyet ve vücudunun hakikatine erişilmesi dolayısıyla hasıl olması, fena halinde Hakk’ın kuldânı murad ettiği şeyi bizzat kendisi ifâ ettiği için kulun his ve hareketini kaybetmesidir. Yani kulun son halinin ilk hali durumuna dönmesi, olmadan evvel olduğu gibi olmasıdır.¹¹⁶

Burada Cüneyd’in bahsettiği kulun ilk halinden kastın ne olduğunu Serrâc, el-Lüma’da açıklamıştır. O’na göre bunun cevabı “*Rabbin Âdemoğullarından -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz*”¹¹⁷

¹¹³ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 29.

¹¹⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 28.

¹¹⁵ Serrâc, *el-Lüma’*, s. 27.

¹¹⁶ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s. 388.

¹¹⁷ Kur’an, A’raf, 7/172.

ayetinin açıklamasından anlaşılabilir. Cüneyd ayetin açıklamasında: Bu konuşmanın varlıktan önce nerede olduğunu sorar ve cevap verenin Hakkın kudret ve iradesiyle ervahı zâhire olduğunu, dolayısıyla şimdiki durumun o zamanki durumdan farklı olmadığını; şimdi de dileyen ve kudreti ile ortaya koyanın O olduğunu söyler. Dolayısıyla kulun var olmadan önceki hali gibi olması, Allâhü Teâlâ'nın şu an olduğu gibi daima bâki kalmasıdır.¹¹⁸

İslam düşünce geleneğinde mistisizm ya da daha özelde tasavvuf veya sûfîlik; sonlu ve sınırlı düşünce kategorileriyle erişilemeyeceği düşünülen gerçekliğin bilincine, daha özel ve kişiye mahsus bir yolla ulaşmak olarak tanımlanmıştır. “Mistisizm, gerçek anlamda, en son varlığın ilmi ve en son varlıkla birleşme ilminin adıdır. Gerçek mistik ise sadece, Mutlak'ın ilminden bahsedene değil, aynı zamanda o Mutlak'a kavuşandır. Kavuşmanın delili de bilmek değil olmaktır. Bu durumda Mistisizm teoriden daha çok pratiğe aittir denebilir. Sûfiler; Kelamın “Aşkın Allah” telakkisine karşı, zatı ve fiili ile her yerde var olan, tahtı Arş-ı Alâ'dan ziyade, müminin kalbinde bulunan, “yegâne gerçek” anlayışını daha anlaşılabilir bulmuşlardır. Bu anlayış aynı zamanda, sûfinin kendi gönlünde bulduğu yaratıcısına karşı- sorumluluk, ödev, mutlak hâkim ve otoriteye karşı boyun eğiş gibi daha ziyade korku ve saygıya dayalı anlayış yerine- sevgiye dayalı duygusal bir zeminde yer bulmuştur.¹¹⁹

Bu tanımlardan hareketle, Tasavvufta, bu ezeli-ebedi tek gerçekliğin Allah olduğu söylenebilir. Sûfinin amacı da gerçek tevhidi, entelektüel seviyenin de ötesinde, teknik ifadesiyle “zevkî” yolla yaşamak olacaktır. Tasavvufî anlayışa göre bu amaca ulaşmanın yolu ise; ilâhi vahyin iç yüzünü (bâtın) anlamak ya da Hz. Muhammed'in miraçta yaşadığı kabul edilen tecrübeye benzer bir tecrübeyi yaşayacak tevhidin bilincine varmaktan geçer.¹²⁰

Tasavvuf ilminde tevhid hakkında yapılan bu ayrımlar çok belirgin değildir. Rûhî ve şahsî bir tecrübe olarak görüldüğünden, farklı sûfiler tarafından farklı derecelendirmeler de yapılmıştır. Mesela Bağdat tasavvuf ekolünün önemli isimlerinden Cüneyd-i Bağdâdî tevhidin dört mertebesi olduğunu, dördüncü ve en önemli mertebesinin ise fena makamındaki sûfinin hali olduğunu söylemiştir.¹²¹

¹¹⁸ Serrâc, *Luma'*, s. 28.

¹¹⁹ Güzel, “Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid”, s. 198.

¹²⁰ Tasavvuf tarihinde tasavvufu, Miraç simgesiyle anlatan ilk sûfi Beyazîd-ı Bistami'dir. Bkz., Güzel, “Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid”, s. 197.

¹²¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 83 vd.

Ünlü mutasavvıf Kuşeyrî'ye göre her bir ilim mensupları kendilerine hâs ve kendilerinin vakıf oldukları birtakım ıstılahlar icat etmiş ve o ilmin konularını ifade ederken bu ıstılahları kullanmışlardır. Diğer ilimlerde olduğu gibi sûfiler de kendilerine has bazı ıstılahlar kullanmışlardır. Sûfiler bu ıstılahları kullanırken yaşadıkları ruhî tecrübeleri birbirlerine daha rahat anlatmayı ve sûfi olmayanlardan da bu manaları gizlemeyi amaçlamışlardır.¹²² Bu anlamda cem ve tefrika kavramları da sûfilerce kullanılan, kendilerine has olan kavramlardandır. Cem tasavvuf ıstılahında tevhidin karşılığıdır. Cem kavramı aynı zamanda tefrid ve tecrid boyutlarını içerir. Tefrid, kulun rabbi ile olan münasebetinde kendini aradan çıkarması, tecrid ise mâsivâyı aradan çıkarmasıdır. Tasavvufta her bir hal ve makamda olduğu gibi cem ve tefrikanın da kendi içinde yine mertebeleri bulunur. Cem halinin mertebelerinde kul dünyaya ait istek ve arzularından ve mâsivâdan kurtularak neticede cemin en üst mertebesi olan, Hakk'tan gayrı hiçbir varlığı müşahede edememe haline ulaşır. Cem'in bu mertebesinin tasavvuf ıstılahındaki diğer adı vahdet-i vücûd veya vahdet-i şühûd kavramlarıdır. Tevhidin bir mertebesi olarak yaşanan bir diğer tecrübe hali olan tefrika ise, kulun, kulluk vazifelerini yerine getirirken beşeriyetinin farkında olmasıdır. Bu hal de Sûfilerce değerli kabul edilir. Bu halde kul Hakkın tasarrufundadır; bununla birlikte kendi varlığının da farkındadır. Sûfilere göre cem ve tefrika halleri birbirinin tamamlayıcısı kavramlardır ve birbirinden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla her ikisi de kul için zorunludur.¹²³

Sûfilerce kullanılan cem ve tefrika kavramlarına İslam düşüncesinde tarihi süreçte çokça itirazlar ve eleştiriler yapılmıştır. Bu anlamda kavramları kullanan sûfiler cebrîlik, hulûl ve ittihâd suçlamalarına maruz kalmışlardır. Sûfiler kendilerine yöneltilen bu itirazları reddetmişler ve varlık aleminde Hakk'ın dışında hiçbir varlığın olmadığını söylemişlerdir. Ayrıca ittihâd kavramının iki ayrı şeyin birleşmesiyle olacağını, varlık aleminde de iki ayrı varlık olmadığına göre, iddia edilen anlamda bir birleşme olamayacağını söylemişler ve kastettiklerinin fiziki anlamda değil, kalbî ve ilmî anlamda bir birliktelik olduğunu söyleyerek yapılan eleştirilere cevap vermişlerdir.¹²⁴

¹²² Eyüp Akdağ, "Sûfi İlminde Hakikî Tevhid ve Hakikî Kulluğun İfadesi, Cem' ve Tefrika Kavramları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 44, Aralık 2020, s. 205.

¹²³ Akdağ, "Sûfi İlminde Cem' ve Tefrika Kavramları", s. 221.

¹²⁴ Akdağ, "Sûfi İlminde Cem' ve Tefrika Kavramları", s. 222.

Bu bilgilerden hareketle tasavvuf ilminde tevhid kavramıyla alakalı olarak farklı tasnif ve tanımlamaların olduğu sonucunu varabiliriz. Buna göre tasavvufta otorite olmuş sūfîler bir yana, konu hakkında kendisine soru sorulan her mutasavvıf kendi ilmi birikimi ve düşünce zaviyesi itibariyle bir cevap vermiş ve bu sebeple çok farklı tevhid tasnifleri ve tanımları ortaya çıkmıştır. Bu tanımlar aralarında farklılıklar olsa da mahiyet itibariyle birbirlerine yakındırlar. Görebildiğimiz kadarıyla bu tanımların aralarındaki en belirgin benzerlik ve ortak yön Allah'ı birleme ve O'nu tenzih etme noktasında toplanmalarıdır.

Buradan sūfîlerce tevhid kavramının en zirve hali olan *vahdet-i vücûd* kavramına geçecek olursak, mutasavvıflar tevhid kavramı hakkındaki Allah'ın varlığı ve birliği şeklinde ilmî tanımlama ve bilme ile yetinmemiş; bu kavramı ruhlarında, benliklerinde hissedebilmenin yollarını aramışlar, tevhid konusunda daha iyi olabilmenin gayretinde olmuşlardır. Bu manada tevhidin özellikle pratiğe dönük olarak yaşama ve hissetmeye dayalı sezgisel tecrübesine ulaşmaya çalışmışlardır. Bu tecrübeyi de işin bilgisi ve felsefesinden daha değerli görmüşlerdir. Özellikle sūfîlerin üzerinde çokça durdukları, belli manevi eğitim neticesinde olan ancak yine de Allah'tan gelen bir lütufla erişilebilen Allah'a en yakın olma, O'nunla hemhâl olma hali, ulaşılabilecek en üst derecedeki hal yani tevhid olarak adlandırılır. Bu anlayış ilk dönem sūfîlerinde de olmakla beraber; Bayezid-i Bistâmî ile birlikte Allah'ta fâni olma olarak şekillenmiştir. Aynı fenâ hali İbn Arabî ile zirve noktaya ulaşmış ve ilk defa Sadrettin Konevî ile birlikte tam kavramını bularak vahdet-i vücûd adını almış ve daha sonra da talebesi Saîduddin el-Fergânî (699/1300) tarafından kullanılmıştır.¹²⁵

Gazzâlî'nin şu ifadeleri konuya açıklık getirmesi açısından önemlidir: Her şeyin biri kendine biri rabbine bakan iki yönü vardır. “Şey” kendi vechi itibariyle ademdir, rabbe bakan yönüyle ise varlıktır. O halde Allah'ın ve O'nun vechinden başka hiçbir mevcut yoktur. Buna göre Allah'ın ayetteki “*Bugün mülk kimindir? Tek ve kahredici olan Allah'ın!*”¹²⁶ hitabını ârifler dünyada iken de hissedebilirler. Arifler, hakikat semasına çıktıktan sonra tek gerçekten başka bir varlık görmediklerinde ittifak etmişlerdir. Şu kadar var ki bu ariflerden bazıları bu hakikati ilmî bir irfanla bulmuş, kimi bunu bir zevk ve hal olarak yaşamış; çokluk tamamen onlardan gitmiş ve sırf

¹²⁵ Mehmet Yavuz Şeker, “Vahdet-i Vücûd Ekolü Öncesi Sūfîlerin Tevhîd Konusundaki Pozisyonları, Bâyezîd-i Bistâmî'nin Tevhîd Anlayışı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, C. 5, Sayı 4, 2016, s. 1100.

¹²⁶ Kur'an, Mü'min, 40/16.

teklige dalarak mest olmuşlardır. Bu hal içerisindeyken akılları zail olmuş, o zevk içerisinde sanki bayılmışlar, artık kendileri de dahil Allah'tan başka hiçbir şeyi hatırlamaya güçleri kalmamış, her şeyi unutmuşlar ve kendilerinde Allah'tan başka bir şey kalmamış hale gelmişlerdir.¹²⁷

Bu bilgilere göre vahdet-i vücûd kavramı olarak her ne kadar Sadreddin Konevî ile başlasa da aslında tevhid kavramının daha şümüllü bir şekilde ifadesi olup, mahiyet itibari ile zaten var olan bir kavram idi. Zaten var olan ve tecrübe edilmekte olan bu hâl, onu isimlendiren sûfilerle birlikte kavramlar dünyasında yerini almış oldu.

Vahdet-i Vücûd, mana itibariyle vücûd (varlık) birliği demektir. Sûfilerce bizatihi kaim olan (kendiliğinden var olan) vücûd birdir; O da Allâhü Teâlâ'nın vücududur. Bu vücûd vacip, kadîm ve ezeli olarak var olmaktadır. Taaddüt (çoğalma), tecezzi (parçalanma), tebeddül (değişim, yenilenme), inkısam (bölünme) kabul etmez. Onun şekli ve sureti yoktur. Buna Mutlak Vücûd da denir. Onun varlığı bütün kayıtlardan azadedir. Hatta bu vücûd, ıtlak kaydından bile münezzehtir.¹²⁸ Çünkü ıtlak ile mutlak olmak demek, aklın nazarında ıtlak kaydıyla mukayyet olmak demektir. Akıl onu gayr-ı mutlak varlığın karşılığı olan mutlak zannedebilir. Hakkın varlığı ise bu ıtlaktan da azade olan bir vücûd (varlık)'tır.¹²⁹ Bu vahdet-i vücûd tanımında vücûd kavramından kastedilen varlık, var olmak demektir. Vücûd, yokluğun (adem) zıddı olarak kullanılan bir kavramdır.¹³⁰ Vahdet-i vücûd açısından bakılınca varlığı kendinden olan, hiçbir şeye muhtaç olmayan, her türlü kayıttan azade olan tek varlık (Vücûd) bulunmaktadır. O da Cenâb-ı Hakk'ın kendisidir. O'nun zatı dışında her şey başka şeylere ihtiyaç duymaktadır. Bahsedilen mutlak varlıktan murad Zât-ı İlâhî'dir. İşte bu anlayış vahdet-i vücûdun temelini oluşturmaktadır.¹³¹

Konumuz olan tevhidi tasavvufî açıdan en üst mertebede yaşamının adı olan vahdet-i vücûd kavramı bazen *panteizm* ile karıştırılabilmektedir. Fakat dikkatle bakıldığında aralarında birçok farklar görülmektedir. Vahdet-i Vücûd düşüncesi varlığın birliğini düşünürken kişiyi onu yaratan mutlak varlık ile bir ve aynı kabul

¹²⁷ Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envar*, s. 30.

¹²⁸ Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, terc. Ahmet Avni Konuk, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2017, C. 1, s. 17.

¹²⁹ İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*, terc. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2020, s. 19.

¹³⁰ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2019, s. 368.

¹³¹ Mehmet Demirci, "Tevhiddin Vahdet-i Vücûda", *Türkiye İkinci İslamî İlimler Kongresi*, S. 1, Ocak 1982, s. 29.

etmez, burada kastedilen birlik bir araya gelme buluşma, kendi varlığını da O yarattığı ve kendi ruhundan üflediği¹³² için, kendi varlığını O'nun varlığında yok kabul etme anlayışı vardır. Yine buradaki birliğe ulaşma bir mücahede sonrasında oluşan ve yaratıcının da lütfu ile gerçekleşen bir haldir. Ancak panteizmdeki varlığın bir kabul edilme halinden kastedilen, bir bütünüün parçaları misali olan birliktir. Yani kainattaki her şey tanrı bütünüünün bir parçasıdır ve neticede bu anlayışa göre her şey Tanrı olmaktadır. Bu durumda insan iradesi, sorumluluk, iyi-kötü, değerli değersiz ayrımı, mutlak adalet, yapılan fiillerin sonuçlarını görme gibi birçok sorunu da beraberinde getiren panteist düşünce ile vahdet-i vücûd düşüncesi birbirinden tamamen farklı olan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³³ Yine İslam mutasavvıf ve filozoflarına göre Vahdet-i Vücûd anlayışında, Allah ile alem bir ve aynı olarak kabul edilmez. Çünkü “Vücûd”, yalnız Allah'ın varlığından ibarettir. Bundan dolayı insan, “*Ben O'yum*” dememeli, fakat “*Ben O'ndayım*” demelidir. Eşya ise Hakk'ın rahmetinin ve sıfatının meydana çıkışından (tecelli ve zuhur) ibarettir. Burada *birlik içinde çokluk* vardır. İnsan ve eşya isimlerinde anılan hep O'dur. Konuşan birdir, O da dinleyenin aynıdır. O halde nefsinin bilen, nefsinde beliren Rabbini de bilmiş olur.¹³⁴

Muhammed Hamdi Yazır'ın şu ifadeleri de vahdet-i vücûdun panteizm ve onun benzeri düşüncelerden farklı olduğunu ortaya koymaktadır:

Keşfen sâbit olmuştur ki biz, âlem namına ne biliyorsak hepsi mahsusatımız (hislerimiz), hayalimiz, süveri zihniyye ve intibaatı ruhiyemizden ibarettir. Bunları a'yan tasavvur etmemiz ve bil-izafe gerçek diye bilmemiz, zatında vahid-i ekmele olan Hak mefhumunun ezelen ve ebeden tahakkukunu tasdik sayesinde mümkün olabilir. Vahdet-i vücûdun tevhid-i vücûdîsi (varlığı birlemesi), eşbâh-ı âlemin zıllî (gölgesel) ve hayali olduğunu görmek ve onları silip maverasındaki hakkı vahidin vücûduna (gerçek vahidin varlığına) inanmakla mümkün olur... Fakat bunun mefhum-u muhalifi olan “her mevcut Allah'tır” denildiği zaman ise varlıkta gerçek bir çokluk kabul edilmiş ve hepsinin Allah olduğu iddia edilmiş olunur ki, bunda tevhid değil Allah'ı çoğaltma ile işrak (Şirk) vardır. Bu ise vahdet-i vücûd değil, bilakis ittihad-ı vücûd veya hulûl nazariyesi olur ki “bir” e “her” demektir. “Lâ şerîke leh” olan Allah'a namütenahi şerikler ispat etmek, mevcudat-ı hayaliyeyi mevcûd-i hakiki farz etmektir. Buna daha fazla “Panteizm” yani ittihad-ı ilâhiyyet denilir ki bu nazariyede Allah ve vücûd, gerçekten her şey ile müttehittir veya her şeyin içine hulûl etmiştir. Haşa Ali ilâh, veli ilâh, Fir'avun ilâh, Nemrud ilâh, her şey ilâhtır.¹³⁵

Vahdet-i vücûd düşüncesi mutasavvıflarca kabul edilmekle birlikte tarihi süreçte bu düşünceye Ali el-Bekrî (724/1324), Sa'duddîn et-Teftazânî (792/1390), İbn Hayyât

¹³² Kur'an, Secde, 32/9.

¹³³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2020, s. 202-203.

¹³⁴ Cavit Sunar, *Vahdet-i Vücûd Vahdet-i Şühûd Meselesi*, Resimli Posta Matbaası, Ankara 1960, s. 21.

¹³⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Sıtkı Gülle, C. 1, Huzur Yayınevi, İstanbul 2005, s. 561.

(811/1408) ve Ali el-Kârî (1014/1605) gibi birçok İslam alimi tarafından çeşitli eleştiriler de getirilmiştir. İlk olması ve en ciddi eleştiriye tabi tutması açısından İbn Teymiyye bu konuda ayrı bir yerde sayılabilir. İbn Teymiyye sadece vahdet-i vücûd değil özellikle İbn Arabî üzerinden birçok tasavvufî kavramı İslam dinine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Ayrıca Onun bu eleştirileri sadece İbn Arabî'ye karşı olmamış, bu fikirleri benimseyen birçok sûfiyi de eleştirmiştir.¹³⁶ Onun bu ve benzeri sûfilere ve kavramları eleştirmesi, tasavvufa karşı oluşundan değil, bazı tasavvufî kavramların Kur'an ve Sünnet'e aykırı olduğunu düşünmesi sebebiyledir.¹³⁷

Vahdet-i vücûd düşüncesi bir kısım sûfi tarafından da eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin genel sebebi tasavvuf ilminde daha öncesinde de devam edegelen sekr ve sahv ekolleri arasındaki tartışmaların bir sonucudur. Buna göre vahdet-i vücûd konusundaki tartışmalar, hulûl, ittihâd, fenâ ve bekâ gibi meseleler ile hakikat, şeriat konularına dair yaşanan tartışma ve görüş ayrılıklarına eklenmiş ve sûfilerce tartışılmaya devam etmiştir. Vahdet-i Vücûd nazariyesine dair yapılan en önemli eleştiri, İmam-ı Rabbânî'den gelmiştir. O tevhid anlayışını vahdet-i Şühûd kavramı ile ifade etmiştir. Buna göre İmam-ı Rabbânî'nin vahdet-i şühûd anlayışı, sâlikin varlıkta birliği ve gördüklerinde de yalnızca Allah'ı görmesi şeklinde ifade edilebilir.¹³⁸

Vahdet-i Vücûd anlayışının zirve yaptığı sûfi, İbn Arabî'dir. O'nun bu anlayışı kısaca şu şekilde özetlenebilir: Tek varlık vardır ki, o da Allah'tır. O'nun dışında varlık yoktur. Âlemin kendi başına varlığı yoktur, âlem ancak Allah ile vardır. Onun dışında bir varlık tasavvur edilemez. Çünkü O'nun dışındaki şeyler yok hükmündedir. Her yer ve her şey O'nun meclâsıdır (tecelli ettiği yerdir). O, her yerde tecelli eder. Dolayısıyla her şey O'dur. Bizler Allah'ın zâhirî suretleriyiz. O'nun tecellisiyiz. Âlem ve kevn aslında bir hayal olduğu için biz O'yuz. Bir açıdan halk Hak'tır. İnsan kadîm olan Hakkın varlığında ezelden ebede kadar mevcuttur.¹³⁹ İbn Teymiyye bu düşünceleri eleştirerek, vahdet-i vücudun varlığı tanrılaştırma demek olduğunu söylemiş ve mutasavvıfları bu düşünceye sevk eden şeyin de İbn Sînâ felsefesi olduğunu, ayrıca bu

¹³⁶ Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, 1986, ss. 66-67.

¹³⁷ Mehmet Kubat, "İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Nazariyesi'ne İbn Teymiyye'nin Yöneltiği Eleştiriler", *Uluslararası İbn Arabî Sempozyumu*, Malatya 2018, s. 499.

¹³⁸ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 434.

¹³⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 146.

düşüncelerin başka din ve kültürlerin etkisiyle İslam'a girdiğini söylemiştir.¹⁴⁰ Yine İbn Teymiyye bu düşünceleri halkın anlamasından öte mutasavvıfların kendilerinin bile tam olarak kavrayamadıklarını iddia etmiştir. Zira hem filozoflardan hem de sekr halindeki sûfilerden hasıl olan bu hallerin hulûl inanışını çağrıştırdığını söyler. Hatta ona göre vahdet-i vücûdu savunan sûfiler, gerçek velilerin ifadeleri içerisine bazı münafık ve kâfirlerin sözlerini yerleştirmekte, adeta, insanlara Allah'ın, nebilerin ve velilerin kaplarıyla şarap içirmektedirler. İbn Teymiyye'nin bu hususlardaki temel itiraz noktası vahdet-i vücûd anlayışının konumuz olan tevhid ilkesine aykırı olduğu, bu düşüncelerin insanı şirke ve küfre düşüreceği inancıdır.¹⁴¹

Yine İbn Teymiyye İslam düşüncesinde daha çok selefi/zâhirî geleneğin temsilcisi olma yönüyle temayüz etmiş bir alimdir. Tam tersine İbn Arabî ise tasavvufî irfanı/zevki temsil eden ve diğer İslami ilimlere de bu açıdan bakmaya çalışan bir alimdir. Bu sebeple İbn Teymiyye vahdet-i vücûd ve benzeri keşf ve ilhama dayalı irfânî hallerin ve bunlara getirilen felsefî yorumların önünü kapamayı bir görev bilerek hareket etmiştir. Bu tip şahsî tecrübe hallerinin insanlar için ortak bir noktayı temsil edemeyeceğini; birini doğru yola götüreceği bir halin, bir başkasını sapık bir yola götürebileceğini söylemiştir. Hatta daha ileri giderek bazen kendine göre İslam'a aykırı fikirleri olduğunu düşündüğü kişileri tekfir de etmiştir.¹⁴²

Netice itibariyle tasavvufî açıdan tevhidi, birlemek, her ne kadar alemde, anlayışlarda çokluk görünse de neticede varlık, alem ve insandaki birliği yakalamak olarak görebiliriz. Bu birlik madde ile mana, ruh ile beden; bazen de insan (özellikle de kâmil insan) ile rabbi arasında bir bütünlük olarak algılanır ve tevhid aslında sûfilerce ulaşılmaması gereken bir amaç olarak görülüp, "bilme"den ziyade yaşanması gereken bir hal olarak kabul edilir.

İslam düşüncesinin önemli bir kolu olan tasavvuf ilminde tevhid kavramının varlığı ve neliği hakkında gördüğümüz farklı anlayışlar meseleye bakış açısında yatmaktadır. Her ne kadar birbirinden farklı tanımlar yapılsa da tasavvufta tevhidi hal olarak yaşanan en üst makam olarak görebiliriz. Sûfilerin tevhid ve daha özelde

¹⁴⁰ Kubat, "İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Nazariyesi'ne İbn Teymiyye'nin Yöneltilmiş Eleştiriler", s. 511.

¹⁴¹ Mustafa Kara, "Takiyyüddin İbn Teymiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XX, Ankara 1999, s. 413.

¹⁴² Kubat, "İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Nazariyesi'ne İbn Teymiyye'nin Yöneltilmiş Eleştiriler", s. 517.

vahdet-i vücuda dair anlayışlarına yönelik olarak özellikle kelim alimlerinin yaptıkları eleştirileri ise, onların meseleye kendi ilmî zaviyelerinden bakmaları ile açıklayabiliriz. Bu noktada ilimlerin birbirlerinin alanlarına direkt olarak müdahale etmeksizin o ilmin müntesiplerinin ne dediğine bakmaları meseleyi daha iyi anlama noktasında fayda sağlayacaktır. Ayrıca burada önemli olduğunu düşündüğümüz bir husus da böyle önemli disiplinlerin birbirlerine karşı, Allah'ın varlığı ve birliğine dair en önemli ilke olarak görülen tevhid kavramı sebebiyle tekfire varan ifadeler kullanmalarıdır. İslam çatısı altında birleşen tüm ilmî disiplinlerin bu ve benzeri meselelerde daha ziyade birbirlerini dinlemeye ve anlamaya gayret etmeleri, meselelere sadece kendi zaviyelerinden değil daha geniş perspektiften bakma becerisi gösterebilmeleri gerekir.

2.2.3. İslam Filozoflarının Tevhid Anlayışı

İslam düşüncesinde tevhid kavramını daha iyi anlayabilmek ve meseleye daha bütüncül bir açıdan bakabilmek için İslam filozoflarının da tevhid hakkında ne söylediklerini incelemek yerinde olacaktır. Ancak burada birtakım zorluklar karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İslam düşünce tarihinde “Hikmet” olarak da adlandırılan¹⁴³ felsefenin diğer disiplinlerde olduğu gibi kendine has kavramları, terminolojisi vardır. Dolayısıyla hem İslamî bir kavram üzerinden hem de İslam Felsefesi açısından meseleye bakmak birtakım zorlukları da beraberinde getirecektir. Burada neticede tevhid kavramı açısından ilk bakışta birbirinden farklı görülecek sonuçlara ulaşabiliriz. Ancak bu durum tevhid kavramının disiplinlerde farklı olduğuna değil, farklı algılandığına işaret edecektir. Yani felsefe, özelde İslam felsefesi açısından ulaşacağımız tevhid anlayışının, kelam veya tasavvufun ulaştığı tevhid anlayışından farkının, meseleyi algılayışta olduğu ortaya çıkacaktır.

Esasında kelam, tasavvuf ve İslam felsefesi disiplinleri konuları itibariyle *Allah-âlem-insan* ilişkisini ele almaları yönünden ortaktırlar. Her bir disiplinin tarihi süreçte kendine yer bulabilmesi aslında Kur'an'ın bu disiplinlere entelektüel açıdan tartışabilecekleri malzemeleri sunabilme kapasitesinden gelmektedir. Örneğin Kur'an'da Allah'ın kendini tanıtmayı ne olduğunu bildirmesi, bütüncül bir âlem tasavvuru inşa etmesi ve insanı bu tasavvur içinde anlamlı bir yere oturtması sebebiyle bahsi geçen disiplinler hep bir ilişki içerisinde olagelmışlerdir. Yine bu ilişki ile alakalı

¹⁴³ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s. 509.

olarak Şu sylenabilir: Kelamın hareket noktası, “Nasıl bir inanç?” sorusu iken, felsefenin hareket noktası “Nasıl bir kanıt?” sorusu, tasavvufun ise “Nasıl bir insan?” sorusudur. Sonuçta bunlara verilecek cevaplar da fırka-ı nâciye, burhan veya insanı kâmil olacaktır.¹⁴⁴

Son aktardığımız bilgilerden anlaşıldığı üzere farklılık metotta olmaktadır. Dolayısıyla tevhid kavramı ve onun içerisinde barındırdığı kavramlar diğer disiplinlerle birlikte İslam felsefesinde de ele alınmıştır. Ancak bu ele alış, felsefenin temel ilkesi olan aklın kullanımı, mantık ilkeleri ve felsefenin diğer metotlarının kullanımı ile olmuştur. Tarihi süreç içerisinde bu disiplinlerin her birinde temayüz eden ilim adamları olduğu gibi bu disiplinlerin hepsi ile belli entelektüel yetkinlikte ilgilenmiş hatta bunları kendinde mezcedebilen Gazzâlî gibi alimler de İslam düşünce tarihinde yerini almıştır.¹⁴⁵

Müslümanların ve özelde İslam filozoflarının hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren Yunan felsefesi ve mantığıyla tanışmalarının ardından felsefî açıdan derinleşmeleriyle tevhid meselesi de diğer meseleler gibi tartışılmış, ancak bu durum daha ziyade bu kültürlerdeki tevhide aykırı yönlere eleştiri getirmek şeklinde gerçekleşmiştir. Meselelere yaklaşımı yine İslamî naslar belirlemekle beraber, tartışmaların metodu ve araçları felsefî boyut kazanmıştır.¹⁴⁶ İslam filozofları da genel olarak felsefelerini tevhid kavramı üzerine kurmuşlar ve tevhid anlayışına hanel getirecek her türlü fikir ve düşünceyle ilmî, mantıkî çerçevede mücadele içerisine girmişlerdir.¹⁴⁷ Örneğin bu yeni metot çerçevesinde tevhidin karşısında duran teslis inancı İslamî bakış açısıyla ilk olarak Müslüman filozof Yakûb bin İshâk el-Kindî (260/873) tarafından eleştirilmiştir.¹⁴⁸

Tanrı, ilk çağ filozoflarından itibaren düşüncenin konusu olmuştur. Örneğin Aristoteles Tanrı’yı ilk muharrik ve en son neden olarak tanımlarken, Platon (Eflâtun) en yüksek ide şeklinde tanımlar. Yeni Eflâtuncular ise alemdeki yaratılış veya oluş

¹⁴⁴ Kutluer, “Üç perspektif, Kelam Felsefe ve Tasavvuf”, *İslam Felsefesinin Sorunları*, Elis Yayınları, Ankara 2003, ss. 33-34.

¹⁴⁵ Kutluer, “Felsefe ile Tasavvuf Arasında Gazzâlî’nin Mişkât’ında Entelektüel Perspektifler”, *900. Vefat Yılında Gazzâlî*, MÜİVF Yayınları, İstanbul 2011, s. 533; Kutluer, “Üç perspektif, Kelam Felsefe ve Tasavvuf”, s. 35.

¹⁴⁶ Tahir Uluç, “Tevhid-Teslis Polemiğinin İslam Felsefesindeki Yansıması Yahyâ bin Adî ve *Makâle Fî’l-Tevhid* Adlı Risalesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 9, 2016, s. 97.

¹⁴⁷ Mehmet Murat Karakaya, “Basit ve Mürekkebe Kavramları Açısından İbn Sînâ’da Tevhid”, *Eskiye Dergisi*, Bahar 2015, s. 134.

¹⁴⁸ Uluç, “Tevhid-Teslis Polemiğinin İslam Felsefesindeki Yansıması”, s. 97.

sürecinin kaynağı ve en önemli nedeninin sudûr olduğunu ve Tanrı'nın yoktan değil vardan yaratan bir varlık olduğunu söyler. Dolayısıyla felsefe tarihinde özeldede İslam felsefesinde “Tanrı var mıdır” şeklinde bir soru felsefî ve mantıksal açıdan yanlış ve geçersiz bir soru olmuştur. Çünkü soru önermesi içerisinde geçen “Tanrı” kavramı zaten başta kabul edilmiş bir kavramdı. Dolayısıyla zaten kabul edilmiş olan bir şeyin varlığını sorgulamak abesle iştigal etmek olacaktır. Bu nedenle İslam filozofları daha ziyade tanrının neliği, niteliği, hangi alanda ne şekilde var olduğu, yani fiziksel, metafiziksel veya kalbî alanlarda ne şekilde var olduğu ve O'nun tecrübe edilişi konularında görüş beyan etmişlerdir.¹⁴⁹

Tevhid kavramının İslam filozoflarınca ne ifade ettiğinin anlaşılması onların tanrı hakkındaki fikirlerinin anlaşılması ile mümkün olabilir. Bu da birtakım ilkeleri kullanmayı gerektirir. Filozofların özellikle tanrı, yaratıcı ve ondan mevcudatın meydana gelmesini tarif etmek için kullandıkları bu ilkelere biri, felsefenin esası olan metafiziğin de kendisine dayandığı nedensellik ilkesidir.¹⁵⁰ Bu ilke ister sudûr taraftarı olsun ister sudûru reddetsin, isterse de hudûs teorisi taraftarları olsun tüm filozoflarca kabul edilmiş olan bir ilkedir. Buna göre filozoflarca nedensellik ilkesi kabul edilmeden ne varlık ne de bilgi temellendirilebilir ve Tanrı filozoflara göre ilk neden olarak kabul edilir. Yine filozoflara göre bir nesneyi fail nedene muhtaç kılan temel özellik hudûs değil imkandır. Bu anlayışın sonucu olarak bir nesne kendisi açısından varlığı ve yokluğu eşit seviyede değil ise onun bir fail tarafından var edilmesinden söz edilemez. Aynı şekilde fail illetin bir şeyi meydana getirmesi, onun kendinde varlık ve yokluğa eşit nispette olmasını gerektirir ve mümkün, var olmak için mutlaka varlık veren bir illete muhtaçtır.¹⁵¹

Filozoflarca kabul edilen nedensellik ilkesinin üç önemli sonucu bulunmaktadır. Birincisi bu ilke kabul edildiğinde iradesiz bir tanrı anlayışı ortaya çıkar. Bu ilkenin ikinci önemli sonucu da alemin, her ne kadar unsurlardan oluşan cisimler seviyesinde hudûsü barındırır da bir bütün olarak ezeli olduğu düşüncesidir. Buna göre her bakımdan tam ve yetkin olan bir tanrının tüm fiilleri de zamansız olmalıdır. Bu açıdan

¹⁴⁹ Şahin Filiz, “Tanrı Anlayışı Karşısında Bireyin Konumu Problemi”, *AÜİFD*, s. 226 vd.

¹⁵⁰ İlliyet diye de isimlendirilebilen nedensellik, “Alemde her şeyin bir sebebi vardır, aynı sebepler, aynı şart ve durumda her zaman aynı sonucu verir” şeklinde tanımlanabilir. İlhan Kutluer, “İlliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 121.

¹⁵¹ Ömer Türker, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, İslam Felsefesi”, *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, İstanbul 2015, s. 368.

kelamcılar tarafından vehmî bir olgu olarak kabul edilen zaman, filozoflarca feleğin hareketlerinin ölçüsünü gösteren vücûdî bir durumdur. Nedensellik ilkesinin üçüncü sonucu ise Tanrı ile nedensellik ilkesinin alt basamaklarındaki mevcutlar arasındaki ilişkinin vasıtalı olduğudur.¹⁵² Tevhid kavramı daha önce de belirttiğimiz üzere diğer kavramlarda da olduğu gibi farklı disiplinlerde farklı anlamlar kazanabilmektedir. Buna örnek olarak tevhid kelâmî söylemde, tevhîdu'r-rubûbiyye ve tevhîdu'l-ulûhiyye gibi kavramlarla anlatılırken, Vehhabilik'te toplumsal hayat içinde şirkin bittiği yeri belirleyen bir keskin çizgi olarak anlatılmış, konumuz olan felsefe açısından ise, meşşâî filozofların dilinde *vâcibu'l vücud*, işrâkî filozoflarca ise *nûru'l-envâr* şeklinde kavramsallaştırılmıştır.¹⁵³

İslam filozoflarının tevhid anlayışlarını daha iyi kavramak için bazı önemli filozofların tanrı tasavvurlarını incelemek gerekir. Zira Tanrı, varlığına inanılan bir realite olarak inancın olduğu kadar, düşüncenin de objesidir.¹⁵⁴ Tabii ki tüm filozofların tanrı tasavvurlarını etraflıca ele almak burası için uygun değildir ancak; en azından İslam felsefesine yön vermiş bazı önemli filozofların görüşlerini incelemek meseleye açıklık getirmesi açısından faydalı olacaktır. Öncelikle ilk Müslüman filozof¹⁵⁵ olarak bilinen *Yakup b. İshak el-Kindî* (252/866)'nin tanrı tasavvuruna bakalım. Kindî Yunan felsefesi geleneği üzerinden kendini konumlandıran ve düşüncelerini bu çerçevede temellendirmeye çalışmakla birlikte; sabit ayağı dinde çakılı duran bir pergel misali düşüncelerini şekillendirmiş bir İslam Filozofudur. Felsefesini temellendirirken kadim felsefenin yöntemlerini kullanmış ve onları İslami bir formla dini meseleleri incelemekte kullanmıştır. Bazen de kadim filozofların görüşlerini savunmuş, onların hakikate ulaşmak için keşfettikleri yollar ile tam olmasa da bir şekilde gerçeğe vakıf olduklarını söylemiştir. Yine onlardan intikal etmiş olan gerçek felsefe ile dinin vaz ettiği hakikatin aslında çok da farklı olmadığını savunmuştur. Çünkü O'na göre peygamberlerin uluhiyetin doğası, Tanrı'nın birliği ve genel olarak ahlak alanında getirdiği bilgiler ve gerçekleştirmek istediği şeyler, bir hakikat araştırması olan felsefenin kapsamına giren şeylerdir. Yani bu konulara ilişkin

¹⁵² Türker, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, İslam Felsefesi", s. 369.

¹⁵³ Burhanettin Tatar, "İmge ve Boşluk Tevhid Anlayışına Dair Felsefî Bir Analiz", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 20, S. 1, 2020, s. 11.

¹⁵⁴ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, İfav Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 96.

¹⁵⁵ Mahmut Kaya, "Yakup b. İshak el-Kindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 41.

meseler esasen felsefede ele alınıp incelenen konulardır. Dolayısıyla da O'na göre felsefe ile din arasında bir gaye birliğinin bulunduğunu söylemek mümkündür.¹⁵⁶

Kindî, Allah'ın varlığı hususunda aslında görebilenler için delile ihtiyaç olmadığını, O'nun varlığını ispat için illaki kelâmî delillere başvurmaya gerek olmadığını söyler. Ancak yine de bu konuda dolaylı olarak kullandığı aklî çıkarımlar, Allah'ın varlığının ispatı hakkında getirilen hudûs, vahdet-kesret ve nizam delilleri kapsamında değerlendirilebilir. Kindî, Tanrı anlayışı olarak Allah'ın sıfatlarını zata indirgemez. O Allah'ı Kur'an'da geçen, alîm, kadir, hayy, hakîm, bârî, mübdî gibi sıfatlarla anar. Ayrıca Tanrı ile alakalı olarak bir kısmını ilk defa kendisinin kullandığı kimisi zati, kimisi fiili, kimisi de O'nun kemalini ifade eden sıfatlar olan ilk sebep (el-illetu'l-ûla), en son sebep (el-illetu'l-kusva), gerçek etken (el-failu'l-hak), gerçek varlık (el-inniyyetu'l-hak), sebepler sebebi (illetu'l-ilel), ilk yönetici (el-mudebbiru'l-evvel), her şeyi çekip çeviren gerçek (es-saisu'l-hak) ve daha başka sıfatları da kullanmaktadır.¹⁵⁷

Kindî, Allah'ın sıfatları konusunda birlik sıfatına özellikle vurgu yapar. Bu da onun tevhid inancına verdiği önemi gösterir. Tevhid ilkesi, tenzih ilkesini de beraberinde getirdiği için bu ilkeye Kindî tarafından önem atfedilmiştir. Ayrıca Kindî tarafından Arapçaya çevirisi yaptırılan, Plotin'in görüşlerini içeren, Eşalüciya adlı eserin de Kindî'nin tevhide özel anlam atfetmesinde etkisi olmuştur. Kindî yedi ayrı bahis açarak “gerçek bir”in mahiyetini inceler ve “gerçek bir”de hiçbir şekilde çokluk bulunamayacağını, başkasıyla kıyaslanmak suretiyle O'na bir denemeyeceğini söyler. “Gerçek bir”de madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hareket, nefis, akıl, kül, cem ve cemi gibi kategoriler bulunmaz. O'nun birliği başkasına nispetle değildir, kendisi mutlak anlamda bir olandır. O çokluk kabul etmeyen salt birdir, O'nun dışındaki her birlik ve çokluk sayı ile ifade edilebilen cinsten şeylerdir.¹⁵⁸

Bir diğer önemli İslam Filozofu *İbn Sînâ* (428/1037)'nin tanrı tasavvurunu inceleyelim. İbn Sînâ, yüce Allah'a ve ondan sonraki sebeplere dair en üstün bilginin Allah'ı bilmenin bilgisi olduğunu söyler ve bunu da *felsefe-i ûlâ* olarak tanımlar. Eserlerinde de sık sık Tanrı tasavvuru bağlamında tevhid kavramını kullanır. Bu açıdan onun İhlas süresi tefsiri önemlidir. Çünkü İbn Sînâ'nın yaptığı bu tefsir felsefi

¹⁵⁶ Yaşar Aydın, “Kindî'nin Tanrı Tasavvuru”, *Diyanet İlmî Dergi*, S. 2, 2018, s. 35.

¹⁵⁷ Kaya, “Ya'kub b. İshak el-Kindî”, s. 51.

¹⁵⁸ Kaya, “Ya'kub b. İshak el-Kindî”, s. 52.

tefsirin ilk örneği olarak kabul edilir. Bu yönüyle kendisi müfessir olarak da isimlendirilir.¹⁵⁹

İbn Sînâ, yaptığı yapmış olduğu İhlas Suresi tefsirinde metafizik ayrımının temeli olan vacip-mümkün ayrımını temellendirmiştir. Ayrıca vücudun mahiyetten ayrı bir şey olduğunu ve tüm mevcudatın bir vacibu'l-vücûddan varlık kazandığını söyleyerek Allah'ın mutlak varlık hüviyetini açıklamıştır.¹⁶⁰ Ona göre vacibu'l-vücûd bizatihi hak ya da “doğru”dur. O, hakikatin ve sıdkın ifadesidir. Doğruluk denen şey ise zihinde, zihnin ürettiği ve zihnen anlaşılabilen bir önermedir. Bu nedenle tanrının varlığı zihnen mantıksal olarak onaylanabilmektedir. Sonuçta İbn Sînâ'ya göre tanrının varlığı zorunlu bir varlık olarak kabul edilmiş olur. İnsanı ve tanrı dışında sayılabilecek tüm varlık alanlarını kapsayan Mümkünü'l-vücûd ise sahip olduğu tüm özellikleri, varlığı bizzat onun varlığına bağlı olduğu için ancak vacibu'l-vücûd sayesinde elde edebilir.¹⁶¹

Yine İbn Sînâ'ya göre Tanrı salt akıldır, bütün yönleriyle maddeden ayrıdır. Diğer varlıklar ise vacibu'l-vücûda nispet edilmedikçe batıldır ve yokluğa mahkumdurlar. Vacibu'l-vücûd için herhangi bir mahiyet yoktur, dolayısıyla O neyse odur. O muharrik-i evvel olup, akıl, makul ve âkil'in kendisidir. İbn Sînâ'nın Vacibu'l vücud ve mümkünü'l vücûd arasında yaptığı ayrımın yol açtığı birtakım çıkmazlar da bulunmaktadır. Bu ayırmda özellikle bireyin nerede olduğu sorusu cevapsız kalmakta hem deist hem de panteist inanca yol açabilmektedir.¹⁶²

Yine İbn Sînâ akledilirlerin ilâhi bilgide yer almasını konu alarak, akledenin akledilenle bir olduğu görüşünü reddeder. Bu sebeple kendisine yöneltilebilecek olan “Akledilirleri akledenle ve birbirleriyle bir kabul etmezsen ve aynı zamanda zorunlu varlığın her şeyi aklettiğini kabul edersen o zaman hakikatte bir şey değil çok şey olduğu kabul edilmiş olur” ve “Bilinen ve akledilen suretler birbiriyle ve Tanrının zatı ile bir değilse onun zatına ilave edilmiştir. Bu durumda Tanrı bir değildir onda çokluk bulunmaktadır” şeklindeki sorulara İbn Sînâ şöyle cevap verir. “O kendi zatını zatıyla akledince, sonra da onun zatından dolayı zatıyla aklen kaim oluşu çokluğu akletmesini

¹⁵⁹ Mesut Okumuş, “Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sûre ve Ayetlerine Yaklaşımları”, *Diyanet İlmî Dergi*, S. 1, 2014, s. 157.

¹⁶⁰ Karakaya, “Basit ve Mürekkebe Kavramları Açısından İbn Sînâ'da Tevhid”, s. 136.

¹⁶¹ Şahin Filiz, “İslam Felsefesinde Tanrı Anlayışı Karşısında Bireyin Konumu Problemi”, *AÜİFD*, C. 11, s. 236.

¹⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, C. 2, İstanbul 2014, s. 332.

gerektirince çokluk, ona dahil ve onun kurucusu olmaksızın beliren ve sıralı olarak ortaya çıkan bir lazım olarak gelir. Zattan farklı olsa da olmasa da lazımların çokluğu O'nun birliğe zarar vermez.”¹⁶³ Neticede onun dışında var olan bütün mevcutlar onunla kaimdirler ve bu akletme sayesinde varlıksal olarak taayyün edip varlık olarak gerçekleşirler. O halde çokluk, onun bu çokluğu kuran zatına dahil olmayıp, onun zatından sonra gelen bir lazımdır. Tanrının fiilî bilgi ile akletmiş olduğu birçok suret aynı zamanda onun zatının nedenleri ve lazımlarıdır. Meydana gelen bu çokluk sıralıdır, yani onlar ile Tanrı'nın zatı arasında dikey bir sıralanma vardır ve Tanrı'nın zatı meydana gelen bütün bu suretlerin nedenidir. Bu çokluk farklı olsa da olmasa da Tanrı'nın birliğine zarar vermez. Çünkü onlar Tanrı'nın zatına dahil değildir.¹⁶⁴

İbn Sînâ'nın eserlerine bakılarak onun tanrı anlayışını maddeler halinde şu şekilde özetlemek mümkündür:

Birincisi: Zorunlu bir varlığın mantıksal gerekliliği ve zorunluluğu. İbn Sînâ'ya göre, varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma ayrılır: Birincisi, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayan şeyler. Bunun varlığı imkânsız da değildir, aksi takdirde var olmazdı. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi ise zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu (*vôcibu'l-vücud*) olandır. Zorunlu ve mümkünün belirlenmesinde bunların sebebinin olup olmaması önemlidir. Ona göre, bir şeyin sebebi varsa mümkün, sebebi yoksa zorunludur.

İkincisi: Nedensizlik. İbn Sînâ'ya göre varlığı zatı gereği zorunlu olanın, bir illeti olmaz. Onun zorunlu olması bütün yönlerdendir. Eğer onun bir illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık, zatı bakımından düşünüldüğünde, varlığı zorunlu olamaz.

Üçüncüsü: Teklik, ortaklık kabul etmemek. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın ortağı bulunmaz. Eğer iki tane zorunlu varlık olsaydı, zorunlu varlık kavramının bunlardan her biri için de zorunlu olması gerekirdi. Bu takdirde de çokluk meydana gelmiş olurdu.

Dördüncüsü: Birlik veya basitlik, çokluğu barındırmamak. İbn Sînâ'ya göre varlığı zorunlu olan hiçbir şekilde çoğalmaz, O'nun zatı sırf, mahza ve gerçek bilgi sahibidir. Ona göre zorunlu varlık diğer varlık durumlarından ayrı olarak hiçbir şeye

¹⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik*, C. 2, ss. 339-340.

¹⁶⁴ Murat Demirkol, “İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi”, *Eskiyeni*, S. 32, 2016, s. 46.

izafe edilmeyen varlıktır. Bu sebeple onun birliğini, bu birliği bozabilecek her türlü durumdan tenzih etmek gerekir.¹⁶⁵

Bir diğer önemli İslam filozofu *Fârâbî*'nin tanrı anlayışına baktığımızda, onun tanrı tasavvuru, “Olması gereken açısından tanrı nedir?” sorusunun cevabında gizlidir. *Fârâbî*, bu sorunun cevabını ararken hem Aristotelesçi-Yeni Platoncu geleneğin etkisi altındayken hem de içinde yetişmiş olduğu İslam geleneğinin etkisindedir. Bu sebeple o genelde felsefî birçok konuda olduğu gibi tanrı tasavvuru konusunda da bu gelenekler arasında uzlaştırmacı bir misyon üstlenmiştir. Yani hem felsefenin tanrı tasavvurunu İslami gelenekle uzlaştırmanın gayretindeyken hem de İslam'ın vaz ettiği “Allah” tasavvurunu felsefenin kavramlarıyla izah edip rasyonelleştirmeye çalışmıştır. Bunun bir sonucu olarak *Fârâbî* düşüncesinde dinin tanrısı, birçok sıfatlarından soyutlanmış ve antropomorfizmi ima edebilecek özelliklerden uzaklaşmıştır. Aynı zamanda da felsefenin ilk neden olarak kabul ettiği tanrı, evrene ve insana daha yakın bir hüviyet kazanmıştır.¹⁶⁶

Fârâbî, İslam felsefesi tarihinde Platon'un görüşlerinden etkilenmesi ve onun görüşlerini İslami formda şekillendirerek benimsemesi sebebiyle Yeni-Platoncu olarak kabul edilir. *Fârâbî*'nin sistemini üzerine kurduğu Platon'un felsefi anlayışında Tanrı, önceki filozofların Tanrı anlayışlarından farklıdır. Plotinus'a göre tanrı ne Yahudiliğin ne Hristiyanlığın ne de İslam'ın öğretisindeki tanrıdır. Ona göre Tanrı, var olan her şeyin kendisinden südür ettiği varlıktır. Aynı zamanda Tanrı ona göre varlıkların ilk nedenidir.¹⁶⁷

Filozoflar tarafından Tanrı'nın varlıklarla ilişkisi bağlamında kabul edilen südür, kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, genelde dinler tarafından kabul edilen yoktan yaratmadan (halk) farklı olan bir nazariyedir. Farabi ile beraber İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından da benimsenen bu nazariye; dinlerin vaz' etmiş olduğu, evrenin Allah'ın mutlak iradesi ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair inancın bir takım mantıkî açmazlara yol açtığı gerekçesiyle benimsenmiştir. Kaynağı Plotinus'tan alınmakla birlikte bu nazariye sistemli bir şekilde ilk olarak

¹⁶⁵ Ömer Bozkurt, “Gazzâlî'nin Tanrı Anlayışı”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, Ankara 2011, s. 88.

¹⁶⁶ Yaşar Aydın, “Farabi'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 1995, S. 16, s. 88.

¹⁶⁷ Cavit Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî*, Anadolu Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. 55.

Fârâbî felsefesinde görülür.¹⁶⁸ Bu nazariye, başta Gazzâlî olmak üzere İbn Rüşd (595/1198), Ebû'l Berakât el-Bağdâdî (547/1152) ve İbn Teymiyye gibi kelamcılar ve filozoflarca çeşitli yönlerden eleştirilmiştir.¹⁶⁹

Yine Fârâbî, Tanrıyı varlık aleminin en üstüne koyar ve O'nu varlıkların kendisinden taşıdığı bir zorunlu varlıklar olarak kabul eder. Fârâbî'nin metafizik sistemine göre Tanrı, bir sevgi, bir ümit veya dini duygunun kendisine yöneldiği bir ibadet objesi olarak değil, rasyonel düşünmenin konusu olan bir düşünülür obje, felsefi akıl yürütmeye imkân sağlayan bir en son-neden olarak yer alır.¹⁷⁰ Bu sebeple Fârâbî, Tanrının varlığını, ispat için değil felsefi sistemin gerektirdiği şekilde zorunlu olarak ortaya koymuştur. Çünkü Fârâbî, Aristo'nun anlayışında olduğu gibi, her mertebede var oluşu temellendirebilmek için bir zorunlu varlık ilkesine ihtiyaç duyuyordu. Fârâbî'ye göre "İlk" yani Allah, "Ekmeldir". O'ndan daha ziyade kemal sahibi olan bir varlık düşünülemez. Yine "O akdemdir", çünkü kadim olmayanın ekmel olması da mümkün değildir.¹⁷¹

Fârâbî, Tanrı'yı *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde ilâhiyat ilmi içerisinde ele alarak şöyle tanımlar: Tanrı, *kendisinden daha mükemmeli olmayan*, herhangi bir varlığın O'nun mertebesinde olması mümkün olmayan, benzeri ve zıttı olmayan, kendinden başka bütün varlıklara varlığını vermiş olan ilk varlıktır. O, kendinden başka her şeye birliği veren ilk Bir'dir. O, kendinden başka gerçeklik sahibi her şeye gerçekliği (hakikat) veren gerçek Hak'tır. O'nda hiçbir şekilde çokluğun (kesret) bulunması mümkün değildir. Bir'dir, vardır, gerçektir, Hakkında Bir'dir, vardır ve gerçektir gibi nitelermelere en layık olan O'dur. İşte bu sıfatları taşıyan aziz ve yüce, adları mukaddes olan varlık Allah'tır.¹⁷²

Sonuç olarak Fârâbî'nin sadece tanrı anlayışında değil tüm felsefesinin temelinde monist bir tevhid inancının olduğu görülür. Varlığı her zaman bir olarak kavramaya, çokluğun arkasında yatan birliği keşfetmeye, varlığı Bir'e getirmeye çalışmıştır.¹⁷³ Sayılan sıfat ve isim gibi tüm özellikleriyle Farabi'nin kabul ettiği Tanrı

¹⁶⁸ Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 39, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, s. 467.

¹⁶⁹ Kaya, "Sudûr", s. 468.

¹⁷⁰ Mehmet Karakuş, "Farabî Düşüncesinde Tanrı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, C. 3, S. 6, 2017, s. 114.

¹⁷¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 31.

¹⁷² Karakuş, "Farabî Düşüncesinde Tanrı", s. 116.

¹⁷³ Karakuş, "Farabî Düşüncesinde Tanrı", s. 111.

anlayışı İslam'ın genel tanrı anlayışıyla paraleldir. Ancak alemin Tanrı'dan sudûr ettiğine dair görüşü ile İslam'ın genel tanrı anlayışından ayrılır. Anlaşılan Farabi bu görüşü Tanrı'nın ezeliğine, bilgisine ve iradesine halel getirmeme endişesiyle benimsemiştir.¹⁷⁴

Bir diğer önemli İslam filozofu *İbn Rüşd*'ün tanrı anlayışına bakalım. Tanrı-alem ilişkisinde alemin tanrıdan sudûr etmek suretiyle oluştuğunu kabul eden İbn Sînâ ve Farabi'nin aksine İbn Rüşd bu teoriyi kabul etmez. O'na göre bu teori birçok yanlışlıklar ve mantikî çelişkiler içerir. İbn Rüşd'e göre bu teoriyi kabul edenler, Aristo'nun teorisini temellendirirken kullandığı "Bir'den ancak bir çıkar" sözünü anlayamamışlardır. İbn Rüşd'e göre sudûrcu filozoflar bir yandan ilk ilkedden çıktığını söyledikleri ilk aklın bir olduğunu söylerken aynı zamanda çokluğun da ondan kaynaklandığını söylemeleri bir çelişkidir. Zira bu anlayış çokluğun sebepsiz bir şekilde meydana geldiği sonucuna götürür. Sudûr teorisini benimseyenlerin düştükleri bir diğer çelişki ise ilk aklın taşıdığı çokluk karakterinin, ilk akıl olan Allah'ın kendini bilmesi olarak yorumlamalarıdır. Bu kabul edildiği takdirde iki farklı bilginin tek farklı tabiattan kaynaklandığı kabul edilmiş olur ki, bu durum muhaldir. Yani İbn Rüşd'e göre sudûr nazariyesi tevhid ilkesi ile bağdaşmaz. Çünkü sudûru savunan filozoflara göre Allah mutlak bir, âlem ise çokluktur. Dolayısıyla Allah'ın bu çokluk alemini doğrudan yarattığını kabul etmek, O'nun zatında da çokluk bulunduğunu çağırıştırır. Oysa ki birden ancak bir çıkar.¹⁷⁵

İbn Rüşd, bahsi geçen bu filozofların Aristo'dan neş'et eden sudûr nazariyesini tam manasıyla kavrayamadıklarını söyler. O'na göre filozofların bu çelişkilerden kurtulmaları ancak Aristo'nun birden ancak bir çıkar sözünü doğru anlamalarıyla mümkün olabilir. O'na göre Aristo bu ifadeyle şunu kasteder: Varlığın kendinden sudûr ettiği ilk ilkeye kadar alemdeki varlıkların tek tek var olmaları, onların aralarındaki irtibatla yani sebep sonuç ilişkisiyle gerçekleşir. Varlığını bu ilişki ile sağlayan nesnelere yine bu ilişki sayesinde bir bütün oluşturur ve hepsi birlikte alemi meydana getirir. Tüm bu varlıklar arasında irtibatı sağlayan ise ilk fail'dir ki, o da varlığı için kendinden başkasına ihtiyaç duymayıdır. Buna göre ilk fail alemdeki hem

¹⁷⁴ Karakuş, "Farabî Düşüncesinde Tanrı", s. 123.

¹⁷⁵ Sudûr nazariyesine dair İbn Rüşd'ün eleştirileri için bkz. Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd'de Tanrı Alem İlişkisi ve Sürekli Yaratma", *Ölümünün 800. Yılında Uluslararası İbn Arabî Sempozyumu*, İstanbul 1998, s. 124.

birliğin hem de çokluğun sebebidir. Buna göre Aristo, bir'den ancak bir çıkar derken bir bütün olarak alemin, ilk failden çıktığını söyler.¹⁷⁶

İbn Rüşd, tevhidle alakasını kurabileceğimiz tanrı-alem ilişkisi ile alakalı olarak alemin ezeli ya da hâdis olduğuna dair tartışmalarda her iki görüşün de kendi içinde birtakım sorunları barındırdığını söyler. O'na göre meselenin çözümü, alemi bir bakımdan ebedi bir bakımdan da hadis kabul etmekle çözülebilir. Buna göre Allah ile alem arasındaki ilişki “sürekli yaratma” şeklinde ele alınmalıdır. İbn Rüşd bu anlayışıyla hem insan gerçeğini göz ardı etmemiş ve dini metinleri de ciddiye alarak hareket etmiştir. O aynı zamanda bu görüşleriyle Tanrı-alem ilişkisiyle alakalı olan deist, panteist, materyalist ve vahdet-i vücûdçu nazariyelere de karşı olduğunu göstermiştir.¹⁷⁷

Yine İbn Rüşd'e göre Tanrı-alem ilişkisini belirlemede ilim, önemli bir konumdur. İbn Rüşd'e göre tanrı, selbî ve sübûtî sıfatlarla tanımlanmış yüce bir varlıktır. Tanrının ilim sıfatı diğerleri arasında öncelikli bir konumdur. “*Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.*”¹⁷⁸ mealindeki ayet bunu gösterir. Yine İbn Rüşd'e göre alem, belirli bir gayeyi yine o gayeden önce belirleyen bir sâni tarafından yaratılmıştır, o sâni ise Tanrı'dır.¹⁷⁹

Klasik dönem İslam düşünürlerinin tevhid kavramına bakışlarını inceledikten sonra özellikle Batı felsefesine ve geleneksel İslam düşüncesine eleştirel gözle bakabilen çağdaş İslam düşünürlerinden *Muhammed Abid el-Câbirî*'nin konuyu ele alışına bakalım. Câbirî yaptığı eleştiriler ile, İslam dünyasının düşünce sistemi olarak içinde bulunduğu son iki yüzyılı değerlendirirken aynı zamanda içinde yaşanan zamana, yaşanan gerçekliğe cevap verme ve ona uyum sağlama açısından dikkate değer bir düşünürdür. Ona göre Arap ve İslam felsefesinin bilgi anlayışları eleştirel biçimde çözümlenmeli ve yeniden yorumlanmalıdır.¹⁸⁰ Bu düşünceden hareketle Câbirî İslam düşüncesinin bilgi sistemini burhan, beyan ve irfan olmak üzere üç kavram üzerinden değerlendirir. Burhan akli kullanarak kelamı, beyan nassa dayanarak fikhî, irfan da his ve duygu yoluyla tasavvufu temsil eder. Câbirî bunlardan

¹⁷⁶ Sarioğlu, “İbn Rüşd'de Tanrı Alem İlişkisi ve Sürekli Yaratma”, s. 123.

¹⁷⁷ Sarioğlu, “İbn Rüşd'de Tanrı Alem İlişkisi ve Sürekli Yaratma”, s. 129.

¹⁷⁸ Kur'an, Mülk, 67/13-14.

¹⁷⁹ Bilgehan Bengü Tortuk, “İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 36, Isparta 2016, s. 79.

¹⁸⁰ Atilla Arkan, “Çağdaş İslam Arap Düşüncesi ve Cabirî”, *Orta Doğu Yıllığı*, S. 6, 2010, s. 467.

burhanın İslam geleneğinde ihmal edildiğini söyler. Dolayısıyla tabiat üzerinde sınırsız araştırma ve konuşma şansı veren aklın ihmali düşüncüyü donuklaştırmıştır. Beyanın ise nasslar üzerinden takdir edildiğini söyleyen Câbirî nassın tabiatı gereği bir sınırlama verdiğini ileri sürer. İrfanın ise daha ziyade eleştiriye tabi tutulmasını ister. Ayrıca Cabirî bu üç bilgi sisteminin İslam düşüncesinin kuruluş dönemlerinden itibaren aralarında uzlaştırma çabaları olduğunu filozoflar, kelamcılar ve sûfilere bu konuda farklı görüşleri olduğunu söyler.¹⁸¹

Câbirî, Hz. Muhammed'in gelişinden sonraki dönemi tevhid-şirk mücadelesi şeklinde açıklar. O'na göre rasyonel olan tevhit, irrasyonel olan ise şirktir. Bu sebeple İslam gelmeden önce o bölgede bulunan Yahudi, Hıristiyan, Sâbiî ve Mecûsîlik gibi dinler ve onların gelenekleri, rasyonellikten uzaklaşmış ve şirke düşmüşlerdir. Cabirî'ye göre dinin üç temel rasyonelitesi vardır, Birincisi, evren ve ondaki nizamı düşünerek, şahidin gaibe şahadeti yoluyla Allah'ı bilmek. Bu bilme işi herkes için mümkün hatta vaciptir. İkincisi, Allah'ı bir olarak kabul etmek. Ancak burada rasyonel olma halini devam ettirme adına büyülerin ve yıldızların bu düşüncede etkisi olmadığını kabul etmek gerekir. Üçüncüsü ise, hakikati öğreten bir kurum olarak peygamberliğin imkanını kabul etmek. Cabirî'nin bahsettiği bu ilkeler İslam'ın diğer düşünce ve sistemlerle yani "öteki" ile olan münasebetlerini düzenleme noktasında da belirleyici bir role sahiptir.¹⁸²

Netice olarak İslam Filozoflarının tevhid anlayışına baktığımızda onların daha ziyade tanrı anlayışları açısından meseleyi ele almış oldukları görülür. Buna göre tanrının bilinmesi, O'nun varlıkla olan münasebeti, tanrı-alem insan ilişkisi ve bu ilişkide kullanılan metotlar açısından filozoflar hem kelamcı hem de mutasavvıflardan ayrı bir noktada yer alır. Buna göre felsefenin metotlarını kullanmak suretiyle İslam filozofları, vahyi de göz ardı etmeden bir Allah tasavvuru oluşturmuşlardır. Her ne kadar oluşturdukları bu tasavvur ile diğer disiplinlerden hatta kendi içlerinde bile farklı sonuçlara ulaşmış olsalar da temel amaç olarak görebileceğimiz mutlak hakikat, varlığın mahiyeti gibi temel konularda birbirlerine yaklaşabilmişlerdir. Bu sebeple incelediğimiz disiplinlerde tevhid açısından genel olarak karşımıza çıkan bütüncül kavramlara ulaşabilme gayreti hem İslam filozoflarını hem de tüm bu disiplinleri bize tevhid çatısı altında birleştirebilme olanağı vermektedir.

¹⁸¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, Mana Yayınları, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 2019, s. 383.

¹⁸² Arkan, "Cabirî", s. 473.

3. MUTEDİL Şİİ MEZHEPLERDE TEVHİD ANLAYIŞI

3.1. İmâmiyye Şiası'nda Tevhid Anlayışı

İmâmiyye Şiası, günümüzde Şia denilince akla gelen ilk fırkadır ve Şiîler içerisinde en fazla mensubu bulunan fırkadır. İmâmiyye Şiası, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali ve sonrasında sırasıyla onun iki oğlu ve torunlarını, Allah'ın emri, Hz. Peygamber'in tayini ve vesayeti ile meşru imam kabul eden ve böylece on iki imama inanmayı dinin bir esası olarak gören mezhebe verilen isimdir. On iki imamı kabul ettiklerinden bunlara İsnâaşeriyye de denmiştir.¹⁸³ İmâmiyye Şiası'na göre Din'de ve İslam'da imamın tayininden daha önemli bir iş yoktur. Bu sebeple Hz. Peygamber'in böyle bir işi halletmeden bu dünyadan ayrılması imkânsızdır. Aksi takdirde peygamber görevini ifa etmemiş olurdu. Hz. Peygamber ayrılıklara son vermek ve birlik ve beraberliği güçlendirmek üzere geldiğine göre, O'nun ümmetten ayrılması ve onları başıboş bırakması mümkün değildir. Şayet böyle olursa herkes bir görüş ileri sürer ve kendi başına bir yol tutturur; bu durumda insanlar bir araya gelemezler, birlik olamazlar. O halde Hz. Peygamber'in, insanların başvuracağı bir imamı tayin etmesi ve kendisine güvenilen bir kimseyi bizzat nass ile belirlemesi gerekir. Bu nedenle Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin imametini kimi zaman ima ile kimi zaman da açık bir şekilde söylemiştir.¹⁸⁴

Bu fırka, Hz. Peygamber'den sonra halife-imam olarak sırasıyla on iki imamı kabul etmeleri sebebiyle *İsnâaşeriyye* (On iki İmamcılar), yine imamlara inanmayı dinin esas şartlarından (Usûlü'd-Dîn) kabul etmeleri sebebiyle *İmâmiyye*, yine hem itikad hem ibadet hem de muâmelatta İmam Cafer es-Sâdık'ın görüşlerini mezheplerinin merkezine almaları sebebiyle *Câferiyye* diye isimlendirilmiştir. Ayrıca on ikinci imamın gelişini bekledikleri için, *Ashâbü'l-İntizâr* ve on ikinci imam için çokça kullanılan kâim (hayatta olan, var olan) ünvanına nispetle de *Kâimiyye* adıyla anılmışlardır.¹⁸⁵ Bununla birlikte gaybet-i suğrâ öncesi erken dönem Şiî kaynaklarında İmâmiyye ismiyle bir fırkaya rastlanmazken; gaybet sonrasında yazılan eserlerde on birinci İmam Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra Şiî fırkalar arasında ortaya çıkan fırkalardan sadece birinin adı olarak geçmektedir.¹⁸⁶

¹⁸³ Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2011, s. 550.

¹⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 163.

¹⁸⁵ Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 290.

¹⁸⁶ Mustafa Öz, "İmâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 207.

İmâmiyye Şia'sı itikâdî anlamda usul ile ilgili konularda başlangıçta imamların görüşleri üzereydiler. Ancak zamanla imamlara birçok uydurma rivayet isnat edilmesi ve önceki imamlar ile sonrakiler arasında uzun zaman geçmesi üzerine Şîî mezheplerden her biri inanç noktasında kendi yolunu şekillendirmeye ve bunu takip etmeye başladı.¹⁸⁷ Yine burada ifade etmeliyiz ki İmâmiyye Şiası'nın görüşleri, aralarında birtakım farklılıklar olmakla birlikte, birçok itikâdî meselede olduğu gibi tevhid meselesinde de genel olarak Mutezile mezhebinin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.¹⁸⁸

Şîî İmâmîlere göre akıl baliğ bir kimsenin, kendisini yaratanı bilmesi ve onu tanıması, yaratanın ulûhiyetinde bir olduğuna, rab olduğuna, ortağı, benzeri bulunmadığına inanması, yaratma, öldürme, diriltme, rızık verme, yoktan var etme gibi işlerde ortağı olmadığına inanması gerekir. İmâmiyye'ye göre âlemde Allah'tan başka bir müessir olduğuna inanmak ve yaşatmak, diriltmek, öldürmek gibi fiilleri ondan başkasına isnad etmek küfrü gerektiren fiillerdendir.¹⁸⁹

İmâmiyye Şiası'nda dikkat çeken bir husus olmak üzere, Ehl-i Sünnet'teki genel kabulün aksine mukallidin imanı sahih olmaz. Yani her mümin inanılacak hususları kendi akli ve ilmi ile kitaplardan ve din bilginlerinden öğrenmek suretiyle iman etmelidir. Bunun dışındaki bir iman şekli yani atadan kalma bir iman anlayışı İmâmiyye Şiası'na göre caiz olmaz.¹⁹⁰ İmâmiyye Şiası'nın ana karakterinin tersi biçimde, burada da Mu'tezile'den etkilendiği anlaşılmaktadır.

İmâmiyye Şiası'nda din, Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi iki ana kısma ayrılır: Birincisi *Usûlü'd-Din*, yani inanılması zorunlu olan itikat esasları; ikincisi ise *Furû'ü'd-Din*, yani inanan bir kimsenin yerine getirmesi gereken ibadet ve muamelat hükümleridir.¹⁹¹ İslam dini en genel itibariyle şu üç esasa dayanır: Tevhid, nübüvvet ve ahiret. İmâmiyye Şiası'nda saydığımız bu esaslara, imamet ve ilâhi adalet esasları eklenmek suretiyle beş esas belirlenmiştir. Dolayısıyla İmâmiyye Şiası'na göre dinin ana kısımlarından olan *Usûlü'd-Din*, bu beş maddede toplanmıştır.¹⁹²

¹⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 166.

¹⁸⁸ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 274.

¹⁸⁹ Muhammed el-Hüseyin Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, Kum 1415, s. 210.

¹⁹⁰ Emrullah Yüksel, "İmâmiyye Şiası'nda İnanç Esasları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 11, Erzurum 1993, s. 18-19.

¹⁹¹ Bkz., Hammad Abdulcelil el-Berîdî, *Akâidu's-Şia fi Mizâni's-Şeria*, Dâru'l-Mecd, 2010, s. 230.

¹⁹² Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 209 vd.

İmâmiyye Şiası'na göre akli, fikri ve idraki olan her insana, inanç konusunda tefekkür, tedebbür vaciptir. Bu sebeple bir kimse, kötü birini taklitte veya kötülükte ona uyararak yoldan çıkar ve saparsa o kimse mazur sayılamaz. Yine İmâmiyye'ye göre, tevhid esasları ve ilâhî adalet gibi itikâdî esasların tafsilatı Kur'an'da mevcuttur. Herkes bunları kitaplardan ve din bilginlerinden öğrenmek zorundadır.¹⁹³

Şîî İmâmîlere göre kullar Allah'ı ancak onun kendi bildirdiği şekilde tanıyabilirler. Konuyla alakalı olarak Küleynî'deki (329/941) bir rivayette, Hz. Ali'ye Allah'ı nasıl tanıdığı sorulduğunda, "*Bizzat Allah'ın bildirmesiyle*" şeklinde cevap vermiştir. Ardından Allah'ın kendisini nasıl bildirdiği sorusunu ise şu şekilde cevaplandırmıştır: "Herhangi bir suret O'na benzemez, O, duyularla hissedilemez, insanlara kıyas edilemez, her şeyin üzerindedir onun üzerinde bir şey olduğundan söz edilemez. O, eşyanın içerisinde; fakat bir şeyin başka bir şeyin içerisinde olduğu gibi değil. Yine O, eşyanın dışındadır; fakat bir şeyin başka bir şeyin dışında olduğu gibi değil. O her şeyin ilk yaratıcısıdır".¹⁹⁴

Şîî İmâmîler'de Allah'ı yaratılmışlara benzetme anlamındaki "*Teşbih*" anlayışı eleştirilmiş ve kabul görmemiştir. Konuyla ilgili olarak Küleynî'de geçen bir rivayette, Hişam b. el-Hakem'in Allâhü Teâlâ'yı cisme benzetmesi sert bir şekilde eleştirilmiş ve şöyle cevap verilmiştir: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, her şeyi hakkıyla işiten, bilendir; O'na herhangi bir sınır çizilemez, O gözler ve duyularla idrak edilemez; hiçbir şey, cisim ve suret O'nu çevreleyemez, kuşatamaz".¹⁹⁵ İmâmî Şîîler bu teşbih anlayışının bir sonucu olarak Kur'an-ı Kerim'deki "istivâ", "yed", "vech", vb. gibi kelimeleri te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Mesela Şeyh Sadûk, Kur'an'da geçen "*O'nun yüzü dışında her şey helak olacaktır*"¹⁹⁶ ayetindeki "vech" (yüz) kelimesini, "din" şeklinde te'vil etmiştir. Yine konu ile alakalı olarak Şeyh Sadûk Kur'an'da "*Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın*"¹⁹⁷ ayetindeki "ruh" kavramının bizzat Allah tarafından yaratılan ve Hz. Âdem ile Hz. İsa'ya üflenen ruh olduğunu söylemiştir. Ayette geçen

¹⁹³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2016, s. 213.

¹⁹⁴ Ebû Ca'fer el-Küleynî, *el-Usûl Mine'l-Kâfi*, Dâru'l-Kütübî'l-İslamî, Tahran, C. 1, s. 64.

¹⁹⁵ Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, C. I, s. 76.

¹⁹⁶ Kur'an, Kasas, 28/88.

¹⁹⁷ Kur'an, Hicr, 15/29.

“benim ruhum” ifadesinin, “benim cennetim”, “benim evim”, benim arzım”, “benim göğüm” gibi ifadelere benzer olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁸

İmâmî alimlerden Ayetullah el-Hâc en-Necefî de, Allah hakkında teşbihe karşı çıkarak şunları söyler:

Kim, Allah’ın yüzünün, elinin, gözünün olduğunu veya dünya semasına indiğini ya da O’nun cennet ehline ayın görünmesi gibi insanlara görüneceğini iddia eder veya bunlara benzer başka şeyleri tasavvur ederek, Allah’ın mahlukata benzediğini kabul ederse, O’nun her türlü noksanlıklardan münezze olan hakikatini bilmeyen bir kâfir olur. Beşinci imamımız olan Muhammed Bâkır, şöyle demiştir: “En ince anlamlarına varıncaya kadar, vehimlerinize Allah’ı niteleyip, temyiz ettiğiniz şeylerin hepsi, sizin yaptığımız ve yaratılmış özelliklerdir. Allah bunlardan yüce ve münezzehtir. Aynı şekilde, Allah’ın kıyamet gününde kullarına görüneceğini kabul eden kimsenin de kâfirlerden olduğu kabul edilir.”¹⁹⁹

Meşhur Şîî İmâmî âlimlerden olan Tûsî (460/1067)’ye göre Allâhü Teâlâ ile alakalı olarak, O’nun bir mahiyeti olduğundan söz etmek caiz değildir ve O’na cevher ya da cisim denilemez. Allah için cisim denildiği takdirde bu O’nun yaratılmış olduğuna veya cisimlerin Allâhü Teâlâ gibi kadîm olduğuna delalet eder. Her şeyi yaratan dolayısıyla cisimleri de yaratan Allah olduğuna göre bu görüş batıl olmaktadır.²⁰⁰ Ayrıca Tûsî, Allah’ın birliği ve kadîm olması hakkında şunları söyler:

Allah ile birlikte kadîm bir varlık daha yoktur. Eğer Allah’tan başka kadîm olan bir varlık olsa idi bu varlık Allah’ı diğer varlıklardan ayırt eden kâdem sıfatında Allah’a ortak olmuş olurdu. Çünkü kadîr, alîm, hayy (diri), mevcut, mürîd (dileyen), müdrîk gibi Allah’ın diğer sıfatları, ondan başka varlıklarda da kısmen bulunur. Fakat kâdem sıfatı yalnızca O’na hasır. Açık ki bu sıfat Allah’ı diğer varlıklardan ayırır. Bir şey diğer varlıklardan bu zatî sıfatı sayesinde ayrılır. Yine benzediği şeylere de bu sıfatlarla benzer. Örneğin, siyahın beyazdan, turuncudan ve diğer renklerden ayrılması bizzat özünde siyah oluşu sebebiyledir. Ayrıca siyahın diğer siyahlara benzemesi de bu yüzdendir. O halde zatî sıfatlarda ortaklık, benzerliği ortaya çıkarır. Bu sebepten, güç yetiren (kadîr), bilen (alîm), hayat sahibi (hayy) iki kadîm varlık ortaya çıkar. Bunların ortak sıfatlara sahip olmaları ya tek bir kuvvete ya da birbirinden farklı kuvvetlere sahip olmalarını gerekli kılacaktır. Eğer tek bir kuvvetle hareket ederlerse içlerinden biri bir şey yapmak istediğinde diğerinin istememesi durumu ortaya çıkabilecektir. Bu da çatışmaya götürecektir. Eğer farklı kuvvetlere sahip iki kadîm varlık olsalar, bu durumda da birinin yaptığı bir şeyin zıddını diğeri yapacaktır. Bu da çatışmaya sebep olacaktır. İşte bu durumda iki kadîm varlığın olabileceğine inanmak, batıldır. Böylece Düalistlerin (Seneviyye) nur ve zulmet olarak andlandırdıkları iki ilâh inancı bozuk bir düşüncedir. Aynı şekilde Mecusîlerin şeytan ve Allah’ı iki

¹⁹⁸ Ebu Cafer el-Kummî “Şeyh Saduk”, *Risâletü'l-İtikâdâti'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1978, s. 20.

¹⁹⁹ Ayetullah el-Hâc ez-Zincânî en-Necefî, “Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akidesi”, çev. Murat Serdar, *Bilimname Düşünce Platformu*, III, S. 8, 2005, s. 133.

²⁰⁰ Ebû Ca’fer et-Tûsî, *el-İktisad fî mâ Yetealleku bi'l-İtikâd*, Necef, Cem’iyyetü'l-Müntedi li'n-Neşr, 1979, s. 69.

ilâh saymaları, yine benzer şekilde Hristiyanların teslis inancı hep bu bozuk fikir ve inançlardandır.²⁰¹

İmâmiyye Şiası'nda “*Usûlü'd-Din*” olarak belirlenen esasların başında tevhid gelmektedir. Tevhid, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, O'nun eşi benzeri olmadığına, her şeye gücü yeten, her şeyi işiten ve gören olduğuna inanmaktır.²⁰² Allah'ın varlığı ve birliği, tecezzi ve inkısam kabul etmez; varlığı zaman ve mekanla takyit ve tahdit edilemez. İmâmî Şiîlerin anlayışına göre Allâhü Teâlâ hakkında, vardır ve birdir gibi sözler, Allâhü Teâlâ hakkındaki bu inancı akla, zihnî anlayışa yakınlaştırmak için bir zaruret olarak söylenmiş sözlerdir. Allâhü zül Celâl, öyle bir vardır ve birdir ki O'ndan önce bir varlık ve birlik düşünülemez, O'nun öncesinde bir evvel, sonrasında bir âhir tasavvur edilemez. Tüm varlıkları iradesiyle yoktan var eden Allah'tır; var olanları da sonradan yok edecek olan yine O'dur.²⁰³ Allâhü Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği üzere, “*Eşi benzeri olmayan, her şeyi işiten ve bilendir*”²⁰⁴

İmâmiyye Şiası'nda tevhid kavramının *tevhid-i zât*, *tevhid-i sıfat*, *tevhid-i fiil* ve *tevhid-i ibadet* olmak üzere dört kısımda ele alındığı görülmektedir.²⁰⁵

3.1.1. Tevhid-i Zât

Allah'ın zatı itibariyle birliğinin kabul edilmesi demektir. Allah birdir; zatı ile her türlü noksandan münezzehtir. O akıldan, zihinden, fikirden her türlü tasvir ve tasavvurdan mütealdir.²⁰⁶ O'nun eşi, benzeri, şeriki, mahlûkatına benzer bir vasfı yoktur, olması da muhaldir, çünkü bu takdirde O'nun aciz ve ihtiyaç sahibi olması gerekir ki bunlar Allâhü Teâlâ'nın şanına noksanlık getiren şeylerdir. İnsan, Allâhü Teâlâ'nın zatını idrak ve ihata etmede aciz kalır ve insanın kemale ulaşması da bu aciziyeti bilmekle tezahür eder. Kuvvet, kudret ve kemal-i mutlak olan yalnızca Allah'tır.²⁰⁷

²⁰¹ Tûsî, *el-İktisad fî mâ Yeteallaku bi'l-İtikad*, s. 78.

²⁰² Abdurrahman Hayyir, *Akîdetunâ ve Vâkiunâ Nahnu'l-Müslimûn el-Ca'feriyye*, 3. Baskı, Dimeşk 1992, s. 20.

²⁰³ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, s. 217.

²⁰⁴ Kur'an, Şûrâ Suresi, 42/11.

²⁰⁵ Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 209.

²⁰⁶ Müteal: “İzzet, şeref ve hükümrانlık bakımından en yüce olan” anlamına gelir. Kavram, kök itibariyle Kur'an'da yirmi ayette, Allah'ın zatının ve sıfatlarının yaratılmış olanlara benzemekten, dengi ve şerikinin bulunmasından tenzih etmeye yönelik olarak geçmektedir. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 259.

²⁰⁷ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, s. 218.

İmâmiyye Şiası'na göre Allâhü Teâlâ zâtı itibariyle bir ve tektir. Konu hakkında Şîî alim Tabatabâî şunları söyler:

Evrenin bütün gerçekleri sınırlıdır. Yani nedenin var olması kuralına göre bir varlıkları vardır; nedenin olmayışı kuralıyla da yok olmaya mahkûmdurlar. Evrendeki bu gerçeklerin varlık hakikatleri sınırlıdır. O sınırın dışında ise yokturlar. Bu açıdan yalnızca Allâhü Teâlâ için sınır ve had düşünülemez. Çünkü O mutlak gerçektir ve her farza (durum, kural) göre varlığa sahiptir ve herhangi bir şart ve nedenle sınırlı olmayıp, o şart ve nedenlere muhtaç da değildir. Nasıl ki, herhangi bir hacmi ve oylumu sınırsız farz edersek onun dışında diğer bir oylum düşünülemez. Düşünülse bile birinci hacmin aynen kendisi olacaksa, sonsuz ve sınırsız varlık hakkında da aynı şekilde sayı ve rakam düşünülemez. Çünkü herhangi bir ikinci düşünülme istenirse birincisinin dışında ve ondan farklı olmak durumundadır. Böyle olursa her ikisi de sınırlı ve mütenahi varlık olacak ve bu durumda her biri diğerinin gerçeğine sınır ve had getirmiş olacaktır. Öyleyse ortaya şu gerçek çıkmaktadır ki; Yüce Allah tektir ve O'nun ortağı yoktur.²⁰⁸

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimleri gibi Şîî âlimler de Allah'ın ulûhiyetine hâlel getirebilecek bazı acziyet ve eksiklik gibi yaratılmışlara özgü sıfatları Allah'a nisbet etmekten kaçınmışlardır. Yani bu tür sıfatları Allah'ın zatından uzaklaştırma yoluna gitmişlerdir. Bu noktada yine selbî sıfatlara başvurulmuş, dolayısıyla Allah'ın ne olmadığına dair sıfatlar bu şekilde ifade edilmiştir.²⁰⁹

İmâmiyye Şiası'na göre, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında teşbih ve tescîme götürecek bir tutumdan kaçınmak gerekir. Zira onlara göre her kim Allah için el, yüz, göz gibi çeşitli uzuvlar tasavvur ederek onu diğer mahlûkata benzer bir durumda kabul ederse o kişi Allah'ı inkâr etmiş gibi kabul edilir. Bu durumda o kişi, noksanlardan münezze olan Allah'ı tam olarak tanıyamamış demektir. Yine onun zâtı ile alakalı olarak Allah'ın ahirette görüleceğini iddia etmek de aynıdır. O kişi de Allah'ı inkâr etmiş gibidir.²¹⁰ Dolayısıyla İmâmiyye Şiası Ru'yetullah konusunda Ehl-i Sünnet'ten farklı düşünerek O'nun ahirette asla görülemeyeceğini iddia eder. Zira bu konuda da Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar. İmâmîlere göre Allâhü Teâlâ ahirette görülecek olursa O da bir zaman ve mekâna muhtaç olmak durumunda kalır. Allah hakkında O'na zaman ve mekân isnad etmek ise caiz değildir. Ayrıca Allah hakkında "O bir şeye ihtiyaç duyar" da denilemez. Çünkü bir şeye muhtaç olmak fayda veya

²⁰⁸ Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şîa*, çev. Kadir Akaras ve Abbas Akyüz, Kevser Yayınları, İstanbul 2005, s. 127.

²⁰⁹ Avni İlhan, "Şîa'da Usûlü'd-Din", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İstanbul, Şubat 1993, s. 410.

²¹⁰ Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 36.

zarar görebilme olasılığını da beraberinde getirir. Allah için ise her iki ihtimal de mümkün değildir. Çünkü bunlar, cisimlere ait olan özelliklerdendir.²¹¹

3.1.2. Tevhid-i Sıfat

İmâmiyye Şiası'na göre tevhid-i sıfat, Allah'ın zatı ile sıfatlarının aynı olduğunu kabul etmektir. Yani sıfatların hepsi Allah'ın zatında bir aradadır. Allah'ın sıfatlarının taksimi konusunda ise İmâmiyye'de tam bir birlik yoktur. Bir kısım âlimler, zati ve fiilî; bir kısım âlimler, cemal ve kemal, bir kısım âlimler ise selbi veya celal sıfatları olmak üzere ikili taksimlerle sıfat konusunu ele alır.²¹²

İmâmiyye Şiası'nda Allah'ın zati sıfatları farklı tasniflere tabi tutulsa da bunlar sekiz tanedir. 1. Kudret, 2. İlim, 3. Hayy, 4. Mürid ve Kârih, 5. Müdrîk, 6. Kadîm, 7. Mütakellim, 8. Sâdık. Tüm bu sıfatlar Allah'ın kemâl sıfatlarıdır ve aslında bunlar tek bir sıfattır ve hepsi Allah'ın zatının aynıdır. Bunları Allah'ın zatından ayrı görmek taaddüd-ü kudemayı gerektirir ve bu da iman ve iz'ana sığmaz. Ya da böyle inanmak sıfatların Allah'tan başka, onun haricinde kadim varlıklar olmasını gerektirir. Bu yüzden tüm bunlar Allah hakkında muhaldir.²¹³

İmâmiyye Şiası'nda sıfatlar ve taksim konusundaki bu ayrıma rağmen Şiî âlimler arasında bu sıfatların yorumu ve anlaşılması noktasında büyük farklar bulunmadığı görülmektedir. Örnek olarak, Şeyh Sadûk, Allah'ın sıfatlarının her birinin zıddının Allah (cc)'da bulunmadığını söyler. Yine Allah'ın zati sıfatları olarak daima Semî, Basîr, Alîm, Hakîm, Azîz, Hayy, Kayyum, Vâhid, Kadîm gibi sıfatlarının bulunduğunu ancak; daimî olarak, Hallâk, Fâil, Murîd, Râzî, Vehhâb, Mütakellim gibi sıfatlarının bulunmadığını, çünkü bunların Allah'ın fiilî sıfatları olduğunu ve Allah'ı bu sıfatlarla daimî surette tavsif etmenin caiz olmayacağını söyler.²¹⁴

Allah'ın selbî veya celalî sıfatları yani onun ne olmadığını beyanı olan sıfatları ise altı tanedir. 1. Cisim değildir, 2. Mürekkep değildir, 3. Hâdiselere mahal olmaz, 4. Zâtında ve sıfatlarında şeriki ve ortağı yoktur, 5. Hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, her şey O'na muhtaçtır. 6. Sıfatları zâtına muğâyir değildir; yani subûtî sıfatlar, selbî sıfatlara

²¹¹ Tûsî, *el-İktisad fî mâ Yeteallaku bi'l-İtikad*, s. 75.

²¹² Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 210.

²¹³ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s. 220.

²¹⁴ Şeyh Sadûk, *Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 25.

râcîdir. Mesela Allah'ın kadir olduğuna inanmak, aciz olmadığına inanmaktır, âlim olduğuna inanmak, cehli O'ndan men etmek demektir.²¹⁵

Burada şu hususu da belirtmek gerekir. Sıfatlar konusunda bahsedilen zat-sıfat ilişkisinde Allah'ın zatı ile sıfatlarının aynı olduğu şeklindeki Şîilerin genel görüşünün dışında olan ve biraz daha Ehl-i Sünnet'in konu hakkındaki görüşüne benzer bazı görüşler de vardır. Mesela Şîî âlim el-Âmilî, zat ve sıfatlar aynı olsa da onların mefhum olarak bir olmadıklarını belirtir. Eğer öyle olsaydı; dua ederken “Allah'ım beni bağışla” demek yerine, “Ey Rahîm beni bağışla” demek de caiz olurdu. Bu durumda da Allah'ın zatı ile onun sıfatları mefhum olarak aynı olmamaktadır.²¹⁶

3.1.3. Tevhid-i Fiil

Allah'ın varlığına, birliğine, sıfatlarına ve bu sıfatların O'nun zatının aynı olduğuna, zatıyla selbi sıfatların bir arada bulunamayacağına inanmakla beraber, Allah'ın fiillerinde de şeriki, naziri, muavini olmadığına inanmak şeklindeki tevhid anlayışına tevhid-i fiil denir.²¹⁷ Allah'ın zâtı ve sıfatları bakımından birleşmesi durumunda, O'nun fiilleri bakımından da bir olması gerekecektir. Allah'ın mülkünde O'ndan başkasının hiçbir şey yaratamayacağına ve yaşatamayacağına iman etmek tevhid ilkesinin bir sonucudur.²¹⁸ Tevhidi fiil aslında bir bakıma O'nun fiillerinde de tek olduğunu yaratma, rızık verme gibi fiile taalluk eden meselelerde ortağı olmadığını göstermektedir.

İmâmiyye Şiası'na göre, akli delillerle bakılacak olursa, âlemde Allah'tan başka bir yaratıcının olması mümkün değildir. Yine âlemde imkân sahasındaki tüm var olanlar, onlardan meydana gelen her türlü hadiseler, insan ve onun tüm fiilleri Allah'ın yaratması ile olur. Bu sözde bir mecaz kastı yoktur. Buna göre âlemdeki her şey ya mübaşeret ya da sebeplilik ilkesine göre Allah'ın bir fiilidir. Allah'ın fiilinde, her türlü yaratmasında tek ve ortaksız oluşuna dair Kur'an'da birçok yerde ayetler mevcuttur.²¹⁹ Örnek olarak, “*Dikkat edin, yaratmak da emretmek de yalnız Allah'a mahsustur*”²²⁰

²¹⁵ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s. 220.

²¹⁶ Şeyh Hasan Muhammed Mekki el-Âmilî, *el-İlâhiyat alâ Huda'l-Kitabi ve's-Sünneti ve'l-Akli*, Kum 1411, C. 1, s. 37.

²¹⁷ Beridî, *Akâidu's-Şia fî Mizâni's-Şerîa*, s. 257.

²¹⁸ Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s. 78.

²¹⁹ Âmilî, *el-İlâhiyat*, C. 2, s. 43; el-Beridî, *Akâidu's-Şia fî Mizâni's-Şerîa*, s. 257.

²²⁰ Kur'an, A'râf, 8/54.

“Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’ındır, dönüş de yalnız Allah’adır”²²¹ ayetleri verilebilir.

3.1.4. Tevhid-i İbadet

İbadette tevhid anlamına gelir. İmâmîlere göre tevhidin bu çeşidi kâinatta, âlemde meydana gelen her şeyin, ortaya çıkan tüm hal ve durumların, Allah’ın takdiri ile olduğunu ifade etmektir.

Tevhid-i ibadet ilkesi gereğince ibadet sadece Allah’a mahsustur. O’nun mukaddes zatından başka hiçbir mâbud yoktur. Bu sebeple O’ndan başkasına ibadet etmek O’na şirk koşmak demektir. Allah’tan başka ne bir meleğe ne bir peygambere ne bir veliye ne bir imama ne de daha önceden yaşamış birine ya da yaşayan birine asla ibadet edilmez. İbadet konusunda Allah’tan başkasına yaklaşan kimse, puta tapan kişi hükmündedir.²²² Yine İmâmiyye’ye göre Allahtan başkasına ibadetin yanı sıra, ona ibadet sırasında gösteriş yapmak bile şirk sayılabilmektedir.²²³

İmâmiyye’ye göre ahlak ve irfan konularında kemale ulaşabilmek için, tevhid kavramı daha özel bir hal alır ve insanın sadece Allah’ı düşünmesini, Allah’tan başkasına gönül vermemesini ve ondan başka hiç kimseye gönlünü kaptırmamasını gerektirir.²²⁴

Tevhidi ibadet konusuyla ilgili olarak İmâmiyye’ye göre kabirlere gidip dua edilebilir, kabirde yatan din büyüğü, evliya, ya da bir ermiş vesile kılınarak Allah’tan hayır beklenebilir. Ya da sayılan bu kişiler hayatta iseler yine onlar vesile kılınmak suretiyle Allah’a dua edilebilir. Bu noktada imamlar da bu kategoridedir. Dolayısıyla onlara dua etmek, onları vesile kılıp şefaet beklemek tevhidi ibadete zarar veren bir durum değildir ve şirk olarak görülemez. Buradaki dikkat edilmesi gereken husus; duanın yalnızca Allah’a yapılması, yalnızca ondan istenmesi ve bunların karşılığını verenin ise yalnızca Allah olduğunun idrak edilmesidir. Aksi halde bu idrakten yoksun olarak yapılan tevessül ve şefaet gibi anlayış ve uygulamalar insanı şirke düşüren birer fiil haline gelir.²²⁵

²²¹ Kur’an, Nur, 24/42.

²²² Kâşifü'l-Gitâ, *Aslu’ş-Şia ve Usûluhâ*, s. 140.

²²³ Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 27; Necefî, “Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akidesi”, s.134.

²²⁴ Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 36.

²²⁵ Âmilî, *el-İlâhiyat*, C. 2, s. 101.

3.2. Zeydiyye Mezhebinde Tevhid Anlayışı

Zeydiyye, İmâmiyye Şiası'nın dördüncü imamı, Ali b. Hüseyin Zeynelabidin (94/712)'in oğlu Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin (122/740)'nin ardından da onun oğlu Yahya b. Zeyd (125/743)'in imametini kabul edenlerin mezhebidir. Zeyd b. Ali'nin görüşlerine uydukları için kendilerine Zeydiyye adı verilmiştir.²²⁶ Zeydiyye mezhebi, Şîi mezhepler arasında en mutedili olarak görülür ve bazı görüşleri bakımından da Ehl-i Sünnete en yakın mezhep olarak kabul edilir.²²⁷ Zeydiyye mezhebinin tevhid anlayışına geçmeden onun tarihi seyri iyi incelenmelidir. Çünkü genel olarak tüm mezhep ve fırkaların görüşlerinin onların tarihlerinden bağımsız ele alınması, görüşlerin doğruluğu noktasında birtakım problemleri de beraberinde getirecektir.

İslam dünyasında ilk dönemlerde özellikle Hz. Osman Dönemi'nde meydana gelen olaylar ve ardından yaşanan Ali-Muaviye mücadelesi, Haricî ve Şîi fikirlerin çekirdeğini oluşturmuştur. Yine bu ayrışmalar, İslam toplumunda art arda devam edecek olan siyasi ve sosyal çalkantıları da beraberinde getirmiştir.²²⁸

Kökenleri İslam öncesi devirlere dayanan Emevî-Hâşimî çekişmesinin bir devamı ve sonucu olarak 121/739 yılında Kûfe'de Emevî iktidarına karşı isyan hazırlıklarına başlayan Zeyd b. Ali, 122/740'taki isyanı neticesinde çıkan savaşta Irak valisi tarafından öldürülmüştür.²²⁹

Zeyd b. Ali, İslam dünyasında tüm bu iç karışıklıklar ve itikâdî tartışmaların meydana geldiği, ilmi ve sosyal olarak oldukça hareketli olan bir dönemde yaşamıştır. Hem Medine'de hem de Medine dışında yaşamış, Hasan b. Muhammed (102/719), Vasıl b. Ata (131/748) ve Ebu Hanife (150/767), gibi zamanın ünlü âlimleriyle tanışma fırsatı bulmuştur. Zeyd b. Ali, özellikle Vasıl b. Ata'nın görüşlerinden etkilenmiştir. Bu dönemde İslam toplumunda Müşebbihe, Mücessime, Haşviyye, Cebriyye, Haricilik ve Mu'tezile gibi itikâdî olarak birbirine oldukça zıt oluşumlar, tevhid ilkesinin önemini ortaya çıkardı. Bu sebeple Zeyd b. Ali, aynı dönemde yaşadığı Vasıl b. Ata'nın tevhidle alakalı görüşleriyle paralel görüşlere sahip olmuştur. Çünkü Vasıl, tevhid kavramının ifade ettiği manayı korumak maksadıyla, Allah'ın zatı ve

²²⁶ Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Baskı, İstanbul 2019, s. 120.

²²⁷ Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 270.

²²⁸ İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, Şubat 1993, s. 561.

²²⁹ Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", s. 563.

sıfatlarının aynı olduğunu söylemekteydi. Bu görüşe göre Allah, zatıyla âlim, zatıyla kâdirdir. Bu yüzden ilim ve kudret gibi sıfatlar, O'nun zatına sonradan eklenmiş değildir. Vasıl b. Ata, bu görüşle Allah'ın sıfatlarını kadim kabul etmemiş ve Allah'ın zatını ortaklıktan münezzehtir tutmuştur.²³⁰

Zeydiyye mezhebinin doğuşu, Zeyd b. Ali ile başlamakla birlikte mezhebin itikâdî anlamda teşekkülünü tamamlaması, tüm mezhep ve fırkalarda olduğu gibi belli bir süreci kapsamaktadır. Bu noktada Zeydîliğin teşekkülü açısından Zeyd b. Ali ile başlayıp, Kasım b. İbrahim er-Ressî (246/860) ile devam eden süreç önemlidir. Her ne kadar 860 yılından önce başladığı söylenebilirse de mevcut Zeydî kaynakların bu tarihten sonra yazılmış olması, mezhebin teşekkülünün 860 sonrasında tamamlandığını göstermektedir.²³¹

Zeydiyye mezhebi, Emevilere karşı duyulan hoşnutsuzluğun sonucu olarak ortaya çıkmış siyasi bir harekettir. Mezhebin ortaya çıktığı dönemde İslam dünyasında meydana gelen iç karışıklıklar ve savaşlar neticesinde, iman-amel münasebeti, büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumlarının ne olacağı gibi birçok itikâdî problem de gün yüzüne çıkmıştı. Ayrıca, halifeliğin kimin hakkı olduğu, halifenin nasıl bir kimliğe sahip olacağı ve iktidarın meşruiyeti gibi meseleler de farklı fırkalara ayrılmanın temelini oluşturan konulardı. Böyle bir ortamda doğan Zeydiyye mezhebinin Ali oğullarının iktidar beklentisine bir cevap niteliği taşıdığı da söylenebilir.²³²

Zeydiyye mezhebi, aralarında ufak bazı farklılıklar olmakla birlikte itikâdî görüşleri açısından Mu'tezile ile benzer fikirlere sahiptir. Bu anlamda Mutezilenin, tevhid, adalet, va'd vaîd, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker gibi temel ilkelerini birbirine yakın anlayışlarla Zeydiyye'de de görmek mümkündür. Zeydiyye mezhebi büyük günah işleyen kimsenin ahiretteki durumu hakkında Mutezile ile aynı doğrultuda bir inanca sahip iken; bu kişilerin dünyadaki halleri konusunda ise Mu'tezile'den farklı düşünmektedir. Zeydiyye'ye göre büyük günah işleyen kimsenin içinde bulunduğu küfür, şirk küfrü değil; *küfran-ı nimet*, yani kişiyi dinden çıkarmayan küfürdür.²³³ Konu ile alakalı olarak modern dönem İslam Düşüncesi araştırmacısı

²³⁰ Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", s. 564.

²³¹ Yusuf Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 2, 2007, s. 59.

²³² Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdî İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 188.

²³³ Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 44, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, s. 329.

Muhammed Âbid el-Câbirî, Kasım er-Ressî'nin *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid* eserine bakarak Zeydiyye'nin Mu'tezile'den farklı çok az görüşünün olduğunu belirtir. Bunların da imamet akidesi ve bazı tali meseleler olduğunu; inanç esasları açısından pek farkları olmadığını söyler. Yine Câbirî, bu düşüncesine Kasım er-Ressî'nin Mutezile kelimelerinin teorisini Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ile çağdaş olmasını gerekçe olarak gösterir ve Ressî'nin mezhebin usulünü takdim ederken, o dönemin mu'tezile nezdinde yaygın yaklaşımından pek fazla farklı davranamayacağını söyler.²³⁴ Bu noktada şunu belirtmek gerekir. Mezhebin fikirleri açısından Zeyd b. Ali'nin bazı noktalarda mezhebinden farklı düşündüğü yerler de olmuştur. Yani onun tüm fikirleri birebir mezhebiyle uyuşmamaktadır. Çoğu noktada Zeydîler, Mu'tezile çizgisine daha yakın durmuşlardır. Örneğin Kur'an'ın mahluk olduğu noktasında Zeydiyye mezhebi, Mu'tezile ile aynı fikirde iken Zeyd b. Ali, Kur'an'ın mahluk olmadığı fikriyle onlardan ayrılmaktadır. Dolayısıyla Zeyd b. Ali'nin, itikâdî görüşleri açısından daha çok Ehl-i Sünnet çizgisine yakın bir noktada durduğu söylenebilir.²³⁵

Zeydiyye mezhebini itikâdî anlamda özellikle İmâmiyye Şiası'ndan ayıran temel fark, onların imamet ve büyük günah işleyenler hakkındaki görüşleridir.²³⁶ Tarihi süreç içerisinde fiilî olarak varlığını yitiren Mu'tezile'nin, savunmuş olduğu bu fikirler, büyük oranda Zeydî edebiyat içerisinde muhafaza edilerek Şîi-Mu'tezilî temsilciler, özellikle de Zeydî kelamcılar vasıtası ile 16. yüzyıla kadar Deylem, Taberistan ve Hazar Denizi kıyısında, 20. yüzyıla kadar ise Yemen'de varlığını sürdürerek günümüze kadar ulaşmıştır.²³⁷

Zeydiyye'nin tevhid anlayışına geldiğimizde, her şeyden önce Zeydiyye'ye göre mükellef olan herkes, Allah'ın kendisinden başka her şeyden münezzehe olduğunu bilmeli ve öyle inanmalıdır. Bu inanç da birtakım prensipleri beraberinde getirir. Buna göre Allâhü Teâla bu kâinatı en güzel şekilde yaratmış, donatmış ve öyle olmasını da takdir etmiştir. Onlara göre, duyu organlarıyla veya vehimle idrak edilebilen hisler ile elde edilen öncesi ve sonrası olduğu bilinen her şey mahlûktur ve muhdestir. Dolayısıyla insanın gözle görebileceği her şey, belli sınırları olan, bir şekilde ihata edilebilen, parçası ve bütünü olan, sağ-solu, altı-üstü, önü-arkası olan, âlemde bir yer işgal eden şeylerdir. Her şeyin yaratıcısı olan Allâhü Teâla ise bunların hiçbirisi ile

²³⁴ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 138.

²³⁵ Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", s. 565.

²³⁶ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 274.

²³⁷ Mahmut Ay, "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelam Araştırmaları*, 9/1, 2011, s. 71.

vasıflandırılmaz. Bununla beraber Allah'ın "şey" olarak tarif edilmesi, O'nun varlığının ispat edilmesi, yokluğunun ise nefyedilmesi içindir.²³⁸

Zeydî âlimler, tevhid konusundaki en temel sabitelerden biri olan Allah'tan başkasına ilâhlık atfetmeme konusunda çok hassas davranmışlar ve bu anlayışa sahip olmayanların görüşlerini reddetmişlerdir. Konu hakkında Kasım er-Ressî, Seneviyye mezhebinin nur ve zulmeti ilâh olarak kabul ettiklerini söylemiştir. Kur'an-ı Kerim'deki "*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve ışığı var eden Allah'a mahsustur*"²³⁹ ayetini delil getirerek de onların bâtil bir anlayışta olduklarını söylemiştir.²⁴⁰

Yemen'de Zeydiler devletinin kurucusu ve mezhebin önde gelen temsilcilerinden olan Hâdî İle'l-Hak (170/786), mezhebinin tevhid görüşü hakkında şunları söyler:

Allâhü Teâlâ'nın vahid ve ehad olduğuna, hiçbir şeyin O'na benzemediğine, O'nun eşyadan bir benzeri, ortağı ve zıddının olmadığına iman ederiz. Çünkü bu ve benzeri hususlarda birbirine ortak ve benzer olan kişi, kendisiyle rekabet ettiği zaman onunla denk olur. Aynı şekilde zıt olan da kendisiyle zıtlaştığında tezat teşkil eden olur. Oysa eşyadan Allâhü Teâlâ'nın dengi olan ve kendisini nefyeden zıddı yoktur. O sınırlı olan, cisim veya benzeri olan bir şahıs/siluet değildir. O hiçbir yere hulûl etmeksizin ve hiçbir yerde olmaksızın her yerdedir.²⁴¹

Bir başka Zeydî alim Emir Hüseyin b. Bedreddin, tevhid hususunda Mu'tezile ile benzer görüşler paylaşmaktadır. Buna göre Allah'ın başına, salgın hastalık, afetler gibi diğer varlıkların başına gelen şeyler gelmez. Çünkü bu tip durumlar, yalnızca cisim olan şeyler için söz konusu olabilir. Cisimler muhdestir; ancak Allâhü Teâlâ kadim olması hasebiyle cisim değildir. Allâhü Teâlâ, eşyaya da benzemez; çünkü eşya, cevher, araz ve cisim olmak üzere üç kısma ayrılır. Allah, bunlardan hiçbiri ile muttasıf değildir, O'nun zâtı bunlara ihtiyaç duymadan vardır ve varlığını sürdürür. Ancak cevher, araz ve cisim bizatihi hayat sahibi değildir. Bilakis Allah'ın onlara hayat vermesi sayesinde varlık ve hayat bulabilirler. Cisimler, bir araya getirilmiş birer üründür; bu sebeple belli bir yönleri vardır, üzerinden zaman geçer, boşlukta bir yer kaplar, hareket eder veya sabit kalır. Bunların hepsi hudûs olmanın delilleridir. Ancak Allâhü Teâlâ kadimdir ve O'nun muhdes olması mümkün değildir. Allah, bir mekân

²³⁸ Ahmed Mahmud Subhî, *ez-Zeydiyye, ez-Zehra li'l-Î'lami'l-Arabi*, Kahire 1984, s. 145.

²³⁹ Kur'an, En'am, 6/1.

²⁴⁰ Yahya b. Hüseyin, *Rasâilü'l-Adl ve't-Tevhid*, Dârü'l-Hilâl, Kahire 1971, s. 104.

²⁴¹ Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressi'nin Ölümüne Kadar*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 62.

sahibi değildir ve âlemin var olmasından evvel de var iken âlem yok olduktan sonra da varlığını devam ettirecektir. O, zaman ve mekânın yaratıcısı olup zamandan da mekândan da münezzehtir. O'nun için yokluktan sonra var olmanın göstergeleri olan, üzülme, sevinme, düşünme, endişeli olma, acı çekme, tat alma, nefret etme ve azmetme gibi şeyler söylenemez. Kendisine uzun, kısa, geniş, dar gibi vasıflar isnat edilemez. Yine Allâhü Teâlâ cisimlerin yaratıcısıdır ve bir şey kendisinin aynını yani bir mislini yaratamaz. Dolayısıyla Allah'ın hiçbir benzeri yoktur, O her şeyi işitmekte ve görmektedir.²⁴²

Zeydiyye'ye göre Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın birliğini ifade eden tevhidi ispat eden birçok ayet bulunmaktadır. Onlardan bazıları:” *De ki: O, Allah'tır, bir tektir. Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir). O, doğmamış ve doğurmamıştır. Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir.*”²⁴³, “*Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O, en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.*”²⁴⁴, “*Yere gireni, ondan çıkanı, gökten ineni, oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah bütün yaptıklarınızı hakkıyla görendir.*”²⁴⁵ gibi ayetlerdir. Bu ve benzeri birçok ayete göre Allâhü Teâlâ mekâna muhtaç olmayan, her mekânın müdebbiri olan bunun yanında her zaman ve mekânın da öncesinde var olan varlıktır. Arş, kürsü, sema, yeryüzü, ses, kelam gibi hiçbir şey âlemde mevcut değilken; Allah'ın zatı mevcuttu. Yine O, Tevrat, İncil ve Kur'an'dan da öncedir. Tüm kitaplar, Allah'ın inzal ettiği kitaplardır. O isterse bu kitapları yok edip yenisini getirmeye de kadirdir. Allâhü Teâlâ, Kur'an'ı kendi korumasıyla muhafaza altına almıştır.²⁴⁶

Tevhidi bilme ve anlamada aklın önemi büyüktür. Zeydiyye mezhebi, bu noktada Mu'tezile gibi akla büyük önem vermiştir. Zeydiyye'ye göre tevhid meselesinde kullar açısından bakıldığında üç durum ortaya çıkmaktadır. Bunlar: Marifetullah (Allâhü Teâlâ'yı hakkıyla bilmek, tanımak), Allah'ın emir ve yasaklarını bilmek ve O'nun emirlerini yerine getirip, yasaklarından da kaçınmak. Bu sayılan hususlar, Zeydiyye'ye göre akıl ile bilinebilecek şeylerdir. Dolayısıyla onlara göre akıl, Kitap ve Sünnet ile birlikte üç asli delilden biri olarak kabul edilir. Hatta Zeydîlere

²⁴² Ümit, *Zeydiyye Mu'tezile Etkileşimi*, s. 63.

²⁴³ Kur'an, İhlas, 112/1-4.

²⁴⁴ Kur'an, En'am, 6/103.

²⁴⁵ Kur'an, Hadid, 57/4.

²⁴⁶ Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, s. 62.

göre, akıl olmadan Kitap ve Sünnet dahi anlaşılamayacağına göre akıl bunlardan daha önemlidir de denilebilir.²⁴⁷ Ayrıca, Zeydiyye mezhebinin önemli isimlerinden olan Kasım b. İbrahim er-Ressî, Kasım b. Muhammed (1024/1620) ve Hamdan b. Yahya gibi âlimlerin, kelimelerine başlarken ilk önce akli tarif ederek başlamaları Zeydiyye mezhebinde akla verilen önemi göstermektedir.²⁴⁸

Zeydiyye mezhebine göre aklın mahiyetinin ne olduğu konusuna gelince, Mu'tezile ile paralel bir anlayışla akıl; Allah'ın insan kalbinde terk etmiş olduğu bir arazdır ve bu arazın insanın uyku ve baygınlık gibi hallerinde ortadan kaybolması, onun bir cevher olmadığını gösterir. Kur'an-ı Kerim'deki "*Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki ibret almış kalplere yahut işitmiş kulaklara sahip olsunlar! Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir*"²⁴⁹ mealindeki bu ayet aklın bu yönüne ve insanda aklın yerinin kalp olduğuna delalet eder.²⁵⁰

Zeydiyye mezhebinde *Allah'ın sıfatları* konusuna bakıldığında ise onların bu konuda Eş'arî'ye göre iki gruba ayrıldığı görülmektedir. Birinci gruba göre, ki bunlar Süleyman b. Cerîr (187/803)'in taraftarlarıdır, Allah ilim ile alîmdir ancak bu ilim ne O'dur ne de O'ndan başka bir şeydir. Aynı şekilde Allah kudret ile kadîrdir ancak kudret ne O'dur ne de ondan başka bir şeydir. Hayat, sem', basar gibi nefsi sıfatlar ile zâtî sıfatlar da bu sıfatlar gibi anlaşılmalıdır. Yine bu gruba göre Allah, ezelde mürîd değildir. Dolayısıyla O, ezelde günah işlenmesini ve kendisine isyan edilmesini çirkin görmez. Zeydiyye'den bir diğer grup ise, Allah'ın ilim, hayat, kudret, sem' ve basar olmadan yani bu sıfatlara ihtiyacı olmadan alîm, kadîr, semî' ve basîr olduğunu söyler. Diğer zâtî sıfatlar hakkında da aynı görüştedirler ancak bir önceki gruba katılarak Allah ezelde mürîd, kârih, râzî ve şahittir demezler.²⁵¹

Zeydiyye'nin Allah'ın zatına ve sıfatlarına bakışını gösteren ayetlerden biri, "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*" ayetidir.²⁵² Bu ayetin ifade ettiği anlama göre Allâhü Teâlâ ile O'nun yarattığı varlıklar arasında hiçbir şekilde hiçbir benzerlik yoktur. Çünkü Allâhü Teâlâ, hiçbir şeyin aslı veya herhangi bir unsuru değildir. Bu sebeple O,

²⁴⁷ Subhî, *ez-Zeydiyye*, s. 116 vd.

²⁴⁸ Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", s. 579.

²⁴⁹ Kur'an, Hac, 22/46.

²⁵⁰ Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", s. 580.

²⁵¹ Eş'arî, *Makâlatü'l-İslamiyyin*, s. 128.

²⁵² Kur'an, Şura, 42/11.

nevi şahsına münhasır bir varlık olup, hissedilen bütün manaların dışında bir varlıktır.²⁵³

Zeydiyye mezhebi, Allâhü Teâlâ'nın hayy, kadîr ve alîm olduğu konusunda Mu'tezile ile aynı görüşe sahiptir ve Allah'ın zâtî sıfatlarını onunla özdeşleştirirler. Onlara göre Allah, bu sıfatlar ile vasfedilmiş ancak; alîm oluşu ilimle olmadığı gibi, kadîr oluşu da kudretle değildir. Bu sebeple Allâhü Teâlâ'nın kudretle kadîr olması caiz değildir. Yine onlara göre Allah, kadîr olmasını gerektiren bir şeyden dolayı da kadîr değildir.²⁵⁴

Sıfat meselesi ile alakalı olarak Zeydîler, “Allah Musa ile konuştu”²⁵⁵ ayetine dayanarak Allah'ı mütekellim olmakla vasfetmek suretiyle “kelam”ın Allah'ın fiili olduğunu kabul etmişler, ancak O'nun mahluk bir alet yardımı ile konuşmasını kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla onlara göre diğer ilâhî kitaplarla birlikte Kur'an Allah'ın bir kelamıdır ve Allah, onları da diğer her şey gibi yaratmıştır. Kur'an-ı Kerim ile yaratılmışların kelamı arasındaki tek fark ise Kur'an-ı Kerim'in daha fasih ve müciz bir kelam olmasıdır. Zeydîlere göre duyulan her şeyin, yaratıcının dışında olmasından hareketle Allah'tan duyulan her şey de mahluk kabul edilmelidir. Dolayısıyla Kur'an'da Allah'ın Hz. Musa ile konuşması sırasında geçen “Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben yalnızca âlemlerin rabbi olan Allah'ım”²⁵⁶ ayetinde konuşan, nida eden Allah'tır; konuşması ise Allah'ın zatının haricinde bir şeydir.²⁵⁷ Bu görüşlerden hareketle Zeydîlerin, Mu'tezile'nin de hararetle savunduğu Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü benimsediklerini anlıyoruz. Ancak burada Zeyd b. Ali'yi mezhebinin görüşünden ayrı bir yerde tutmak gerekir. Çünkü, yukarıda da ifade edildiği üzere, onun bu görüşü savunduğuna dair bir bilgi mevcut değildir. Bazı kaynaklarda “Kur'an mahluktur” diyen Beyan b. Sem'an ve Cahd b. Dirhem'in Halil b. Abdullah tarafından öldürüldüğüne şahit olan Zeyd b. Ali'nin bu görüşe katılmadığı ifade edilmektedir.²⁵⁸

Ru'yetullah meselesine gelince Zeydiyye'ye göre ne bu dünyada ne de ahirette insanların Allâhü Teâlâ'nın kendisini görmeleri imkân dâhilinde değildir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın görülebileceğine dair ayetler olduğu iddiası hakkında ise Zeydîler;

²⁵³ Subhî, *ez-Zeydiyye*, s. 122.

²⁵⁴ Mehmet Saffet Sarıkaya, Mehmet Ümit, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Nobel Yayınları, Ankara 2020, s. 137; Ümit, *Zeydiyye Mu'tezile Etkileşimi*, s. 56.

²⁵⁵ Kur'an, Nisa, 4/164.

²⁵⁶ Kur'an, Kasas, 28/30.

²⁵⁷ Subhî, *ez-Zeydiyye*, s. 124.

²⁵⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Dâru'l-Marif, 1965, 2/147, s. 190.

delil getirilen ayetlerin müteşâbih ayetler olduğunu ve onların muhkem ayetlerle te'vil edilmesi gerektiğini söylerler. Örneğin Zeydiler, Allah'ın ahirette görülebileceğine dair delil olarak getirilen, “*O gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır*”²⁵⁹ ayetini; “*Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder*”²⁶⁰ ve “*Musa belirlediğimiz vakitte Tur’a gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, Rabbim bana görün sana bakayım, dedi. Rabbi, Sen beni asla göremezsin...*”²⁶¹ gibi muhkem olarak kabul ettikleri ayetlere dayanarak; “Rablerinin sevabını, rahmetini beklerler” şeklinde te'vil ederler. Dolayısıyla Allâhü Teâlâ'nın ne bu dünyada ne de ahirette kesinlikle görülemeyeceğini iddia ederler.²⁶²

Hüsün ve kubuh yani iyilik ve kötülüğün akılla bilinmesi meselesine gelince, Zeydiyye mezhebi, Mu'tezile, Eş'ariyye, Hanefiyye ve Hanbeliyye mezhepleriyle beraber fiiller ve eşyalardaki iyilik ve kötülük vasfının akılla bilinebileceğinde ittifak halindedir. Bununla beraber Eş'arîlere göre akıl iyi ve kötüyü anlayabilir; ancak neyin iyi ve neyin kötü olduğu ise ancak şeriatın bildirmesi ile bilinebilir. Buna delil olarak ise Kur'an'daki “*Biz bir Rasül göndermedikçe azap da etmeyiz*”²⁶³ ayetini gösterirler. Bu noktada iyi ve kötünün akılla bilinebileceğini kabul eden Zeydiyye şeriat olmasa da kulların sorumlu olduklarını söyler.²⁶⁴

Zeydiler'e göre Allah'ın bilinebilmesi için O'nun zatının değil de yarattıklarının tefekkür edilmesi gerekir. Buradan hareketle Allah'ın tevhid ilkesini ispat etmek için, âlemden hareket edilerek *Hudûs ve İmkân delilleri* kullanılmalıdır. Zeydiyye'nin bu noktada Kur'an-ı Kerim'den delil olarak öne sürdüğü ayetlerden birisi: “*Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır*”²⁶⁵ ayetidir.²⁶⁶ Zeydî alim Kasım b. Muhammed bu ayetle Allah'ın varlığına nasıl delil getirildiğini şu şekilde açıklar: “Semavat ve arzın nasıl yaratıldığına baktığımızda

²⁵⁹ Kur'an, Kıyame, 75/22.

²⁶⁰ Kur'an, En'am, 6/103.

²⁶¹ Kur'an A'raf, 7/143.

²⁶² Subhî, *ez-Zeydiyye*, s. 122.

²⁶³ Kur'an, İsra, 17/15.

²⁶⁴ Doğan, “Zeydiyye Mezhebi”, s. 579.

²⁶⁵ Kur'an, Bakara, 2/164.

²⁶⁶ Doğan, “Zeydiyye Mezhebi”, s. 580.

onlarda kesinlikle bir fazlalık, eksiklik, değişme ve dönüşme gibi durumların olmadığını görürüz. Her ikisinin de birbiri ile birleşip ayrılmadığını fark ederiz. Ancak buna rağmen semavat ve arzın her ikisi ya kadimdir ya da muhdestir. Kadim olmaları mümkün değildir. Çünkü şu bilinen bir durumdur ki; semavat ve arz, mekândan ayrı düşünülemez. Ayrıca her hal sahibi de halinden ayrı düşünülemez ve hal sahibinin halinden ayrı olarak varlığını sürdürmesi de imkânsızdır. Dolayısıyla her ikisi de kadim olamazlar. Eğer bunlar kadim olmuş olsalardı her ikisinin de mekândan soyutlanmış olmaları gerekirdi. Çünkü mekân denilen şey ancak sema ve arzın mekân sahibi olmaları ile mümkün olabilir. Buna da temekkün denir. Temekkün ise, temekkün fiilinin sıhhat bulmasından sonra olur, fiilin sıhhati de ancak o fiilin failinin sıhhatinden sonra olabilir. Bu durum da “muhdes olmak” yani başkasının varlığından sonra olmak anlamına gelir. Dolayısıyla bu akıl yürütmeden hareketle âlemin hâdis olduğunda şüphe yoktur.”²⁶⁷

Kasım b. Muhammed âlemin hadis olduğunu bu şekilde ispat ettikten sonra, bu hadis âlemin bir var edeni, ihdas ettireni olduğunu şöyle ispat eder. Sema ve arz birbirinden farklı şeylerdir. Bu farklılığın sebebi, ya adem (yokluk) ya bir illet veyahut bir faildir. Ademi ele alacak olursak bu sebep olamaz, çünkü adem bir varlığa tesir edemez. İlet sebebiyle de olamaz, çünkü illetin bir varlığa olan tesiri zorunludur. Bu ikisinin farklı olması bir illet sebebiyle olsaydı, arzın sema olması, semanın da arz olması icap ederdi. Dolayısıyla sema ve arzın birbirinden farklı olmasının sebebi, onları var eden bir fail olmasındandır. Yine bu konuyla alakalı olarak “Kudretin ademe taalluku muhaldir” diyerek, âlemin hadis olduğuna karşı çıkanlara Kasım b. Muhammed şöyle cevap verir: “Bilakis kudretin mevcuda taalluku muhaldir. Zira ademe taalluk onu var etmek için olur.”²⁶⁸

Buradan hareketle ifade edilebilir ki, Zeydiyye mezhebine göre gözle ve vehimle idrak edilen, duyu organlarıyla hissedilebilen ve öncesi ile sonrası bilinebilen her şey mahluktur ve muhdestir. Allâhü Teala'nın eşyayı yaratması O'nun kudretinin ademe taalluku ile gerçekleşmiş ve eşya bu taalluk sonucunda yoktan var olmuştur. Yine zamanı gelince yok olacaktır.²⁶⁹ Böylece Zeydiyye mezhebi âlemin hudûsü

²⁶⁷ Kasım b. Muhammed, *Kitâbü'l-Esas fî Ma'rifeti Rabbi'l-Alemin*, nşr. İsa Doğan, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun 1989, s. 85.

²⁶⁸ Kasım b. Muhammed, *Kitâbü'l-Esas fî Ma'rifeti Rabbi'l-Alemin*, s. 85 vd.

²⁶⁹ Bkz., Ümit, *Zeydiyye Mu'tezile Etkileşimi*, s. 64.

meselesindeki bu görüşüyle “Alemdaki müessir, kadim illettir” diyen filozoflara da karşı çıkmış olmaktadır.

Netice itibariyle Zeydiyye mezhebi aralarında ufak tefek farklılıklar olmakla birlikte itikadi anlamda Mu'tezile ile benzer fikirlere sahiptir. Zira itikadi esaslarının Mu'tezile'nin beş esasına büyük ölçüde benzer olması bunu doğrulamaktadır. Ayrıca Mu'tezile'nin en önemli akidesi olan tevhid ilkesini Zeydîler de benimsemiş ve bu ilkeye ayrı bir önem atfetmişlerdir. Bu noktada Allah'ın zâtı ile sıfatlarını birbirinden ayırt etmemişler ve sıfatları ona göre yorumlamışlardır. Yine Allah'ın ne bu dünyada ne de ahirette görülemeyeceğini söylemektedirler. Mu'tezile gibi onlar da akla büyük önem vermişler ve insanın şeriat olmasa da sorumlu olacağını iddia etmişlerdir.

4. AŞIRI (ĞULÂT) ŞİÎ MEZHEPLERDE TEVHİD ANLAYIŞI

4.1. Aşırılık (Ğulât) Kavramı

Ğulât, “Haddi aşmak, ifrata gitmek” anlamındaki gulûv kelimesinden türemiş, Ğâliyye kelimesinin çoğulu olarak kullanılan bir kavramdır.²⁷⁰ İstilahi olarak Kur’an ve sünnetin belirlemiş olduğu genel İslam anlayışının dışına çıkmak, mesnetsiz ve indî görüşleri dine mal edip benimsemek, yeni ibadetler icat etmek, dinî hükümleri aşırılığa kaçacak şekilde uygulamak şeklinde de tanımlanabilir.²⁷¹ Konu hakkında eser telif etmiş olan Abdullah Sellüm es-Sâmerrâî’ye göre gulûv, insanın genel veya özel bir hükümden hareketle aşırıya kaçacak şekilde, bilinen ve makul olan sınırların dışına çıkmasıdır.²⁷²

Ğâliyyenin hangi grupları kapsadığının belirlenmesinde Mezhepler Tarihi yazarları eserlerinde belli kriterler belirlemişler ve görüş olarak kendi fikir ve düşüncelerinin dışında kalanları bu isimle anmışlardır. Kelime genel olarak aşırı görüşler içeren bâtinî karakterli gruplar için kullanılsa da daha ziyade Şia’nın aşırı görüşleri bulunan grupları için kullanılan bir terim olmuştur. Bu sebeple Sünni ve Şîî klasik Mezhepler Tarihi müellifleri özellikle imamet konusundaki aşırı görüşleri sebebiyle bazı Şîî grupları bu adla eserlerinde konu edinmişlerdir.²⁷³ Mevcut kaynaklarda görülebildiği kadarıyla Ğulûv ile ilgili bir terim veya kullanım, ilk defa Kûfe’de Muhtâr es-Sekafi’nin taraftarlarından bir grup için “Şîî-Ğâliyye’den” şeklinde kullanılmıştır.²⁷⁴

Şehristânî, Ğâliyye’nin, imamları hakkında bazen onları yaratılmışların özelliklerinden soyutlayacak şekilde aşırıya kaçanlar, bazen onlarda ilâhlarda bulunan özelliklerin bulunduğunu söyleyenler olduğunu bazen de tam tersine ilâhı yaratılmışlar derecesine indirdiklerini söyler. Arkasından da bu tür grupların ortaya attıkları şüphelerin hulûl ve tenasüh gibi inançlar olduğunu; bu şüphelerin sebebinin de Yahudi

²⁷⁰ İbrahim Enis, *Mu’cemu’l-Vasît*, 2. Baskı, Kahire 1972, s. 708; Cevad Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit ve Cemil Hakyemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 169

²⁷¹ Yusuf Derviş Gavânime, *Ğulâtü’ş-Şia el-Bâtiniyye fî Bilâdi’ş-Şam*, Cem’iyyetu Ummali’l-Matabii’t-Teâvüniyye, Amman 1981, s. 9; Yusuf Şevki Yavuz, “Gulûv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 14, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 194.

²⁷² Abdullah Sellüm es-Sâmerrâî, *el-Ğulûv ve’l-Firaku’l-Ğâliyye fî’l-Hadârati’l-İslamiyye*, Daru’l Vâsît, 2. Baskı, Bağdat 1982, s. 15.

²⁷³ Mustafa Öz, “Ğâliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 333.

²⁷⁴ Yusuf Benli, *Hicri II. Asırda Şîî Nitelikli Ğulât Hareketler*, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 1999, s. 28.

ve Hristiyan inançları olduğunu ifade eder.²⁷⁵ Bu gruplar hakkında hem Ehl-i Sünnet hem de Şîî müellifler tarafından bazen ağır eleştiriler yapılmış ve onların bu görüşleriyle İslam dairesinde kalamayacakları ve küfre düştükleri söylenmiştir.²⁷⁶ Bu grupların İslam dairesinin içinde kalıp kalmadıklarını tespit ederken dikkat edilmesi gereken önemli nokta; bu gruplara nispet edilen fikirleri gerçekte benimseyip benimsemediklerini iyi tespit etmek ve benimsedikleri fikirlerin aşırılık derecelerini iyi belirlemektir.²⁷⁷

Ğâliyye kavramı terim anlamıyla Kuran'ı Kerim'de: “*Ey Ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçek olandan başkasını söylemeyin*”²⁷⁸ ve “*De ki: “Ey Ehl-i kitap! Hakkın sınırlarını aşarak dininizde aşırılığa gitmeyin. Daha önce kendileri saptığı gibi birçoklarını da saptıran ve yolun doğrusundan uzaklaşan bir topluluğun keyfi istek ve arzularına uymayın*”²⁷⁹ şeklinde iki yerde geçmektedir. Ayetlerde kullanıldığı anlamına bakıldığında Hristiyanların Hz. Meryem ve Hz. İsa ile ilgili aşırı inançları hakkında gulûv kavramı kullanılırken, Yahudilerin isyanları ve haddi aşmaları hakkında ise heva, dalalet ve lanet kelimeleri kullanılmıştır. Buradan anlaşılıyor ki, Kur'an'ın dilinde gulûv denince kastedilen; nasların ve genel İslami hükümlerin dışına çıkacak şekilde dini bir hükmü benimsemektir. Buradan hareketle amel cihetiyle dinin herhangi bir hükmünde yapılacak olan ihmal ve noksanlığın gulûv kapsamında değerlendirilemeyeceği ifade edilebilir.²⁸⁰

Fethi Muhammed Zuğbî'ye göre Ğâliyyenin ortaya çıkmasında siyasî, ekonomik ve sosyolojik birtakım sebepler ile İslam ülkesinin sınırlarının zamanla genişlemesi sonucunda karşılaşılan yeni din, kültür ve medeniyetlerin de etkisi olmuştur. Bunların yanında sevgide aşırı gitme ve uğranılan zulüm, baskı ve zorlamaların da gâî fikirlerin ve grupların ortaya çıkmasına etkisi olduğu söylenebilir.²⁸¹

İslam Mezhepleri Tarihinde fırkaların Ğâliyye ismiyle anılmalarına sebep olan bazı düşünceler vardır. Bu fikirlerin bazıları İslam toplumunun kendi özelliklerinden kaynaklanırken; bazıları da farklı din ve kültürlerin etkisiyle oluşmuştur. Bunları,

²⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 176.

²⁷⁶ Şeyh Sadûk, *Risaletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye*, s. 114; Fethi Muhammed Zuğbî, *Ğulâtü's-Şia ve Teessürühum bi'l-Edyani'l-Mugâyire li'l-İslam*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, Kahire 1988, s. 661.

²⁷⁷ Yavuz, “Gulûv”, s. 194.

²⁷⁸ Kur'an, Nisa, 4/171.

²⁷⁹ Kur'an, Maide, 5/77.

²⁸⁰ Yavuz, “Gulûv”, s. 192.

²⁸¹ Zuğbî, *Ğulâtü's-Şia*, ss. 47-50.

insanı veya başka bir varlığı tanrılaştırmak (Te'lih), tanrıyı insana benzetmek (Teşbih) veya O'nun insan bedenine intikal edip onunla birleştiğine inanmak (Hulûl), peygamberlik iddiasında bulunmak ve sadece Allah'a ait olup, O'nun istediği zaman özel olarak bildirdiği peygamberlere has olan gaybın bilgisine vâkıf olduğunu iddia etmek, nasların haber verdiği ahiret hayatını temelinden reddeden veya naslarda yer aldığı şekliyle değil başka şekilde olduğunu iddia eden tenâsüh (reenkarnasyon) vb. inançlar ile; farzları veya haramları inkâr etmek, manevi bir dereceye ulaşan kuldan dinî yükümlülüklerin kalktığına inanmak şeklinde sıralayabiliriz.²⁸² Gâlî fikirler hakkında farklı klasik kaynaklarda farklı tasniflere de rastlamak mümkündür. Örneğin Şehristânî, teşbih, bedâ, rec'at ve tenasüh şeklinde dört gâlî fikir olduğunu söyler.²⁸³

İslam Mezhepleri Tarihinde Gâlî fırkaların sayısı ve hangileri olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Şehristânî, bu fırkaların on bir tane; Eş'arî, on beş tane; Bağdâdî ise, yirmi tane olduğunu söylemiştir. Bağdâdî, ayrıca bu grupları sadece Gâlî kavramıyla değil, İslam olmadıkları halde İslam'a nispet edilen gruplar şeklinde kaydeder.²⁸⁴ Aslında Şia mezhebi içindeki Gâlî fırkalar ile Şia dışındaki Gâlî fırkaları ayrı ayrı ele almak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Ancak Şia dışındaki fırkalar bizim konumuz dışında olduğundan şimdilik Şia içerisindeki fırkalara bakmak bizim için yeterli görünmektedir. Bu noktada İsmâîliyye²⁸⁵ Sebeiyye, Keysâniye ile İmâmiyye Ğâliyyesi denebilecek olan Muğîriyye, Albâniyye ve Mensûriyye gibi fırkaları Şia mezhebinde gâlî fırkalar arasında sayabiliriz.²⁸⁶

Ğulât fikirlere sahip olan Şîî gruplar ilk dönemlerden itibaren Şîî müellifler ve onlara sempati duyan müelliflerce hem eleştirilmiş hem de fikirleri ve görüşleri kayıt altına alınarak Şîî daireden çıkarılmaya çalışılmıştır. Bunda bu aşırı grupların, Şîîlerin kendilerine de zarar verdikleri ve diğer mezhep ve kültürlerle karşı güvensizlik ve şüphe uyandırdıkları düşüncesi etkili olmuştur. Bu sebeple Şîî müellifler ğulât

²⁸² Yavuz, "Gulûv", s. 194.

²⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 176.

²⁸⁴ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018, s. 176.

²⁸⁵ İsmâîliyye'nin gâlî bir fırka olup olmadığı tartışılabilir bir konudur. Ancak İsmâîlîlerin özellikle bazı fırkalarının kabul etmiş oldukları bâtinî fikirler, her ayetin veya düşüncenin, zahirinin yanında bir de bâtinî anlamının olduğunun kabul edilmesi ve bu bâtinî yorumların İslam dininin genel kabul görmüş prensiplerine aykırı bulunması sebebiyle bu fikirler birçok mezhepler tarihi müellifi tarafından gâlî fikirler arasında sayılmıştır. Dolayısıyla İsmâîlîler hakkında direk olarak gâlî bir fırkadır demek zor olsa da bünyesindeki gâlî fikirler sebebiyle biz ilmî gerekçelerle onları gâlîyye'den kabul etmeyi tercih ediyoruz. Konu hakkındaki tartışmalar ve görüşler için Bkz. Zuğbî, *Ğulâtü's-Şia*, s. 147 vd.

²⁸⁶ Gavâname, *Ğulâtü's-Şia el-Bâtiniyye fi Bilâdi's-Şam*, s. 9 vd.

firkaların farklı görüşlerini her yönüyle ortaya koyup adeta onların ipliğini pazara çıkarmaya çalışmışlardır. Bu amaçla birçok Şîî müellif tarafından çeşitli zamanlarda “*er-Red ale'l-Ğulât*” ismiyle veya benzer başlıklarla çok sayıda eser telif edilmiş ve fikirleri reddedilmiştir.²⁸⁷

4.2. İsmâîlîlik'te Tevhid Anlayışı

İsmâîliyye mezhebinin tevhid anlayışına geçmeden önce onların mutedil Şia'dan mı yoksa Ğulât Şia'dan mı görülmeleri gerektiği konusuna biraz değinelim. Çünkü bu konuda onlara verilecek olan konunun, tevhid konusundaki anlayışları hakkında yapacağımız yorumları da etkileyeceğini düşünmekteyiz. Ancak burada birtakım zorluklar bulunmaktadır. Öncelikle referans noktamız ne olacaktır? İki büyük İslam yorumu olan Sünnî İslam algısı ve Şîî İslam algısından hangisi referans olacaktır? Yapılması gereken, bu iki İslam algısından ziyade her iki yorumun ortak noktada birleştiği temel bazı niteliklerin referans alınmasının daha doğru olacağını düşünmekteyiz. Burada da konumuz olan “*tevhid*”in önemi ortaya çıkmaktadır. Eğer üst noktada tüm İslam yorumları tarafından kabul edilebilecek esaslar tespit edebilirsek, bu sayede herhangi bir fikri, düşünceyi veya firkayı daha rahat konumlandırabiliriz.

Bir diğer zorluk da bu firkaların tek bir fikir ve düşünceye sahip olmamaları ve zamanla farklı gruplara ayrılmış olmalarıdır. Bu sebeple genel yargılara ulaşmak da bir hayli zor hale gelmektedir. Örneğin özelde konumuz olan İsmâîlîler zaman içerisinde birbirinden çok farklı firkalara ayrılmışlardır. Hatta bazen bir lider etrafında toplanan belli zümreler bile içerisinde neşet ettikleri firkadan fikir olarak epey farklılaşmışlardır. Bu ve benzeri sebepler hangi grubun hangi fikri benimsediğini zorlaştırmakta ve sonuçta firkayı konumlandırma konusunda zorluğa sebep olmaktadır.

Aslında bizim genel itibariyle bu araştırmamızda yapmak istediğimiz herhangi bir grubu etiketlemek veya ona rafta bir yer tayin etmek veya belli grupları, kendi düşüncemize uymayanları tekfir etmek değildir. Aksine tüm grup ve yorumların İslam'ın çatı kavramı olan tevhid çatısı altında birleşmelerinin, ortak yönlerini tespit etmenin imkanını araştırmaktır. Genel algıdan ziyade, olabildiğince ilmî kriterler ortaya koyabilmektir. Buna göre ister İsmâîlîlik olsun ister diğer firkalar olsun; aslında

²⁸⁷ Benli, *Hicrî II. Asırda Şîî Nitelikli Ğulât Hareketler*, s. 42.

aşırı/ğulât olarak isimlendirmemiz gereken, mezhepler ve fırkalardan ziyade fikirler olmalıdır.

Yapmış olduğumuz değerlendirmeler doğrultusunda İsmâîlîliği bu çalışmamızda ğulât fırkalar arasında zikrettik. Ancak hatırlatmamız gereken husus; bizim çalışmamızda İsmâîlîliği aşırı fırkalar arasında saymamız, onların tüm fikirlerinin İslam dışı olduğunu iddia ettiğimiz ya da öyle kabul ettiğimiz anlamına gelmez. Belki burada yaptığımız diğer fırkalarıyla birlikte görüşlerinin yüzde olarak aşırı olup olmamasına göre bir konum tespiti yapmaktır. Bu genel ifadelerden sonra İsmâîliyye mezhebinin oluşumu ve fikirlerine geçebiliriz.

İsmâîliyye mezhebi, Şia'nın halen varlığını sürdüren üç fırkasından birisidir. Altıncı imam Cafer es-Sâdık (148/765)'in oğlu İsmail'e nispetle bu isimle anılmaktadır. Şia mezhebinde Hicrî 2. Asırda Cafer es-Sâdık'ın ölümüyle birlikte imametin Musa Kazım'ın mı yoksa İsmail b. Cafer es-Sâdık'ın mı olduğu tartışmasıyla önemli bir ayrışma meydana gelmiştir. Çünkü rivayetlere göre Cafer es-Sâdık henüz hayattayken oğlu İsmail'i kendisinden sonra imam olarak tayin etmişti. Ancak Cafer es-Sâdık henüz hayattayken İsmail'in vefat etmesi sebebiyle imametin kimin hakkı olduğu konusunda mezhep içerisinde ihtilaflar yaşanmıştı. Bu ihtilaflar neticesinde imametin nasla ve Cafer es-Sâdık'ın evlatlarının da ittifakıyla onun oğlu İsmail'e geçtiğine inananların oluşturduğu fırkaya İsmâîliyye denilmektedir.²⁸⁸

Hicrî üçüncü yüzyılda ihtilalci bir karakterle aniden ortaya çıktığı kabul edilen ve ilk dönemleri itibariyle hakkında pek fazla bilgi bulunmayan İsmâîliyye, çok defa Bâtıniyye ile aynı mezhep gibi kabul edilir. Bu anlamda İsmâîliyye ve Bâtıniyye'nin aynı zamanda ortaya çıktığı söylenebilir. Bâtınî fikirlerin İsmâîliyye'ye geçmesiyle birlikte bu iki fırka zamanla birbirinden ayırt edilmesi zor bir hale gelmiştir.²⁸⁹

İsmâîliyye mensupları tarihte Mısır'da Fatımîler, Bahreyn'de Karmatîler devletlerini kurmuşlar, günümüzde de Hindistan ve Pakistan ile birlikte dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşamlarını sürdürmektedirler.²⁹⁰ Dinler ve mezhepler tarihi müellifi Şehristânî, "İsmâîlîlerin her devirde dâîleri ve her zaman her dilde ifade

²⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 170.

²⁸⁹ Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 192; ayrıca bkz. Zuğbî, *Ğulâtü's-Şia*, s. 102; Muhammed Hammâdî, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İç Yüzü*, çev. İsmail Hatip Erzen, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 32.

²⁹⁰ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 197.

edecekleri yeni doktrinleri vardır.” şeklinde bir tespitte bulunmuştur. O zamandan bugüne gelen süreçte bu tespiti doğrulayacak şekilde İsmâililik, kendisine mahsus akidelerini ve bâtinî karakterini şaşkıncu bir şekilde her zaman ve zeminle uyumlu hale getirerek bugüne kadar yaşayabilmiştir.²⁹¹

İsmâililiğin başlangıcına dair çağdaş araştırmacılar arasında tam bir ittifak bulunmamakla birlikte; başta Kummî (290/903) ve Nevbahtî (311/924) olmak üzere Şîi Makalât eserlerinde belirtildiği şekliyle, Ca’fer es-Sâdık’ın ölümünden sonra ortaya çıkan gruplar/fırkalar arasında, kimin imam olacağı hususunda ihtilaf yaşanması ve İsmail b. Ca’fer ile oğlu Muhammed b. İsmail’in imametini öne sürdüğü belirtilen bir kesimden bahsedilmesi, İsmâililiğin bu tarihten başlatılabildiğini mümkün hale getirmektedir.²⁹²

İsmâililiğin teşekkül sürecine bakıldığında, Cafer es-Sâdık’ın vefatından sonra onun taraftarları bazı alt gruplara ayrılmışlardı. Bu gruplardan ikisi ilk İsmâilî gruplar olarak kabul edilebilir. Bu iki İsmâilî grup Cafer es-Sâdık’ın vefatından sonra diğer İmâmî Şîilerden ayrılmışlar, ardından Kûfe’de müstakil olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Fırkalardan biri İsmail’in vefat ettiğini kabul etmemiş; onun kaim imam ve mehdi olduğunu, bir gün geri döneceğini (rec’at) iddia etmiştir. İsmâililiğin ortaya çıkışı ile ilgili elimizdeki en eski ve önemli eserlerin yazarları olan Kummî ve Nevbahtî, bu fırkayı *Hâlis İsmâililer* olarak isimlendirmişlerdir.²⁹³ Diğer İsmâilî grup, O’nun öldüğünü, Cafer es-Sâdık’ın onun imameti hakkında söylediği nassın ise İsmail’in oğulları hakkında geçerli olduğunu söyleyerek; imametini Muhammed b. İsmail’in hakkı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu ikinci gruba *Mübarekiyye* adı verilmiştir. Sonraki süreçte İsmâilîler’de bu iki grup haricinde imametini özellikle mestur ve gizli imamlara has kılan, onlardan da zâhir imamlar vasıtası ile bu imametini devam ettirini iddia eden gruplar ortaya çıkmıştır.²⁹⁴ Bâtiniyye isminin bu bâtinî karakterleri sebebiyle onlara verildiği anlaşılmaktadır.

İsmâililiğin ortaya çıkışında sosyal, kültürel ve daha da önemlisi siyasi bazı etkenler bulunmaktadır. Özellikle Hz. Peygamber’in vefatı sonrasında yaşanan siyasi

²⁹¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 201.

²⁹² Ferhat Daftary, *İsmâilîler Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fehmi, Alfa Yayınları, İstanbul 2017, s. 141.

²⁹³ Kummî/Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu ve Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 196; Zuğbî, *Ğulâtü’s-Şia*, s. 147.

²⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 170.

gelişmeleri ve imamet-hilafet tartışmalarını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Bu tartışmalar çerçevesinde şekillenen siyasi ortamda itikâdî ve siyasî farklılaşmalar meydana gelmiş, ilk önce Emevîler daha sonra da Abbasiler zamanında büyük baskı ve zulümlere maruz kalan Ali oğulları bazı gizli faaliyetler içerisine girmişlerdir. Bazıları ise Ehl-i Beyt adına hareket ettiklerini iddia edip; yaptıkları faaliyetlere açıktan taraftar toplamaya çalışmışlardır.²⁹⁵

Bu durum, İsmâîlîler ile birlikte diğer Şîî grupların kendilerine ezik halk imajı vermelerine, yaşadıkları acılardan beslenerek bunu hem kültür ve yaşantılarına hem de edebiyatlarına yansıtma yoluna açmıştır. Yine bu acılar ve yaşadıkları ezilmişliğin verdiği kızgınlıklar, muhaliflerine hınç beslemelerini de beraberinde getirmiştir. Bunun etkileri Şîî çevrelerde bugün de halen görülmektedir. Özellikle Gadir-i hum törenlerinde Kerbela şehitlerini anarken gösterdikleri tutum ve davranışlar bu durumu ortaya koymaktadır.

İsmâîlîlerin tarih sahnesine çıkışı ve gizli, ihtilalci bir yapıda hareket etmelerinde dönemin toplumsal yapısı, iktisadi sıkıntılar ve iktidar tartışmalarının büyük etkisi vardır. İsmâîlîlerin ortaya çıktığı zamanlarda mezhebin öne çıkan isimleri, yeni fethedilen bölgelerdeki, Yahudi, Hıristiyan, Zerdüş, Maniheizt, Deysani gibi birtakım din ve geleneklerdeki kişilerle yakın ilişki içerisinde olmuşlardır. Bahsi geçen bu kişiler bir taraftan İslami nasları kendi mezhep görüşleri ve dini yöntemleri doğrultusunda kullanırken, diğer taraftan ilişki içerisinde oldukları bu kadim gnostik mirası da kendi dini anlayışlarına hizmet edecek şekilde kullanmışlardır.²⁹⁶ Ancak burada Daftary'nin bir itirazı bulunmaktadır. Özellikle ilk İsmâîlîler hakkında yine İslam dünyası içerisinde Müslüman hasımlarının, onların diğer din ve geleneklerden çok fazla etkilendikleri ve itikatlarının özünün, etkilendikleri bu gelenekler olduğu yönündeki iddialarını yetersiz bulur. Ona göre İsmâîlîler bu geleneklerden her ne kadar etkilenseler de Şîî gelenek içinde ortaya çıkmaları ve modern araştırmalarda öğretileriyle ilgili yeni bulgular onların kendilerine ait İslamî/irfânî bir gelenek oluşturduklarını göstermektedir.²⁹⁷

İsmâîlîlerin teşekkülünde İsmail b. Cafer'in yakın dostu olan Ebu'l-Hattab b. Ebi Zeyneb el-Esedî (143/760)'nin önemli bir yeri vardır. İsmâîlîler içerisinde bu şahsa

²⁹⁵ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 200.

²⁹⁶ Sönmez Kutlu, "Zeydilik, İsmaililiyye, İmamiyye", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, Ankara 2007, s. 106.

²⁹⁷ Daftary, *İsmâîlîler Tarihleri ve Öğretileri*, s. 219.

tabi olan kimselerden oluşan gruba *Hattâbiyye* denilmektedir. Bu grupta Ebu'l-Hattab'dan sonra hareketin başına Meymûn el-Kaddâh ve ardından oğlu Abdullah (261/784) geçti. Bu şahıslar İsmâîliyye'nin asıl kurucuları olarak kabul edilir. Eski Ortadoğu dinleri ile, Yeni Eflatuncu felsefeden yararlanarak İsmâîlilerdeki bâtını anlayışı şekillendiren ve onun iç yapısını kuranlar da bu şahıslardır. Hattâbiyye grubunun İsmail b. Cafer öldükten sonra, Mübarekiyye ile beraber İsmâîlî çizginin ana bünyesini oluşturduğu anlaşılmaktadır.²⁹⁸

İsmâîlîler içerisinde zamanla birtakım ihtilaflar, ayrışmalar yaşandı. Bu ihtilafların yaşanmasında İsmâîlî hareketin iyi yetiştirilen, çok hızlı ve etkili bir şekilde organize edilen dâî teşkilatının faaliyetleriyle İsmâîlîlerin sınırlarının genişlemesinin ve farklı yerlerde hâkimiyet kurmalarının etkisi olmuştur. Yaşanan bu ihtilaflar neticesinde ilk olarak halife Hâkim bi-Emrillah (411/1021) ilâhlık iddia ederek *Dürzilik* adıyla meşhur olan bir sistem kurmuş, bu sistemin başına da Hamza b. Ali adında bir kişiyi getirmiştir. Bu arada Mısır'a gelen İsmâîlî dâîsi Hamidüddin el-Kirmânî (411/1020), Hâkim bi-Emrillah (411/1021)'in ilâhlık iddiasını sefihlik olarak nitelmiş ve ona tabi olanların kâfir olacaklarını söylemiştir. İsmâîliyye doktrinine büyük bir darbe niteliği taşıyan bu Dürzilik hareketinin mensupları, Hâkim bi-Emrillah'ın ölümünün ardından yerine geçen oğlu Zâhir tarafından cezalandırılmış ve Mısır'dan uzaklaşmak zorunda bırakılmışlardır.²⁹⁹

İsmâîliyye mezhebinin ilk dönemlerdeki fikirleri, mezhebin belirli bir gizlilik içinde olması sebebiyle büyük ölçüde sonraki dönem kaynaklarından, özellikle de Fatımiler devrine ait bilgilere dayanılarak anlaşılmasına çalışılmaktadır. Yine ilk devirlerinden bugüne çok az sayıda itikâdî metin ulaştığından mezhebin itikâdî öğretilerinin net bir şekilde belirlenmesi bir hayli zordur. Çünkü zamanla İsmâîlîlerin temel öğretileri kendi içlerindeki ihtilaf ve fırkalaşma ile birlikte değişiklik arz ederek ilerlemiştir. Bu noktada fırkaların her biri farklı bir itikâdî yol benimsemiştir.³⁰⁰ Yine İsmâîlîler'de diğer Şîî fırkaların bir kısmında olduğu gibi takıyye inancının (inanç ve kimliğini gizleme) bulunması ve mezhep mensuplarının zaruri durumlarda takıyyeye

²⁹⁸ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 202; Muhammed Ahmed el-Hatib, *el-Harekâtü 'l-Bâtuniyye fi 'l-Âlemi 'l-İslami*, Mektebetü'l-Aksa, Amman 1984, s. 93.

²⁹⁹ Mustafa Öz, "İsmâîliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 129.

³⁰⁰ Daftary, *İsmâîlîler Tarihleri ve Öğretileri*, s. 209.

başvurarak asıl inanışlarını gizlemeleri ve diğer Müslüman toplumlarla kaynaşmaları da itikatlarının belirlenmesini zorlaştıran bir diğer etkidir.³⁰¹

İsmâîliyye mezhebinin doktrininin özellikle III/IX. yüzyılda mezhebin ihtilalci özelliğiyle propagandası yapılmış ve yayılmıştır. Ancak doktrinin özellikleri sonraki dönem İsmâîlî kaynakları ve İsmâîlî olmayan yazarların onlar hakkındaki beyanlarından anlaşılmaktadır. Sonraki zamanlarda çeşitli vesilelerle ıslah edilen bu doktrinin ilk devresinin en belirgin özelliği, *zâhir ve bâtın ayrımıdır*. Te'vil metodunun aşırı bir şekilde kullanılarak bâtınî manayı ortaya koyma gayretlerinden dolayı İsmâîliyye uzun süre Bâtıniyye ismiyle anılmıştır.³⁰² Şehristânî de Bâtıniyye'nin İsmâîliyye mezhebinin en meşhur lakabı olduğunu, bu isimle anılmalarının sebebinin ise her zâhirin bir bâtını, her nassın bir te'vili olduğunu iddia etmeleri olduğunu söylemiştir. Ayrıca onlar farklı grup ve topluluklar tarafından çeşitli lakaplarla da anılmışlardır. Mesela, Irak'ta *Karâmita* ve *Mazdekiyye*, Horasan'da *Talimiyye* ve *Mülhide* olarak isimlendirilmişlerdir. Kendileri ise bu konuda "Biz İsmâîliyye'yiz, diğer fırkalardan bu ismimiz ile ve bu ismin ifade ettiği kişiyle ayrılmaktayız" demektedirler.³⁰³

İsmâîliyye mezhebindeki bu zâhir-bâtın anlayışına göre, nasların bir zâhiri, bir de bâtını vardır. Görünürdeki anlam zâhirî anlam, onun ötesindeki asıl anlam ise bâtınî anlamdır. Hakikate ulaşmak ancak zâhirî mananın, bâtınî manaya te'vil edilmesiyle mümkün olabilir. Onlara göre, gönderilen kitap ve şariatlar, peygamberlere göre değişmekle birlikte bâtınî hususiyetler kesinlikle değişmeyen asli gerçeklerdir. Bu sebeple bâtın daima zâhirin üstündedir. Bâtının kavranıp anlaşılması sâlikin manevi ilerleyişine bağlıdır. Zâhir öze ulaşmak için kırılması gereken bir kabuk konumundadır.³⁰⁴

Yine bu anlayışa göre zâhir, Kur'an'ın açık anlamını bilmek ve şariatın gerektirdiği tüm hususları yerine getirmekten ibarettir. Bâtın ise Kur'an ve şariatın bu zâhirin içinde gizli olan gerçek manasını bilmek demektir. İsmâîlilere göre peygamberler, aldıkları vahiyle dinin zâhirî yönünü ortaya koyarlar. Peygamberlerin

³⁰¹ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 287.

³⁰² Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 130; Daftary, *İsmâîliler Tarihleri ve Öğretileri*, s. 210.

³⁰³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 201.

³⁰⁴ Mustafa Öz, "İsmâîliyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiiilik Sempozyumu*, İstanbul, Şubat 1993, s. 618.

ortaya koyduğu bu zâhirin içindeki bâtınî anlamı ise onların vasîsi olan imamlar te'vil ilmi ile ortaya koyarlar. İsmâîlîlerdeki bu anlayış sebebiyle dinin zâhiri yönü her dönemin peygamberine göre farklılık gösterirken, bâtını yönü ise evrensel kabul edilir ve her dönemde değişmeksizin kalır. Zâhir ve bâtın ile alakalı olarak bazı İsmâîlî alimler, bâtını yorumun zâhire uygun olması gerektiğini, zâhir veya bâtından herhangi birini terk edenin İsmâîlî olamayacağını söylemişlerdir. Ancak vakıya bakıldığında durum pek de öyle olmamış, tarihi süreçte mezhep mensupları genelde zâhiri terk edip bâtınla amel etmişlerdir.³⁰⁵

İsmâîliyye'deki zâhir ve bâtın ilişkisi zaman ve mekâna göre de farklılık göstermiştir. Müeyyed fi'd-Dîn diye bilinen Hibetullah eş-Şîrâzî (470/1078), zâhir ve bâtının birlikte ele alınması gerektiğini, birini alıp diğerini almanın İsmâîlî olamayacağını belirtirken bu konuda yanlış yapıldığını, zâhirin tamamen terkedildiği, te'vilin sınır ve kapsamının genişletildiği, bâtınî gerçeklere ulaşmak bahanesiyle çok defa aşırılığa gidildiğini söylemiştir. Meselâ namaz imama kalben yönelmek, oruç davetin sırlarını ifşa etmemek, hac ise imamı ziyaret etmek şeklinde anlaşılmış ve uygulanmıştır.³⁰⁶

Abdulkâhir el-Bağdâdî, İsmâîlîleri de içine alacak şekilde genel olarak Bâtınîlerin inanç esaslarını ortaya koyanların Mecûsîler olduklarını söyler. Ancak onların seleflerinin de dini olan Mecûsîliğe bağlı oldukları halde Müslümanlardan korktuklarından bu inançlarını gizlediklerini belirtir. Bâtınîler arasında bulunan tecrübesiz kimseler, inandıkları bâtınî düşünceleri ve Mecûsî inanışlarını üstün gören kimseleri “usûs” diye isimlendirdiler. Bu kimseler, ayet ve hadisleri kendi esaslarına muvafık olarak yorumlamışlardır. Bu duruma göre Seneviyye mensupları, Nur ve Zulmet'in iki kadim yapıcı (sânî) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bâtınîler, bu ikisine akıl ve nefis de demektedirler. Bunlardan Nûr, iyi ve faydalı işlerin yapıcısı, Zulmet ise kötü ve zararlı işlerin yapıcısıdır. Var olan bedenler de bu iki failin karışımından meydana gelmiştir. Seneviyye'deki Nur ve zulmetin her biri sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlılık olmak üzere dört tabiattan oluşmuştur. Bunlardan sıcaklık ve soğukluk onlara göre bu alemin düzenleyici ve idare edicileridir.³⁰⁷

³⁰⁵ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 202.

³⁰⁶ Öz, “İsmâîliyye Mezhebi”, s. 619.

³⁰⁷ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 221.

Mecûsîler de iki yaratıcıya iman etme hususunda Seneviyye'ye benzerler. Mecûsîlerin Seneviyye'den farkı; bu iki yaratıcıda birinin kadim yaratıcı olup iyi işleri yapan ilâh olduğu; diğèrinin ise sonradan olma (muhtes) bir ilâh olup kötü işleri yapan şeytan olduğudur. Tam bu noktada bâtnîlerin ilâh ve yaratıcı hakkında yazdıklarına bakıldığında onların tanrı ve aleme dair görüşleri, Seneviyye ve Mecûsîler ile paralellik arz etmektedir. Şöyle ki bâtnîlere göre ilâh, nefsi yaratmış ve her ikisi birden alemleri idare etmektedir. Bu şekilde ikili ilâh anlayışları vardır. Mecûsîlerden farkı ise Mecûsîler iki ilâhı Yezdan ve Ehrimen olarak isimlendirilirken, Bâtnîlerde bu ikisi, iki yapıcı (sânî) şeklinde ifade edilmiştir. Yine onlar, ateşe tapma gibi bazı aşırı işleri açık bir biçimde yapmasalar da mescitlerde buhur yakmak, buhurdanlık bulundurmak gibi bir takım Mecûsî adetleri yaşatmak istemişlerdir. Bağdâdî'ye göre tüm bunlardan anlaşılmalıdır ki Bâtnîler, Seneviyye ve Mecûsîlerdeki inanç sistemlerini, ilâh anlayışlarını İslam'ın inanç esaslarıyla benzeştirmek istemektedirler. Bunu başarabilmek için de kendisine "esas" denilen kişileri görevlendirmişlerdir.³⁰⁸

İsmâîlîler'in itikâdî düşüncelerinin arka planına göz attıktan sonra onların yaratıcının birliğini ifade eden tevhid konusuna bakışlarını ayrıntılı olarak ele almaya çalışalım. İsmâîlîler, her şeyden önce kendilerini "*Ehl-i Tevhid*" olarak isimlendirirler. Bu sebeple tevhid konusunda aşırı hassas davrandıklarını söyleyerek tanrının bütün sıfatlarını O'ndan nefyederler. Allah'ı herhangi bir sıfatla vasıflandırmanın, tevhide, Allah'ın birliğine zarar vereceğini, yaratma ve her türlü işi sıfatları aradan çıkararak direk olarak Allah'a izafe ettiklerini söylerler. Bu görüşlerine bakarak kendilerini "Muattıla" şeklinde isimlendirenlere yönelik, asıl muattıla'nın onlar olduğunu söylerler.³⁰⁹

İsmâîlîyye mezhebine göre Allah, birdir, ebedîdir ne doğmuştur ne de doğurmuştur. Kainattaki her şeyin yaratıcısı ve muhafızı, Allah'tır. Her şey, O'nunla kaimdir ve O yaratılan hiçbir şeye benzemez.³¹⁰

İsmâîlîlere göre *imanın rükünleri dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve erkân ile amel etmektir*. Bundan başka ifadelerle imanın rükünlerini ifade etmek ise sahih değildir. İman ise, Allah'tan başka ilâh olmadığına, birliğine, ortağı olmadığına, Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna, Cennet, Cehennem ve öldükten sonra

³⁰⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 227 vd.

³⁰⁹ Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslamiyyîn*, Dârü'l-İlim li'l-Melâyin, C. 2, Beyrut 1973, s. 193.

³¹⁰ Öz, "İsmâîliyye Mezhebi", s. 612.

dirilmenin hak olduğuna, kıyametin mutlaka vuku bulacağına şahadet etmek, zamanın imamını bilip tasdik ederek onun emrine teslim olmak, Allah'ın kullarına emretmiş olduğu şeyleri yapıp yasaklamış olduklarından da kaçınmak, imama itaat etmek ve emirlerini kabul etmektir. Bu şekildeki bir iman anlayışı genel olarak İsmâîlilerce kabul edilmektedir. Ancak günümüzde yaşayan Nizârî İsmâîlileri özellikle de Hindistan'da bulunan Hocalar cemaati imanı oluşturan diğer unsurlardan çok, imama uyma, ona bağlılık ve emirlerini yerine getirme prensibini öne çıkarmışlardır. Yine Hz. Peygamber'in ailesini sevmek asli prensiplerdendir. Bu durumda Peygamber neslinden gelen bir imama muhabbet beslemek ve ona bağlanmak da imanın önde gelen vasıflarındandır. Dolayısıyla onlara göre imama bağlılık prensibi yerine getirildiğinde imanın diğer şartları da yerine getirilmiş olmaktadır.³¹¹ Zira onlara göre imam, bizzat Allah tarafından gönderilmiş ve kendisine insanları hidayete ulaştırma görevi verilmiş olan yanılmaz, hatta fermanları Kur'an yerine geçen kutsal bir kişidir.³¹²

İsmâîlî düşüncede Allah'a inanmak, önemli bir iman esası olarak kabul edilir. Bu noktada tanrı tasavvurlarının bir parçası olarak Allah'ın sıfatlarını nefyetmeyi bu inancı tamamlayan bir prensip olarak benimsemektedirler. Buna göre Allah, mücerret ve belirsiz bir varlık olarak düşünülür. Bu yüzden Allah hakkında O'nun var olduğunun söylenmesi, O'nu varlık cihetinden mahlukata benzetmek demek olup yapılan benzetme O'nun şanına hanel getirecek bir tutum olarak kabul edilir. Yine O'nun hakkında yoktur demek de onun varlığını inkâr etmek anlamına gelecektir. Bu konuda tutulacak en doğru yol ise sessiz kalmak olacaktır.³¹³ Burada onların faal bir tanrı anlayışından ziyade pasif bir tanrı anlayışına sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili olarak İsmâîlîler şunları söyler: Allah'ın varlığı konusunda münakaşa etmeyiniz, Allah'ın sıfatları hususunda düşünmek dinde yasaklanmıştır. Herhangi bir şeyin yüceliğini, daha ötesini düşünmeyecek derecede tahayyül etseniz bile, bu durum sizin hayalinizin sınırını ifade eder. Yoksa gerçekten bazı nihai fikirlere ulaşmış olmanızı gerektirmez. Eğer size Allah'ın tabiatı hakkında bir şey düşünmeniz emredilmediyse, bu sizin karışıklığa düşmemeniz içindir. Sizin Allah'ın özelliklerini, vasıflarını bilme imkânınız yoktur. O halde "İmamını bilmeyen Allah'ı da bilemez"

³¹¹ Öz, "İsmâîliyye Mezhebi", s. 611.

³¹² Öz, "İsmâîliyye", s. 132.

³¹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 203.

sözünün anlamı ortaya çıkmış olmaktadır. Yine bu düşünceye göre imamın bilinmesi Allah'ın bilinmesi için gerekli olan şarttır.³¹⁴

İsmâîliyye mezhebinin imamlara bakışı konusunda, imamın dini konumu ile tevhid meselesi arasında önemli bağlantılar vardır. Çünkü tevhid, yaratanın birliğini, aşkın ve eşsiz oluşunu ifade eder ve tevhid konusunda Allah'ın hükmünde ortaklığa götürecek en ufak bir duruma mahal verilmez. Ancak İsmâîlîlerin imam anlayışına bakıldığında bu ilkeye zarar verecek birtakım inanışlar olduğu görülür. Örneğin, onlar imamların beşer olduklarını, diğer insanlar gibi hastalık, afet ve ölüm gibi şeylere maruz kalacaklarını kabul ederler ancak; bâtinî bazı te'villerle imamlar için "Yedullah" yani Allah'ın eli, "Vechullah" yani Allah'ın yüzü, "Cenbullah" yani Allah'ın yanı ve kudreti gibi ifadeleri çokça kullanmaktan da çekinmezler. Yine onlara göre imamlar, kıyamet gününde insanları hesaba çekecek kimselerdir, sıratı müstakimdirler ve zikri hakimdirler.³¹⁵

Tevhid inancına zarar veren bir diğer faktör olan, Allah'ın ruhunun diğer canlılara geçişi demek olan *hulûl* inancıyla alakalı olarak İsmâîlîlere bakıldığında, önemli ölçüde ilâhî bir cüzün, Hz. Ali'den sonra imamlara hulûl ettiğine yönelik bir kabulün bulunduğu görülür. Mısır'da bulunan Fatımî halifelerinin dâîleri bu görüşü savunmuş ve yaymaya çalışmışlardır. İbn Haldun'a göre de İsmâîliyye, imamlarına ilâhlık atfetmeleri itibarıyla hulûl inancını imamlarla özdeşleştirmektedir. Bu düşünceye göre imamdan başkası için mükemmel ve eksiksiz olmak mümkün değildir. Ancak imam vefat ettikten sonra onun yerine geçecek imamın da aynı mükemmellikte olabilmesi için önceki imamın ruhu sonrakine intikal eder.³¹⁶ Yine İbn Teymiyye ve Abdullah Sellûm Sâmerî gibi alimler de İsmâîlîler hakkında imamlar üzerinden onların hulûl inancına sahip olduklarını iddia ederler.³¹⁷ Ancak İsmâîlîler bu iddialara karşı çıkarlar ve bu şekilde bir inançları olmadığını, imamlara ilâhlık atfetmediklerini, bunun olsa olsa bazı aşırı mezhep mensupları tarafından kabul edilen şahsi birtakım görüşler olduğunu söylerler. Mesela Nîsâbûrî konuyla alakalı olarak, imamlara ilâhlık atfeden kimselerin küfre düşeceğini, kendileri için söylenen bu sözler sebebiyle

³¹⁴ Öz, "İsmâîliyye Mezhebi", s. 612.

³¹⁵ Öz, "İsmâîliyye Mezhebi", s. 615.

³¹⁶ İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, terc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib, haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, M. Cüneyt Kaya, C. 1, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 285.

³¹⁷ İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-Mürtâd fi'r-Redd Alâ'l-Mütefelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtiniyye*, thk. Musa b. Süleyman ed-Düveys, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988, s. 19.

neredeşye göklerin ve yerin darmadağın olup, dağların parçalanacağını söyler. Yine bu sözlerin Allah katında çok büyük sözler olduğunu ve bunları söylemenin çok büyük günah olacağını söyler.³¹⁸

İsmâîlîler, îtikâdî görüşleri doğrultusunda tevhid kavramını ve Allah'ın sıfatları meselesini devamlı olarak ön plana çıkarmışlardır. Ancak bunu yaparken genel karakterleri olan zâhir-bâtın ayrımı doğrultusunda meseleyi ele almışlar ve tevhid konusunda birçok bâtinî yoruma başvurmuşlardır. Mesela gerçek tevhidin Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının O'ndan nefyedilmekle gerçekleşeceğini söylerler. Ancak Allah'tan nefyettikleri bu isim ve sıfatları ruhani ve cismani alemdeki hudutlara has kılmışlardır. Bu noktada bâtinî te'vile başvurarak “*En güzel isimler Allah'ındır, bu güzel isimlerle O'na dua edin*”³¹⁹ ayetinde bahsedilen isimlerden kastın hudutlar olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla gerçek tevhidin de hudutları bilmekten geçtiğini ileri sürerler.³²⁰

İsmâîlîlere göre yaratıcının herhangi bir ismi yoktur ve O'na herhangi bir isim de nispet edilemez. Dolayısıyla Allah'ın en güzel isimleri diye bilinen isimleri onlar küllî akla (*Sabık*) nispet ederler. Yine Allah'a herhangi bir sıfatı da nispet etmezler, yaratıcının her türlü sıfat ve vasıflandırmanın üzerinde olduğunu iddia ederler. Çünkü bu isim ve sıfatların hepsinin bir eşiti ve zıddı vardır. Bunları Allah'a nispet etmek ise O'nun bir eşiti ve zıddı olmasını gerektirir. Öyleyse bu isim ve sıfatlar te'vil edilmeli ve başka bir varlığa nispet edilmelidir. Bu sebeple de Allah'ın bilinen sıfatlarını, zamanındaki Nâtık Rasüle izafe ederek onun sıfatları almaya en layık kişi olduğuna inanırlar. Nâtık Rasülün ise zamanın şeriatının sahibi ve Külli aklın alemdeki örneği olduğunu söylerler. Yine onlara göre külli nefsin alemdeki örneği imamlardır ve imamlar da ikinci yaratıcının (tali) tüm isim ve sıfatlarını almaya layık olan kişilerdir. Dolayısıyla Nâtıkın varisi konumunda olan zamanın imamı, Nâtıkın ölümünden sonra hem Külli aklın hem de Külli nefsin mertebelerini almayı hak eder. Bu durumda bahsedilen Allah'ın isimlerinin hepsi zamanın imamına verilmiş olur.³²¹

Son dönem araştırmacılarından Abdurrahman Bedevî'ye göre İsmâîlîler savundukları fikirler sebebiyle küfre düşmüşlerdir. Çünkü onlar Ca'fer Sadık'ın son

³¹⁸ Ahmed b. İbrahim en-Nisâburî, *İsbâtü'l-İmame*, thk. Mustafa Galip, Beyrut 1996, Darü'l-Endelüs, s. 17.

³¹⁹ Kur'an, A'raf, 7/180.

³²⁰ Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 85.

³²¹ Nisâburî, *İsbâtü'l-İmame*, s. 17.

peygamber olduğunu, şu an cennette bulunduğunu ve kıyamete yakın gelip dünyada tekrar düzeni kuracağını söylemişlerdir. Ayrıca kitap ve sünnetin her birinin hem zâhirî hem bâtınî manaları olduğunu; kurtuluşun ise yalnızca bâtında olduğunu iddia etmişlerdir.³²²

Sonuç olarak İsmâîlîlerin kendilerine has bir tevhid anlayışlarının olduğu ve bu anlayışın da zâhir-bâtın anlayışı çerçevesinde daha çok bâtınî yorumlara ve te'villere dayandığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple onların tevhid anlayışlarının, İslam dininde bilinen anlamdaki tevhid anlayışından oldukça farklı olduğu müşahede edilmektedir. Yine İsmâîlîler'de İslam'ın ruhuna uygun olmayan bazı görüşlerin olduğu, kendileri açıkça ifade etmeseler de özellikle tevhidle hiç bağdaşmayacak hulûl anlayışına sahip oldukları görülmektedir. Onlardaki yaratıcı nazariyesinde küllî akıl ve küllî nefis gibi inanışlar bu iddiayı doğrular niteliktedir.³²³

4.3. Dürzîlik'te Tevhid Anlayışı

Dürzîlik, İsmâîliyye mezhebi içerisinde neşet etmiş, Hamza b. Ali (411/1021) tarafından kurulmuş ve görüşlerinin temelini Hâkim-Biemrillâh (411/1021)'in ilâhlık iddiaları üzerine dayandırmış olan aşırî, bâtınî, sırrî bir Şîî fırkadır.³²⁴ Mezhebin kurucusu Hamza b. Ali olmakla birlikte kendisinin ulûhiyetini iddia eden Hâkim-Biemrillâh'ın, mezhebin teşekkülünde ve kendine has birtakım görüş ve iddialarının şekillenmesinde büyük etkisi olmuştur. Fâtımîler'in altıncı halifesi olan Hâkim hilafeti ele aldıktan kısa bir süre sonra İsmâîliyye içerisinde kendisini destekleyenler, onun ulûhiyetle ilgili fikirlerinin mezhep içi hiyerarşide kendilerine fayda sağlayacağını düşünerek teşkilatlanmaya başladılar. İsmâîlî inancındaki yedi devir anlayışına göre yedişer yıl boyunca yedi şehre gönderilen dâîlerin de gittikleri yerlerde halkı zihnen hazırlamasının ardından Hâkim-Biemrillâh 1 Muharrem 408'de bir beyanname yayımlayarak ilâhlığını ilan etti.³²⁵ Aynı gün, gün batımında da Hamza b. Ali bu hareketin imamı olarak tayin edildi.³²⁶

Dürzîlerin itikatlarını kavramak ve daha iyi anlayabilmek için bir kısmı kendilerine has olan bir kısmı da farklı din ve geleneklerden geçmiş olan birtakım

³²² Bedevî, *Mezâhibü'l-İslamiyyîn*, s. 838.

³²³ Ferhat Maden, *Şîî Mezheplerde Hulûl Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 2015, s. 57.

³²⁴ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 401.

³²⁵ Mustafa Öz, "Dürzîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 40.

³²⁶ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 402.

ıstılahları ve onları hangi anlamlarda kullandıklarını iyi tespit etmek gerekmektedir. Örneğin daha objektif bakabilme adına Dürzîliği incelerken Allah kelimesi yerine Tanrı kelimesini kullanmayı tercih edeceğiz. Yine Dürzîliği daha iyi anlayabilmek için Lâhût, nâsût, tecellî, hudûd, nâtık, yedi devir, yedi imam ve ukkâl-cuhhâl gibi kavramları nasıl tanımladıklarını anlamak da önemlidir. Çünkü sadece çalışmamız açısından değil, hangi alanda olursa olsun orta yolda buluşulamamasına ve karşı tarafın yanlış anlaşılmasına sebep olan en önemli konulardan biri, kavram kargaşası yaşamaktır.

Dürzî akidesinde cismânî âlemin yaratılmasından itibaren Tanrı'nın kendisinde tecellî ettiği 72. nâsûtî sûret (insan bedeni) olarak kabul edilmesi sebebiyle önemli bir yeri bulunan Hâkim-Biemrillâh, hilâfetinin yirmi birinci yılında ulûhiyetini ilan ettiği ve İslam dünyasında yeni bir fırkanın ortaya çıkışını gösteren beyannamede şunları söyler:

Korku ve yabancılaşma illetini üzerinizden atın. Vehim ve ikiyüzlülüğün aldatmasına kanmayın. Emin olun ki Müminlerin emiri, size özgür irade vermiş ve sizi gerçek inanışlarınızı gizleme sıkıntısından kurtarmıştır. Öyleyse çalışıp çabaladığınız vakit, işlerinizi Allah için yapmalısınız. O bunu böyle yapmıştır ki eski inançlarınızdan vazgeçtiğiniz vakit bu tür engellere ve asılsız düşüncelere asla kapılmayasınız. Müminlerin emiri gerçek niyetini size açıklayarak, işlediğiniz hataları bağışladı. İnançlarınızı açıkça ifade etmenizi emretti. Artık size zararı dokunabilecek kişilere karşı güvendesiniz. Artık onun günahkâr olmayacağınıza dair verdiği güvenceden dolayı huzurlu olabilirsiniz. Burada bulunanlar, bu mesajı burada bulunmayanlara iletin ki böylece havastan avama bütün insanlar ondan haberdar olabilsin. Artık bu, insanoğlu için bir nizam olacak ve ilahî hikmet geleceğe hâkim olacaktır.³²⁷

Dürzîliğin tarih sahnesine çıkışı ve teşekkülü esasında tam anlamıyla aydınlatılabilmiş değildir. Mezhebin ortaya çıktığı dönem hakkında tarihî kaynaklarda bulunan bilgilerin fazla olmaması ve eldeki bilgilerin de birtakım çelişkiler arz etmesi bu durumun sebeplerinden biridir. Hatta mezhebin kurucusu ve teşekkül sürecindeki lideri hakkında birbirinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Kimi kaynaklar kurucu olarak Neştekin ed-Derezî'yi, kimi kaynaklar Hasan b. Haydara el-Ferğânî'yi kimi kaynaklar da Hamza b. Ali'yi kabul ederler. Ayrıca Dürzî mezhebi mensuplarının çoğunlukla yaşadığı Suriye, Lübnan gibi Ortadoğu ülkelerinde yaklaşık 400 yıl hüküm süren Osmanlı Devleti'nin, hakimiyeti altındaki diğer bölgelerde uyguladığı gibi burada da uygulamış olduğu hoşgörülü ve müsamahakâr tavır zaten görüş ve

³²⁷ Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 89; Aytakin Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, Emin Yayınları, Bursa 2012, s. 92.

düşünceleri açısından sırrî olan mezhep hakkındaki malumatın da sınırlı olmasına neden olmuştur.³²⁸

Yine Dürzilikteki *ukkâl-cühhâl* (akıllılar-cahiller) ayrımı neticesinde Dürzî kutsal metinlerinin şerh edilmesi ve yorumlanmasının sadece şeyhler ve ruhanî liderlerden oluşan *ukkâl* sınıfına verilmesi de mezhebin dışa açılması şöyle dursun, *ukkâl* sınıfı hariç diğer mezhep mensuplarının bile fırkanın öğretilerinden tam manasıyla haberdar olmalarını engellemiştir. Burada belirtilmesi gereken bir husus şudur: *Ukkâl-cühhâl* ayrımının temeli bilgili olup olmamaya dayanmamaktadır. Her ne kadar ayrım hakkında farklı yorumlamalar yapılsa da ayrımın belirleyici noktası genel itibariyle dini muntazam bir şekilde yaşayıp yaşamamakla ve *ukkâl* sınıfının liderleri olan şeyhlerin mutlak otoritesi altındaki bir meclise kabul edilip edilmemekle ilgilidir.³²⁹

Dürzilik, birçok mezhep veya dînî-felsefî sistemde olduğu gibi doğal olarak itikâdî sisteminin oluşumu noktasında zamanının din ve kültürlerinden, felsefî sistemlerinden fazlasıyla etkilenmiş olan eklektik yapıya sahip bir mezheptir. Bu açıdan Dürzilik, içinden neşet ettiği İslamiyet'in yanı sıra Yahudilik, Hıristiyanlık gibi ilâhî dinler ile eski Mısır dinleri ve Uzak Doğu dinlerinden etkilenmiştir. Yine bazı gnostik dinlerden ve Eski Yunan Felsefesi gibi felsefî sistemlerinden de etkilenmiştir.³³⁰

Dürzî inanç esasları, mezhebin kutsal metinleri olan ve *Kitâbü'l-Hikme*, *Resâilü'l-Hikme* veya *el-Hikmetü's-Şerîfe* ismiyle anılan risalelere ve onların şerhlerine dayanır. Hamza b. Ali (411/1021), İsmail et-Temimî (427/1037) ve Muktenâ Bahâüddîn (434/1042) tarafından yazılan³³¹ ve sadece mezhebin *ukkâl* tabakasına mensup kişilerinin sahip olmasına ve okumasına izin verilen bu risaleler, dörtlü veya altılı olarak farklı tasniflere tabi tutulur. Bu sebeple farklı ciltlerde sayısı ve sırası değişen toplamda 111 risaleden oluşmaktadır. Ancak başta da belirttiğimiz gibi risaleleri sadece belli bir sınıfın okuyup incelemesine izin verilmesi, risalelerdeki dilin anlaşılmasının zorluğu, mezhebin bâtınî karakterli olması ve bunun yanında kelimelerin ve kavramların çok fazla te'vil içermesi sebebiyle risalelerden tam

³²⁸ Şenzyebek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, s. 16.

³²⁹ Öz, "Dürzilik" s. 45; Ahmet Bağloğlu, "Dürziliğin Temel Kaynakları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, 2003, s. 180.

³³⁰ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 407; Öz, "Dürzilik", s. 42.

³³¹ Bkz. Bağloğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, s. 190.

manasıyla bir anlam çıkarmak ve mezhebin esaslarını doğru şekilde belirlemek zorlaşmaktadır.³³²

Kökleri eski din ve geleneklere kadar uzanan Dürzîlerin temel inançları şu sekiz başlık altında toplanabilir. 1. Allah'ın birliğini (tevhid) ikrar etme; 2. Ulûhiyyetin insan şeklinde mütemadiyen tezahürüne (tecelli) inanma; 3. Hâkim-Biemrillâh'ı bu tezahürün son ve en büyük halkası olarak görme; 4. İlâhî varlıkta yer tutan beş veziri (Hudutlar) tanıma; 5. Hamza'yı çağın en büyük sahibi (Veliyyü'z-Zaman) olarak görme; 6. Kaderin felsefî mefhumuna inanma; 7. Nefislerin tenasühünü kabul etme; 8. el-Hâkim adına yeni esaslar koyarak kendisine tâbî olanları şeriatın sorumluluk ve mükellefiyetinden kurtaran Hamza'nın yedi esasını bilme.³³³

Dürzîler, kendilerine muvahhidûn, ehl-i tevhid, da'vetü't-tevhid ve muvahhidu't-tevhid gibi isimler vermişlerdir. Bu isimlendirmelere bakarak kendilerini tevhid ehli ve onun savunucusu olarak gören Dürzîlerin, temel kutsal metinleri olan Resâilü'l-Hikme'de ortaya konan en önemli inanç akidesinin tevhid inancı olduğu söylenebilir.³³⁴ Bu bağlamda hemen hemen tüm risalelerde tevhidi anlatan ve tanımlayan ifadeler rastlamak mümkündür. Ancak bu tevhid inancı, genel İslamî anlayıştan farklı olarak nevi şahsına münhasır birtakım özelliklere sahiptir. Resâilü'l-Hikme yazarlarına göre Dürzî tevhid akidesi, Hâkim-Biemrillâh tarafından bizzat ikame edilmiştir. Buna göre Dürzîlerce tevhid, “Bir olandan muvahhidlere bir hibedir”, “Hakikati bilmek, Mevlâ'yı bilmektir”, “Rüst (olgunluk) ve te'yid, tevhidin tecridini bilmekle tamam olur”, Bütün eşya tevhidle bilinir yoksa tevhid eşya ile bilinmez” ve “Biliniz ki tevhid, kalple iman, doğru niyet, sıdku'l-lisan ve uzuvlarla amel etmektir” şeklinde tanımlanmıştır.³³⁵ Dürzî akidede tevhid inancı muvahhidler açısından uyulması ve yerine getirilmesi gereken en önemli farzdır. Risalelerde buna işaret eden “Ben tevhidi talep etmenin arif Mü'minlere bir farz olduğunu, en önemli farz, en büyük şeref ve alemlerin ilâhının emrini kabul etmek olduğunu söylüyorum” ve “Nimetleri yüce olan Mevlâ'yı tevhid etmek, farz kılınan şeylerin ilki ve dinlerin gerçeğidir” gibi ifadeler bulunmaktadır.³³⁶

³³² Sami Makarem, *The Druze Their Faith In Tawhid*, Syracuse University Press, New York 2006, s. 96; Ahmed el-Favzân, *Edva' ale'l-Akîdeti'd-Dürziyye*, Yayın yeri yok, 1983, ss. 56-58; Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, s. 19.

³³³ Fıglalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 407.

³³⁴ Muzaffer Tan, “Geçmişten Günümüze Dürzîlik”, *E-Makalât Mezhep Araştırmaları*, 5/2, 2012, s. 62.

³³⁵ Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, s. 141.

³³⁶ Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, s. 142.

Dürzîlere göre tevhide işaret eden inançlara göre insanlar üç grupta toplanabilir. İlk grup, kendisinde dînî akideler açısından eksiltme ya da fazlalaştırma olmayan şeriat ehli kimselerdir ve bunlara “*Ehlü’l-Tenzil*” adı verilir. İkinci grup kimseler tevhide kelam-ı lafzî ve mantık ile anlamaya çalışan gruptur. Onlara göre nasıl ki lafızlarda artma eksiltme oluyorsa tevhitte de artma ve eksilme olabilir. Bu gruba ise “*Ehlü’l-Te’vil*” denilir. İnanç açısından üçüncü grup ise Mevlâyı diğer gruplardakilerin yaptıkları gibi sınırlamayla, söz düşünce ve sûret yoluyla değil de doğru düşünce, akıl ve doğru fikirle tevhid eden kimselerdir. İnanç noktasındaki bu sınıflama farklı bir tasnifle; “*Ehlü’z-Zâhir*”, “*Ehlü’l-Bâtın*”, ve “*Muvahhidûn*” şeklinde yapılmaktadır. Zâhir ehlinden kasıt Müslümanlar, bâtın ehli Mü’minlerdir, Muvahhidler ise zamanın imamıdır. Dürzî kutsal metinlerinde geçen bu tasnifler şöyle yorumlanır. İslam imanının kapısı, iman ise tevhidin kapısıdır. Çünkü tevhid kendisinden daha ileride bir şey bulunmayan nihai nokta veya gayedir. Daha genel planda ise Dürzîlere göre tüm bu tasnif ve ayrımlardan Ehlü’l-Tenzil ile kastedilen Ehl-i Sünnet, Ehlü’l-Te’vil ile kastedilen Bâtıniyye, Muvahhidûn ile kastedilen de Dürzîler olmaktadır.³³⁷

Görüşleri ve yaptığı katkılarla Dürzî akidesinin teşekkülünde önemli bir isim olan Muktenâ Bahâuddîn (Ali b. Ahmed), Hamza b. Ali döneminde yaşamış ve onun çizdiği Dürzî tevhid akidesinin felsefî ve mantıkî dayanaklarını ortaya koymuş olan önemli bir kimsedir. Kendi yazdığı ve Dürzî kutsal metinlerinden kabul edilen risalelerle hem Dürzîliğin yayılmasına hem de içeriden ve dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı mezhebin görüşlerinin korunmasına katkı sağlamıştır.³³⁸ Muktenâ Bahâuddîn *İzâhu’l-Tevhid* isimli risalesinde geçen tevhidle ilgili “O’nunla ilgili ilk farz tevhidin tecridini (onu soyutlamayı) bilmek, O’ndan teşbihi bütün manaları ve yönleriyle birlikte nefyetmek, O’nu göklerin ve yerin yegâne yaratıcısı yapan şeyleri bilmektir” şeklindeki sözü şöyle şerh eder: Tevhidin tecridi “Ademi nefyetmek, var olanı da (mevcudu) marifet ve ilimden nefyetmektir. Bahâuddîn’in bu açıklamalarına göre Dürzî tevhid akidesi, üç sac ayağı üzerine oturmaktadır. Birincisi, Ademi (Görünmeyen bir varlığı nefyetmek. İkincisi, mevcudu marifet ve ilimden tenzih etmek. Üçüncüsü ise teşbihi bütün yönleri ve anlamları ile nefyetmek. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta bahsi geçen tevhidî akideyle alakalı tevhid ve tenzihin

³³⁷ Şenzyebek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, s. 142.

³³⁸ Bedevî, *Mezâhibu’l-İslamiyyîn*, C. 2, s. 624.

yegâne amacı, Hâkim-Biemrillâh'ın göklerin ve yerin ilâhı olduğu inancını ortaya koymaktır. Dürzîlik mensupları bu yönleriyle İsmâîlîlerden ayrılırlar.³³⁹

Dürzî akidesindeki tanrı anlayışına baktığımızda karşımıza *lâhûtî* ve *nâsûtî* şeklinde iki yönü bulunan bir ilâh anlayışı çıkmaktadır. *Burada lâhût, tanrının ilâhî yönünü temsil ederken; nâsût ise O'nun cismânî yönünü gösterir.* Tanrının lâhûtî yönü O'nun tüm kemal sıfatlarla muttasıf olup noksan sıfatlardan münezzehe olduğunu, kendisinin herhangi bir yaratıcısı olmadığını ve yaratılan her şeyi var edenin O olup yarattıklarının da her türlü vasıflandırmalarından uzak olduğunu ifade eder. Yine bu anlayışta O'nun zaman ve mekândan münezzehe olan, akıl ve duyularla idrak edilemeyen, eşi, benzeri, dengi veya herhangi bir zıddı da olmayan bir varlık olduğu kabul edilir.³⁴⁰

Dürzî inancına göre Tanrının nâsûtî yönü ise O'nun cismânî alemde kendileriyle tecelli ettikleri insânî suretlerdir. Bu anlayışa göre Tanrı evvel emirde hikmeti gereği varlıkları yaratmış ve yaratmış olduğu bu varlıkların kendisini bilmelerini murad etmiştir. Ancak Tanrının özellikle kendisinde tecelli ettiği insanoğlu sınırlı bir akla ve kavrama yetisine sahip olduğu için aradaki hicâbı (perdeyi) kaldırıp Tanrı'nın lâhûtî yönünü tam manasıyla kavraması imkân dahilinde değildir. İşte bu sebeple Dürzîlere göre Tanrı, insanlara kendi sûretlerinde tecelli ederek lâhûtî yönünü onlara göstermek istemiştir. Dürzîlere göre Tanrı bu tecellîyi kendi katından kullarına bir acıma, rahmet ve şefkat olması için yapmıştır. Buna göre Tanrı'nın lâhûtu O'nun zâtı; nâsûtu da O'nun insan idrakine yansıyan ilâhî nûrudur.³⁴¹

Tanrı'nın lâhûtî ve nâsûtî yönünün keyfiyeti ile alakalı olarak muasır Dürzî araştırmacılarından Sami Makarem, lâhûta göre nâsûtun, manaya kıyasla yazıya benzediğini söyler. Ona göre duyusal olarak bazı sınırlamalara mâtuf olan insan, yazı, ses ve suret gibi şeylerin soyut olan manalarını idrak edemez. Aynı bu şekilde de insan Tanrı'nın lâhûtî yönünü idrak etmekten uzaktır. Ancak Allah nâsûtî surete tecelli etmek suretiyle kendisini hayal edilmekten ve yokluktan mücerret kılmış, sonuçta diğer varlıklara kendini tanıtmaya gayesiyle bir nevi kendini onlara yaklaştırmıştır.³⁴²

³³⁹ Şenzyebek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, s. 146.

³⁴⁰ Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, ss. 227-228.

³⁴¹ Abdullah en-Neccâr, *Mezhebü'd-Dürüz ve't-Tevhid*, Daru'l-Maarif, Kahire 1965, s. 85; Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 226.

³⁴² Şenzyebek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, s. 155; Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 227.

Dürzî Tanrı tasavvurunu diğer dinlerin özellikle semâvî dinlerin Tanrı tasavvurlarından ayıran en önemli özellik, *tecellî prensibidir*. Dolayısıyla Tanrı, onlara göre her devirde zorunlu olarak kendini insanlara göstermek, varlığını bildirmek için tecelli etmek durumundadır. Ancak Tanrı var olan her şeyin sebebi, var edenidir, eşi, benzeri, ortağı yoktur, ezeli ve ebedîdir. Böylesine bir yaratıcının kendi yarattıklarıyla onların kelimeleriyle, sözleriyle konuşması, yani onlarla aynı seviyede iletişime geçmesi, O'nun şanına yakışmayacağından; Tanrı farklı zamanlarda ve devirlerde farklı kişilere tecelli etmek suretiyle onlara yaklaşmıştır.³⁴³ Tanrının bu tecellî hadisesi ilk olarak *Aliyyü'l-Âlâ* şeklinde başlamış, ardından Küllî aklın zuhuru gerçekleşmiş ve bu küllî akıl, insanları Allah'a, dolayısıyla tevhid ilmine davet etmiştir. Belli bir zaman sonra *Aliyyü'l-Âlâ*'nın gaybete girmesi sonrası, insanlara dinin esaslarını anlatmak üzere seçilmiş *yedi imam* dönemi başlamış, yedinci imamın ölümünün ardından da *şeriat dönemine* geçilmiştir. Şeriat döneminde insanlar birtakım dinî vecibelerle yükümlü tutulmuşlar ve bu dönemde yeryüzüne altı şeriat indirilmiş ve her bir şeriat için de altı natık görevlendirilmiştir. Altıncı nâtıkın ölümünün ardından yerine bir halife seçilmiş ve ardından bir yedi imam dönemi daha gelmiş bu dönem de Tanrı'nın el-Bâr isminde tecellisiyle devam etmiştir. Bahsedilen tüm devirler arasında geçen zaman Dürzîlerce yedinin katları olan yetmiş devir kabul edilir.³⁴⁴

Dürzîler, İsmâîlîler'den neşet etmeleri sebebiyle onların en önemli özelliklerinden biri olan Bâtınî karakterlerini almışlar ve çoğu zaman da özellikle Kur'an ayetlerinde bu yönü, ayetleri bâtinî bir şekilde te'vil ederek kullanmışlardır. Örneğin Kur'an'da geçen Âdem kıssasını aynen alıp kıssada geçen kişilerin isimlerini değiştirerek te'vil edip aktarmışlardır. Aktardıkları kıssanın Kur'an'daki kıssadan farkı Adem'den öncesinde de birçok farklı devrin ve çok sayıda dînî sistemin geçtiğini iddia etmeleridir. Yine Kur'an'da ve İncil'de bahsedilen Âdem ile Havva, Dürzîlere göre Şatnil'in iki misyoneridir ve isimleri Ahnuh ile Şerh'tir.³⁴⁵ Dürzîler benzer şekilde dinin şeriat boyutunu da kendilerince te'vil etmişlerdir. Buna göre namazı bir kimsenin ilâhî vahdetin her şeyi kuşattığını hissederek Allah'a yaklaşması, orucu ilâhî tevhidin manasını anlayamayacak olanlardan uzak durma, onlara açılmama; zekâtı kişinin nefsinin temizlemesi ve eski inançlarını terk etmesi; haccı kişinin rabbin birliğini

³⁴³ Öz, "Dürzîlik", s. 40.

³⁴⁴ Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, s. 161.

³⁴⁵ Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, s. 162.

bilmesi ve cihadı da tüm varlığıyla tevhidi bilmeye yönelme olarak yorumlamak suretiyle genel İslamî anlayıştan farklı bir tutum sergilemişlerdir.³⁴⁶

Dürzî müellif Abdullah en-Neccâr, mezhebin önemli akidesi olan tecellî konusunda kendilerine karşı bazı eleştiriler yapılabileceğini söylemiştir. Örneğin birisi “Her şeyden münezzehe olan yaratıcının sözlerini beşer olarak bizim işitmemiz veya O’nun hakikatini bir surette görebilmemiz nasıl mümkün olabilir, nasıl câiz olabilir?” diye sorsa ona şöyle cevap vereceğini söylüyor:

Siz Allah Azze ve Celle’nin Musa ile bir ağacın arkasından veya bir dağın ardından konuştuğunu iddia ediyor ve ona inanıyorsunuz. Ve Musa’yı Kelîmullâh (Allah’ın kelimesi) olarak isimlendiriyorsunuz. Allah’ın bir hicab (örtü) arkasından Musa’yı muhatap aldığını onunla konuştuğunu ardından da hicap aldığı ağacın yanıp ortadan kaybolduğunu söylüyorsunuz. Ve akılla algılanamayan, idrakle anlaşılamayan Allah’ın bir hicabın arkasında olmasını ona daha layık görüyorsunuz. Bizi eleştirdiğiniz şeyi aynen siz söylüyorsunuz bu nasıl oluyor?³⁴⁷

Dürzîlerce Tanrının lâhûtî ve nâsûtî yönlerinin her ne kadar birbirinden ayrı özellikleri bulunsa da Resâilü’l-Hikme’de bu iki yönün ayniyetine vurgu yapılır. Yani lâhût ile nâsût birbirinden infisal etmez (ayrılmaz).³⁴⁸ Dolayısıyla bunlara belli sınırlar koymak ve aralarını kesin çizgilerle ayırmak imkânsız görünmektedir. Çünkü Tanrı aslında tecelli ettiği suretin kendisi değildir. Ancak tam olarak ondan farklı da değildir. Adeta şöyle denebilir: Tanrı ne o surettir ne de o suretten başkasıdır. Eğer Tanrı tecelli ettiği varlıktır, denecek olursa Tanrı belli varlıkta sınırlandırılmış olur ki bu da O’nun zatına hâlel getiren bir durum olmuş olur. O bunlardan yücedir, münezzehtir. Aksine Dürzîler konu hakkında şöyle derler. Tanrı, bir yakınlaşma, gizlenme ve alıştırma olarak, herhangi bir sınırlama, benzetme ve örnekleme olmaksızın O’dur (o surettir).³⁴⁹ Her ne kadar Hamza b. Ali’nin Dürzî davetindeki yardımcılarından ve aynı zamanda hudutlarından biri olan İsmail et-Temimî ve Dürzî müellif en-Neccâr, “benzetme ve örnekleme olmaksızın Tanrı’nın tecellisi böyledir” şeklinde görüş beyan etseler de; risalelerde Tanrı’nın insana tecellisi anlatılırken, ayna metaforunu kullanmaktan ve çölde görülen seraba benzetmekten de geri durmazlar. Yine Kur’an’daki bazı

³⁴⁶ Bkz. Favzân, *Edva’ ale’l-Akîdeti’ d-Dürziyye*, s. 50; Bedevî, *Mezâhibu’l-İslamiyyîn*, ss. 715-725.

³⁴⁷ Neccâr, *Mezhebü’ d-Dürüz ve’ t-Tevhid*, s. 85-86; Hatib, *el-Harekâtü’l-Bâtuniyye fi’l-Âlemi’l-İslami*, s. 224.

³⁴⁸ Hatib, *el-Harekâtü’l-Bâtuniyye fi’l-Âlemi’l-İslami*, s. 227.

³⁴⁹ Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, s. 147.

ayetlerdeki benzetmeleri Tanrı'nın tecellisine benzeterek ve örnek göstererek bu tecelliye delil olarak gösterirler.³⁵⁰

Bu noktada tecelli konusunda Tanrı'nın tecellî ettiği varlıktaki kişinin Tanrı'nın kendisi olma özelliğini biraz daha açmak gerekmektedir. Dürzîlerin Tanrı'nın tecelli ettiği varlık olan insanı tarif ederken ayna metaforunu kullandıklarından bahsetmiştik. Buna göre kişi aynaya baktığında o aynanın suretinde kendine dokunmaksızın, keyfiyetini idrak etmeksizin ve mahiyetinin sınırlarını belirlemeksizin kendi suretini görür. Neticede aynada gördüğü kişi bizatihi kendisidir. Aynı şekilde Tanrının tecelli ettiği insanda görünen de Allah'ın kendisidir derler. Yine bu konuya Kur'an'dan "*İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaşınca orada bir şey bulamaz, ama Allah'ı yanında bulur, O da eksiksiz olarak hesabını görür. Allah'ın hesabı pek çabuktur*"³⁵¹ ayetini örnek olarak getirirler ve Tanrının görünen tecellisindeki suretin, bu ayette kişinin gördüğü ve ardından kaybolan seraptaki surete benzer bir sûret olduğunu söylerler.³⁵²

Dürzî mensupları, Tanrı'nın hislerle algılanan bir varlıkta tecelli etmesi hadisesini, Tanrı'nın kendisi dışındaki her şeyden farklı olan mutlak ilâhî kudretinin bir hücceti olarak kabul ederler. Yani aslında tecellî olayı O'nun kudretini gösterme şekillerinden biridir. Çünkü böylesi bir özellik sadece Tanrı'da olabilir. Yaratılmış hiçbir varlık kendi yapmış olduğu herhangi bir şeye zuhur veya tecellî edemez. Bu sebeple yarattığı bir varlıkta tecelli etmesi, Tanrı'nın her şeye kâdir olduğunu göstermesi, sıfat ve fiil yönünden diğer tüm varlıklardan farklı olduğunu ortaya çıkarması açısından önemli bir delil olmaktadır. Benzer şekilde el-Aklü'l-Küllî'nin de tam olarak kendisine benzeyen bir akli yaratması mümkün olmadığı gibi, bir cisim sahibi olan herhangi bir yöneticinin de kendisine benzer cisim sahibi bir varlığı yaratması mümkün değildir. Akıl da yukarıda sayılanların veya bunlardan başkalarının kendi benzerlerini yaratmasının, onların kudretini aşan bir durum olduğuna şahitlik eder. Bu durumda kendi varlığını, yarattığı kimselerin sûretinde tecelli ettirmeye gücü yeten tek varlığın zâtı ve kudreti yüce olan el-Bârî Teâlâ olduğu ortaya çıkmaktadır. Başkalarını aciz bırakma gücü olan hiçbir şey, O'nu bu tecellî'yi yapmaktan aciz

³⁵⁰ Neccâr, *Mezhebü'd-Dürüz ve't-Tevhid*, s. 86.

³⁵¹ Kur'an, Nur, 24/39.

³⁵² Neccâr, *Mezhebü'd-Dürüz ve't-Tevhid*, s. 86.

bırakamaz. İşte bu durumda Dürzîlere göre tevhid, O'na işaret etmekte ve tenzih de el-Bârî Teâlâ'nın yaratılmışların noksanlıklarından münezzehtir olduğunu ortaya koymaktadır.³⁵³ Hatta Dürzîlere göre Tanrı'nın yeryüzünde tecelli etmesi, O'nun hücciyetini ortaya koyması için zaruri bir durumdur. Onlara göre ancak tecellî eden Tanrı'ya "mevcuttur" denebilir ve mevcut olduğu durumda duyularla, akıl ve burhanla müşahade edilebilir bir varlık olur. Bu sebeple de tecelli etmeyen Tanrı ma'dumdur ve böyle bir varlık hakkındaki bilgiler de daima kesinlikten uzak, eksik ve hatalı olacaktır.³⁵⁴

Resâilü'l-Hikme'deki Tanrı tasavvurunun kendisi üzerine bina edildiği tecelli prensibi, Dürzîler'in Tanrı tasavvurunu diğer dinlerden ve felsefî sistemlerden ayıran en temel özelliğidir. Bu sebeple tecelli akidesine iman edenler, dünyada muvahhidler olurlar ve Allah'ın bilgisini elde eden ve mutluluğa ulaşan arifler olurlar. İnkâr edenler ise ademe iman etmiş ve bu sebeple de Allah'ı bilmenin hazzını inkâr etmiş olurlar. Resâilü'l-Hikme bu konuya vurgu yapan sözlerle doludur, hatta risalelerde kullanılan en güzel ifadeler içinde bu konunun anlatıldığı ifadelerdir. Dürzî tevhid akidesindeki diğer tüm inançlar bu prensibe kıyas ederek anlaşılabilir.³⁵⁵

Dürzîlere göre Tanrı'nın yarattığı varlıkta kendi suretini tecellî ettirmesi hadisesi bir tevhid esası olduktan sonra bu tecellînin hangi varlık üzerinde gerçekleşeceği sorusu önem kazanır. Tanrı'nın alemde yarattığı sayısız varlık bulunmaktadır. *O halde Tanrı her varlığa tecelli eder mi? ya da O'nun tecelli etmesine en layık olan varlık hangisidir?* Dürzî risalelerinde bu konu tartışılır ve aşama aşama tecellînin kimin hakkı olduğu anlatılır. Bu tartışmalar neticesinde Tanrı'nın hicâbı (O'nun suretini gösteren perde) olmayı en fazla hak eden varlığın *beşer* yani *insan* olduğu belirtilir. Bunun sebebi insanın ve onun tabiatının yaratılmışların en şerefli ve en yücesi olduğu inancıdır. Yine Dürzîlere göre insan, Tanrı'nın varlığı yaratmasının gayesidir ve tüm kâinat insan için yaratılmıştır. Böylesine önemli ve değerli olan insan, Tanrı'nın hicâbı olmaya da en fazla layık olan varlıktır.³⁵⁶ Yine Risalelerde insanın kendisindeki akıl ve düşünebilme yetisiyle, düşünemeyen taş, toprak, ağaç gibi varlıklardan daha fazla Tanrı'nın tecellisini hak ettiğinden bahseden şu ifadeler geçer: "Gerçek şu ki, Âdemoğlu el-Bârî Teâlâ'nın yarattığı diğer tüm varlıkların gayesi konumundadır.

³⁵³ Şenzyebek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, s. 151.

³⁵⁴ Neccâr, *Mezhebü'd-Dürüz ve't-Tevhid*, s. 87.

³⁵⁵ Şenzyebek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, s. 149.

³⁵⁶ Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 228.

Çünkü tüm ulvî ve süflî alemler onun için var edilmiştir. Bu durumda el-Bârî Teâlâ'nın, bütün akıl, idrak ve marifet sahipleri tarafından yaratılan her şeyden üstün olduğu kabul edilen ademoğlunda gizlenmesi (onda tecelli etmesi) zorunlu olmaktadır.³⁵⁷

Tanrı'nın nâsûtu ile alakalı olarak Dürzilikteki tecellî inancı İslamiyetteki tevhid anlayışı açısından incelenmesi gereken bir konudur. Tanrı'nın bir başka varlıkta zatıyla belirmesi diye tarif edebileceğimiz tecelli anlayışının en azından tanımı itibariyle tevhid kavramıyla çelişen bazı durumlar ihtiva ettiği söylenebilir. Çünkü tevhid Tanrı'nın birliğini, tek oluşunu, cüzlerden oluşmadığını ve bölünemeyeceğini ifade eden bir kavramdır. Bu açıdan bakıldığında her ne kadar ayna ve onda görünen sûret, çölde görülen serap vesaire gibi çeşitli benzetmelerle ifade edilmeye çalışılsa da neticede namütenahi olan, belli bir zaman ve mekanla sınırlanamayan Bârî Teâlâ'nın belli bir kişide tecellisi, tevhid kavramı açısından açıklanması zor bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dürzilere göre Tanrı Hâkim'in suretinde kendini insanlığa açmıştır ve Hâkim, O'nun son makamıdır. İnsan ancak Hâkim'i bu özelliğiyle tanıyıp kabul ederse gerçek manada arınmış olabilir. Artık bu son makamla birlikte insanlığın son devri başlamış ve İsmâilî yorumuyla birlikte İslam şeriatı ve diğer tüm dinler ve şeriatları ilga edilmiştir. Mezhep içerisinde önemli konumda olan ve aklın cisimleşmesi olarak kabul edilen Hamza b. Ali'nin görevi ise Mü'minlere Hâkim vasıtasıyla Tanrının birliğini kabul ettirmek, kendi varlıklarını gerçekleştirmek için onlara yardım etmektir. İnsanlığın da artık var oluş amacı Hâkim'de tecelli eden Bir'e tapmaktır. İşte Tanrı'nın birliğine verdikleri bu önem sebebiyle Dürziler kendilerine Ehl-i Tevhid veya Muvahhidûn adını vermişlerdir.³⁵⁸

Hakikati aramak adına bazı tarihî bilgileri iyi analiz etmek gerekir. Her söylenen bilginin doğru olmayabileceği, en azından eldeki verilere onların tersi de olabileceği şeklinde bakmak doğru bir yöntem olacaktır. Bu noktada sorgulanması gereken hususlardan birisi de Hâkim'in gerçekten ilâhlık iddia edip etmediğidir. Gerçi O bizzat İlâhlık iddia etmese de O'ndan sonra gelenlerin kendisini İlâh olarak kabul etmeleri mezhebin görüşünün bu yönde olduğu gerçeğini değiştirmez. Ancak yine de Hakkı teslim etmek, tarafsız olmak ve hem o mezhep mensuplarına hem de mezhep dışındaki

³⁵⁷ Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, s. 154.

³⁵⁸ Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, s. 165.

kişilere doğru bilgi vermek adına bu konu önem arz etmektedir. Aslında bu mesele tüm mezhepler, dinî ve felsefî sistemler için geçerli bir durumdur. Ancak burada bahsetmemizin sebebi, konunun yaratılmış birine, bir insana ilâhlık atfetmek gibi büyük ve iddialı bir durum olmasıdır. Bu noktada Hâkim'in İlâhlık iddiasında bulunmamış olabileceğine dair birtakım şüpheler bulunmaktadır. Hâkim'in 395/1004 yılında çıkardığı ve Ezher camisinin kapısına astırmış olduğu fermanında kendisinden "Allah'ın kulu" olarak; Hz. Muhammed'den de "nebilerin sonuncusu" ve "ceddiniz" şeklinde bahsetmesi ve kullanmış olduğu yüzükte kendisi hakkında "Ebu Ali" diye yazması gibi deliller bu şüpheleri kuvvetlendirmektedir. Konu hakkında doğru bilgi verebilecek en sağlam kaynak olarak Kirmânî'nin görüşlerine ve yazdıklarına bakmak gerekir. Çünkü Kirmânî hem Hâkim zamanında yaşamış hem de onunla ilgili yazdığı risalelerde Hâkim'e İlâhlık isnad edenlere karşı çıkmış, onlara sert tavır göstermiş ve bu tavrı Hâkim tarafından da onaylanmıştır. Ayrıca Kirmânî'nin yazdığı risalelerde Hâkim'den bahsettiği yerlerde O'nun İlâhlık iddia ettiğini doğrulayabilecek bilgiler de mevcut değildir.³⁵⁹ Öyleyse bu İlâhlık iddiasının mezhep içerisinden birtakım kişilerin O'na atfettikleri bir durum olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Yalnız başta da belirttiğimiz gibi bu yanlış iddia sadece Hâkim hakkındaki hakikati tespit için önemlidir. Yoksa mezhebin İlâhlık atfetme görüşü açısından değişen bir durum olmamaktadır. Dolayısıyla mezhep hakkında yapılacak değerlendirme, tüm tespitler de yerli yerinde yapıldıktan sonra mezhebin genel kabul görmüş görüşü üzerinden yapılmalıdır.

Dürzîlikteki temel akidelerden birisi de Hâkim ve Hamza tarafından görevlendirildiğine ve peygamber derecesinde olduklarına inanılan hudutları bilmektir. Çeşitli dereceleri bulunan hudutları bilmemek tevhid davetinden habersiz olmak demektir. Her asırda birbirine zıt şekillerde zuhur eden hudutlar, ilâhî hikmet ve rahmete götüren kapılar olarak görülürler.³⁶⁰ Dürzîlerce ilâhî iradenin istemesi sebebiyle var edildiğine inanılan, akıl, nefis, kelime, nûru'l-basît (sâbık) ve hikmetü'l-latîfeden (tâlî) oluşan beş hudut vardır. Her hududun da ilâhî bilgi ve hakikatleri insanlara aktaracak şekilde fizikî alemde beş karşılığı vardır. Buna göre akıl Hamza b.

³⁵⁹ Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, s. 89 vd.

³⁶⁰ Öz, "Dürzîlik", s. 43.

Ali; nefis İsmail b. Muhammed; kelime Muhammed b. Vehb; nûru'l-basît Selâme b. Abdilvehhab ve hikmetü'l-latîfe de Müktenâ Bahâuddin'dir.³⁶¹

Dürziler, cennet, cehennem, hesap, mizan, ceza ve mükâfat gibi ölümden sonraki hayata taalluk eden haberlere inanmazlar. Onlar ahiret gününden ziyade kıyametin vuku bulacağına ve bir hesap gününün var olacağına inanırlar. Ancak onlara göre kıyamet ve ardından gerçekleşecek olaylar cennet, cehennem, ceza, mükafaat sadece bu dünyada, yeryüzünde olacaktır. Yani insan kendi fiziksel formunda, bulunduğu yerde olacaktır ve yer yeryüzünü Muvahhidler topluluğu yönetecektir. İyilik ve bilginin mutlak hâkim olacağı bir dönem başlayacaktır. Yine Dürziler gayb ile ilgili bilgilere inanmadıkları için melek ve cinlerin varlığını da reddetmektedirler. Onlara göre melekler kendi inançlarına tabi olan Muvahhidler topluluğu. Şeytan ise ona muhalif olanlardır.³⁶²

Bu bilgilerden hareketle Dürzîlik'te tanrının lâhûtî ve nâsûtî olmak üzere iki yönünün bulunması, tevhid kavramı açısından kabul edilebilecek bir durum değildir. Ayrıca Hâkim bi-Emrillâh'ın tecelli yoluyla da olsa ilah kabul edilmesi ve gerçek bire ulaşma amacıyla onun tapılacak kişi olarak kabul edilmesi, bununla bağlantılı olarak tanrının insanlara veya başka varlıklara tecelli etmesi gibi inanışlar, hiçbir şeye benzemeyen ilah anlayışını benimseyen tevhid ilkesine aykırı görünmektedir.

4.4. Karmatîlik'te Tevhid Anlayışı

Karmatîlik, Hicrî üçüncü asırda tarih sahnesine çıktığı kabul edilen Bâtıniyye'nin bazı aşırı fikirlerinin İsmâîliyye'ye geçmesiyle ve burada gelişip yayılmasıyla, Dürzîlik ve Nusayrîlik gibi Şîî fırkalar içerisinde ortaya çıkan aşırı/ğulât fırkalardan birisidir.³⁶³ Karmatîler'in ortaya çıkışı hakkında kaynaklarda farklı rivayetler bulunmakla birlikte; genel kabule göre 255/869 yılında Abbasilere karşı düzenlenmiş olan Zenc isyanı sırasında Kûfe'de önceleri Sâbiîliğe mensup olan Hamdan b. Eş'as (293/906) tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte Karmatîlik hareketi sadece Hamdan ile sınırlı tutulmamış, o devirde yapılan bazı

³⁶¹ Makarem, *The Druze Their Faith In Tawhid*, s. 58.

³⁶² Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, s. 185.

³⁶³ Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 135.

ayaklanmalar ve isyanlar da Karmatîler'e mal edilmiştir. Bazen de Fâtîmî İsmâîlî hareket Karmatîlik olarak kabul edilmiştir.³⁶⁴

Rivayetlere göre Hamdan Karmat'tan önce de bilinen Karmat kavramı, Hamdan'ın ardından İsmâîlîliğin Irak sevasında bulunan belirli bir kolunu tanımlamak için kullanılmıştır. Buna göre Karmatîlik; ilk defa Kûfe'de Hamdan b. Eş'as'ın lakabından hareketle kullanılan, daha sonra İsmâîlî dâî Ubeydullah el-Mehdî'nin imametini kabul etmeyerek, Muhammed b. İsmâîl'in mehdî olduğunu iddia eden İsmâîlî gruplara verilen genel bir isim olarak kabul edilebilir.³⁶⁵

Erken dönem İsmailîler'in dikkat çekici bir çoğunluğunu oluşturan Karmatîler, Muhammed b. İsmail'in mehdîliğini kabul ederler. Onlara göre Muhammed b. İsmail Hz. Muhammed'in şeriatının bâtinî yönünü ortaya çıkarmakla görevli idi. Beklenen mehdî olarak yeniden ortaya çıktığında ise Hz. Muhammed'in şeriatını iptal edip yeni bir şeriat ortaya koyacaktır. Karmatîler önceden geçerli şeriatları yok edip yeni şeriat ortaya koyan kişileri "Ulû'l-Azm Peygamberler" olarak adlandırırlar. Bu nebilerin de Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed, Ali ve bu sıralamanın sonuncusu olarak Mehdi Muhammed b. İsmail olduğuna inanırlar.³⁶⁶

Karmatîler'in dini akîdeleri İsmâîlîlerin Fatîmîler öncesi dönemi olan Bâtînî karakterli din anlayışına benzer. Yine IV/X. yüzyılda ortaya çıkan İhvan-ı Safa topluluğunun Resail'indeki öğretileriyle de paralellik arz etmektedir.³⁶⁷ Karmatîler'e göre alemin kendisi ezeli ve ebedîdir, bir yaratıcısı yoktur. Kıyamet, ahiret yoktur, buna mukabil de sorgu, sual yoktur. Cennet, cehennem gibi ceza ve mükafat yerleri de yoktur. Yine onlara göre cennet diye tasvir edilebilecek olan bu dünyadaki güzel nimetler; cehennem ise bazı inananların yaptıkları namaz, oruç, hac ve cihat gibi zorlu işlerle meşgul olmalarıdır. Karmatîlere atfedilen bu görüşler erken dönemde ilk Fâtîmî halife olarak kabul edilen Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Kayravânî'nin 311/923'te ayaklanarak önce Basra'yı yıkan, sonra da Irak, Mekke ve Kabe'ye saldıran Süleyman b. Said el-Cennâbî (301/913)'ye yazdığı mektuba dayandırılır.³⁶⁸

³⁶⁴ Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 24, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s. 510.

³⁶⁵ Ali Avcu, "Karmatîler Ortaya Çıkışları, Fikirleri Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 10, S. 3, 2010, s. 202.

³⁶⁶ Daftary, *İsmailîler*, s. 160; Kummî/Nevbahtî, *Şii fırkalar*, s. 202.

³⁶⁷ Hatib, *Hareketu'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 159.

³⁶⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 228; Daftary, *İsmailîler*, s. 160.

Karmatîlik'te yaratan, yoktan var eden tanrı hakkında öne çıkan itikat O'nun her şeyden münezze, berî olmasıdır. Hatta O'na "Allah" demek bile yanlıştır. Çünkü O, her şeyin ötesindedir. Bu düşünceyi desteklemek için her türlü argümanı kullanmışlar, hatta bazı felsefi sistemler de görüşlerini destekliyorsa fikirlerini bu yolla ifade etmeye çalışmışlardır. Örneğin yeni eflatuncu argümanlardan hareketle yaratıcıya "Allah" ismini değil; Mübdi' ve Bârî gibi isimler vermişlerdir. Yine Allah'ın birliği konusunda, bir ve tek kavramları etrafında epey teorik tartışmalar yürütmüşlerdir.³⁶⁹ Karmatîler'in ilâh anlayışlarıyla ilgili olarak Abdurrahman İbnü'l-Cevzî onların aynı zamanda var olan ne varlıkla (vücûd) ne de yoklukla (adem) vasıflanamayan ve biri diğerinin varlık sebebi olan biri "sâbık" diğeri "tâli" iki ilâha inandıklarını söyler. Sâbık olan, tâli olanın vasıtasıyla alemleri yaratmıştır. Ayrıca bu iki ilâhtan biri akıl diğeri ise nefstir ve birisi tam iken diğeri nakıstır.³⁷⁰

Karmatîler'in nübüvvet anlayışına gelince onlara göre peygamber, kendisine kutsî ve saf kuvvetin intikal ettiği kişidir. Vahiy ise Cebrail'in getirmesi ile iletilen bilgi değil; peygamber üzerine taşan akıldır. Yine onlara göre Kur'an, peygamber üzerine taşan bu bilgilerden peygamberin kendi ifadeleriyle oluşmuş bir kelimedir. Dolayısıyla Kur'an'ın Allah kelamı olarak isimlendirilmesi mecâzî anlamdadır.³⁷¹ Yine Karmatîler, Bâtınî İsmâîlîler gibi nasların zâhirî ve bâtinî yönlerinin bulunduğunu; zâhirin peygamberler tarafından, bâtinin ise vasîler yahut yetkili kişiler tarafından te'vil edilebileceğini söylerler. Buna göre birçok ayeti kendi itikatları doğrultusunda te'vil etmişlerdir. Mesela, "*Meleklerle, "Âdem'e secde edin" dediğimizde İblîs dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu*"³⁷² ayetini, o devirde yaşayan nâtıkın emri altındakilerin ona boyun eğmesi şeklinde te'vil ederler. Buna göre emre itaat etmeyenler ya iblis ya da zâhir ehlidir.³⁷³ Karmatîler kendilerindeki bu bâtinî yönleri sebebiyle bâtiniyye diye de isimlendirilmişlerdir.³⁷⁴

Karmatîler dünyayı yedi devreye ayırmışlar, altıncı devrin Hz. Muhammed'in devri olduğunu, yedinci devrin de kendi devirleri olduğunu iddia etmişler. Her devir

³⁶⁹ Bkz. Avcu, "Karmatîler", s. 228 vd.

³⁷⁰ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Karamita*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Mektebetü'l-İslami, Beyrut 1978, s. 58.

³⁷¹ Hatib, *Hareketü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 162.

³⁷² Kur'an, Bakara, 2/34.

³⁷³ Hizmetli, "Karmatîler", s. 513.

³⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Karâmita*, s. 36.

önceki devri yok ettiğinden Hz. Muhammed'in devri, yani şeriatı bitmiştir. Bu son devirde imamlar gizli kalırlar. Halk onların ortaya çıkışına hazır duruma gelince zuhur edip önceki şeriatı iptal eder ve yeni dönemi başlatırlar.³⁷⁵ Bu anlayış onlardan sonraki devirlere de farklı şekillerde intikal etmiştir. Karmatîler, gnostik ve hermetik geleneklerin İslam Düşüncesine intikali ve uzlaştırılması konusunda da önemli rol oynamışlardır ve İslam dünyası içerisinde dağınık halde bulunan bu fikirler sistemli bir halde sonraki nesillere aktarılmıştır. Karmatîler'in bu fikirlerin ve felsefî temelli itikatların İslam dünyasında kök salmasında önemli biçimde rol oynadıkları görülmektedir.³⁷⁶

Bu bilgilerden hareketle özellikle biri tam diğeri nâkıs olan iki ilâh anlayışı, Karamita'da tevhid anlayışının varlığını zedelemektedir. Ayrıca hulûle inanmaları, kıyameti ve ahireti genel İslamî anlayıştan çok farklı te'vil etmeleri ve peygamber inancındaki aşırı/ğulât fikirler, tevhid kavramını Karmatîler açısından epey sorunlu hale getirmektedir.

4.5. Nusayrîlik'te Tevhid Anlayışı

Nusayrîlik, İmâmî Şiiliğine mensup Ebû Şu'ayb Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî el-Bekrî (270/883) tarafından III/IX. yüzyılda kurulmuş olan aşırı bir Şîî fırkasıdır. 5/11. yüzyıla kadar en eski Nusayrîler kurucularına nisbetle *Nemîriyye* ya da *Numeyriyye* diye de anılmışlardır.³⁷⁷ Günümüzde çoğunluğu Suriye'de olmakla birlikte Lübnan ve Türkiye'nin güneyinde birkaç şehirde müntesipleri bulunan Nusayrîlik, tarihî süreçte pek fazla yazılı edebiyat üretememekle beraber, diğer mezhep mensuplarıyla yaşadıkları çatışmalar neticesinde ellerindeki yazılı kaynakları da koruyamamışlardır. Kendileri hakkında yapılan araştırmaların da özellikle 20. yüzyılın başlarında artmaya başlaması gibi sebeplerle mezhep hakkındaki bilgilerimiz sınırlı kalmaktadır.³⁷⁸

Nusayrîlik isminin nereden geldiği hakkında farklı görüşler bulunmaktadır.³⁷⁹ Kimilerine göre bu ismi Hz. Ali'nin azatlı hizmetçisi olan İbn Nusayr'dan almış,

³⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Karâmita*, s. 50; Hizmetli, "Karmatîler", s. 512.

³⁷⁶ Avcu, "Karmatîler" s. 244.

³⁷⁷ Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, Alfa Yayınları, İstanbul 2020, s. 228.

³⁷⁸ İlyas Üzüm, "Nusayrîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 33, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007, s. 271.

³⁷⁹ Mezhepler Tarihinde, fırkaların nasıl isimlendirildiği meselesi çoğu zaman önemli bir problem olmuştur. Bu problem Nusayrîlikte de karşımıza çıkmaktadır. Mezhep mensuplarının önemli bir kısmı Nusayrî isminin, aşırı görüşlere sahip olan Muhammed b. Nusayr'dan ve Hristiyanlık demek

kimilerine göre mezhep mensuplarının çoğunlukla buldukları Suriye’de Lazkiye bölgesindeki el-Ensâriyye dağından esinlenerek bu adı almış; kimilerine göre ise Hıristiyanlar anlamındaki *Nasârâ* kavramından küçültme siygası olarak türetilmiştir. Ancak Mezhepler Tarihçileri tarafından daha isabetli olarak kabul edilen görüş mezhebin ismini, kurucusu olarak kabul edilen Muhammed b. Nusayr’dan almış olduğudur.³⁸⁰

Nusayrîlik, farklı din mezhep ve geleneklerden fazlasıyla etkilenmiş bir fırkadır. Mezhepteki hulûl, tenasüh ve ittihâd gibi inanışlar bunu göstermektedir. Esasında bu durumun ortaya çıkmasında mezhebin teşekkül ettiği 3. asrın aşırı/ğulât Şîî fikirlerin fazlasıyla konuşulduğu ve yayıldığı asır olmasının da etkisi olduğunu söylenebilir. Mezhebin kurucusu İbn Nusayr bazı önemli Şîî müelliflerce aşırı/ğulât gruplara mensup olduğu söylenmiş hatta Tûsî gibi alimler onu cehaletle nitelemiş ve mülhidlikle itham etmiştir.³⁸¹

İtikâdî bir mezhep olarak Nusayrîliğin temelde üç önemli özelliği bulunmaktadır. Birincisi bu mezhep Şîîliğin İmâmiyye/İsnâaşeriyye kolundan neş’et etmiş aşırı/ğulât bir Şîî fırkadır. İkinci olarak nasların sadece zâhiri ile yetinmeyip onların bâtinî anlamları olduğuna inanan bâtinî karakterli fırkalardandır. Üçüncü olarak da takıyye anlayışını benimsemeleri ve kapalı bir mezhep hüviyetinde olmaları sebebiyle itikâdî açıdan tarihî süreçte mechûliyetlerini hep devam ettirmiş bir fırkadır.³⁸²

Mezhebin kurucusu olarak kabul edilen Muhammed b. Nusayr hakkında Mezhepler Tarihi yazarlarınca farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Nusayr kimilerine göre Şîî İmâmî imamlardan Ali en-Nâkî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî’nin imametleri zamanında yaşamış ve o devirlerde Ali en-Nâkî’nin ilah olduğunu iddia edip kendisinin de onun peygamberi olduğunu söylemiş ve haramları helal kılarak bir şeriat ortaya koymaya çalışmıştır. Bir başka görüşe göre ise İbn Nusayr, Hasan el-

olan Nasârâ’dan geldiği fikrine karşı çıkarlar. Bu sebeple özellikle son yüzyılda kendileri hakkında daha çok “Alevî”, “Arap Alevîsi” isimlerin kullanılmasını tercih ederler. Bkz., Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 276.

³⁸⁰ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslamiyyîn*, C. 2, s. 426; Gavânime, *Ğulâtü's-Şia el-Bâtiniyye fî Bilâdi's-Şam*, s. 13.

³⁸¹ Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fî'l-Âlemi'l-İslami*, s. 324.

³⁸² Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fî'l-Âlemi'l-İslami*, ss. 321-322; Gavânime, *Ğulâtü's-Şia el-Bâtiniyye fî Bilâdi's-Şam*, s. 15-17.

Askerî'nin *bâb*'ı olduğunu ve O'nun ölümünden sonra on ikinci imam Muhammed Mehdi'nin gaybete girmesiyle kendisinin onun sefiri olduğunu iddia etmiştir.³⁸³

Nusayrîliğin teşekkülü ve yayılmasındaki en önemli isim Nusayriler tarafından en büyük Alevî ve şeyhu'd-dîn olarak bilinen *Hüseyn b. Hamdan el-Hasîbî* (358/969)'dir. O aynı zamanda mezhebin ikinci kurucusu olarak da kabul edilir. Öncesinde mensubu olduğu İsnâaşeriyye mezhebi öğretilerini içeren eserler kaleme almış, sonrasında daha ziyade bâtinî karakter taşıyan ve Nusayrîliğin öğretilerini gösteren ve mezhebin temel kitabı olarak kabul edilecek olan *Kitabu'l-Mecmû*'yu telif etmiştir.³⁸⁴ Nusayrîler bazı kaynaklarda *Arap Alevîleri* veya *Aleviyyûn* olarak da anılmaktadır.³⁸⁵ Mezhebin bahsi geçen önemli ismi Hasîbî'ye Nusayrîlerce "En büyük Arap Alevîsi" lakabının verilmesi aslında bu tanımı onların da kabul ettiklerini ve kullandıklarını gösterir. Onların bu tabiri kullanmaları kendilerini Anadolu Alevîliğinden ayırt etmek için olabilir. Yine Ehl-i Beyte bağlılıklarını göstermek için de kendilerini İslam üst kimliği içerisinde Alevî olarak nitelendirmiş olabileceklerini de söylemek mümkündür.³⁸⁶

Nusayrîlik, tarihî seyri içinde Haydâriyye, Şimaliyye (Şemsiyye), Kilâziyye (Kameriyye) ve Gaybiyye şeklinde dört ana gruba ayrılrsa da günümüzde Şimâliyye (Haydâriyye/Şemsiyye) ve Kibliyye (Kilâziyye/Kameriyye) şeklinde iki grup halinde varlığını sürdürmektedir.³⁸⁷

Nusayrîliğin itikadi açıdan ele alınması birtakım zorlukları da beraberinde getirmektedir. Özellikle İsmâîlîlik üzerinden Nusayrîliğe geçen bâtinî anlayış sebebiyle itikâdî konularda birbirinden çok farklı yorumlamalar yapılmaktadır. Bu açıdan her itikâdî konu ve ıstılahın ayrı bir rumuzu, her rumuzun ayrı bir anlamı ve te'vili olduğu kabul edilir. Ayrıca fırka mensuplarının görüşlerini gizli tutmaları ve

³⁸³ Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, ss. 323-324.

³⁸⁴ Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 328; Ahmet Turan, "Kitâbu'l-Mecmû'nun Tercümesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, 1986, s. 5.

³⁸⁵ Zuğbî, *Gulâtü's-Şia*, s. 252; ayrıca Arap Alevîliği ve Anadolu Alevîliği arasındaki benzerlik ve farklılıklar için bkz. Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 300 vd.

³⁸⁶ İlyas Üzüm, "Türkiye'de Alevî/Nusayrî Önderlerin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşımı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 4, 2000, s. 173.

³⁸⁷ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, ss. 369-370; Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, C. 2, s. 495; Gavânime, *Ğulâtü's-Şia el-Bâtiniyye fi Bilâdi's-Şam*, s. 16.

kendilerinden olmayanlara doğru bilgi verme konusunda takıyye anlayışı sebebiyle fırka hakkında sağlıklı bilgi elde etmek zor olmaktadır.³⁸⁸

Nusayrîliğin tevhid anlayışına öncelikle Allah tasavvuru bağlamında bakalım. Nusayrîlikte Allah inancı Hz. Ali'nin ilâh olması anlayışı üzerine bina edilmiştir. Öyle ki Hz. Ali'nin ilâhlığı onların temel itikâdî akideleri olarak kabul edilir.³⁸⁹ Fırkanın temel kutsal kitabı olarak nitelendirilen Kitâbu'l-Mecmû'da bu anlayışı içeren birtakım bilgiler bulunmaktadır. Örneğin kitabın "Şehadet" isimli on birinci bölümünde geçen; "Ben Nusayrî dininden, Cündübî görüşünden, Cünbülânî tarikatından, Hâsîbî mezhebinden, Cillî görüşünden, Meymûnî fıkından olduğuma şahadet ederim." Ve "Ben şehâdet ederim ki Ali b. Ebû Tâlib'den başka ilâh, Muhammed Mahmûd'dan başka hicap, Selmân-ı Fârisî'den başka bâb yoktur." gibi ifadeler mezhepte Hz. Ali'ye ilâhlık atfedildiğini ortaya koymaktadır.³⁹⁰ Bu durumun bir sonucu olarak Nusayrîlikte Tanrı/Allah tasavvuru oluşturulurken Allah'a nispet edilen tüm ilâhî sıfatlar, nitelikler Hz. Ali'ye yüklenmiştir. Bu sebeple konu incelenirken bu nokta gözden kaçırılmamalıdır.

Nusayrîlere göre Allah'ın zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki yönü vardır. Allah, bâtinî yönüyle insanlar tarafından bilinemez. Ancak O'nun insanlara yardımcı olmak için onlar tarafından tanınması, bilinmesi icap eder. Bu da ancak Allah'ın Ali'nin şahsında zuhur etmesiyle olabilir. Nusayrîlere göre Allah'ın Hz. Ali'de zuhur etmesinde, insan şekline bürünüp görünür hale gelmesinde herhangi bir problem yoktur. Aksine bu olması gereken, akla ve mantığa uygun bir durumdur. Nusayrîler bu durumun normal olduğunu göstermek için Cebrail'in bazı sahabîler suretinde insanlara görünmesini ve şeytanın ve cinlerin insan kılığına girip onlarla konuşmalarını örnek olarak verirler.³⁹¹

Nusayrîlere göre Allah tasavvuru mana, isim ve bâbdan oluşan üçlü bir tasnif içerir. Bu tasnif, Ali'yi ifade eden *ayn* harfî, Muhammed'i ifade eden *Mim* harfî ve Selman-ı Fârisî'yi ifade eden *Sin* harflerinden mülhem olarak kısaca *AMS* şeklinde bir

³⁸⁸ Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, C. 2, ss. 445-446; Gavânime, *Ğulâtü's-Şia el-Bâtuniyye fi Bilâdi's-Şam*, s. 17.

³⁸⁹ Sâbir Tuayme, *Dirasât fi'l-Firak: eş-Şia en-Nusayriyye el-Bâtuniyye es-Sûfiyye el-Havâric*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1987, s. 39; Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtuniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 321; Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, C. 2, s. 488.

³⁹⁰ Üzümlü, "Nusayrîlik", s. 272.

³⁹¹ Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, C. 2, s. 425; Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtuniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 328.

rumuzla ifade edilmiştir. Bu rumuzdaki isimler besmeledeki Allah, Rahman ve Rahim şeklindeki üç ilâhî unsurla bütünleşmiş bir haldedir. Burada Allah manayı, Rahman İsmi, Rahim ise bâbı temsil eder. Bu anlayışa göre Ali zâhirî olarak imam görünse de aslında ilâhtır. Muhammed onun nâtıkı ve Ali'nin kendisinde gizlendiği hicabıdır. Ali her ne kadar Muhammed ile bir gibi olsa da zuhuru vasıtasıyla ondan ayrıdır. İnsanların manaya ulaşması Ali'nin kendisine bâb olarak seçtiği Selman aracılığıyla gerçekleşir.³⁹² Bu manevi yolculuk bir Nusayrî şiirinde şöyle ifade edilir:

“Şehadet ederim ki dolgun ve şakakları olan Ali'den başka ilah yoktur,
Emin ve sadık olan Muhammed onun hicabıdır,
Sağlam bir kuvvete sahip olan Selman, ona ulaşan yoldur.”³⁹³

Nusayrîlere göre her ne kadar Allâhü Teâlâ farklı varlıklara hatta (cansız varlıklara dahi)³⁹⁴ tezahür ediyor ve bu şekilde kendini kullarına tanıtıyorsa da O'nun gerçek mahiyetini bilmek mümkün değildir. Bu sebeple O'nun tezahür ettiği Ali'de tam manasıyla bilinemez. Bu sebeple Nusayrîler uluhiyet anlayışlarındaki mana, isim ve bâb üçlüsünü Hıristiyanlıktaki teslis inancındakine benzer bir yaklaşımla açıklarlar. Bu yaklaşıma göre Allah manadır, kendisini tanıtmak için bâbları seçmiştir. Ulûhiyet, bu mana, isim ve bâbın birlikteliği ile kemale erer. Aslında varlığın başlangıcından itibaren yedi devirde gerçekleşen zuhûr/tecellilerde bu üç asıl/unsur birlikte gerçekleşmiştir.³⁹⁵ Nusayrîlerin bu şekilde üçlü unsurun birliğini ifade eden ve üç ayrı ilâh olmadığını vurgulayan ulûhiyet anlayışları; Dürzilik'teki kendilerine has bir tevhid anlayışı oluşturup kendilerini Ehl-i Tevhid olarak isimlendirmelerini hatırlatmaktadır. Her iki anlayışta da üç ayrı varlık varmış gibi algılansa da onların özde bir olduklarının ifade edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

İtikadi olarak bâtinî anlam konusuna çok önem veren Nusayrîler Özellikle Kur'an'daki birçok ayeti kendi inançlarını kastedecek şekilde te'vil etmişlerdir. Mesela “*Ey Rabbimiz! İndirdiğine inandık ve peygambere tâbi olduk; artık bizi şahitlerle beraber yaz.*”³⁹⁶ ayetindeki “Şahit olanlar” kısmından kastın Ali-Muhammed-Selman (A.M.S) olduğunu iddia etmişlerdir. Yine Kur'an'daki “*Gökleri*

³⁹² Tuayme, *Dirasât fi'l-Firak: eş-Şia en-Nusayriyye el-Bâtuniyye es-Sûfiyye el-Havâric*, s. 43; Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtuniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 341; Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, C. 2, s. 488.

³⁹³ Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, C. 2, s. 447.

³⁹⁴ Raşit Batur, *Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Sistemi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s. 44.

³⁹⁵ Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, C. 2, s. 476; Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtuniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 343.

³⁹⁶ Kur'an, Âl-i İmrân, 3/53.

ve yeri yaratan kendilerinin benzerini yaratmaya kâdir olmaz mı? Elbette olur. Çünkü O, yaratan ve bilendir”³⁹⁷ ayetindeki “alâ” harf-i cerrini “Ali” diye okurlar ve bunu Ali’nin ulûhiyetine delil olarak getirirler. Bu durumda ayeti şöyle anlarlar: “Şüphesiz ki Ali, gökleri ve yeri yarattığı gibi sizi de yaratmaya kâdirdir.” Onlara göre Kur’an’da Ali olarak geçen tüm kelimeler Kur’an’ın toplanması sırasında Hz. Osman tarafından değiştirilmiş ve alâ harfî cerrine çevrilmiştir.³⁹⁸ Yine onlara göre Kur’an önemli olmakla birlikte, inanç, ibadet, emir ve yasakları, Ali’nin sözleri ve tavsiyelerini içerdiğinden kutsal kitap olarak kabul ettikleri Kitâbu’l-Mecmû ondan daha önemli bir kitaptır.³⁹⁹

Nusayrîlere göre Allah, sayısız defa insanlarda veya başka varlıklarda zuhur etmiştir. Mesela Ashab-ı Kehf’in kelbi kıtmir, İsrailoğullarının ineği, Hz. Salih’in devesi olarak zuhur etmiştir. Hatta içkide de tezahür etmiştir ki bu sebeple onlar tarafından içki kutsal kabul edilir ve Abdu’n-Nur olarak isimlendirilir.⁴⁰⁰ Allah’ın bu zuhuruna Kur’an’dan bazı ayetleri delil getirmişlerdir. Örneğin *De ki: “Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa, bir o kadar mürekkep ilâve etseydik dahi rabbimin sözleri bitmeden mutlaka deniz tükenirdi.”*⁴⁰¹ ayeti onlara göre Allah’ın birtakım varlıklara zuhuruna delildir.⁴⁰² Ancak O’nun zuhurunu en fazla hak eden Ali’dir. Çünkü onlara göre Ali’nin, te’vil ilmini bilmesi, münafıklarla savaşması, Hayber kalesinin kapısını tek başına kaldırıp atması gibi özellikleri, onda ilâhî bir kudretin varlığını gösterir. Yoksa bunlar herhangi bir kişinin yapması mümkün olmayan işlerdir. Dolayısıyla Allah Ali’nin cisminde zuhûr etmiş ve yaptığı işleri onun bedeni vasıtasıyla yapmıştır.⁴⁰³

Nusayrîlere göre ulûhiyet Ali’de gerçekleşen zuhuruna kadar yedi aşama geçirmiş ve yedi kişide zuhûr etmiştir. Buna göre Allah sırayla Habil ismiyle Âdem’de, Şit İsmiyle Nuh’ta, Yusuf ismiyle Yâkup’ta, Yûşa ismiyle Musa’da, Âsaf ismiyle Süleyman’da Bâtıra ismiyle İsa’da ve son olarak da Ali ismiyle Muhammed’de zuhûr etmiştir.⁴⁰⁴

³⁹⁷ Kur’an, Yasin, 36/81.

³⁹⁸ Batur, *Nusayrîliğin Teşekkülü ve İnanç Sistemi*, s. 42.

³⁹⁹ Turan, “Kitâbu’l-Mecmû’nun tercümesi”, s. 6.

⁴⁰⁰ Bedevî, *Mezâhibu’l-İslamiyyîn*, C. 2, s. 425.

⁴⁰¹ Kur’an, Kehf, 18/109.

⁴⁰² Hatib, *el-Harekâtü’l-Bâtıniyye fi’l-Âlemi’l-İslami*, s. 342.

⁴⁰³ Batur, *Nusayrîliğin Teşekkülü ve İnanç Sistemi*, s. 43; Bedevî, *Mezâhibu’l-İslamiyyîn*, C. 2, s. 425.

⁴⁰⁴ Bedevî, *Mezâhibu’l-İslamiyyîn*, C. 2, s. 475 vd; Hatib, *el-Harekâtü’l-Bâtıniyye fi’l-Âlemi’l-İslami*, s. 341.

Nusayrîlerin Allah'ın sıfatları konusuna yaklaşımları genel İslamî anlayıştan temel bir noktada farklılık arz eder. Buna göre İslam dininin Allah'a atfettiği tüm sıfatları kabul ederler ancak bu sıfatları hepsini te'vil yoluyla Ali'ye izafe ederler. Onlara göre tüm sıfatların kendisinde tecelli ettiği son kişi olan Ali'den önce de Allah yedi devir halinde gerçekleşen her tecelli devrinde bu sıfatlarla vasıflanmıştı. Nusayrîler'in bu sıfat anlayışlarına göre Ali b. Ebî Tâlib mevcuttur, varlığı kesindir. O ezelîdir, ebedîdir, birdir, mevcuttur ve bâttır. Ezeli ve ebedî olduğundan varlığının başlangıcı ve sonu yoktur, bu sebeple ölümlü de değildir. Ali birdir ve tektir, ilâhtır, Muhammed ve Selman'da tecelli etmiştir. Her şey O'nundur. O, tecezzî etmez, herhangi bir sayıya dahil olmaz, kadîm, fert ve sameddir. Doğmamış ve doğurmamıştır, yarattığı hiçbir varlığa benzemez. Hayat ve ilim sahibidir, her şeyi bilen, her şeyi işiten ve görendir. Tüm kemal ve cemel sıfatlarıyla muttasıftır. Bütün varlıkları, Muhammed'i, geceyi ve gündüzü de yaratan O'dur.⁴⁰⁵

Nusayrîler'in Allah tasavvurlarına bakıldığında anlaşılması zor yanları bir tarafa; kendi içerisinde izaha ihtiyaç duyan birtakım çelişkiler ve mantikî açıdan açıklama gerektiren hususlar ihtiva ettiği dikkat çekmektedir. İlâh tasavvurlarıyla ilgili olarak ilk sorulması gereken soru şudur: Gerçek ilâh kimdir? Ali mi yoksa Ali'ye zuhûr etmiş, onun gerisinde varlığını sürdüren, görünmeyen başka bir varlık mı? Geceyi, gündüzü dolayısıyla da zamanı yaratan Ali nasıl oluyor da bu yaratılmış olan zamanın etkisine girebiliyor, zaman onu kuşatabiliyor? Yine ilâh Ali sûretinde zuhûr ediyor ve bu suretle insanlarla iletişim kuruyorsa o halde Muhammed'i kendisine hicap edinmesine ve Selman'ı da bâb olarak almasına gerek var mı? Ayrıca bunlardan daha önemli olan ve açıklanması gereken bir husus da Ali'nin tarihî bir vakıa olarak bir anne babadan dünyaya geldiğinin bilinmesi konusudur. Çünkü Ali'den yani onlara göre ilâhtan bahseden kutsal kitaplarda Ali hakkında "Doğmamış ve doğurmamıştır" şeklinde bahsedilmektedir. Hem doğmamış olması hem de Ali b. Ebî Tâlib olarak isimlendirilmesi açık bir çelişki olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü bu durumda ilâh var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymuş olmaktadır.⁴⁰⁶ Yine ulûhiyet anlayışlarında görünen bir çelişki, Allah'ın sıfatları anlatılırken O, genel İslamî anlayıştakine benzer şekilde vasıflarla anılırken, ilâhın yani Ali'nin başka varlıklara benzemesidir. Vakıa o ki Ali de diğer insanlar gibi beden sahibi, yiyen, içen, dünyevî

⁴⁰⁵ Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyin*, C. 2, s. 475.

⁴⁰⁶ Batur, *Nusayrîliğin Teşekkülü ve İnanç Sistemi*, s. 48.

ihtiyaçları olan bir insandı. Bu durum O'nun eğer ilâh ise başka insanlara ya da varlıklara benzememesi vasfıyla açıkça çelişmektedir.

Nusayrilerde tevhid açısından incelenmesi gereken bir konu da, Peygamberliğin durumu ve özelde Hz. Muhammed'in konumu meselesidir. Onlara göre Ali ilâh olarak kabul edildiğinden peygamberlik inancı da bu kabule göre şekillenmiştir. Önceden bahsettiğimiz gibi Allah, Âdem'den itibaren bazı peygamberlere tecelli etmiş son olarak da Muhammed'de zuhurunu tamamlamıştır. Nusayrîler'in kutsal kitaplarında da geçen "Rabbimiz! Senin indirdiğin şeylere iman ettik ve Resul'e uyduk"⁴⁰⁷ şeklindeki ifadeler onların peygambere inandıklarını ve ona itaat ettiklerini gösterir. Ancak peygamberlik bu ulûhiyet anlayışı içerisinde tam olarak nereye tekabül ediyor konusu hem kendi aralarında tartışmalıdır hem de bazı belirsizlikler içermektedir. Örneğin Nusayrîlerin Kilâziyye kolu sadece Ali'yi ilâh olarak kabul ederken, Şimâliyye kolu Ali ile birlikte Muhammed'i de ilâh olarak görürler. Onlara göre Ali Muhammed'i, Muhammed de Selman'ı yaratmıştır.⁴⁰⁸ Burada Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den sonra doğması tarihi bir vakıa iken, kendisinden önce birini nasıl yarattığı konusu ilmî ve mantıkî olarak izah bekleyen bir konudur. Burada Nusayrîlerin *A.M.S* formülü ile Hıristiyanlardan etkilenmelerinin ve diğer itikadî konularda olduğu gibi peygamberlik konusunda da bâtinî yorumlar yapmalarının etkisi vardır. Bu bâtinî anlayışa göre ilâh kendini tanıtmak için isimler edinmiş, Ali de kendisine Muhammed'i isim olarak kabul etmiştir. Yani onlara göre Hz. Muhammed Ali'nin kendisini insanlara tanıttığı ismi konumundadır.⁴⁰⁹

Onlara göre peygamberler, yemez, içmezler, evlenmezler ve bedensiz olarak yeryüzüne inerler. Dolayısıyla beşerî birtakım durumlar onlardan sadır olmaz. Bu anlayış, İslam'ın peygamberlik anlayışıyla uyuşmamaktadır. Çünkü Kur'an'da peygamberler, beşer olarak tarif edilir ve her zaman insanî özellikleri ön plana çıkarılır.⁴¹⁰

Nusayrîlere göre peygamberlik ve ona bağlı olarak vahiy müessesesi de bâtinî te'viller içerir ve *A.M.S* formülü ile alakalıdır. Buna göre ilâh olan Ali insanlara mesaj göndermek, iletişime geçmekte birtakım emir ve yasaklarını bildirmek için bu formüldeki isim ve bâbı kullanır. Dolayısıyla herkes yapması gereken işleri Ali'ye

⁴⁰⁷ Üzüm, "Nusayrîlik", s. 272.

⁴⁰⁸ Hatib, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, s. 322.

⁴⁰⁹ Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyin*, C. 2, s. 426.

⁴¹⁰ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 285.

ulaştırılan kapı olan Selman'dan öğrenir. Buna göre Selman bir vesiledir, yoldur. Aynı zamanda ilâhî emirleri getiren Cebrail de O'dur.⁴¹¹

Eldeki veriler değerlendirildiğinde Nusayrîlerin Tanrı tasavvurlarının tevhid anlayışıyla açıkça uyuşmayan yönlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Hz. Ali'yi ilah olarak kabul etmeleri, tevhid ilkesi açısından başlı başına bir problemdir. Ayrıca Tanrı'nın zaman zaman farklı kişilere hulûl etmesi ve Hıristiyanlıktan etkilenecek oluşturdukları anlaşılan *A.M.S* formülü ile ifade ettikleri üç kişi veya üç görünüşten oluşan ilah anlayışları, tek ve eşsiz bir varlığın olmasını gerektiren tevhid anlayışıyla zıt boyutlar içermektedir.

4.6. Diğer Aşırı Şîi Gruplarda Tevhid Anlayışı

Dürzîlik, Karmatîlik ve Nusayrîliğin dışında Şîi çevreler içinde tarihte ortaya çıkmış olan bazı aşırı gruplar da vardır. Şimdi sırasıyla onların tevhid algısı üzerinde duralım: Bu gruplardan *Keysâniyye*, Muhammed b. Hanefiyye'nin imam ve aynı zamanda mehdi olduğuna inanan ilk aşırı Şîi gruplara verilen ortak bir isimdir. Genel kabule göre ismini Becile kabilesine mensup olan, Hz. Ali'nin Ebû Amr Keysan adında azadlı bir kölesinden almıştır.⁴¹² Keysan'ın, Emevîlerin yıkılışında önemli rol oynayan, Hz. Hüseyin'in intikamını almak için ayaklanan dînî, siyâsî lider Muhtâr es-Sekafi (67/687) ile önemli bağlantısı vardır. Muhtâr'ın isyanları sırasında ona destek vermiş, daha sonra da onun yanında önemli görevler üstlenmiştir. Zamanla Muhtâr hakkında, ona Cebrail vasıtasıyla vahiy geldiği, büyük meleklerin kendisini ziyaret ettiği gibi aşırıya kaçan fikirler ortaya atmaya başlamıştır. Hatta Muhtâr taraftarları Hz. Ali'den sonra Hz. Hasan ve Hüseyin'i vasi ve imam olarak kabul ederken, Keysan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i aradan çıkararak Muhtâr'ı direk olarak Hz. Ali'nin vasisi ve imam olarak lanse etmeye çalışmıştır.⁴¹³

Keysâniyye taraftarları, Muhtâr es-Sekafi'nin etrafında toplanarak siyâsî ve akidevî birtakım fikirler etrafında birleşmişlerdir. Fırkanın tamamı Muhammed b. Hanefiyye'nin imametini kabul etmiştir.⁴¹⁴ Onun imametini ilk defa Muhtar es-Sekafi kabul ettiği için Keysâniyye fırkası kimi zaman Muhtâriyye ismiyle de anılmıştır.⁴¹⁵

⁴¹¹ Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, C. 2, s. 475 vd.

⁴¹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 145;

⁴¹³ Mustafa Öz "Keysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 363.

⁴¹⁴ Sâmerî, *el-Ğulûv ve'l-Firaku'l-Ğâliyye*, s. 294; Kummi/Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, s. 103.

⁴¹⁵ Zuğbî, *Gulâtü's-Şia*, s. 93.

Yine onun Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin vasıtasıyla babasından gelen tüm ilimleri öğrendiğini, bunun yanında zâhirî, bâtinî tüm ilimleri aldığını kabul ederler. Keysâniyye mensuplarına göre din, imama itaatten ibarettir. Buna göre imama itaat ettikten sonra bir kimsenin namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetleri şekli olarak yerine getirmesine gerek yoktur. Çünkü bu ibadetleri te'vil ederler ve onlara farklı anlamlar yüklerler. Ayrıca onların ahiret inancı hakkında zafiyet içinde oldukları ve tenasüh, hulûl ve rec'at gibi inanışları benimsedikleri ifade edilir.⁴¹⁶

Keysâniyye fırkası, Muhtar es-Sekafi ve arkasından Muhammed b. Hanefiyye'nin ölümünün ardından imamın ölüp ölmediği, öldüyse tekrar yeryüzüne dönüp dönmeyeceği, imametın kime geçeceği gibi çeşitli konularda ihtilafa düşerek kendi içerisinde on kadar fırkaya ayrılmıştır.

Bu fırkalardan *Muhtâriyye*, imametın Muhtâr es-Sekafi'ye ait olduğunu iddia eden gruptur. Muhtâr bir taraftan Hz. Hüseyin'in intikamı için mücadele verirken diğer taraftan bazı gizli ilimlere muttali olduğunu iddia etmiş, beyaz güvercin şeklinde kendisine vahiy geldiğini ve bu sayede olacak olan şeyleri bildiğini iddia etmiştir. Vuku bulan olaylar onun haber verdiği şekilde gerçekleşmeyince de Allah'ın bu yöndeki tasarrufunun, bilgi ve iradesinin değiştiğini söyleyerek beda' fikrini savunmuştur.⁴¹⁷ Muhtâr, İslam Tarihinde mehdilik fikrini ilk defa ortaya atan kişi olmuş ve kendisinden sonra onun bu fikri taraftarları ve başka Şii gruplarca alınarak yine akîdevî bir mesele haline getirilmiş hatta bazı fırkalar inançlarını bu düşünce üzerine bina etmişlerdir. Muhtâr hakkında kaynaklarda aşırıya kaçan başka birçok rivayet de bulunmaktadır.⁴¹⁸ Bununla beraber Onat, Muhtâr hakkında ortaya atılan aşırı fikirlerin onunla savaşanlar tarafından bile söylendiğine pek rastlanmadığını, ona izafe edilen aşırı fikirlerin çoğunun aslında onu kötölemek, siyasî olarak ona zarar vermek için ortaya atılmış fikirler olabileceğini ifade etmiştir.⁴¹⁹

Keysâniyye'nin bir diğer alt kolu *Hâşimiyye* fırkasıdır. Muhammed b. Hanefiyye'nin ölümünden sonra oğlu Ebû Hâşim'in Emevîlere karşı olan bir grup Şii tarafından onun halefi ve imam olarak kabul ettikleri bir gruptur. Bu fırka mensuplarından farklı kişiler Ebû Hâşim'in ölümünün ardından bazı aşırı fikirler

⁴¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 145.

⁴¹⁷ Öz "Keysâniyye", s. 363; Zuğbî, *Gulatü's-Şia*, s. 102.

⁴¹⁸ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 146; Zuğbî, *Gulatü's-Şia*, s. 94.

⁴¹⁹ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 103.

ileriye sürmüştür. Tenasüh inancını benimsemişler, ilâhî ruhun tenasüh yoluyla imamlara geçtiğini, Abdullah b. Muaviye'nin hem nebi hem de ilâh olduğunu iddia etmişlerdir. İmamlarının ölümünün ardından da onların ölmediğini ve bir gün geri geleceğini iddia etmişlerdir. Ayrıca tenasühün bu dünyada cereyan ettiği, sevap ve cezanın bedenlerde veya şahıslarda olacağı şeklindeki inançlarıyla kıyameti de inkâr etmişlerdir.⁴²⁰

Bu fırkalardan bir diğeri, *Beyân b. Seman* (119/737) tarafından kurulmuş olan aşırı Şîî gruptur. Beyân'ın, hicrî bir veya ikinci asırda yaşamış, Kûfe'de ticaret yapan Yemenli bir şahıs olduğu rivayet edilir. Muhammed Bâkır'ın talebelerinden ğulât fikirleri öğrenmiştir. Muhammed b. Hanefiyye'den sonra imametin Ebû Hâşim'e, oradan da kendisine intikal ettiğini iddia etmiştir.⁴²¹ Beyaniyye fırkası içerisinde ortaya atılan bir görüşe göre, İmamet kendisinden Beyan'a geçtiği Ebu Haşim ölmemiş, gaybete gitmiş ve zamanı geldiğinde tekrar yeryüzüne dönecektir. Hatta onlar daha aşırıya giderek Kur'an'daki "*Bu (Kur'an) insanlara bir açıklama, takvâ sahipleri için de bir hidayet ve bir öğüttür*"⁴²² ayetini te'vil ederek, Ebû Haşim'in nebîliğine işaret ettiğini iddia etmişlerdir. Aynı grup içerisinde Beyan'ın elçisi olarak kabul edilen Ömer b. Afif el-Ezdî aşırı fikirlere devam etmiş ve tevhidi, teşbih anlayışıyla açıklamaya çalışmıştır. "*O'nun zatından başka her şey yok olacaktır*"⁴²³ ayetine dayanarak, Allah'ın bir cisim olduğunu ve Onun her şeyiyle yok olup bizzat kendisinin yani zât-ı ilahinin kalacağını iddia etmiştir.⁴²⁴

Bir diğer Keysânî grup ise, *Kerbiyye* veya *Küreybiyye* olarak bilinen bir gruptur. Bu gruba göre de Muhammed b. Hanefiyye ölmemiştir bir yerde yaşamakta ve Allah'ın takdir edeceği bir zamanda mehdi olarak gelerek hakimiyetini kuracaktır. Keysânîyye fırkası içerisinde bu gruplara yakın ve benzer şekilde fikirleri olan başka küçük gruplar da bulunmaktadır.⁴²⁵

Keysânîyye fırkasının alt kollarıyla birlikte tevhid kavramına bakışını genel olarak toparlayacak olursak, diğer aşırı/ğulât Şîî fırkalarda görülen aşırı fikirlerin bu

⁴²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 149.

⁴²¹ Şerafeddin Gölcük, "Beyân b. Seman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 28; Kummi/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, s. 122.

⁴²² Kur'an, Âl-i İmran, 3/138.

⁴²³ Kur'an, Kasas, 28/88.

⁴²⁴ Kummi/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, s. 138.

⁴²⁵ Sâmerri, *el-Ğulûv ve'l-Firaku'l-Ğâliyye*, s. 294; Keysânîyye fırkası içinde birbirine benzer diğer fırkalar için bkz. Zuğbî, *Gulatü's-Şia*, s. 95.

gruaplarda da mevcut olduğu görülmektedir. Tenasüh, beda, rec'at, beklenen mehdi vb. inançlar bu gruplarda olmakla birlikte diğer fırkalardan farkları sadece imamlarının farklı olmasıdır. Neticede fikir ve görüş aynı o fikirlerin cisimleştiği şahıslar ise farklı olmuştur. Buna göre Keysâniyye fırkası içerisinde İslam dininin geneline hitap edebilecek bir tevhid kavramının varlığından söz etmek zordur.

Muhtâr b. Ebi Ubeyd'in dışında daha çok Sünnî kaynaklarda bazı aşırı fikirlerin kendisine atfedildiği Abdullah b. Sebe isimli bir şahsiyetten bahsedilir ve ona atfen Sebeiyye isimli bir fırkadan söz edilir. *Sebeiyye*, Şia içerisinde neşet etmiş ve Hz. Ali'nin ölmediğini, ölümsüz olduğunu, onun ilâh olduğunu iddia etmiş bir gruptur. Aşırı fırka olarak kaynaklarda zikredilen ilk fırka olarak bilinir. Bir Yahudi olan Abdullah b. Sebe' tarafından kurulduğu iddia edilen Sebeiyye, yine Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından vasî olarak tayin edildiğini veya onun ölmeyip bir gün geri geleceğini iddia eder.⁴²⁶ Abdullah b. Sebe' isimli şahsın gerçekte yaşayıp yaşamadığı hakkında birbirinden farklı ve çelişkili rivayetler bulunmaktadır. Bununla birlikte gerek Sünnî gerek Şiî kaynaklarda Hz. Osman zamanında Müslüman olduğu kaydedilen bu kişinin Hz. Ali hakkında aşırı fikirler ileri sürerek bu fırkayı oluşturduğu nakledilir.⁴²⁷

Aşırı Şiî gruplar İslam Tarihinde genelde Kûfe'de ortaya çıkmış ve buradan diğer İslam beldelerine yayılmıştır. Bunda Kûfe'de önceden farklı din ve kültürlerden insanların yaşaması ve orada önceden beri varlığını devam ettiren eski inançların büyük etkisi olmuştur. Hicaz bölgesinde bedevî kültürün etkisiyle dînî anlamda daha sert ve katı bir anlayış sergilenirken; Irak bölgesi Yahudi Hristiyan, Zerdüşt ve Gnostik anlayışlı dinlere mensup kişilerin fazla olması sebebiyle nispeten daha ılımlı bir bölge idi. Bu sebeple bu bölgede varlık bulan önceki dînî ve felsefî oluşumlar ilk aşırı fırka olan Sebeiyye'nin de buradan teşekkülüne zemin hazırlamıştır.⁴²⁸ Hatta Daftary'nin belirttiğine göre Hz. Ali'yi ilâhlaştırdıkları iddiasıyla Medâin'e sürülen İbn Sebe ve taraftarları orada öldürülmüş, sağ kalanlar da sonradan gelip Kûfe'de Muhtar'ın hareketine katılmıştır. Muhtâriyye'nin bazen Sebeiyye ile özdeşleştirilmesinin sebebi de budur.⁴²⁹ Netice itibariyle Abdullah b. Sebe' isimli şahıs ister gerçekte var olsun

⁴²⁶ Kummi/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, s. 95

⁴²⁷ Ethem Ruhi Fırlalı, "Abdullah İbn Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1988, s. 132.

⁴²⁸ Öz, "Gâliyye", s. 334.

⁴²⁹ Daftary, *İsmâililer*, s. 108.

ister uydurma bir şahıs olsun; önemli olan, tarihte bu fırkanın ve ortaya attığı fikirlerin bir gerçekliği bulunup bulunmadığıdır. Bazen bu tip şahıslar, belli dini gruplar içerisinde, istenmeyen görüş ve fikirlerin üzerine atıldığı hayalî şahsiyetler de olabilmektedir.

Sebeyye, Malatî (377/987)'nin belirttiğine göre İmâmiyye içerisinde neşet etmiş gâli bir fırka olup dört gruptan oluşmaktadır. Birinci grup Hz. Ali hakkında aşırı fikirler ileri sürmüş onu ilâh yerine koyup hâlık ve bârî diye çağırılmışlardır. Yine aynı grup Hz. Ali'nin ölmediğini, ölümün onun için caiz olmadığını söylemişlerdir. İkinci grup, Hz. Ali'nin ölmediğini onun beyaz, aydınlık bulutlarda yaşadığını iddia etmiştir. Üçüncü grup, Hz. Ali'nin öldüğünü ancak kıyametten önce tekrar gelip deccali öldüreceğini ve insanlar arasında adaleti sağlayacağını iddia etmiştir. Dördüncü fırka ise Muhammed b. Hanefiyye (81/700)'nin imametini savunmuşlardır. Onun ölmediğine, Hicaz'da bulunan Radva isimli bir dağda yaşadığına, bir gün mehdi olarak döneceğine inanmışlardır. Malatî'ye göre bu grupların hepsiyle beraber Sebeyye fırkası savundukları bu fikirler sebebiyle cehalettedir ve küfre düşmüştür.⁴³⁰

Sebeyye fırkasının günümüzde mensubu kalmamıştır. Ancak savunduğu bazı fikirleri farklı fırkalar ve klasik eserler vasıtasıyla günümüze taşınan Sebeyye fırkasının itikâdî anlamda Abdullah b Sebe'ye nispet edilen ilk fikri onun Mısır'a döndükten sonra ortaya attığı rec'at fikridir. Buna göre Hz. Ali ölmemiştir ve kıyametten önce tekrar dünyaya dönecek, asasıyla Arapları yola getirecek, dünyayı adaletle dolduracaktır. Nasıl ki Hz. İsa bir gün yeryüzüne rec'at edecek (geri dönecek) ise aynı şekilde Hz. Ali de rec'at edecektir.⁴³¹

Sebeyyeye nispet edilen bir diğer gâli fikir ise, Hz. Ali'nin bir peygamber hatta ilâh olduğudur.⁴³² Bir diğer görüşe göre de Allah Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi yaratmış sonra da yaratma ve idare etme gibi işleri onlara havale etmiş, onların emrine vermiştir (Tefviz). İmâmî müellif Şeyh Sadûk bu iddianın Kur'an'a ve Allah'ın gönderdiği dine uygun olmadığını söylemiştir.⁴³³ Yine onlar İlahî cüzün bir kısmının Hz. Ali'de bedenleştiğini yani ona hulûl ettiğini iddia ederler.⁴³⁴

⁴³⁰ Ebû Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l Ehvâ ve'l-Bid'a*, Mektebetü'l Ezheriyye, 2007, s. 29.

⁴³¹ Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki Farklar*, s. 177; Fıglalı, "Abdullah İbn Sebe", s. 133.

⁴³² Zuğbî, *Gulatü's-Şia*, s. 84.

⁴³³ Şeyh Sadûk, *Risaletü'l-İtikâdî'l-İmâmiyye*, s. 119.

⁴³⁴ Zuğbî, *Gulatü's-Şia*, s. 87.

Kummî, inançta aşırılığın Sebeiyye ile birlikte başladığını ve imamlarının, tanrılar, nebiler, resüller ve melekler olduklarını söyler. Ruh göçüne (Tenasüh) inandıklarını, kıyameti, dirilişi, cennet ve cehennemi inkâr ederek, hayatın ancak bu yaşadığımız dünyadan ibaret olduğunu söyler. Onlara göre ancak dünya hayatı vardır, kıyamet ise ruhun bir bedenden çıkıp başka bir bedene göç etmesidir. Ancak iyi ruh, iyi bir bedene kötü bir ruh da kötü bir bedene göç eder. Yine onlara göre bedenler, giyilip eskiyen eskiyince değiştirilen elbiseler gibidir; biri eskiyince diğeri giyilir.⁴³⁵ Sebeiyye fırkasının klasik mezhepler tarihi kaynaklarında yer alan bilgilerinden hareketle tevhid açısından sorunlu inanışlara sahip olduklarını görmekteyiz. Özellikle Allah'ın yaratıcılık vasfını başka bir varlığa yüklemeleri, tenasüh ve ruh göçü hakkındaki inanışları ve buna bağlı olarak ahiret hayatını inkâr etmeleri, onları aşırı bir fırka olmalarının ötesinde İslam'ın tevhid kavramına çizdiği kapsamın da uzağına itmektedir.

Hattâbiyye, Ebu'l-Hattâb b. Ebî Zeyneb el-Esedî tarafından Hicrî ikinci asırda Kûfe'de temelleri atılan aşırı bir Şîî mezhebdir. Hatta en aşırı/ğulât fikirlere sahip olan Şîî gruplardan olduğu da söylenebilir.⁴³⁶ Ebu'l-Hattâb'ın önceleri Cafer Sâdık'la dostluk kurduğu ancak sonradan onun aşırı fikirlere yöneldiği ve Cafer tarafından lanetlenip yanından uzaklaştırıldığı Şîî kaynaklarca nakledilir. Ebu'l-Hattâb, Cafer Sâdık'tan sonra onun vasîsi olduğunu, ondan ismi azamı öğrendiğini iddia etmiştir. Daha sonra Horasan'da öldürülen Abdullah b. Muaviye'nin, Kûfe'ye dönen mensuplarını kendi taraftarlarıyla birlikte toplayarak kendi fikirleri etrafında aşırı bir Şîî mezhebinin teşekkülünü gerçekleştirmiştir.⁴³⁷

Hattâbiyye fırkasının diğer ğulât fırkalar gibi aşırılığa varan fikirleri vardır. Onlara göre imamlar, önce peygamber, sonra ilâhtırlar. Buna göre İmam Ca'fer Sâdık'ı ve onun babalarını ilâh olarak kabul ederler. Ebu'l-Hattâb'a göre Ca'fer, ilâhın bu aleme beden giysisi içinde inmiş halidir, insanlar da onu bu şekilde görmüşlerdir.⁴³⁸ Hatta Ebu'l-Hattâb mensuplarını imamlarına ibadet etmeye çağırması, "Lebbeyk ya Ca'fer lebbeyk" şeklinde Ca'fer'e nida ettirmiştir. Ardından da Hattâbiyye mensupları

⁴³⁵ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, s. 141.

⁴³⁶ Daftary, *İsmâîliler*, s. 151.

⁴³⁷ Hasan Onat, "Hattâbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 16, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 492.

⁴³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 183.

Ebu'l-Hattâb'ın ilâhlığını ilan ederek onun dinin emir ve yasaklarını kaldırdığını söyleyerek Kûfe'de o günkü dînî itikâdî düzeni sarsacak hale gelmişlerdir.

Hattâbiyye fırkası, liderleri Ebu'l-Hattâb'ın ölümünden sonra çok farklı gruplara ayrılmışlardır. Her bir fırkanın lideri ve onları takip edenler tarafından benzer ğulât fikirler sadır olmaya devam etmiştir.⁴³⁹ Hattâbilerin yazılı bir metinleri, literatürleri olmadığından ilk dönemlere ait görüşlerini tam olarak tespit etmek zordur. Ancak o dönemin, yani Hicrî ikinci yüzyılın genel fikrî ve akîdevî özellikleri dikkate alındığında şu görüşlere ulaşılabilir. Tabi burada konumuz açısından onların tüm itikâdî görüşlerden ziyade, daha çok aşırıya kaçan görüşlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Buna göre, Hattâbîlere göre bütün imamlar peygamberdir ve her devirde biri konuşan (natık) ve diğeri ise onun susan vasisi olan (sâmit) olmak üzere iki nebi bulunmaktadır.⁴⁴⁰ Biraz farklı olmakla birlikte benzer bir görüş bazı bâtinî gruplarda ve İsmailîlerde de olduğundan Hattâbîler bazen İsmailîlerle karıştırılabilmektedir. İmamlar onlara göre ilâh olarak kabul edilmişlerdir. Allah önce Hz. Ali'ye ardından Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynelabidin, Muhammed Bâkır ve Ca'fer Sâdık'a hulûl etmiştir.⁴⁴¹

Hattâbîler'in İsmailîlik ile olan bağlantısı ile alakalı olarak Daftary, Kummî ve Nevbahtî'nin özellikle İlk İsmâilîler ile Hattâbîler'i özdeşleştirdiklerini söyler. Dahası Hattâbîler'in yeni doğmakta olan ilk İsmâilîler (ya da erken dönem İsmâilîleri) üzerinde büyük etkisi olmuş; Ebu'l-Hattâb'ın ölümünden sonra onun bir grup taraftarının, İmam Ca'fer Sadık'ın ruhunun Ebu'l-Hattâb'a oradan da Muhammed b. İsmail'e geçtiğini iddia etmiş ve onun destekçilerine katılmıştır. Daha sonraki birçok kaynak da İlk İsmâilîler ile Hattâbîler'in bağlantılarından söz ederek aralarındaki yakın ilişkiden bahsetmektedir.⁴⁴² İki fırka arasındaki bu ilişkilerin mahiyetinin tam olarak belirlenmemesinde, yine erken dönem İsmâilîleri'nin tarihlerinin, oluşum sürecinde kısmen, İmâmî ve İsnâaşeriyye cemaatlerinin baskısı altında olmaları ve yazılı literatürlerinin pek azının günümüze ulaşması sebebiyle tarihlerinin çok sağlıklı olarak aydınlatılamamasının da etkisi büyüktür.⁴⁴³ Bununla birlikte bu iki fırka arasındaki özellikle akîdevî anlamdaki bağlantılar çok fazla abartılmamalıdır. Çünkü

⁴³⁹ Sâmerriâi, *el-Ğulûv ve'l-Firaku'l-Ğâliyye*, s. 289.

⁴⁴⁰ Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki Farklar*, s. 191; Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, s. 149.

⁴⁴¹ Onat, "Hattâbiyye", s. 492.

⁴⁴² Daftary, *İsmâilîler*, s. 147.

⁴⁴³ Daftary, *İsmâilîler*, s. 141.

Hattâbîler'in özellikle imamların tanrısallığına inanmaları ve tanrının Ca'fer Sâdık'a ve ardından Ebu'l-Hattâb'a geçmesi (hulûl) etmesi gibi bazı inanışları, sonraki Mübarekiyye gibi İsmâilî fırkalarda kabul görmemiş daha sonra da Fâtımî İsmâilîler tarafından Ebu'l-Hattâb sapkın olarak görülmüş ve reddedilmiştir.⁴⁴⁴

Hattâbîlere göre harama gerek yoktur, ibâhîlik yayılmalıdır. Dini ibadetler emir ve yasaklar ağır geldiğinde hemen hafifletilir, hatta bazen ibadetler te'vil edilmek suretiyle terk edilirdi. Hattâbiyye fırkası Ebu'l-Hattâb'ın ardından farklı gruplara ayrılmış ve her grup imamlarını peygamber görme, hulûle inanma, tenasüh ve rec'at gibi aşırı/ğulât fikirler ortaya atmışlardır. Bağdâdî'ye göre bu ve benzeri inançları benimseyen Hattâbiyye'nin tüm alt grupları bu itikatları sebebiyle küfre düşmüşlerdir.⁴⁴⁵ Tüm bu bilgilerden hareketle Hattâbiyye fırkasının alt gruplarıyla birlikte İslam'ın temel kavramı olan ve akîdevî zemininin üzerine oturduğu tevhid anlayışıyla bağdaşmayacak birçok fikri olduğu görülmektedir.

Muhammise fırkası, İmâmiyye fırkası içerisinde ayrılmış aşırı/ğulât fikirleri ile öne çıkmış bir gruptur. Fırka mensupları aslında Ebu'l-Hattâb'ın taraftarlarıdır. Bu gruba Muhammise denmesinin sebebi, Allah'ın Hz. Muhammed, Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin olmak üzere kisâ altındaki beş kişide tecelli ettiğine inanmalarıdır. Onlara göre Allah aslında Muhammed'in bizatihi kendisidir, diğerlerindeki ise sadece karışık görüntüleridir. Yaratıcı istediği surette yarattıklarının şekline girer ki yaratılanlar rablerine alışsınlar ondan çekinmesinler.⁴⁴⁶ Daftary'ye göre bu grup Muhammed yerine Ali'nin ulûhiyyetini savunuyordu. Muhammise'nin özellikle bu konudaki aşırı fikirleri, daha sonra ortaya çıkacak olan Nusayrîler'in de fikrî temelini oluşturmuştur. Ayrıca Daftary, Kummî'nin Muhammise'yi Hattâbîler'le özdeşleştirdiğini söyler.⁴⁴⁷

Bu fırka hakkında daha önemli bir konu da erken dönem Şîliği ve İsmailîliği hakkında önemli bilgiler veren en eski kaynaklardan biri olan *Ummü'l-Kitab* isimli eserin Muhammise tarafından yazılmış olabileceğidir. Bu iddia ise son zamanlarda yapılan bilimsel araştırmalara dayandırılır. Ummü'l-Kitabın özelliği, Muhammed Bâkır'ın öğrencileriyle yaptığı sohbetleri ve konuşmaları içermesidir. Ayrıca Selman-ı Farisî ve Ebu'l-Hattâb'ı kutsal bir hava oluşturarak sistematik ve sürekli biçimde

⁴⁴⁴ Daftary, *İsmâilîler*, s. 152.

⁴⁴⁵ Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki Farklar*, s. 192.

⁴⁴⁶ Sâmerî, *el-Ğulûv ve'l-Fıraku'l-Ğâliyye*, s. 308; Kummî/Nevbahtî, *Şii Firkalar*, s. 149.

⁴⁴⁷ Daftary, *İsmâilîler*, s. 154.

devamlı zikretmesi ve o dönemdeki Gnostisizm ve Manicilik gibi gayri-İslamî unsurların fikirlerini Şiî ğulât fikirleriyle beraber aktarmasıdır. Bu bilgi bize Muhammise'nin Şiî ğulâtının oluşmasındaki etkisini göstermesinin yanında, bu fikirlerin İslamî forma nasıl dönüştüğü hakkında da ipuçları vermektedir.⁴⁴⁸

Muhammise'nin iddiasına göre Selman, Mikdâd, Ammar, Ebû Zer el-Gıfârî ve Ömer b. Ümeyye es-Saymerî, Allah'ın bu alemin idaresi için görevlendirdiği beş kişidir. Bu işte ise onların liderleri Selman'dır.⁴⁴⁹ Onlara göre Allah bu beş kişiye hulûl etmiştir. Ancak bu beş kişinin bir de zıddı vardır. Zıtların kim olduğu konusunda ihtilaf yaşamışlar, ancak Şehristânî'nin belirttiğine göre bu beş kişi, Ebû Bekir, Ömer, Osman, Muâviye ve Amr b. el-As'tır. Muhammise'nin bir kısmı bu zıtların övgüye layık kimseler olduğunu, çünkü onlar olmadan diğer beş kişinin de bilinmeyeceğini söylerken; diğer bir grup ise, beş zıddın yerilmesi gerektiğini iddia etmiştir.⁴⁵⁰

Yine onların iddialarına göre Hz. Muhammed sadece Araplara gelmemiştir. O aynı zamanda, Âdem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa idi. Bu sebeple Arap olmayanlara da farklı şekillerde gelmiş, hatta bazen krallar ve kistrâlar şeklinde de görünmüştür. Onların hepsinin özü/cevheri Muhammed'den başkası değildir. Buna ek olarak onlara göre Allah bu şekilde insanları kendisine davet etmiştir. Ancak insanlar inanmayınca nübüvvet ve risalet kılığına bürünmüştür. Bu durum da işe yaramayınca (insanlar inkâr edince) bu defa imamet göreviyle insanlara görünmüştür. Ve insanlar bu defa onu kabul etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın görünen yönü/zâhiri, imamet; görünmeyen yönü/bâtını ise aslı/özü Muhammed olan Allah'tır.⁴⁵¹

Muhammise mensupları diğer ğulât fırkalarının bir kısmında olduğu gibi tenasühe inanmışlardır. Onlara göre insanların ruhları bedenden ayrıldıktan sonra bazen insana bazen hayvan, bitki benzeri başka canlılara göç eder ve onlarda dolaştıktan sonra kaya, kerpiç benzeri şeylere ya da demire dönüşür gider. Yine onlar Allah'ın “De ki: “İster taş olun ister demir”, “İsterse canlanmasını aklınızın almadığı herhangi bir yaratık!” Bu defa da “Bizi tekrar hayata kim döndürecek?” diyecekler “Sizi birinci defa yaratan”

⁴⁴⁸ Daftary, *İsmailîler*, s. 152; ayrıca bkz., *Ummu'l-Kitap*, haz. İsmail Kaygusuz, Demos Yayınları, İstanbul 2003, ss. 123-258.

⁴⁴⁹ Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki Farklar*, s. 196; Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, s. 157.

⁴⁵⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 58.

⁴⁵¹ Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, s. 157.

de”⁴⁵² ayetini bu iddialarına delil olacak şekilde te’vil ederler ve burada ruhun varacağı yerin cehennem olduğunu söylerler.⁴⁵³

Mansûriyye, aşırı Şîî’lerden Ebû Mansur el-İclî (123/741)’nin taraftarlarının oluşturduğu ğulât fikirleriyle öne çıkmış bir Şîî fırkadır. Ebû Mansur, Kûfe’li olup, Abdulkays kabilesine mensuptur. Onunla ilgili kaynaklarda okuma yazma bilmediği ifade edilmektedir.⁴⁵⁴ Ancak Fığlalı, onun yetişmesinde önemli tesiri olan büyük Şîî düşünörlere ve fikirlerinde o dönemdeki sadece İslamî değil, Yahudi ve Hristiyan költürüne de hâkim olduğunun anlaşılması sebebiyle bu bilginin doğru olmayabileceğini söyler. Ebû Mansur, Muhammed el-Bâkır’ın İmameti kendisine bıraktığını söyleyip imametini ilan ederek kendisine taraftar toplamaya çalışmıştır. Ancak Muhammed Bâkır kendisini reddetmiştir. Yaşadığı dönemde Ca’fer Sâdık’la da ihtilafa düşmüş ve O da kendisini defalarca reddetmiştir. Bu nedenle Ebû Mansur, başka yollardan imametini ilan etmenin yollarını aramıştır.⁴⁵⁵

Ebû Mansur, Ali b. Ebî Talib’in gökten düşen bir parça olduğunu ve gökten düşen parçaların da bazen Allah’ın kendisi olduğunu iddia etmiştir. Yine kendi imametini iddia ettiğinde Allah’ın onu katına yükselttiğini ve kendisiyle konuşup, başını sıvazlayıp kendisine “Ey yavrucuğum, aşağıya in ve benim adıma tebliğde bulun” şeklinde hitap ettiğini söyleyerek aynı zamanda kendisinin bir nebi olduğunu iddia etmiştir. Yine peygamberlerin ebediyen peygamberliğine devam edeceğini, bunun hiçbir şekilde kesintiye uğramayacağını, vahyin kesilmeyip devam ettiğini, Hz. Muhammed’e sadece vahyin indirildiğini, onun yorum ve te’vilinin ise kendisine bırakıldığını iddia etmiştir. Ebû Mansur’un mensupları ona muhalif olanların öldürölmelerinin, mallarının alınmasının, kadınlarının esir edilmesinin helal olduğunu söylemişlerdir.⁴⁵⁶

Mansûriyye mensupları kıyameti ve buna bağılı olarak ahiret hayatını, cennet ve cehennemi inkâr etmiş, cennetin bu dünyadaki refah ve güzel nimetler olduğunu; cehennemin ise insanların bu dünyada başlarına gelen sıkıntı, bela ve musibetler olduğunu söyleyerek te’vil etmiştir. Kendisine muhalif olanları boğmayı helal

⁴⁵² Kur’an, İsra, 17/50-51.

⁴⁵³ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, s. 160.

⁴⁵⁴ Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, s. 144.

⁴⁵⁵ Ethem Ruhi Fığlalı, “Ebû Mansur el-İclî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 181.

⁴⁵⁶ Şehristâni, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 182; Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, s. 144.

saymışlardır. Bağdâdiye göre bu fırka kıyameti ve sonrasını inkâr ettiği için İslam fırkaları arasında sayılmaz.⁴⁵⁷ Mansûriyye'nin ğulât fikirlerinden biri de Hz. Muhammed ailesinin gökte, Şia'nın ise yeryüzünde olduğudur. Yine onlar “*Gökten bir kütlenin düşmekte olduğunu görseler, yine de “Bunlar üst üste yığılmış bulutlar” derler.*”⁴⁵⁸ ayetini bâtinî şekilde te'vil ederek düşen bulutların Ebû Mansur olduğunu, gökten düşen kütleyi görenlerin de Mansur'u gördüğü halde onu doğrulamayanlar olduğunu söylemişlerdir.⁴⁵⁹

Ebû Mansur, Şia içerisindeki bu ğulât fikirleri ile kendisinden sonraki birçok grup ve fırkayı da etkilemiştir. Bâtinî te'vil ile ilgili düşünceleri, yaptığı te'viller, İsmâilîyye ve Karmatîler gibi birçok bâtinî gruba ilham olmuştur. Yine vahyin kesilmeyip devam etmesi ve buna bağlı olarak peygamberlik kurumunun devam etmesi düşüncesi ile Bahâilîğin kendisini örnek aldığı bir fırka olmuştur.⁴⁶⁰ Kendilerine has ğulât fikirleri ve diğer ğulât fırkalarındaki benzer düşüncelerine bakıldığında, her ne kadar Allah'ın varlığı ve birliğine zarar verecek bir fikre rastlanmasa da, tenasüh, rec'at ve hulûl gibi Allah'ın zatına ve zatı hakkındaki bilgilere zarar verecek fikirleriyle Mansûriyye fırkasının İslam'ın tevhid anlayışından uzakta olduğu söylenebilir.

Muğîriyye fırkası, Muğîre b. Said el-İclî (119/737) tarafından kurulmuş aşırı Şii fırkalarından birisidir. Muğîre, Muhammed el-Bâkır'ın çağdaşı, İran asıllı bir şahıstır. Muhammed Bâkır aşırı fikirleri sebebiyle onu lanetlemiş yanından uzaklaştırmıştır. Şia içerisinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den teberri düşüncesini ilk defa ortaya atan kişinin o olduğu ifade edilmektedir.⁴⁶¹ Muğîre, Kûfe'de Halit b. Abdullah el-Kasrî'nin valiliği döneminde, Abdullah b. Hasan'ı mehdi ilan ederek isyan girişiminde bulundu. Ancak başarısız oldu ve Halit tarafından kendisi ve adamları öldürüldü.⁴⁶²

Muğîre, Kur'an ayetlerini kendi dînî, siyâsî düşüncelerine uyacak şekilde te'vil etmiştir. “*Yaratıp düzene koyan O'dur*”⁴⁶³ ayetini, “Allah'ın bir cismi, bedeni olup; O'nun sureti başında nurdan bir taç olan nurdan bir kişi şeklindedir, O'nun kendinden hikmet sadır olan bir kalbi vardır. Allah alemleri yaratmayı murat ettiği zaman, ismi

⁴⁵⁷ Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 187.

⁴⁵⁸ Kur'an, Tûr, 52/44.

⁴⁵⁹ Kummi/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, s. 145.

⁴⁶⁰ Fıglalı, “Ebû Mansur el-İclî”, s. 181.

⁴⁶¹ Öz, “Gâliyye”, s. 336.

⁴⁶² Kummi/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, s. 138.

⁴⁶³ Kur'an, A'lâ, 87/1-2.

azamla konuşmuş, o da uçarak bir taç halini alıp başının üzerine konmuştur” şeklinde te’vil etmiştir. Yine, “*Emaneti insan yüklendi, o çok zalim ve nankördür*”⁴⁶⁴ ayetini, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in Hz. Ali’nin elinden imameti almaları, gasp etmeleri anlamında te’vil etmiştir. Başka birtakım ayetleri de yine siyasi çıkarları doğrultusunda te’vil etmiştir.⁴⁶⁵

Muğîriyye mezhebinin iddiasına göre imam ölmemiştir ve bir gün gelecektir. Buna göre beklenen mehdinin ismi Hz. Muhammed’in ismine, babasının ismi de Peygamberin babasının ismine benzeyecektir. Bu sebeple beklenen mehdinin Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Ali olduğunu iddia etmişlerdir. Yine onlara göre yukarıda geçen ayetlerin te’vilinde görüldüğü üzere teşbih ve tescimi caiz görmüşler, Allah’ı nurdan bir insan şeklinde tavsif etmişlerdir. Yine Allah’ın alfabenin harfleri sayısınca organları olduğunu, hatta O’nun organlarının şekillerini de tarif edip harflere benzediğini iddia etmişlerdir.⁴⁶⁶

Aşırı/ğulât fikirlere sahip olan Muğîriyye, Kur’an ayetlerini gnostik tarzda te’vil etmiş, Hz. Ali’nin ölüleri diriltebildiğini iddia etmiştir. Yine gözleri görmeyen bir adamın gözlerine elini sürerek görmesini sağladığını, hatta dilediği Âd ve Semûd kavmi gibi geçmiş bazı kavimleri tekrar diriltebileceğini söylemiştir. Ayrıca gayb alemine dair bazı bilgilere vakıf olduğunu, beklenen mehdi olduğunu söylemiş, en önemli iddiası olarak da kendisine ilâhlık vasfını vermek gibi aşırı fikirleri de ileri sürmüştür.⁴⁶⁷ Diğer aşırı fikirleri yanında sadece Muğîre’nin kendisini ilâh olarak ilan etmesi bile, Muğîriyye’de İslamî anlamda bir tevhid akidesinin bulunmadığını göstermektedir.

⁴⁶⁴ Kur’an, Ahzâb, 33/72.

⁴⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 181.

⁴⁶⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 182.

⁴⁶⁷ Sâmerî, *el-Ğulûv ve’l-Firaku’l-Ğâliyye*, s. 302.

5. SONUÇ

Tevhid, Allah'ın varlığı ve birliğini, kâinatın yaratıcısı ve tek sahibi olduğunu, hiçbir şeye muhtaç olmayan aksine her şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu yegâne varlık olduğunu ifade eden ve tüm semavi dinlerin olduğu gibi İslam dininin özünü oluşturan en temel özelliğidir. Tevhid özü itibariyle ayrışmanın değil, birleşmenin bir ifadesi iken tarihî süreçte İslam dünyasında bazen tevhid konusu etrafında da ayrışmalar meydana gelmiştir. Bu sebeple iyi anlaşılması ve sınırlarının iyi belirlenmesi gerekir. Bu açıdan en tepede tevhid çatısı altında birleşen İslam dininin iki büyük yorumundan biri olan Şia Mezhebinin mutedil ve aşırı fırkalarıyla birlikte tevhidi nasıl algıladığı büyük önem arz etmektedir.

Tevhidin izdüşümleri çeşitli din ve mezheplerde arandığında, konu aslında tanrının nasıl algılandığı meselesine gelir. Tanrının algılanışı ise onun varlığı, birliği, zâtı, sıfatları ve ölüm sonrası hayata dair durumlar ile ilgili konularda kendini gösterir. Bu çerçevede İslam öncesi dinler açısından tevhide bakıldığında insanlığın ilk devirlerinden itibaren yaratıcı, ulu, eşsiz ve hiçbir şeye benzemeyen yegâne bir gücün varlığı anlamında monoteist bir tanrı inancı hep var olmuştur. Bununla beraber politesit ve antropomorfik özellikler barındıran tanrı anlayışları da toplumlarda gözlemlenmiştir. Ancak dinler ve toplumlar üzerinde yapılan araştırmalar tek tanrı inancının daha eski ve asıl olduğunu; politeist inanışların ise bir sapma olduğunu göstermiştir. Bu noktada Hinduizm, Budizm, Sihizm ve Caynizm gibi Uzak Doğu dinlerinde, tek tanrı inancı açısından tevhid kavramının varlığından söz etmekle birlikte; bu dinlerin çok tanrılı ve insan biçimci özellikler ihtiva ettiği de görülmektedir. Esasında bu durumu ortaya çıkaran, bahsettiğimiz dinlerdeki tanrı algısıdır. Özellikle Hinduizm'in nihâî kurtuluş, tenâsüh, işvara ve avatara gibi birtakım öğretileri etrafında şekillenen bu dinlerde kendilerine has tanrı anlayışı oluşmuştur. Bu anlayışlar etrafında şekillenen tanrı algısı ise, tarifi verilen tevhid kavramı ile bağdaşmayan özellikler göstermektedir.

Maniheizm ve Sâbiilik gibi gnostik kökenli dinlerdeki anlayışa göre tanrı nur ve zulmet ya da iyi ve kötü yönü bulunan bir özelliğe sahiptir. Yani düalist bir tanrı anlayışları vardır. Yine bu düalist anlayışın bir sonucu olarak gnostik dinlerde ışık evreni ve karanlıklar evreni olmak üzere iki evren olduğu ve bu evrenlerde farklı

türlerde tanrıların bulunduğu kabul edilir. Gnostik dinlerdeki bu iki yönlü tanrı ve evren anlayışı yaratmanın birliği inancını vaz eden tevhid anlayışına doğrudan zıt bir durum arz etmektedir.

Tek tanrılı dinlerden Yahudilik'te tevhid dinin temeli olarak bulunmakla birlikte, tevhidin en önemli ilkesi olan Allah'ın varlığı ve birliği hakkında üzerinde uzlaşılan tek bir anlayıştan söz etmek zordur. Yine tek tanrı anlayışı bulunan Yahudilik'te bu tanrının zaman zaman sevinme, üzülme, kızma gibi insani özellikleri bulunduğu kabul edilir. Bazen de Tanrı'nın uzuvlarının bulunduğu bahseden risaleler, Yahudilik'te antropomorfik özellikleri bulunan bir tanrı anlayışının olduğunu göstermektedir. Ayrıca Tanrı'nın yalnızca Yahudilerin ilahı olduğunu kabul etmeleri ve kendilerindeki seçilmiş halk inancı, onların dışındakilerin ayrı bir ilahı olduğunu kabul etmek anlamında olacağı için açıkça tevhid anlayışına zıt bir durum arz etmektedir. Hıristiyanlık'taki tevhid anlayışı ise doğrudan teslis anlayışı ile bağlantılıdır. Tanrı'nın üç farklı varlıkla açıklanması şeklindeki teslis inancı, birliği temsil eden tevhid ilkesi ile büyük ölçüde çelişki arz etmektedir. Her ne kadar bazı Hıristiyan teologları tarafından teslis inancındaki üç tanrının aslında tek cevherin cüzleri olduğu yönünde yorumlar yapılmış olsa da bu üç unsurun her birine Hıristiyanlık tarihinde atfedilen ilahi özellikler, tevhid inancını Hıristiyanlar açısından sorunlu hale getirmektedir.

İslam düşünce geleneğinde tevhid noktasında ana hatlarıyla üç farklı yaklaşım ortaya çıkmaktadır. İlk olarak kelamcılar açısından meseleye bakıldığında Allah'ın birliği ilkesi onların en çok üzerinde durdukları konu olmuştur. Bu noktada aralarında zât-sıfat ilişkisi ve sıfatların Allah'a nispeti konusunda bazı farkların olduğu görülmektedir. Buna göre Sünnî alimler, sıfatların Allah'ın zatına nispetinde bir sakınca görmezken; Mu'tezile ve onun itikadi anlamda Şîlik'teki izdüşümleri olan fırkalar, Allah'a herhangi bir sıfat nispet etmeyi caiz görmezler. Kelamcılar tevhidi, Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir, yegâne ve benzersiz olması anlamında uluhiyette tevhid; Allah'tan başkasına tapmamak ve O'ndan başkasına boyun eğmemek anlamında rubûbiyette tevhid olmak üzere iki başlıkta ele almışlardır.

İkinci olarak sûfîlerin tevhid anlayışları incelendiğinde, onların bilgiden ziyade yaşamaya önem atfeden bir anlayış içerisinde oldukları görülmektedir. Bu sebeple sûfîlerce tanım olarak farklı tarifler yapılsa da tevhid, yaşanılabilecek en üst hal mertebesi olarak anlaşılabilir. Ayrıca tevhid sûfîlerce çoğu zaman vahdet-i vücûd kavramı etrafında açıklanmaya çalışılmıştır. Üçüncü olarak İslam düşüncesinin bir

başka kanadını temsil eden İslam filozofları ise daha ziyade tanrı anlayışı açısından tevhidi algılamaya çalışmışlar ve bunu yaparken felsefenin metotlarını kullanmışlardır. Genel olarak felsefi metottan farkları ise vahyi de göz ardı etmemeleridir. Bu açıdan İslam Filozoflarının tevhid algısı mutlak hakikat, ilk neden, tanrının bilinmesi ve tanrı-alem ilişkisi konuları etrafında şekillenmiştir. Bahsi geçen konuların hepsinin tevhid kavramıyla doğrudan alakalı olan konular olması ve filozofların da bu konular vasıtasıyla mutlak hakikate ulaşma çabaları, onları tevhid çatısı altında birleştirme olanağı sunmaktadır.

Araştırmanın temel konusunu oluşturan Şiîliğin önemli kollarından olan İmâmîyye Şia'sına göre din usûlü'd-din ve furû'ü'd-din olmak üzere iki ana konu etrafında şekillenir. Mu'tezile'den etkilenilerek oluşturulduğu anlaşılan usûlü'd-dinin ilk ve en önemli konusunu ise tevhid oluşturur. Şiî İmâmîler, tevhidi zatta, sıfatta, fiilde ve ibadette tevhid olmak üzere dört kısımda ele alır. İmâmî Şiîlerde tevhid, Allah'ın varlığı ve birliğine, onun her şeye gücü yeten, her şeyi işiten ve gören olduğuna inanmak olarak tanımlanmıştır. Onlara göre Allâhü Teâlâ hakkında vardır, birdir gibi sözler tevhid inancını zihinlere yaklaştırmak için söylenmiştir. Yoksa O öyle bir var ve birdir ki öncesinde herhangi bir varlık düşünülemez ve yine O'ndan önce bir evvel, sonrasında bir âhir tasavvur edilemez.

İmâmîler'de tanrı anlayışı açıklanırken en çok başvurulan kavramlar, teşbih ve tenzih olmuştur. Bu minvalde tevhidi, teşbihe varacak şekildeki anlayışlardan uzak tutma gayretinde olmuşlar ve tevhid ile ilgili tüm konularda bu hususa özen göstermişlerdir. Kur'an'daki istiva, yed ve vech gibi kelimeleri teşbih anlayışlarının bir sonucu olarak te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Ru'yetullah konusunda Mu'tezile ile benzer görüş serdederek onun zatının tasavvur edilemeyeceğini, dolayısıyla ne bu dünyada ne de ahirette görülemeyeceğini iddia ederler.

Zeydiyye, özellikle itikâdî açıdan Mu'tezile'ye çok benzeyen mezheptir. Hatta Mu'tezilî fikirler, Zeydiyye mezhebi vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Zeydîler arasında güçlü bir tevhid anlayışı, kendisini farklı boyutlarla ortaya koymuştur. Bu sebeple Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının olmadığı, Kur'an'ın mahluk oluşu, Allah'ın ahirette görülemeyeceği ve müteşâbih ayetlerin te'vil edilmesi gibi meselelerde Mu'tezile ile benzer görüşleri savunurlar. Tevhid akidesi ile ilgili görüşlerini de bu prensipler üzerinden açıklarlar.

Kaynaklarda aşırı/gulât Şîî fırkalar olarak kaydedilen gruplar açısından tevhid meselesine bakıldığında, bu fırkaların aşırılıklarının teşbih, rec'at, bedâ, tenâsüh, tecelli ve zuhûr gibi birtakım fikirler etrafında şekillendiği görülmektedir. Birçok Şîî müellif tarafından da aşırı fikirlere sahip oldukları kaydedilen bu fırkalar savundukları fikirlerle, tevhid kavramının içeriğine zarar vermişlerdir. Bu çerçevede İsmâîlîlik'teki zâhir-bâtın ayrımı neticesinde gelen aşırı te'vilci yaklaşım, onları tevhid ile ilgili birçok meselede orta yoldan uzaklaştırmıştır. Bu noktada özellikle Nizârîler arasında hulûl inancının yaygınlığı, tevhidi zedelemektedir.

Kendilerini muvahhidûn, ehl-i tevhid olarak adlandıran Dürzîler ise Hâkim bi-Emrillâh'ın ilahlığını kabul etmek suretiyle İslam'ın genel tevhid anlayışından uzaklaşmışlardır. Kabul ettikleri tanrı açısından onun lâhûtî ve nâsûtî olmak üzere iki yönü bulunması da tanrının birliği ilkesine zarar veren bir başka durumdur. Ayrıca tanrının bazı insanlara tecelli ettiğine dair inanışları da onlar açısından tevhidi epey sorunlu hale getirmektedir. Bir başka Şîî grup Karmatîlik'te biri tam diğeri nâkıs iki ilah anlayışı bulunmaktadır. Ayrıca hulûl inancını kabul etmeleri, kıyamet ve ahireti, genel İslami anlayıştan farklı şekilde te'vil etmeleri tevhid açısından sorunlu bir anlayışa sahip olduklarını göstermektedir.

Tevhid ilkesi açısından sorunlu olarak görülen tecelli ve zuhur gibi benzer aşırı fikirler Nusayrîlik'te de görülmektedir. Onlara göre Allah'ın zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki yönü vardır. Hatta onlar daha da ileri giderek Hz. Ali'ye ilahlık isnad ederler ve tanrı inançlarını bu anlayış üzerine bina ederler. Tevhid açısından Nusayrîlerle ilgili cevap verilmesi gereken bir soru vardır. Gerçek ilâh kim? Hz. Ali mi yoksa Ali'ye zuhûr etmiş ve onun gerisinde varlığını sürdüren, görünmeyen başka bir varlık mı? Bu ve benzeri cevap bekleyen sorular, Nusayrîler'in tevhid konusunda sorunlu bir yerde olduklarını ortaya koymaktadır.

Şîî gruplar arasında diğer fırkalar kadar taraftar bulamamış Keysâniyye, Sebeiyye, Hattâbiyye, Mansûriyye ve Muğîriyye gibi aşırı fırkalar da mevcuttur. Bu fırkalar, tevhid açısından aralarında bazı farklılıklar olmakla birlikte diğer aşırı gruplar ile benzer anlayışlara sahip olmuşlar, değişen sadece firkanın ismi ve takip ettikleri liderleri olmuştur. Bu açıdan bahsi geçen fırkaların İslam dininin bütününe hitap edebilecek, kuşatıcı bir tevhid anlayışlarının olmadığı görülmektedir.

Tevhid meselesinin ayrıntılarına girildikçe, mesele genişledikçe farklı fikir ve görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Buna bağlı olarak tevhid deyince özellikle

mezhepler açısından tek bir anlayıştan söz etmenin zor olduğu ortadadır. Bu sebeple en tepede tevhid çatısı altında birleştirebileceğimiz mezheplerin, konunun ayrıntılarına inildikçe bazen kendi içerisinde bile ayrıştığı ve mezhep içerisinde birbirine tamamen zıt fikirlerin ortaya çıktığı müşahede edilmektedir. Dolayısıyla mezheplerin kendi içlerinde bile birbirleriyle uzlaşmakta zorlandıkları böyle bir ortamda, birbirlerini tekfir edecek yaklaşımlara başvurmaları ve bunu tevhid gibi birleştirici yönü olan bir kavram üzerinden yapmalarının hem dinen hem de usulen doğru bir yaklaşım olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki İslam çatısı altındaki her bir fırka genel tevhid anlayışına uymadığını tespit ettiğimiz görüşlerini, aslında tevhid kaygısı gözeterek oluşturmuştur. Birçok fırkanın kendisini Ehl-i Tevhid olarak isimlendirmesi de bunu göstermektedir. Esasında birlik olmak demek her yönden aynı fikre sahip olmak veya aynı doğrultuda düşünmek demek değildir. Farklı şekillerde yürünse de aynı yolda yürümek birlik için yeterli olabilmelidir. Birlikte yürünen o yol da tevhidin yoludur.

KAYNAKÇA

- Akdağ, Eyüp, “Sûfî İlmünde Hakikî Tevhid ve Hakikî Kulluğun İfadesi, Cem’ ve Tefrika Kavramları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 44, Aralık 2020, ss. 202-224.
- Ali Cevad, *el-Mufasssal fî Tarihi ’l-Arab Kable ’l-İslam*, 9 Cilt, Bağdat 1993.
- Âmilî, Şeyh Hasan Muhammed Mekkî, *el-İlâhiyat alâ Huda ’l-Kitabi ve ’s-Sünneti ve ’l-Akli*, Kum 1411, C. I.
- Arkan, Atilla, “Çağdaş İslam Arap Düşüncesi ve Cabirî”, *Ortadoğu Yıllığı*, 2010, 6, ss. 463-484.
- Armstrong, Karen, *Tanrı ’nın Tarihi*, Pegasus Yayınları, İstanbul 2017.
- Asım Efendi, *el-Okyânûsu ’l-Basît fî Tercemeti ’l-Kâmûsi ’l-Muhît Kâmûsu ’l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi, C. 2, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2013.
- Avcu, Ali, “Karmatîler Ortaya Çıkışları, Fikirleri Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3, 2010, ss. 199-246.
- Ay, Mahmut, “Mu’tezilizm’den Arta Kalan Mu’tezile”, *Kelam Araştırmaları*, 9/1, 2011, ss. 57-76.
- Aydın, Mahmut, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010.
- , “İbrahimî Geleneklerde Tevhid ve Vahdet”, *OMÜİFD*, S. 41, Samsun 2016, ss. 5-18.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2020.
- , “Hiristiyanlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, ss. 34-348.
- Aydınlı, Yaşar, “Farabi’nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, S. 16, 1995, ss. 84-91.
- , “Kindî’nin Tanrı Tasavvuru”, *Diyanet İlmî Dergi*, S. 2, 2018, ss. 35-36.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, haz. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.
- Bağlıoğlu, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- , “Dürzîliğin Temel Kaynakları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 2003, ss. 179-197.
- Batur, Muhammet Raşit, *Nusayrîliğin Teşekkülü ve İnanç Sistemi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhîbü ’l-İslamiyyîn, Dârü’l-İlim li’l-Melâyin*, Beyrut 1973.
- Benli, Yusuf, *Hicrî II. Asırda Şîî Nitelikli Ğulât Hareketler*, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 1999.
- Berîdî, Hammad Abdülcelil, *Akâidu ’ş-Şia fî Mîzâni ’ş-Şeria*, Dârü’l-Mecd, 2010.
- Bozkurt, Ömer, “Gazzâlî’nin Tanrı Anlayışı”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, Ankara 2011, ss. 87-109.
- Bulut, Halil İbrahim, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdî İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Mana Yayınları, İstanbul 2019.

- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifat Tasavvuf Istilâhları*, çev. Abdulaziz Mecdi Tolun, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Çağatay, Neşet, *Başlangıçtan Abbasîlere Kadar İslam Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993.
- Çağrıçı, Mustafa, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, ss. 489-505.
- Daftary, Ferhat, *İsmâîlîler Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fehmi, Alfa Yayınları, İstanbul 2017.
- , *Şîî İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, Alfa Yayınları, İstanbul 2020.
- Demirci, Kürşat, "Şintoizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 39, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, ss. 177-179.
- Demirci, Mehmet, "Tevhiden Vahdet-i Vücûda", *Türkiye İkinci İslamî İlimler Kongresi*, S. 1, Ocak 1982, ss. 22-32.
- Demirkol, Murat, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", *Eskiyeni*, S. 32, 2016, ss. 29-54.
- Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri", *Sadreddin Konevi Sempozyumu*, Konya, Kasım 2004, ss. 12-34.
- , "Vahdet-i Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, ss. 431-435.
- Doğan, İsa, "Zeydiyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, Şubat 1993, ss. 557-603.
- Düzgün, Şaban Ali, "Kuran'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 3, Ankara 2005, ss. 3-21.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Sıtkı Gülle, C. 1, Huzur Yayınevi, İstanbul 2005.
- Enis İbrahim, *Mu'cemu'l-Vasît*, 2. Baskı, Kahire 1972.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*, çev. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2020.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan İbn Ebî Bîşr Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2019.
- Favzân Ahmed, *Edva' ale'l-Akîdeti'd-Dürziyye*, Yayın yeri yok, 1983.
- Fiğlalı Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2011.
- , *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2021.
- , "Abdullah İbn-i Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1988, ss. 133-134.
- , "Ebû Mansur el-İclî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 10, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, ss. 181-182.
- Filiz, Şahin, "İslam Felsefesinde Tanrı Anlayışı Karşısında Bireyin Konumu Problemi", *AÜİFD*, C. 11, 1999, ss. 223-241.
- Firûzâbâdî, Ebû't-Tahir Yakub b. Muhammed, *Kamus Tercümesi*, terc. Asım Efendi, Bahriye Matbaası, İstanbul (t.y.).
- Gaon, Sa'adya, "*Tefsîru't-Tevrat bi'l-Arabiyye Tevrat (Tora) Tefsiri*", haz. Nuh Arslantaş, C. 2, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2018.

- Gavâtime, Yusuf Derviş, *Ğulâtü'ş-Şia el-Bâtiniyye fi Bilâdi'ş-Şam*, Cem'iyetu Ummali'l-Matabî't-Teâvüniyye, Amman 1981.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed, *el-İktisad fi'l-İtikad*, nşr. Muhammed Veliyyuddin Farfur, Daru'l-Farfur, Şam 2007.
- , *Mişkatü'l-Envar*, çev. Süleyman Ateş, Bedir Yayınları, İstanbul 1994.
- , *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- Gökâlp, Yusuf, “Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, 2007, ss. 55-93.
- , “Zeydiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 44, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, ss. 328-338.
- Gölcük, Şerafeddin, “Beyân b. Seman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, ss. 28-29.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2016.
- Gündüz, Şinasi, *Hiristiyanlık*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.
- , “Sabiilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008, ss. 341-344.
- Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İsam Yayınları, İstanbul 2020.
- Güzel, Abdurrahim, “Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 11, Kayseri 2011, ss. 193-209.
- el-Hâlimî, Ebû Abdullah, *el-Minhac fi Şu'abi'l-İman*, nşr. Hilmi Muhammed Fûde, Beyrut 1979.
- Hammâdî, Muhammed, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İç Yüzü*, çev. İsmail Hatip Erzen, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Harman, Ömer Faruk, “İbrahimî Gelenek”, *İslam'a Giriş Evrensel Mesajlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008.
- , “Yahudilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 43, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, ss. 199-207.
- Hartshorne, Charles, “Dine ve Felsefeye Göre Tanrı”, çev. Mehmet Aydın, *AÜİFD*, Ankara 1981, ss. 205-219.
- Hatib, Muhammed Ahmed, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-Âlemi'l-İslami*, Mektebetü'l-Aksa, Amman 1984.
- Hayyir, Abdurrahman, *Akîdetunâ ve Vâkiunâ Nahnu'l-Müslimûn el-Ca'feriyye*, Dimeşk 1992.
- Hizmetli, Sabri, “Karmatîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 24, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, ss. 510-514.
- Işık, Harun, “Gnostisizm Tarihsel Arka Planı”, *17. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, Malatya 2012, ss. 28-43.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, terc. Ahmet Avni Konuk, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, C. 2, İstanbul 2017.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân, *el-Karamita*, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, Mektebetü'l-İslami, Beyrut 1978.

- İbn Haldun, Abdurrahman, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, terc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib, Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, M. Cüneyt Kaya (Haz.), C. 1, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed, *Lisânu'l Arab*, Dâru Sadır, C. 3, Beyrut (t.y.).
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn, *Tevhidü'l-Esmâ ve's-Sıfat*, (*İsim ve Sıfat Tevhidi*), terc. Heyet, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *Buğyetü'l-Mürtâd fi'r-Redd Alâ'l-Mütefelsifeti ve'l-Karâmitati ve'l-Bâtıniyye*, thk. Musa b. Süleyman ed-Düveys, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, Ekrem Demirli, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2014.
- İlhan, Avni, “Şia'da Usûlu'd-Din”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, Şubat 1993, ss. 409-430.
- Kara, Mustafa, “İbn-i Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 1986, ss. 63-67.
- _____, “Takıyyüddin İbn-i Teymiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 20, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1999, ss. 391-414.
- Karakaya, Mehmet Murat, “Basit ve Mürekkep Kavramları Açısından İbn Sînâ'da Tevhid”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2015, ss. 133-144.
- Karakuş, Mehmet, “Farabî Düşüncesinde Tanrı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6, 2017, ss. 109-134.
- Karataş, Şuayip, “Kur'an'da Tevhidin Zıttı Olarak Şirk Kavramı”, *Uluslararası Hz. İbrâhim (A.S.) ve Nübüvvet Sempozyumu*, İstanbul, Aralık 2019, ss. 199-222.
- Kasım b. Muhammed, *Kitâbü'l-Esas fi Ma'rifeti Rabbi'l-Alemin*, nşr. İsa Doğan, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun 1989.
- Kâşifu'l-Gitâ, Muhammed el-Hüseyin, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, Kum 1415.
- Katar, Mehmet, “Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü)”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 20/3, 2007, ss. 330-339.
- Kaya, Mahmut, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 37, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, ss. 467-468.
- _____, “Yakup b. İshak el-Kindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 24, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, ss. 41-58.
- Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.
- Kubat, Mehmet, “İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Nazariyesi'ne İbn Teymiyye'nin Yöneltiği Eleştiriler”, *Uluslararası İbn Arabî Sempozyumu*, 2018, ss. 497-519.
- el-Kummî, Ebu Cafer, “Şeyh Saduk”, *Risâletü'l-İtikâdâti'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1978.
- Kummî/Nevbahtî, *Şiî Fırkalar (Kitabu'l-Makalât ve'l-Firak/ Fırâku's-Şia)*, Hasan Onat, Sabri Hizmetli, ed. Sönmez Kutlu vd. Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Kutlu, Sönmez, “Zeydilik, İsmailiyye, İmamiyye”, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, Ankara 2007.
- Kutluay, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Pınar Yayınları, İstanbul 2001.
- Kutluer, İlhan, “Üç perspektif, Kelam Felsefe ve Tasavvuf”, *İslam Felsefesinin Sorunları*, Elis Yayınları, Ankara 2003, ss. 31-48.

- _____, “Felsefe ile Tasavvuf Arasında Gazzâlî’nin Mişkât’ında Entelektüel Perspektifler”, *900. Vefat Yılında Gazzâlî*, MÜİVF Yayınları, İstanbul 2011, ss. 507-533.
- _____, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, ss. 503-511.
- _____, “İlliyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, ss. 121-122.
- Kutlutürk, Cemil, “Hinduizm’e Göre Tanrı Vişnu’nun Yeryüzünde Bedenlenmesinin (Avatara/Hulûl) Temel Nedenleri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 55/1, 2015, ss. 141-160.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2021.
- Küleynî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Usûl Mine’l-Kâfi*, Dâru’l-Kütübi’l-İslamî, C. 1, Tahran, (t.y.).
- Maden, Ferhat, *Şîî Mezheplerde Hulûl Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 2015.
- Makarem, Sami, *The Druze Their Faith In Tawhid*, Syracuse University Press, New York 2006.
- Malatî, Ebû Hüseyin b. Muhammed b. Ahmet b. Abdurrahman b, *et-Tenbih ve’r-Red alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bid’a*, Mektebetü’l-Ezheriyye, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu’t-Tevhid*, terc. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2005.
- Meşkûr, Cevad, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit ve Cemil Hakyemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Şia İnançları*, çev. Abdalbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978.
- Neccâr, Abdullah, *Mezhebü’d-Durûz ve’t-Tevhid*, Daru’l-Maarif, Kahire 1965.
- Necefi, Ayetullah el-Hâc ez-Zincânî, “Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akidesi”, çev. Murat Serdar, *Bilimname Düşünce Platformu*, 3/8, 2005, ss. 133-143.
- en-Nesefî, Ebu’l Berekât Ahmet b. Mahmut, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâyiku’t-Te’vil*, Seyda Yayınları, C. 3, Diyarbakır 2018.
- en-Nesefî, Ebu’l-Muîn *Bahru’l-Kelam*, thk. Muhammed Salih Farfur, Mektebetu Dâri’l-Farfûr, Dimeşk 2000.
- Neşşâr, Ali Sami, *Neş’etu’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-İslam*, Dâru’l-Maarif, 2/147, Kahire 1965.
- Nisâbûrî, Ahmet b. İbrahim, *İsbâtü’l-İmame*, thk. Mustafa Galip, Darü’l-Endelüs, Beyrut 1996.
- Okumuş, Mesut, “Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ’nın Kur’an Sûre ve Ayetlerine Yaklaşımları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1/1, 2014, ss. 157-194.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- _____, “Hattâbiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, ss. 492-493.
- Öz, Mustafa, *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, İfav Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, “Gâliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, ss. 333-337.

- _____, “İmâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 22, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, ss. 207-209.
- _____, “İsmâiliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, ss. 128-133.
- _____, “İsmâiliyye Mezhebi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiiilik Sempozyumu*, İstanbul, Şubat 1993, ss. 605-652.
- _____, “Keysâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, ss. 362-364.
- Özcan, Hanifî, *Epistemolojik Açıdan İman*, İfav Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 96.
- Sâbûnî, Nureddin, *Mâturîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1978.
- Sâmerrâî, Abdullah Sellûm, *el-Ğulûv ve'l-Firaku'l-Ğâliyye fi'l-Hadâratı'l-İslamiyye*, Daru'l Vâsit, Bağdat 1982.
- Sarıçioğlu, Ekrem, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 41, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, ss. 22-24.
- Sarioğlu, Hüseyin, “İbn Rüşd’de Tanrı Alem İlişkisi ve Sürekli Yaratma”, *Ölümünün 800. Yılında Uluslararası İbn Arabi Sempozyumu*, İstanbul 1998, ss. 107-129.
- Sinanoğlu, Mustafa, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 12, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, ss. 211-214.
- Söylemez, M. Mahfuz, *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Subhî, Ahmed Mahmud, *ez-Zeydiyye, ez-Zehra li'l-İ'lami'l-Arabi*, Kahire 1984.
- Sunar, Cavit, *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- _____, *Vahdet-i Vücûd Vahdet-i Şühûd Meselesi*, Resimli Posta Matbaası, Ankara 1960.
- _____, *İslam 'da Felsefe ve Fârâbî*, Anadolu Vakfı Yayınları, Ankara 2006.
- Şehristânî, Abdülkerim, *Nihayetu'l-İkdâm*, nşr. Ferid Ceyyum, Mektebetü'l Müsenna, Bağdat.
- _____, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2013.
- Şeker, Mehmet Yavuz, “Vahdet-i Vücûd Ekolü Öncesi Sûfilerin Tevhîd Konusundaki Pozisyonları, Bâyezîd-i Bistâmî'nin Tevhîd Anlayışı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 5/4, 2016, ss. 1084-1102.
- Şenzeybek, AYTEKİN, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, Emin Yayınları, Bursa 2012.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şîa*, nşr. Kadir Akaras ve Abbas Akyüz, Kevser Yayınları, İstanbul 2005.
- Tan, Muzaffer, “Geçmişten Günümüze Dürzîlik”, *E-Makalât Mezhep Araştırmaları*, 5/2, 2012, ss. 61-82.
- Tan, Zeki, “Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü: Kurban Örneği”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 32, Kayseri 2011, ss. 143-185.
- Tatar, Burhanettin, “İmge ve Boşluk Tevhid Anlayışına Dair Felsefî Bir Analiz”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20/1, 2020, ss. 9-23.
- Topaloğlu Bekir, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, ss. 471-498.

- _____, Bekir ve Çelebi İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2019.
- Tortuk, Bilgehan Bengü, “İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı’nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 36, Isparta 2016, ss. 75-93.
- Tuayme, Sâbir, *Dirasât fi’l-Firak: eş-Şia en-Nusayriyye el-Bâtuniyye es-Sûfiyye el-Havâric*, Mektebetü’l-Maârif, Riyad 1987.
- Turan, Ahmet, “Kitâbu’l-Mecmû’nun Tercümesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 8, 1986, ss. 5-18.
- et-Tûsî, Ebu Nasr Muhammed b. Serrâc, *el-Lüma’ İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 2019.
- Tûsî, Ebû Ca’fer, *el-İktisad fî mâ Yetealleku bi’l-İtikad*, Cem’iyyetü’l-Müntedi li’n-Neşr, Necef 1979.
- Türker, Ömer, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, İslam Felsefesi”, *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, İstanbul 2015, ss. 331-373.
- Uluç, Tahir, “Tevhid-Teslis Polemiğinin İslam Felsefesindeki Yansıması Yahyâ bin Adî ve *Makâle Fî’t-Tevhîd* Adlı Risalesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, 2016, ss. 81-124.
- Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mu’tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali’den Kasım er-Ressi’nin Ölümüne Kadar*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- Üzüm, İlyas, “Türkiye’de Alevî/Nusayrî Önderlerin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşımı”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 4, 2000, ss. 173-187.
- _____, “Nusayrîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 33, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007, ss. 270-274.
- Yahya b. Hüseyin, *Rasâilü’l-Adl ve’t-Tevhid*, Dârü’l-Hilâl, Kahire 1971.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Gulûv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 14, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, ss. 192-195.
- Yitik, Ali İhsan, *Dinler Tarihi*, Baki Adam (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2018.
- _____, “Hinduizm’de Din ve Din Anlayışı Dharma Kavramı”, *Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Konya, Kasım 1998, ss. 309-318.
- _____, “Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancı ve Tenasüh İnancıyla İlişkisi”, *Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992, ss. 127-138.
- _____, “Caynizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, DİB Yayınları, İstanbul 2007.
- Yüksel, Emrullah, “İmâmiyye Şiası’nda İnanç Esasları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1993, S. 11, ss. 18-36.
- Zuğbî, Fethi Muhammed, *Ğulâtü’ş-Şia ve Teessürühum bi’l-Edyani’l-Mugâyire li’l-İslam*, Dârü’l-Kütübi’l-Mısri, Kahire 1988.

ÖZ GEÇMİŞ

Zafer KOÇ, 2005 yılında Çarşamba İmam Hatip Lisesini, 2013 yılında ise Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 2007 yılında Diyanet İşleri Başkanlığında imam hatip olarak memuriyet hayatına başladı ve Bilecik, Sakarya ve Samsun illerinde bu görevi sürdürdü. 2017 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Kocaeli Dini Yüksek İhtisas Merkezi'nde başladığı dini ihtisas eğitimini 2020 yılında tamamladı. 2019 yılında OMÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans programına girdi. Zonguldak ili Çaycuma ilçesinde vaiz olarak görev yapmakta olan Zafer KOÇ, orta derecede Arapça bilmektedir.

İletişim bilgileri:

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0159-8078>