

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

TECRİDÜ'L-İTİKÂD ŞÂRİHLERİNDE İMÂMET:
İSFAHÂNÎ VE ALİ KUŞÇU ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Osman DOĞAN

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2018

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

***TECRİDÜ'L-İTİKÂD ŞÂRİHLERİNDE İMÂMET:
İSFAHÂNÎ VE ALİ KUŞÇU ÖRNEĞİ***

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Osman DOĞAN

Danışman:

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2018

TEZ ONAY SAYFASI

T.C. İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 020116YL21 numaralı Muhammed Osman DOĞAN'ın hazırladığı “*Tecrîdü'l-İtikâd* Şârihlerinde İmâmet: İsfahânî ve Ali Kuşçu Örneği” konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 30/07/2018 günü 10.00-12.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ
Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Muhammed Osman DOĞAN

30/07/2018

ÖZ

Klasik dönemde yazılmış birçok kelâm kitabında yer alan imâmet meselesi, kelâm-siyaset ilişkisini tespit noktasında önemli bilgiler içermektedir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından İslâm devletinin yöneticisinin seçimi hususunda ilk halifelerden başlayan sürecin teolojik mahiyeti hakkında mezhepler farklı görüşler ileri sürmüştür. Şîî-İmâmî anlayış, insanlara bırakılan bu alanı “nas”lar ile düzenlemeye çalışmış ve bu husustaki görüşlerini temellendirmek için salah-aslah, lütuf gibi birtakım Mu‘tezile kökenli teorilere başvurmuştur. Şîîlerin bu yaklaşımı, Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî’den (ö. 324/935-36) itibaren Sünnî kelâm eserlerinin sonuna imâmet bölümü eklenmesini beraberinde getirmiştir. İlgili bölümde nas iddiasında bulunan Şîî anlayış eleştirilerek temelde fikhî bir mesele olan imâmetin, kelâmî yönü ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Müteahhir dönem kelâm âlimi Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) de Şîî-İmâmî imâmet teorisini benimsemiş ve yazdığı *Tecrîd’ül-i ‘tikâd* adlı kitabının imâmet bölümünü bu teori doğrultusunda şekillendirmiştir. Hz. Ali ve evlâdından onbir kişinin seçilmiş imâm olduğunu ispatlamak ve ilk halifelerin Hz. Ali’nin hakkını gaspettikleri iddiasını desteklemek yönünde birtakım görüş ve ithamları içeren *Tecrîd*’in beşinci bölümü olan “imâmet”, bilimsel kimliğinin getirdiği saygınlık sebebiyle Tûsî’ye yakıştırılamamış ve kimileri tarafından, öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî’ye (ö. 726/1325) nisbet edilmiştir. Ebü’s-Senâ el-İsfahânî (ö. 749/1349) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474), *Tecrîd*’e şerh yazarak imâmet bölümünde ana metin yazarını dikkatli bir eleştiriye tabi tutmuşlardır. Bu tez çalışmasında Sünnî âlimlerin, şerh telif etme sebeplerinden biri olan “*Tecrîd*’in imâmet bölümündeki iddialar”, İsfahânî ve Kuşçu şerhleri bağlamında incelenmiş ve ilgili metinlere yansıyan Şîî-Sünnî tartışmasında tarafların argümanlarının tahlil edilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Sözcükler: *Tecrîdü’l-i ‘tikâd*, *Tesdîdü’l-kavâid fî şerhi Tecrîdi’l-akâ’id*, *Şerhu Tecrîdi’l-i ‘tikâd*, Nasîrüddîn et-Tûsî, Ebü’s-Senâ el-İsfahânî, Ali Kuşçu, imâmet, lütuf, Şîa, Ehl-i Sünnet.

ABSTRACT

The subject of imāmate, which is included in many kalam books written in the classical period, contains important information regarding the relationship between kalam and politics. The various sects differed about the theological nature of this process which began when the first caliphs selected a ruler for the Islamic state after the death of the Prophet. The Shi'i-Imāmi sect employed "texts," and resorted to some Mu'tazila rooten theories such as salah-aslah, and lutuf (kindness) in order to prove their views on this issue, which had been originally left to the people to decide. This approach of the Shiites brought about the addition of an imāmate section at the end of Sunni kalam works beginning with Abu'l-Hasan al-Ash'ari (d. 324 / 935-36). In the related chapter, the Shi'i understanding found in the question was criticized and there was an attempt to reveal the kalam side of the issue which is at its essence an issue of fiqh.

Nasiruddīn et-Tusi (d. 672/1274) adopted the Shi'i-Imāmī imāmet theory and shaped the imāmet section of his book *Tajrīdu'l-'itiqād* based upon it. The Imāmate section of *Tajrīd*, which contains a number of views and claims that support the imāmate of Ali, as well as affirming the textual proof for the imāmate of 11 of his descendants, and takes the view that the first Caliphs wrongfully usurped the imāmate from him, was not regarded by some to have been written by Nasiruddīn et-Tūsī, due to the high level of respect he held with scholars based upon his scientific contributions to the various disciplines. Therefore "maksadu'l-imāme," which is the fifth chapter of *Tajrīd* it was attributed to his student Ibn al-Mutahhar al-Hilli (d. 726/1325). Ebu's-Senā al-Isfahānī (d. 749/1349) and 'Ali al-Qushjī (d. 879/1474) wrote a commentary on the *Tajrīd* and subject the author and his claims to careful critique. This study aims to analyze the arguments of the Sunni scholars in the Shi'i-Sunni debate using the Isfahānī and Qushjī's commentaries as well as the claims in the imāmate section of *Tajrīd*.

Key words: *Tajrīdu'l-'itiqād*, *Tasdīdu'l-qavāid fī sharhi Tajrīdi'l-'aqāid*, *Sharhu Tajrīdi'l-'itiqād*, Nasiruddīn et-Tūsī, Ebū's-Senā al-Isfahānī, 'Ali al-Qushjī, imāmate, lutuf, Shia, Ahl al-Sunnah.

ملخص

تحتوي مسألة الإمامة التي اندرجت في كثير من الكتب الكلامية المؤلفة في العهد الكلاسيكي معلومات هامة حول تعيين علاقة علم الكلام بالسياسة. قد اختلفت آراء المذاهب في ماهية الكلامية لهذه الوتيرة التي ابتدأت من الخلفاء الأولين في اختيار رئيس الدولة الإسلامية بعد وفاة النبي عليه السلام. قد حاول الموقف الشيعي الإمامي أن ينظم هذا المجال -الذي ترك على الناس- بالنصوص، وراجعت إلى بعض النظريات الاعتزالية الجذر مثل الصلاح والأصلح واللفظ لتأصيل آرائهم في هذه المسألة. أدّى هذا الموقف الشيعي إلى علاوة قسم الإمامة في نهاية كتب الكلام السنية منذ الإمام أبي الحسن الأشعري (المتوفى 324هـ/ 935-936م). قد انتقد الموقف الشيعي واجتهد بإبراز الوجه الكلامي لمسألة الإمامة -التي هي مسألة فقهية أصلاً- في ذلك القسم. تبنى نصير الدين الطوسي (المتوفى 672هـ/ 1274م) أحد متكلمي العهد المتأخر نظرية الإمامة وصاغ كتابه «تجريد الاعتقاد» بناء على هذه النظرية. قسم الإمامة من «التجريد» المحتوي على جملة من الآراء والدعاوى في إمامة سيدنا علي وإثبات وجود أحد عشر إماماً منصوباً عليهم من أولاده وتأيد دعوى أن الخلفاء الأوائل قد غضبوا حقّه، استبعد البعض أن يكون النصير الطوسي -الذي حاز على اعتبار علمي بخدمته القيمة للعلوم- قد كتب هذا القسم، فنُسب «مقصد الإمامة» المقصد الخامس من «التجريد» إلى تلميذه ابن المطهر الحلي (المتوفى 726هـ/ 1325م). وجّه أبو الثناء الإصفهاني (المتوفى 749هـ/ 1349م) وعلي القوشجي (المتوفى 879هـ/ 1474م) نقودهما للمصنف بأن شرحاً ذلك الكتاب وأتبعاً دعاوى الخصم واتهاماته بنظر دقيق. في هذه الرسالة، قد بُحثت (المزاعم الموجودة في قسم الإمامة «للتجريد») التي كانت أحد أسباب تأليف علماء السُّنة شرحاً عليه بسياق شرحي الإصفهاني والقوشجي استهدافاً لتحليل أدلة كل من الطرفين المنعكسة على المتون المذكورة في إطار الجدال بين السُّنة والشيعية.

الكلمات المفتاحية: «تجريد الاعتقاد»، «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد»، «شرح تجريد الكلام»، نصير الدين الطوسي، أبو الثناء الإصفهاني، علي القوشجي، الإمامة، اللطف، الشيعية، أهل السُّنة.

ÖNSÖZ

Hız. Peygamber'in vefatı sonrasında Müslümanlar, devleti yöneterek dînî ve sosyal hayatın Hız. Peygamber dönemindeki istikrarını sağlamak için bir başkan seçme kararı almışlardı. Benî Sakîfe çardağında toplumun ileri gelenleri birleşmiş ve küçük çaplı bir ihtilaftan sonra Hız. Ebûbekir'i seçmekte karar kılmışlardı. Daha sonraları Hız. Ebûbekir vefat etmeden önce Hız. Ömer'i veliaht tayin etmişti. Hız. Ömer ise vefat etmeden önce kendisinden sonra İslâm devletinin başına geçecek kişinin altı kişilik bir şûrâ heyetinin kararıyla seçilmesini istemişti. Söz konusu şûrâda seçilen Hız. Osman ise önceki halifelerin uygulamalarına başvurmamıştır. Elîm bir olay sonucu şehit olan Hız. Osman'ın yerine sahâbenin önemli bir kısmı tarafından Hız. Ali seçilmiştir. Hız. Ali de bir Hâricî tarafından şehit edilince Hız. Peygamber'in uygulamasını esas aldığını belirterek kendi yerine bir halef ya da vasî tayin etmemiştir. Hız. Osman döneminin ikinci yarısında başlayan ülke içerisindeki iç karışıklıklar, daha sonra da devam etmiş, çeşitli gruplaşma ve ayrışmalara sebebiyet vermiştir. Yavaş yavaş teolojik bir karaktere büründürülen bu siyasî ayrışmalar, o dönemde ortaya çıkan mezheplerin görüşlerini de büyük ölçüde belirlemiştir. Sözelimi Hız. Ali'ye muhalefet eden bazı grupların varlığı, Ali taraftarları anlamına gelen Şîatü Ali'nin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Daha sonra Şîa ismiyle anılan Hız. Ali taraftarları da kendi içinde İmâmiyye, İsmâiliyye, Zeydiyye ve Gulat olmak üzere dört ana gruba ayrılmıştır. Bu grupların ortak özelliği Hız. Peygamber'den sonra Hız. Ali'nin sahâbenin en üstünü olduğu anlayışıdır. Şîa'nın çoğunluğunun mensup olduğu İmâmiyye ise nas ile tayin edildiğine inandıkları Hız. Ali ve onun soyundaki onbir kişinin imâmetine inanmayı dinin esaslarından biri olarak görmüş ve sahâbe tecrübesini kendi iddiaları doğrultusunda yorumlayarak ilk üç halife dönemini yadımışlardır. İlk üç halifenin söz konusu göreve layık olmadığını ispatlamak için büyük çaba sarfeden İmâmiyye teologları, imâmetin dışındaki bazı fikhî meseleleri bile akaitleştirerek sahâbenin çoğunluğu ile diğer Müslümanlara karşı bir ötekileşme ve kendilerini onlardan izole etme tavrını benimsemişlerdir.

Sünnî gelenekte ilgili hadisler doğrultusunda "râşit halifeler" olarak bilinen ilk dört halifenin dönemi, "İslâm devletinin Hız. Peygamber sonrasındaki en önemli çağı"

kabul edilir. Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra dîni hükümlerin uygulanması ve İslâm siyaset felsefesinin üzerine kurulu olduğu bu dönemde Müslümanlar, Arap yarımadasının dışına çıkmışlar; İran ve Rum topraklarında muazzam fetihler yapmışlardır. Halifelik kurumunun en kâmil manasıyla yaşatıldığı bu dönem hakkında İmâmiyye mensuplarının ortaya attığı iddialar, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Şîa'dan Zeydiyye âlimleri tarafından reddedilmiştir. Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren Şîi müelliflerinin telif ettiği *Kitâbü'l-İmâme* isimli eserlerdeki iddialar, İmam Eş'arî döneminin Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından kelâm kitaplarının sonuna eklenen "imâmet bölümü" ile makes bulmuş ve ilgili meseledeki Sünnî anlayış ortaya konulmuştur.

Şîa ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmalar, müteahhir dönemde farklı bir sürece girmiş ve Şîi-İmâmî karakterli bir kelâm eseri bazı Sünnî âlimlerce şerh edilerek, eşine az rastlanır tarzda bir literatür meydana gelmeye başlamıştır. İmâmiyye mensubu olan bilim adamı Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) telif ettiği *Tecrîdü'l-i'tikâd* isimli felsefî kelâm eseri, Eş'arî usulcü Ebü's-Senâ el-İsfahânî ve meşhur Türk bilgini Ali Kuşçu gibi Ehl-i Sünnet ulemâsı tarafından şerh edilmiş ve ilgili eserin imâmet bölümü içerisinde Şîi-İmâmî iddialar eleştirilmiştir. Adı geçen Sünnî âlimlerin şerhleri, *Şerh-i Kadîm* ve *Şerh-i Cedîd* olarak bilinmiş; Osmanlı, İran ve Hindistan olmak üzere İslâm dünyasının birçok bölgesine yayılmış ve büyük ilgi görmüştür.

Bu tez çalışmasında Ebü's-Senâ el-İsfahânî ve Ali Kuşçu'nun şerhleri bağlamında Sünnî ulemanın *Tecrîd*'i şerh etme sebeplerinden olan, ilgili eserin imâmet bölümündeki Şîi-İmâmî iddiaları inceleyerek; söz konusu şerhlerin, kaynaklarını ve kelâm literatüründeki konumunu tespit etmeye çalıştık. Çalışmamızın *Tecrîd* üzerine yapılan çalışmaların yoğunlaştığı İlhanlı, Memlük, Timurlu ve Osmanlı devletlerindeki Şîi-Sünnî tartışmaları ve müteahhir dönem kelâmındaki imâmet meselesi hakkındaki araştırmalara katkıda bulunmasını temenni ediyorum.

Tezin konu seçim sürecinden tamamlanmasına kadar her aşamada katkısı olan danışman hocam Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'ye teşekkür ederim. Gösterdiği ihtimamdan dolayı Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU hocama da müteşekkirim. Yöntem noktasında değerli tevcihlerinden istifade ettiğim hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK'a, tez jürisinde bulunarak önemli katkılar sunan Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ hocama ve kaynak temini hususundaki yardımından ötürü Dr. Öğr. Üyesi Yasin APAYDIN'a teşekkürü bir borç bilirim. Keza tezimin tamamını okuyarak eleştirilerini

esirgemeyen değerli arkadaşım M. Necmeddin BEŐİKÇİ'ye de teşekkür ederim. Son olarak; bana ilmi sevdiren ve beni ilim yolunda her zaman destekleyen muhterem anne ve babama nihayetsiz Őükranlarımı sunarım.

Muhammed Osman DOĞAN

Üsküdar/İstanbul

29 Mayıs 2018



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ملخص.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	x
KISALTMALAR.....	xiii

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Önemi.....	1
2. Tezin Amacı ve İddiaları.....	3
3. Tezde Kullanılan Yöntem.....	4
4. Tezde Başvurulan Kaynaklar.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM TARİHİNDE ve <i>TECRÎD</i> LİTERATÜRÜNDE İMÂMET.....	9
1. Kelâm'da İmâmet Tartışmaları.....	9
1.1. Şû-İmâmî Kelâm'da İmâmet.....	9
1.2. Sünnî Kelâm'da İmâmet.....	12
2. <i>Tecrîd</i> Literatüründe İmâmet	18
2.1. <i>Tecrîd</i> Metninde İmâmet.....	23
2.2. <i>Tecrîd</i> Şerhlerinde İmâmet.....	26
2.3. <i>Şerh-i Kadîm</i> ve Yazarı Ebü's-Senâ Mahmud el-İsfahânî.....	28
2.3.1. Tarihsel Çerçeve.....	28
2.3.2. <i>Tesdîd</i> 'in İçeriği.....	31
2.4. <i>Şerh-i Cedîd</i> ve Yazarı Ali Kuşçu.....	34

2.4.1. Tarihsel Çerçeve.....	34
2.4.2. Kuşçu Şerhinin İçeriği.....	37

İKİNCİ BÖLÜM

İSFAHÂNÎ ve ALİ KUŞÇU ŞERHLERİNDE İMÂMETİN TEMELLENDİRİLMESİ.....40

1. İmâmetin Mahiyeti.....	41
2. İmâm Tayin Etmenin Hükümü.....	43
3. Ehl-i Sünnet ve Şîa'da İmâmetin Vücûbuna Dair Delillerin Tartışılması.....	45
4. İmâmetin Aklî Delili: Lütuf Teorisi.....	51
4.1. Teorinin Kullanım Alanları.....	53
4.2. Lütfun Kısımları.....	55
4.3. Lütfun Hükümleri.....	62
5. İmâmetin Şartları.....	66
5.1. İsmet.....	67
5.1.1. Peygamberin İsmeti.....	70
5.1.2. İmâmın İsmeti.....	76
5.2. İmâmın Efdaliyeti.....	81
5.3. Nas ile Tayin.....	83
5.3.1. Hz. Ali'nin Tayini.....	84
5.3.2. Onbir İmâmın Tayini.....	88
6. İmâma Karşı Çıkanların Hükümü.....	90

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSFAHÂNÎ ve ALİ KUŞÇU ŞERHLERİNDE DÖRT HALİFE.....93

1. Hz. Ebûbekir.....	95
2. Hz. Ömer.....	116
3. Hz. Osman.....	128
4. Hz. Ali.....	139
4.1. Hz. Ali'nin İmâmetinin Delilleri.....	140
4.2. Hz. Ali'nin Efdaliyetinin Delilleri.....	166
5. İlk Üç Halifenin Üstünlüğünün Delilleri.....	186

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....194

BİBLİYOGRAFYA.....198

EKLER

1. *Tecrîdü'l-i 'tikâd'* in İmâmet Bölümü.....213

2. *Tecrîdü'l-i 'tikâd'* in İmâmet Bölümünün Çevirisi.....218

ÖZGEÇMİŞ.....224



KISALTMALAR

a.s.	aleyhisselam
bk.	bakınız
c.	cilt
çev.	çeviren
der.	derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	editör
h.	hicrî
haz.	hazırlayan
hz.	hazreti
krş.	karşılaştırınız
ktp.	kütüphanesi
nr.	numara
nşr.	neşreden
ö.	ölüm tarihi
s.	sayfa
s.a.v.	sallallahu aleyhi ve sellem
thk.	tahkik eden
thr.	tahriç eden
trc.	tercüme eden
tsh.	tashih eden
t.y.	basım tarihi yok
vr.	varak
yay.	yayınları/ yayınevi/ yayıncılık
y.y.	basım yeri yok

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Önemi

İmâmet meselesi, esas itibariyle kelâmın değil, fıkıh ilminin kapsamına girmektedir. Ancak Şîa tarafından hicrî ikinci yüzyılda ortaya konulan “imâmet teorisi” ve imâmetin iman esasları içinde değerlendirilmesi, bu konunun kelâm ilmine dâhil edilmesini zorunlu kılmıştır. İmâmeti, itizalî “lütuf” teorisi ile uzlaştıran Şî-İmâmî kelâmcılar, Allah’ın imâm tayinini yapmasının vâcip olduğunu; Hz. Ali’nin Peygamber (a.s)’dan sonra nas ile tayin edilmiş, olağanüstü vasıflara sahip, mâsum bir imâm olduğunu iddia ederek ilk üç halifenin, onun imâmetini gaspettiğini öne sürmüşler; bu iddialarını dillendirmek için ikinci asırdan itibaren *Kitâbü’l-imâme* başlıklı kitaplar kaleme almışlardır. Bu durum kelâm eserlerinde sahâbenin statüsü ve tafdüli (birbirleri arasındaki üstünlük dereceleri) ile Hz. Peygamber’den sonraki imâmların kimler olduğu konusunun tartışılmasına yol açmıştır. Bu noktada İmâm Ebû Hanîfe’nin akâ’id içerikli risalelerinde sahâbe hakkındaki pasajlardan sonra İmâm Eş’arî’nin *el-İbâne* ve *el-Luma’* isimli eserlerinin sonuna, sem’iyyât bahislerini müteâkip olarak imâmet bölümü eklediğini görüyoruz. Bundan sonra Eş’arî gelenekte kelâm eserlerinin son kısmına imâmet bölümü eklemek adet haline gelmiş, nitekim birçok musannif bu konuyu kelâmın konusu olmamasına rağmen “âdet îcabı” olarak ele aldıklarını belirtmiştir. İmâmet bağlamında Şî tezlere cevap verme konusunda Eş’arî kelâmının mütekaddim döneminde ön plana çıkan isimleri Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) iken; müteahhir dönemde Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) ve Sa’düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) olmuştur.

Nasîrüddîn et-Tûsî’nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü’l-i’tikâd*’ı, içerisindeki “imâmet” bölümüyle Hz. Ali’nin nas ile tayin edilen, Hz. Peygamber’den sonraki ilk imâm olduğu iddiasını taşıması ve ilk üç halife hakkındaki bazı ithamları içermesi nedeniyle bilim adamı ve filozof kimliğiyle tanınan müellifine yakıştırılmamış; hatta Ekmelüddîn el-Bâbertî’nin (ö. 786/1384) rivayetine göre *Tecrîd*’in Tûsî’ye aidiyeti, ölümünün hemen ardından tartışılmaya başlanmıştır. Bu kitabın imâmet bölümüne kadarki kısmının

Tûsî'ye ait olduğu, imâmet bölümü de dâhil geri kalan kısmının ise Şîî müellif İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) tarafından yazıldığına inanılmıştır. Bu durum bir bakıma, Tûsî'nin “sünnîleştirilmesi” anlamına gelmektedir. Sünnî gelenekte Taşkoprîzade Ahmed Efendi (ö. 968/1561) gibi muhakkiklerin inanmadığı bu iddia, kimi müellifler tarafından sahiplenilmiştir. Burada şu soruyu sormamız gerekmektedir: Bazı Sünnî müellifleri böyle düşünmeye sevk eden *Tecrîd*'in “imâmet bölümü” nasıl bir muhtevaya sahiptir?

Ebü's-Senâ el-İsfahânî (ö. 749/1349) başta olmak üzere, bazı Sünnî-Eş'arî kelâmcıları, İmâmiyye'ye mensup olan Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i 'tikâd*'ını şerh ederek Şîî-İmâmî imâmet teorisini farklı bir bağlamda ele almaya başladılar. Muhalif mezhepteki bir metnin nasıl okunması gerektiğini; hasmın iddialarını açıklama ve eleştirme yoluyla ortaya koyan Sünnî şârihlerin, *Tecrîd*'i şerh etme sebeplerinden biri de imâmet bölümündeki iddiaları eleştirmektir. Nitekim İsfahânî, şerhinin mukaddimesinde bu hususu açıkça dile getirmiştir. *Tecrîd*'i daha sonra şerh eden bir başka Sünnî şârih Ali Kuşçu (ö. 879/1474) da İsfahânî'nin bu çalışmasını övmüş, yazdığı şerhte eksik kaldığını düşündüğü yerleri tamamlamaya çalışmıştır. Her iki şerh de *Şerh-i Kadîm* ve *Şerh-i Cedîd* olarak anılmış; Osmanlı, İran ve Hindistan ilim havzalarında yayılarak ders kitapları arasına girmeyi başarmıştır.

“*Tecrîd*'ül-i 'tikâd Şârihlerinde İmâmet: İsfahânî ve Ali Kuşçu Örneği” başlıklı bu çalışmada, İmâmiyye'nin ortaya attığı imâmet teorisi ve ilk halifeler hakkındaki iddialar, *Tecrîd* metninde geçtiği şekliyle ele alınarak Tûsî'nin bu konudaki görüşleri, diğer eserlerindeki ilgili görüşü ile mukayese edilecektir. Tûsî'nin imâmet hakkındaki görüşlerinin tespitinden sonra, İsfahânî ve Ali Kuşçu'nun açıklamaları incelenecektir. Her iki şârihin kullandıkları şerh metodunun farklılığı, hasmın delillerinin takriri ve bunlara yöneltilen itirazlar, her iki şerhin de birlikte incelenmesini gerekli kılmıştır. *Tecrîd* şerhleri içerisinde en çok şöhrete kavuşan bu iki şerhin gelenekteki yerini göz önünde bulundurduğumuzda; barındırdıkları muhtevanın diğer kelâm literatürüne de yansımaları söz konusu olmuştur. Hem şârihler İsfahânî ve Kuşçu hem de hasım olarak kendileriyle tartıştıkları Tûsî ve öğrencisi Hillî'nin argümanlarının kaynaklarının tespiti, Şîa-İmâmiyye ile Ehli Sünnet-Eş'ariyye arasında yürütülen imâmet tartışmalarının sürekliliğini göstermesi açısından önemlidir.

Tezimiz, “Kelâm Tarihinde ve *Tecrîd* Literatüründe İmâmet”, “İsfahânî ve Ali Kuşçu Şerhlerinde İmâmetin Temellendirilmesi” ve “İsfahânî ve Ali Kuşçu Şerhlerinde

Dört Halife” olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümü “Kelâm’da İmâmet Tartışmaları” ve “*Tecrîd* Literatüründe İmâmet” şeklinde iki ana kısma ayırdık. Öncelikle kelâm ilminde imâmet tartışmalarını ortaya koymaya ve *Tecrîd*’e kadar olan sürecin genel bir tasvîrini yapmaya çalıştık. Bu meyanda her iki mezhebin de Tûsî’ye kadar olan süreçteki âlimlerinin imâmet meselesi etrafındaki çalışmalarına değindik. Daha sonra *Tecrîd* metni ve şerhlerinde imâmetin yerini tespit etmeye çalıştık. Metin içindeki iddiaları ve etkilerini incelemenin yanısıra *Tecrîd*’in imâmet kısmının Tûsî’ye ait olmadığı iddiasını tartıştık. Her iki şârihin de yaşadığı sosyo-politik vâkıâya ışık tutarak, şerhlerde kullanılan tarz ve üslupları incelemeye özen gösterdik.

Çalışmanın ikinci bölümünde Şîî imâmet teorisinin temellendirilmesini ele aldık. Bu kapsamda imâmetin aklî delili olarak kabul edilen, *Tecrîd*’in ilâhiyât bölümündeki lütuf teorisini inceleyerek İmâmî gelenekteki nübüvvet ve imâmet meselelerinin ortak terimleri olan “ismet” ve “efdaliyet” gibi konularını birlikte değerlendirdik. İmâmet teorisini, şârihlerin bu husustaki açıklamalarını mukayeseli bir şekilde ele alarak; “İmâmetin Mahiyeti”, “İmâm Tayin Etmenin Hükümü”, “Ehl-i Sünnet ve Şîa’da İmâmetin Vücûbuna Dair Delillerin Tartışılması”, “İmâmetin Aklî Delili: Lütuf Teorisi”, “İmâmetin Şartları” ve “İmâma Karşı Çıkanların Hükümü” şeklindeki altı başlıkta değerlendirdik.

Çalışmanın son kısmında ise ilk dört halife hakkında *Tecrîd* metninde geçen ifadeleri, şerhler ekseninde masaya yatırdık. İsfahânî ve Kuşçu’nun ana metne getirdikleri açılımlar ve eleştirileri tahlil ederek şerhlerdeki orijinal ve birbirine benzer argümanları tespit etmeye çalıştık. Bu noktada kelâm kitaplarının yanısıra; hadis, siyer ve tarih kitapları başlıca kaynaklarımız arasında yer aldı. Hatta bazı fikhî meselelerin çözümü için fıkıh ve usûlü kitaplarına da başvurduk.

2. Tezin Amacı ve İddiaları

Tezin temel hedefi, Şîî ve Sünnî birçok düşünürün üzerine çalışma yaptığı, Şîî-İmâmî içerikli muhtasar bir kelâm metni olan *Tecrîdü’l-i ‘tikâd*’ın imâmet bölümünün önde gelen Sünnî şârihler tarafından nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaktır. Eserin tamamını şerh eden ilk Sünnî şârih olan Şemsüddîn Ebü’s-Senâ el-İsfahânî ile, son Sünnî şârihlerden biri olan Ali Kuşçu’nun yaptığı şerhleri ele alacağımız bu çalışmada, adı geçen âlimlerin

şerhlerini yazdıkları tarihi bağlamın yanısıra; ana metnin anlaşılmasına katkıları ile Tûsî'ye yönelttikleri eleştirileri ilmî esaslar çerçevesinde incelemek, tezin başlıca amaçlarındandır.

Tezin bir diğer amacı, Osmanlı ilim geleneğinde önemli bir yeri olan her iki şerhin üzerine yapılan çalışmaların, metafizik ve ilâhiyât konuları ile sınırlı kalması ve imâmetin de içinde bulunduğu sem'ıyyât kısımlarının ise bu coğrafyada pek ilgi görmemesinin arkasındaki sebepleri incelemektir.

İslâm düşüncesinin Müteahhir dönem imâmet tartışmaları bağlamında; İlhanlılar döneminin Tûsî ve Allâme Hillî gibi Şîî-İmâmî kelâmcıların büyük rol oynadığı Şîî yayımlıcağına karşı, Sünnî âlimlerin tutumları ve eleştiri yöntemlerini sınıflandıracğıız. *Tecrîd* şerhlerinin “ayrıntılı red” tutumunu benimseyen âlimlerin “kelâmcılar” grubu içerisinde yer aldığını ortaya koyarak, söz konusu âlimlerin metodlarını ve kaynaklarını inceleyeceğiz.

Tezin bir başka hedefi de, şârihlerin ilk halifeler hakkındaki kanaatlerinin ortaya konulması ve birtakım problemlere getirdikleri çözüm önerilerinin tahlil edilmesidir. Bu noktada önceki Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet literatürünün yanısıra fıkıh usûlü, hadis ve tarih kitapları da incelenerek söz konusu meselelerin çözümüne katkı sağlanmaya çalışılacaktır.

Sonuçta bu tezle *Tecrîd* literatürünün, müteahhir dönem kelâmındaki imâmet tartışmalarına katkısı hakkında bir farkındalık oluşturmak istiyoruz.

3. Tezde Kullanılan Yöntem

Tezimizde iki Sünnî şârihin Şîî bir metni nasıl açıklayıp, eleştirdiklerini ele alırken; betimsel ve çözümleyici bir metot takip ettik. Öncelikle *Tecrîd*'in imâmet bölümünün Tûsî'ye aidiyetini tartıştık ve eserin tamamının Tûsî'ye ait olduğu konusundaki kanaatimizi delillendirmeye çalıştık, Tûsî'nin *Tecrîd*'deki görüşlerinin, diğer eserleriyle mukayesesini yaptık ve onun İmâmîyye mezhebini benimsediğini vurguladık. Ana metnin müellife aidiyet problemini inceledikten sonra şârihlerin şerhleri hakkında tarihi ve entelektüel çerçeveyi oluşturmak için söz konusu eserleri tanıtan birtakım anekdotlara yer verdik.

Tezin ilk bölümünde imâmet tartışmalarının tarihi çerçevesini sunduktan sonra, ikinci bölümde Şîî imâmet teorisinin çözümlemesini yapmaya çalıştık. Üçüncü ve son bölümde ise söz konusu tezin pratiğe yansımaları olarak ilk dört halife hakkındaki iddiaları inceledik.

Çalışmamızda Tûsî'nin imâmet teorisine ilişkin ifadelerinin Sünnî şerhlerde nasıl yer bulunduğunu tespit edebilmek için; ilgili ifadeleri *Tecrîd* merkezli ortaya koyarak şârihlerin değerlendirmelerini irdelerdik. Şârihlerin kaynaklarının tahricini yapmaya çalışarak onların Sünnî ve Mu'tezilî kelâmcılardan ne oranda istifade ettiklerini ortaya koymaya çalıştık. Şârihlerin bazı ihtilafli meselelerdeki tercihlerini ele aldık. Onların literatüre katkılarının tespitini yapmaya çalıştık. İmâmet teorisini incelemeyi hedeflediğimiz için araştırmamızı *Tecrîd*'in sadece imâmet bölümüne hasretmedik. Aksine başta ilâhiyât ve nübüvvet olmak üzere mezkûr eserin diğer bölümlerindeki ilgili yerleri de inceledik. Şârihlerin Tûsî'nin tercihleri hakkında belirttikleri görüşleri, onun diğer eserleriyle karşılaştırarak bir sağlama yapmaya çalıştık. Aynı uygulamayı, şârihlerin görüşlerine katılmadığı ve eleştirel yaklaştığı Hillî'nin diğer eserleri için de yaptık. Bu sayede şârihlerin, muhalifin görüşünü aktarmadaki sadakatlerini tahkik ettik. Karşıt görüşteki muhalifin delilini tahrir ederken kullandıkları Şîa kaynaklı görüş ve rivayetlerin sağlamlarını da yapmaya gayret ederken, keza Sünnî kaynaklı ilmî malzemenin de kaynaklarını tespit için benzeri bir çaba harcadık. *Tecrîd* içerisinde bazı tarihi vâkıâlara yapılan atıfların Sünnî ve Şîî kaynaklarda nasıl geçtiğini karşılaştırmalı bir okuma ile inceleyerek bazı problemlerin çözümü hususundaki kanaatlerimizi serdettik.

4. Tezde Başvurulan Kaynaklar

Tezin birincil kaynaklarını *Tecrîd* ve şerhleri ile müteahhir dönemin bazı kelâm eserleri oluşturmaktadır. Tezimizde ana metin olan *Tecrîdü'l-i'tikâd*'in 1986 yılında Muhammed Cevad Hüseyinî Celâlî tarafından Kum'da yapılan neşri esas alınmıştır. Ayrıca Hasan Şâfîî tarafından 1977 yılında Londra'da bir doktora tezi çerçevesinde yapılan tahkike de ulaşılmıştır. Her iki tahkikin de hicrî 669'da istinsah edilen ve müellif nüshası olarak kabul edilen nüshanın asıl addolunarak yapılmış olması önemlidir. *Tecrîd*'in Allâme el-Hillî, İsfahânî, Ali Kuşçu ve Bâbertî şerhleri tezimizin en temel kaynaklarını oluşturmaktadır.

Tecrîd'in ilk şerhi olan, Tûsî'nin Şîî-İmâmî öğrencilerinden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Keşfü'l-murâd Şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd* isimli eseri, şârihlerin önemli bir kısmı tarafından görülmüş ve istifade edilmiştir. Sünnî şârihler bu eseri daha çok karşıt görüşün delillerini tkrir hususunda kullanmışlardır.

Şâfiî-Eş'arî usulcü Şemsüddîn Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâ'id* isimli şerhinin 2012 yılında Kuveyt'te yayımlanan tahkikli baskısı takip edilmiş, gerekli görüldüğü durumlarda eserin elimizdeki en eski yazması olan Hüseyin b. Ahmed el-Bağdâdî'nin hicrî 727'de istinsah ettiği nüshaya (Halet Efendi ktp., nr. 436) da başvurulmuştur. Ayrıca İsfahânî'nin; Abdullah Muhammed b. Şemsiddin Ebî Abdillâh Muhammed Sibte et-Tunusî el-Mâlikî isimli bir öğrencisine verdiği icazeti de içeren, ismi geçen şahsın hicrî 737 yılında Mısır'da istinsah ettiği bir *Tesdîd* nüshasına daha ulaşılmıştır (bk. Carullah ktp. nr. 1202).

Büyük Türk bilgini, Hanefî-Eş'arî âlim Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* isimli eserinin henüz tamamı tahkik edilmediği için *Şerhu'l-Mevâkıf* ve hâşiyeleriyle birlikte sayfa kenarında yapılan eski baskısının (İstanbul: Dâru't-tibâtî'l-âmirî, 1311/1893-4) kendisiyle mukabele edilen nüsha olan ve eserin sonunda "sahih" ve "mutemed" olarak kayıtlar düşülen Çorlulu Ali Paşa kütüphanesi (nr. 305) nüshası esas alınmıştır. Eserin umûr-ı âmmeye ilişkin bölümünün Muhammed Hüseyin ez-Zârîf er-Rıdâî tarafından tahkik edilerek 2014'te Kum'da *Şerhu Tecrîdi'l-akâ'id* başlığıyla yapılan baskısı da dikkate alınmıştır.

İsfahânî'nin öğrencisi, meşhur Hanefî-Mâturîdî âlim Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Şerhu't-Tecrîd*'i de her ne kadar *Tesdîd*'e dayalı olarak telif edilmiş olsa da içindeki bazı orijinal açılımlardan dolayı dikkate alınmıştır. Nuruosmaniye kütüphanesi nüshasını (nr. 2160) dikkate almakla birlikte eserin, müellifin vefatından iki yıl önce 784'te Mısır'da Muhammed b. Zeyni'l-'Arab tarafından istinsah edilen nüshasına (Mahmud Paşa ktp., nr. 287) da ulaştık.

Tecrîd literatürü içerisindeki başka çalışmalara da ulaştık ve yeri geldikçe ilgili kaynaklara da atıf yaptık; ancak tezde temel olarak ele aldığımız şerhler bunlardır. *Tecrîd* literatürünü yan kollardan besleyen ve ilgili konuların ele alındığı klasik kaynaklardan Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Muhassal*'ı; Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Ebkârü'l-efkâr*'ı, Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Telhîsü'l-Muhassal*, *Fusûlü'l-i'tikâd*, *Kavâidü'l-akâ'id* adlı eserleri, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Minhâcü'l-kerâme* ve

Takiyyüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) ona yazdığı *Minhâcü's-sünne* başlıklı reddiyesi ile Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsıd* isimli muhalled eseri de tezimizin birincil kaynakları arasında yer almaktadır.

İkincil kaynak olarak; *Tecrîd* sahibi ve şârihlerin, etkilendikleri ve atıfta buldukları diğer kişilerin tespiti için; Mu'tezilî, Sünnî ve Şîî müelliflerin yazdığı kelâm, fıkıh usûlü, hadis ve tarih kitapları yer almaktadır. Aynı şekilde ilgili başlıklar hakkında modern dönemde yapılan çalışmalardan; tezler, ansiklopedi maddeleri ve makaleler de imkân dâhilinde dikkate alınmıştır.

Doğrudan *Tecrîd* literatüründe imâmetle ilgili bir çalışmanın bulunmaması, tezimizin konusunun orijinalliğini göstermektedir. Ayrıca *Tecrîd*'in birçok ilim havzasında okutulan ve mütahhir dönem İslâm düşüncesinde önemli bir yeri hâiz olan; *Kâdîm* ve *Cedîd* şerhlerinin, birarada merkeze alınarak incelenmesi de bu teze has olan meziyetlerdendir. Modern çalışmalardan; Hassan Mahmud Abdel-Latif Sh'afi'nin 1977 yılında Londra Üniversitesinde savunduğu "Nasîr al-Dîn al-Tûsî and his *Tajrîd al-i'tiqâd*", Agil Şirinov'un 2007 yılında Marmara Üniversitesinde savunduğu ve daha sonra kitaplaşan "Nasîrüddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet" ve Yasin Apaydın'ın 2017'de İstanbul Üniversitesi'nde tamamladığı "*Tecrîd'ül-Akâ'id* Geleneğinde Umur-ı Âmme Sorunu" başlıklı doktora tezleri ilgili edebiyatta istifade ettiğimiz başlıca kaynaklardandır. İlgili literatürde ayrıca Adem Arıkan da 2004 yılında İstanbul Üniversitesinde yaptığı "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin '*Keşfü'l-murâd fî Şerhi Tegrîdi'l-i'tikâd*' Adlı Eserine Göre Dinî ve Siyasî Görüşleri" başlıklı yüksek lisans tezinde Hillî şerhinin genel bir tasvîrini yapmıştır. Mehmet Fatih Soysal da "Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tegrîdi'l-Kelâm*'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyat Meselelerinin Tahlili" adıyla 2014 yılında Marmara Üniversitesi'nde savunduğu doktora tezinde, Ali Kuşçu şerhinin usûl-i selâse kısımlarını tahkik ederek ilahiyât meselelerini incelemiştir.

İhsan Fazlıoğlu'nun "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyâsî Metin' Olarak Kelâm Kitapları" isimli makalesi, *Tecrîd* ve benzeri müteahhir kelâm eserlerinin imâmet bölümü çerçevesindeki tartışmalara işaret etmesi bakımından oldukça değerlidir. *Tecrîd*'in İsfahânî şerhi, Fadıl Aygân tarafından *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler Sempozyumu*'nda "İsfahânî'nin *Tecrîd* Şerhi: Felsefi-Şîî-Mu'tezilî Bir Metnin Sünnî Yorum ve Eleştirisi" başlığıyla bir tebliğde tanıtılmış, ancak imâmet bölümündeki tartışmalara yeteri kadar değinilmemiştir.

İlgili literatürde imâmet problemi, *Tecrîd* üzerine yapılan yorumlar ve yorum muhtevalı eserleri telif eden âlimlerin monografisi esaslı diğer ikincil çalışmalar da vardır. Ancak konumuzla doğrudan ilişkili olmaması ve tezimize kaynaklık etmemesi sebebiyle onları zikretmeye ihtiyaç duymuyoruz.



BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM TARİHİNDE ve TECRİD LİTERATÜRÜNDE İMÂMET

1. Kelâm'da İmâmet Tartışmaları

Tecrîd öncesi kelâm literatüründeki imâmet tartışmalarını incelemek, bu tartışmalar bağlamında *Tecrîd*'in kelâm tarihi açısından konumunu tesbit etme imkânı sağlayacaktır. Burada İmâmiyye mezhebini, özellikle kuruluş ve Usûliyye ekolü üzerinden; Sünnî kelâmı da teşekkül devriyle birlikte şârihlerin mezhebi olan Eş'ariyye üzerinden inceleyeceğiz. Bunlar dışında “Şîî” ve “Sünnî” isimlendirmenin dâhilinde olan diğer mezhep ve akımların “imâmet” eksenindeki görüşleri başka çalışmalara havale edilmiştir.¹ Kelâm literatürü içerisinde söz konusu polemiklerin diğerlerine nisbeten daha fazla olduğunu tespit ettiğimiz bu iki mezhebi esas almamız, *Tecrîd* literatüründeki imâmet tartışmalarına en çok bu iki mezhebin âlimlerinin katkı yapması sebebiyledir.

1.1. Şîî-İmâmî Kelâm'da İmâmet

Farklı kesimlerden birçok kişiye hocalık yapan Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) Zürâre b. A'yen et-Temîmî (ö. 150/767), Ebû Ca'fer el-Ahvel (ö. 160/777 [?]), Hişâm b. el-Hakem el-Vâsıtî (ö. 179/795), Alî b. İsmâîl b. Şu'ayb b. Mîsem et-Temmâr el-Esedî es-Sâbûnî (ö. 183/799'dan sonra [?]) ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî el-Cûzcânî el-Kûfî (ö. m. VIII. yüzyılın sonları) gibi öğrencilerinden intikâl eden imâmet merkezli görüşler, bu meselenin kelâma dâhil edilmesinin önünü açmıştır.² Bu kimselerin bazıları Mûsâ Kâzım

¹ Âlimlerinin imâmet anlayışındaki tutumlarından dolayı bazı Şîîler tarafından “Sünnî mezhepler” içerisinde mütalaa edilen Mu'tezile'nin imâmet düşüncesi için bk: Osman Aydın, *Mutezîlî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* (Ankara: Araştırma yay., 2003).

² Ayrıntılı bilgi için bk: Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İSAM yay., 2009), s. 70-98. Ahmed el-Kâtib, Şîî imâmet teorisinin nüvelerinin Zeyd b. Ali'nin hicrî 122 yılında Kûfe'de Emevî otoritesine karşı başlattığı ayaklanma esnasında reddedenler grubu (Râfizîler) tarafından

ile Ali Rızâ'nın da etrafında bulunmuşlardır.³ İçlerinden en çok ön plana çıkanı Hişâm b. Hakem'dir. Kaynaklarda onun, önceki Şiî gruplardaki "Ehl-i beyt'ten itaâti farz (bir) imâm" anlayışına "nas ile tayin" ve "ilk üç halifeye sebbetmeyi eklediği" söylenmektedir.⁴ Nas ile tayin fikrinin ikinci asrın sonlarında Ehl-i Beyt taraftarları arasında yaygınlaştığını söylemek oldukça güçtür. Zira Alioğullarının Abbâsîlere yaptıkları isyanların hiçbirinde bu iddia dile getirilmemiş, ayaklanmaların sebebi olarak başka siyasî gerekçeler öne sürülmüştür.⁵

Hicrî üçüncü asır yaşayıp Sünnî ve Mu'tezilî kelâm'da en az Hişâm'ın yol açtığı kadar büyük infîâle sebebiyet veren Ebû Îsâ el-Verrâk (ö. 247/861) ve Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ er-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) de bu noktada oldukça önemlidir. Bâkillanî, Hz. Ali'nin imâmetinin "nas" ile olduğu iddiasının Hişâm b. Hakem döneminde, "celî-sarîh nas" iddiasının ise Ebû İsa El-Verrâk ve İbnü'r-Râvendî döneminde ortaya çıktığını söyler.⁶ Kâdî Abdülcebbar da bu ikisinin ilk olarak "açık nas" iddiasında bulunduğunu söylerken; onların bu iddialarının, ne Hişâm'ın imâmete ilişkin kitabında ne de Seyyid el-Himyerî'nin (ö. 173/789) şiirlerinde gördüğünü belirtir.⁷ Nitekim Kâdî, hocası Ebû Ali el-Cübbâ'nın (ö. 303/916) *Kitâbü'l-imâme* sahibi İbnü'r-Râvendî'ye reddiye olarak *Nakzü'l-İmâme* adında bir eser kaleme aldığından bahseder.⁸ Fahreddîn er-Râzî de İmâmiyye'nin Hz. Ali için "açık nas" iddiasına cevap verirken bu görüşün ilk olarak İbnü'r-Râvendî tarafından ortaya atıldığını ve Râfizîlerin de arzularına

atıldığını kaydeder, bk: Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasî Ayrılık Sünnîlik-Şiîlik: İslâm Birliği*, (3.bs. İstanbul: Mana yay., 2015), s. 176-177.

³ Ayrıntılı bilgi için bk: Mehmet Ali Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Mûsâ Kazım ve Ali Rıza dönemi Şiîliği ve Abbasiler* (İstanbul: İFAV yay., 2010), s. 434-451.

⁴ Bk: Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 120-128.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk: Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (2. bs. Ankara: 2016), s. 66-77.

⁶ Bâkillanî, *Menâkıbü'l-e'immeti'l-erba'a* (thk. Semîre Ferhat, Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabi, 2002/1422), s. 446.

⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (thk. heyet, Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), XX/273. Kâdî'ye bu hususta itiraz eden İmâmî âlim Şerîf el-Murtazâ (ö. 486/1044) da onun bu iddiasının Mu'tezile'deki "vaad ve vaîd" görüşünün Nazzâm (ö. 231/845) dönemine dayandığını iddia etmekle eşdeğerde olduğunu söyler. bk: *eş-Şâfi fi'l-imâme* (2. bs. Tahran: Müessesetü'l-İmâmî's-Sâdık, 1410), II/119.

⁸ Bk: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI/152. İbnü'r-Râvendî'yle polemige giren bir diğer isim de Bağdat Mu'tezile'sinden Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'tır (ö. 300/913 [?]). Hayyât, Câhız'ın Mu'tezile savunusu yaptığı *Faziletü'l-Mu'tezile* eserine, İbnü'r-Râvendî'nin yazdığı *Fadîhatü'l-Mu'tezile* başlıklı reddiye cevap vermek için yazdığı *el-İntisâr*'da; "Mu'tezile, Mürcie ve hadis ehlinin sahâbenin adaleti ve velâyeti hakkında farklılaşmadığını", zikri geçen mezheplerin asıl ihtilaflarının, "âdil imâmın birbirine üstün kılınması noktasında olduğunu" belirtmesi dikkate şayan bir husustur. Bk: Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Râvendî el-mülhid = Kitâbü'l-İntisâr* (Beyrut: İdaretu Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkıyye/Institut de Lettres Orientales, 1957), s. 101-102.

uyduğu için bunu yaydıklarını belirtir.⁹ Âmidî de “açık nas” iddiasında Hişâm b. Hakem ile İbnü’r-Râvendî’ye atıfta bulunmuş ve söz konusu iddiayı ilk olarak onların ortaya attıklarını belirlemiştir.¹⁰ İmâmet teorisinin arkaplanında önceki dinî ve felsefî geleneklerin olduğu da bilinen bir husustur.¹¹

İmâmiyye kelâmının daha da sistemleşmesi Mu‘tezile ile etkileşimi sırasında olmuştur.¹² İbn Bâbeveyh el-Kummî’nin (ö. 381/991) öğrencisi Şeyh Müfîd’in (ö. 413/1022) İmâmiyye kelâmını rasyonelleştirme girişimleri, Usûliyye hareketinin oluşmasını sağladı. Şerîf el-Murtazâ (ö. 486/1044) da bu hareketin içerisinde yer alarak Mu‘tezilî hocası Kâdî Abdülcebâr’ın *el-Muğni*’nin imâmet bölümünde yer verdiği İmâmiyye eleştirilerine reddiye olarak *eş-Şâfi fi’l-İmâme* kitabını yazdı. Daha sonra bu eser Ebû Ca‘fer et-Tûsî (ö. 460/1067) tarafından *Telhîsü’s-Şâfi* adıyla özetlendi.¹³

Nasîrüddîn et-Tûsî ve İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’ye kadar olan dönemde İmâmiyye’nin en önemli doktrinel metni *eş-Şâfi*’dir. Daha sonra söz konusu iki Usûliyye mensubu tarafından yazılan *Tecrîdü’l-i’tikâd* ve *Minhâcü’l-kerâme* eserleriyle Şîi tezleri tekrardan ortaya konulmuştur.¹⁴ Farhad Daftary’e göre Tûsî ve öğrencisi Hillî, “On iki imâmcı kelâmında son özgün düşünce okulunu temsil ettiler. Daha sonraki Şîi ulema, önceki risalelerin ve derslerin şerhi türünden eserler üretti.”¹⁵ Gerçekten de *Tecrîd* sonrası Şîi-İmâmî medrese geleneği büyük ölçüde şerh ve hâşiyeler üzerinden devam etti. Safevî devletinin kurulmasıyla birlikte İmâmî çevrelerde *Tecrîd*’in imâmet bölümünün popülerliği daha da artmıştır.

⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Meâlimu usûli’-d-dîn* (Kuveyt: Darü’z-Ziya, 2012/1433), s. 179.

¹⁰ Âmidî, *Ebkâr*, V/163-164.

¹¹ İmâmet teorisinin oluşumunda önceki medeniyet biriminin katkısının İran kültürü özelinde incelenmesi için bk: Fatih Topaloğlu, “Şîa’nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

¹² Şîa ile Mu‘tezile arasındaki bazı tartışma ve etkileşimler için bk: Niyazi Kahveci, *Mu‘tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma: Kadî Abdülcebbar-Şerîf Murtaza* (Ankara: Araştırma yay., 2006), s. 27-35.

¹³ İlk dönem imâmet düşüncesine katkı yapan Şîi düşünürler için bk: *Erken Dönem Şîi Düşünürleri* (ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Ensar yay., 2017).

¹⁴ Pourjavady ve Schmidtke, Safevî devrinde üzerine şerh ve hâşiyeler türünden çalışmaların yoğunlaştığı Tûsî’nin *Tecrîd’ül-i’tikâd* ve *el-Fusûlü’n-Nasîriyye* ile Hillî’nin *Bâbü’l-hâdî ‘aşer* ve *Nehcü’l-müsterşidin fi usûli’-d-dîn* isimli eserlerini, söz konusu âlimlerin “doktrinel hale gelen yapıtları” olarak kaydetmektedirler, bk: Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, “An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th–18th centuries)”, *Intellectual History of the Islamicate World – Brill*, 3 (2015), s. 256.

¹⁵ Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi* (çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Alfa Tarih, 2016), s. 100.

1.2. Sünnî Kelâm'da İmâmet

İmâmet tartışmaları Sünnî kelâma “ilk halifelerin konumu” ile girmiş, “sahâbenin statüsü” hakkındaki görüşlerle önemli bir yer edinmiştir. En erken İmâm Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Vasiyye* isimli eserlerinde rastladığımız bu meselede onun, Peygamberlerden sonra en faziletli kişilerin sırasıyla ilk dört halife olduğunu belirttiğini görüyoruz.¹⁶ *el-Fıkhü'l-ekber*'de sahâbenin sadece hayır ile anılmasını salık veren İmâm Ebû Hanîfe, ilk dört halifenin tafdîlinde Vâkıa suresinin 10-12. ayetleri¹⁷ ile istişhad etmiştir. Ebû Hanîfe, selefi kastederek “öne geçen her kimsenin daha üstün” olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe, sahâbîleri sevmenin; her takvalı müminin, onlara buğz etmenin ise her bedbaht münafığın hasleti olduğunu da belirtir.¹⁸ Sahâbe hakkındaki bu vurgu, Ehl-i Sünnet'in günümüze kadar gelen fıkıh mezheplerinin ilkinin kurucusu, ilk kelâm âlimlerinden olan Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'den sonraki imâmet hususunda siyasî tavrını ortaya koyması açısından önemlidir.

İmâm Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de imâmet konusunu sistematik bir şekilde işleyen ilk kelamcılardandır. Onun *el-İbâne* ve *el-Luma'* isimli eserlerinin sonuna imâmet başlığıyla bir bölüm eklemesi dikkate değerdir.¹⁹

¹⁶ İlk halifelerin tafdîli konusunda Sünnî görüşü savunan Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) karşı, İmâmî âlim Fazl b. Şâzân'a (ö. 260/874) nisbet edilen *Kitâbü'r-Reddi ale'l-Hasen el-Basrî fi't-Tafdîl* başlıklı reddiyeye bakacak olursak bu tartışmayı daha da gerilere götürebileceğimizi söylemeliyiz, bk: İsmail el-Bağdâdî (1839-1920), *Hediyyetü'l-ârifîn: esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (istins. ve tsh. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, ofs., Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), I/817. Hasan-ı Basrî'nin imâmet konusundaki görüşleri için bk: Abdülhakim Nas, “İmâmet Probleminin Sünnî Literatüre Girişi ve Bâkılânî'ye Göre İmâmet” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998) s. 31-35.

¹⁷ Ayetlerin mealleri: “(İman ve amelde) öne geçenler ise (Ahirette de) öne geçenlerdir. İşte onlar (Allah'a) yaklaştırılmış kimselerdir. Onlar, Naîm cennetlerindedirler.”

¹⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 73; *el-Vasiyye*, s. 89.

¹⁹ İbnü't-Tilimsânî (ö. 644/1246), imâmet meselesinin kelâm eserlerine girmesi hakkında Eşarîce bir yorum yaparak; Sünnî-Eşarî kelâmçıların, söz konusu meselenin dinin asıllarından (usûlüddîn) olmamasına rağmen; İmâmîyye ve Mu'tezile'nin bir kısmının, onun “aklen vâcib olduğu” şeklindeki yaklaşımına karşı; “şeriat olmadan hiçbir şeyin vâcib olmadığı” tezini savunmak ve söz konusu vâcib kılmanın (icâb), kabul etmedikleri “aklî hüsn-kubuh anlayışına dayalı olduğu” belirtmek için kelâm eserlerine dâhil ettiklerini ifade etmiştir, bk: Şerefüddîn İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimi usûli'd-dîn* (thk. Avvâd Mahmud Avvâd Sâlim, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2011/1432), s. 723.

İmâm Eş‘arî, *el-İbâne*’nin imâmet bölümün başında sahâbenin övüldüğü Nûr suresinin 55. ayeti²⁰, Hac suresinin 41. ayeti²¹ ve Fetih suresinin 18. ayetini²² zikredip; Allah Teâlâ’nın kendilerini övdüğü bu kimselerin Hz. Ebûbekir’in imâmeti üzerinde icmâ ettiklerini ve onu “Resûlullah’ın halifesi” diyerek niteleyip ona beyat ettiklerini kaydeder. Ayrıca İmâm Eş‘arî, Hz. Ebûbekir’in ilim, züht, isabetli karar ve ümmeti yönetme gibi konularda sahâbenin en üstünü olduğundan imâmeti hak ettiğini belirtir.²³ *el-İbâne*’de geçtiğine göre İmâm Eş‘arî, “savaştan geri kalan sahâbîlere hitaben; Hz. Peygamber’in yokluğunda daha büyük bir savaşa çıkacaklarının haber verildiği” bazı ayetler zikrederek bahsi geçen savaşın; “İran ve Rumlar ile; irtidat edip isyan eden Yemâme halkına karşı yapılan savaşlar olduğu” hakkında iki görüş olduğunu, böylelikle de Kur’an’ın ilk iki halifenin imâmetine delâlet ettiğini söylemektedir.²⁴ Bu ayetlerin yanısıra icmâ delilini kullanan Eş‘arî, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın imâmetlerinin sıhhatini Hz. Ebûbekir’in imâmeti üzerinde oluşan konsensusa binaen açıklamaktadır. Hilafetin otuz yıl süreceğine ilişkin hadisi zikreden Eş‘arî’nin “adalet ve faziletleri üzerinde icmâ edilen dört imâm” vurgusu dikkate şayandır. Hz. Ali, Zübeyr ve Aişe aralarındaki olaylar ile Hz. Ali ile Muaviye arasında cereyan eden hadiselerin te’vil ve içtihatla olduğunu kaydetmiştir. Zira İmâm Eş‘arî’ye göre zikri geçen sahâbîlerin tamamı “içtihat ehli”ndendir. Eş‘arî, bütün sahâbenin güvenilir imâm olduklarını, Allah’ın kendilerini övmesinden dolayı hürmet ve tâzimi hak ettiklerini de eklemiştir.²⁵

İmâm Eş‘arî’nin *el-Lüma*’daki imâmet bölümünde aklî istidlâle daha da önem verdiğini görüyoruz. Diyalektik bir şekilde “Hz. Ebûbekir’in imâmetine delilin ne olduğunu” soran kimseye; imâmet konusunda sahâbenin; Hz. Ali, Hz. Abbas ve Hz. Ebûbekir olmak üzere üç tane aday üzerinde durduğunu, Hz. Ali ile Hz. Abbas da dâhil

²⁰ Ayetin meali: “Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaadde bulunmuştur. Onlar bana kulluk eder ve bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar. Artık bundan sonra kimler inkâr ederse, işte onlar fasıkların ta kendileridir.”

²¹ Ayetin meali: “Onlar öyle kimselerdir ki, şâyet kendilerine yeryüzünde imkân ve iktidar versek, namazı dosdoğru kılar, zekâtı verir, iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarlar. Bütün işlerin âkıbeti Allah’a aittir.”

²² Ayetin meali: “Andolsun ki o ağacın altında sana biat ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir.”

²³ Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne* (thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, 2. bs., Kahire: Dârü’l-Kitâb, 1987), s. 251-252.

²⁴ Bu ayetler: et-Tevbe 9/83; el-Fetih 48/15-16. el-Eş‘arî, *El-İbâne*, s. 252-255.

²⁵ Bk: Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 257-260.

olmak üzere herkesin Hz. Ebûbekir'e biat ettiği, onun imâmetini kabullenip, sancağının altında buldukları ve emrine itaât ederek "Resûlullah'ın halifesi" şeklinde nitelediklerini söyleyen Eş'arî, Hz. Ali ile Hz. Abbas'ın içlerinin zâhir hallerinden farklı olduğunu iddia etmenin doğru olmadığını belirterek, bu görüşte olanları Hz. Ali'nin içinin zâhirine muhalif olduğunu söyleyen Hâricîlere benzetmiştir. *El-İbâne*'de zikrettiği ayetleri burada da zikreden Eş'arî, benzeri bir istidlâli *el-Lüma*'da da yapmıştır. O, *Lüma*'da, *el-İbâne*'de bulunmayan bir husus olarak Hz. Peygamber'in Hz. Ebûbekir'i nas ile atadığı iddiasında bulunan Bekriyye'ye karşı; Hz. Ebûbekir'in Hz. Ömer'e "Elini uzat da sana beyat edeyim."²⁶ sözünü delil getiren İmâm Eş'arî, şayet nas ile tayin olsaydı Hz. Ebûbekir'in böyle demesinin doğru olmayacağını belirtmiştir.²⁷

İmâmet ve sahâbe hakkında İmâm Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de verdiği görüşler, kendi çağı ve önceki kelâm geleneğindeki imâmet tartışmalarındaki ayrışmaları aktarması açısından oldukça önemlidir.²⁸ Burada işlenen konular, daha sonra Bâkılânî'den itibaren ayrıntılı olarak ele alınmaya başladı. Bâkılânî, önceki Eş'arî âlimlerinde görmediğimiz derecede Şîî doktrinlerine eleştirilerde bulundu ve İmâmîyye'nin ilk üç halife hakkındaki iddia ve ithamlarına ayrıntılı bir şekilde reddiye yaptı. İlk dört halifeyi çeşitli yönlerinden incelemek üzere kaleme aldığı *Menâkıbü'l-e'immeti'l-erba'a ve nakzu'l-metâ'in 'alâ selefi'l-ümme* adlı hacimli eserinde ilk halifelerin imâmetinin meşruiyetini uzun bir şekilde ele aldı ve daha sonra yazdığı *Temhîd*'in imâmet bölümünde bu eserin bir kısmını özetledi.²⁹

Bâkılânî'nin hemen ardından gelen Eş'arî âlimlerinden Ebû'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Ğiyâsî* ile Şîî iddiaları ile meşgul olmayı bir kenara

²⁶ Kaynaklarda Hz. Ömer'in Hz. Ebûbekir'e bu ifadeyi söylediği zikredilmektedir, bk: Abdürrezzâk, *Musannef*, "Meğâzî", V/439; Hibetullah el-Lâlekâî (ö. 418/1027), *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa* (thk. Ahmed b. S'ad b. Hamdân el-Ğâmidî, 8. bs. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 2003/1423), VII/1360; Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Tesbîtü'l-imâme ve tertîbü'l-hilâfe* (thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1987/1407), s. 256.

²⁷ Eş'arî, *el-Lüma* (tsh: Dr. Hammûda Ğarâbe, Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1975), s. 131-136.

²⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (tsh. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), s. 452-467.

²⁹ Bk: Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il* (thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986/1407), s. 432. *Menâkıbü'l-e'immeti'l-erba'a* isimli eserin günümüze ulaşan ikinci bölümünün yazması Semîre Ferhat tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır (Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabi, 2002/1422).

birakarak, yeni bir siyaset teorisi geliştirmeye yöneldiler. Öyle ki Cüveynî'nin Şîîlerle uzun uzadıya yapılan tartışmalardan hazzetmediğini *el-Ğıyâsî*'de “artık öncekilerin yapmadığı bir şeyi yapmak istediğini” söylemesinden anlıyoruz.³⁰ İçeriğinin çoğunluğu fikhî konuların ağırlıkta olduğu ve siyaset-i şer'iiyenin merkezde olduğu bu eserler sayesinde imâmet tartışmaları, kelâmdan biraz sıyrılarak fıkıh sahasına tekrardan yaklaştı. Öyle ki; sonraki kelâm müellifleri, imâmet bahsinin fikhîyâtta olduğunu açıkça dile getireceklerdir. Bu bakımdan Cüveynî'nin etkisini öğrencisi Ebû Hâmid el-Gazzâlî'de (ö. 505/1111) gözlemlememiz mümkündür. Gazzâlî, *el-İktisâd*'ın imâmet bölümünün başında şunları söyler:

Bil ki, imâmet üzerinde durmak, önemli konulardan ya da akılla bilinen hususlardan değil, fikhî meselelerdendir. Sonra, bu mesele taassupların ortaya çıktığı bir noktadır. Bu konuda derinleşmekten uzak duran kişi, buna yeltenenden daha güvende olur. Bu kişinin hali, isabet ettiğinde böyleyse, hata ettiğinde acaba nasıl olur? Ancak itikadî konuların genel planı (*resm*) bu meseleyle bitirildiğinden, biz de alışkanlık haline gelen bu yöntemi takip etmek istedik. Çünkü kalpler alıştıkları yönetime ters olan yöntemlerden şiddetle kaçınırlar.³¹

Gazzâlî'nin bu ifadelerinde imâmet meselesinin haddizâtında kelâma değil fıkıh ilmine dâhil olduğunu belirtmesi açısından oldukça önemlidir. “Akılla bilinen” bir husus olmamasıyla Şîî imâmet doktrininin Mu'tezile'deki aklî hüsün-kubuh anlayışından doğan lütuf teorisine tepki gösteren Gazzâlî, “önemli konulardan olmayışı” ve “taassupların ortaya çıktığı bir nokta” olduğu konusunda; sonuçsuz cedele varan tartışmaların ve kamplaşmaların bu konu etrafında ortaya çıktığını imlemiştir.³² Gazzâlî'nin “alışkanlık haline gelen bu yöntemi takip etmek” maksadıyla kitabına aldığını belirttiği bu bölüm,

³⁰ Bk: Cüveynî, *el-Ğıyâsî: Ğıyâsü'l-ümem fi iltiyâsî'z-zulem* (thk. Mahmude d-Dîb, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2014), s. 229. Cüveynî, günümüze kadar ulaşan kelâmî eserlerinden sadece *el-İrşâd*'da imâmet bölümüne yer vermiş ve önceki Sünnî âlimlerin bu konuda eserler yazdıklarını söyleyerek Bâkîllânî'yi örnek göstermiştir. Onun söz konusu eserde imâmet meselesinin “içtihadiliğine” dolayısıyla fikhîliğine yaptığı vurgu önemlidir, bk: *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), s. 163.

³¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (nşr ve trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik yay., 2012), s. 190.

³² Nitekim Gazzâlî'nin çağdaşı Mâtürîdî âlim Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de imâmet hakkındaki kelâmın da çok uzayacağını söyleyerek eserinin konseptine uygun bir şekilde konunun önemli kısımlarını vermeye çalışacağını belirtmiştir, bk: *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn* (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), II/431.

sonraki bazı müellifler tarafından aynı gerekçeyle kelâm eserlerindeki yerini koruyacaktır.³³

Şehristânî (ö. 548/1153) imâmetin her ne kadar yakîn ve kesinlikle bilinen i'tikâd meselelerinden olmasa da doğru anlaşılmadığı takdirde hak yoldan çıkanların mezhebine sapma endişesinden bahsederken³⁴; Teftâzânî bu meselenin fûrû-ı fıkıh konusu olduğunu ve ümmetin bir kısmının yerine getirmesiyle sorumluluğun diğerlerinden düşeceği kifâî farz kategorisinde olduğunu belirtmiştir.³⁵

Fahreddîn er-Râzî'ye gelince bazı kelâmî eserlerinde imâmet bölümüne rastlamasak da *Nihâyetü'l-'ukûl*, *el-Erbaîn*, *Muhassal*, *el-Me'âlim* ve *el-Mesâ'ilü'l-hamsûn* gibi eserlerinde imâmet bölümüne yer verdiğini görüyoruz. İmâmeti en kapsamlı şekilde ele aldığı eseri *Nihâyetü'l-'Ukûl*'dür. Söz konusu eserin imâmet bölümünde İmâmî lütuf teorisi üzerinde çok duran Râzî, bunun sebebini şöyle açıklar:

Bil ki; bu delile (lütfun vücûbu) itirazımızı uzun tuttuk. Çünkü imâmet meselelerinde o, mihver (kutb) gibidir. Geçerli olursa, Şîa'nın temellerinin çoğu devam eder. Ne mezhepdaşlarımızdan ne de Mu'tezile'den onun hakkında çok kelâm edenî gördüm. Bu yüzden (onun yanlışlığını) ortaya koymak için üzerinde fazla durdum, başarı Allah'tandır.³⁶

Bazı Eş'arî âlimlerin telif ettikleri kelâm eserlerindeki imâmet bölümünün başında; “bu konunun fikhî bir mesele olduğu”, “önemli olmadığı”, “taassuplara yol açtığı” ve “önceki kelâmcıların âdetine uyma amacıyla imâmeti eklediği” gibi açıklamalara, Râzî'nin kelâm eserlerinin imâmet bölümlerinin girişinde rastlayamıyoruz. Râzî'nin mezkûr ifadelerle başvurmaması, onun, imâmet konusunun kelâm içerisine işlenmesinin doğal olduğu kanaatine sahip olduğunu çıkarabiliriz. Onun İmâmî lütuf

³³ Âmidî, *Ebkâr*, V/119; İcî ve Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî, Kum: İntişarat-ı Şerîf er-Radî, 1991), VIII/344.

³⁴ Şehristânî'den önce Cüveynî, *İrşâd*'ının imâmet bölümünün girişinde benzeri ifadeleri söylemekle birlikte ayrıca bu konudaki “içtihadî meselelerle kat'î hükümlerin arasını ayırma”yı hedeflediğini beyan eder, *Gazzâlî*'de tespit ettiğimiz imâmet hakkında mezheplerin aralarındaki “taassup vurgusu” Cüveynî'de de vardır, bk: Cüveynî, *İrşâd*, s. 163-164, ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/119; *Ğâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 308.

³⁵ Ebu'l-Feth Abdülkerîm Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm* (thk. Alfred Guillaume. y.y., t.y.), s. 559; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V/233.

³⁶ Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl* (thk. Said Abdüllatif Fude, Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015/1436), V/355. Buradan Fahreddîn er-Râzî'nin, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğni*'sinde lütuf teorisini kapsamlı bir şekilde tartıştığı lütuf ve imâmet ciltlerini görmediği ya da görmüş olsa bile oradaki eleştirileri yeterli bulmadığı söylenebilir.

teorisiyle ayrıca ilgilenmesi, bu meselenin İmâmiyye tarafından kelâmın en önemli alanı olan ilâhiyât ile irtibatlanması karşısındaki farkındalığını göstermektedir.

Bâkılânî gibi ilk üç halife hakkındaki iddia ve ithamlara da cevap veren Râzî, bunları Hz. Ebûbekir hakkında 10 adet, Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkında 8'er adet olmak üzere toplamda 26 iddia ve ithamdan bahseder. *Ebkârü'l-efkâr* ve *Ğâyetü'l-merâm* isimli eserlerinde imâmet bölümüne yer veren Seyfüddîn el-Âmidî de *Ebkâr*'da sahâbe ve özellikle de ilk üç halife hakkındaki iddia ve ithamları ayrıntılı bir şekilde ele alarak; Hz. Ebûbekir hakkında 8, Hz. Ömer hakkında 13 ve Hz. Osman hakkında 12 olmak üzere toplamda 33 adet iddia ve ithamı tek tek cevaplandırır. *Şerhu'l-Makâsıd*, *Tehzîbü'l-mantık* ve *'l-kerâm* ve *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye* isimli kelâm eserlerinde imâmet başlığı açan Sa'düddîn et-Teftâzânî de *Şerhu'l-Makâsıd*'da ilk üç halife hakkındaki ithamlara yer vermekle birlikte Râzî ve Âmidî'nin aksine numaralandırma yapmadan iddiaların peşinden cevaplarını serdedir.

Sünnî literatürde Şîa-İmâmiyye'nin iddialarına karşı yapılan eleştirilerde en temel metinler, Şerîf el-Murtazâ'nın telif ettiği *eş-Şâfi* ve onun ardılları iken; *Tecrîdü'l-i'tikâd* yazıldıktan sonra, *Tecrîd* metninin imâmet bölümü çok dikkat çekti. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Minhâcü'l-kerâme*'si de "imâmet" konusunun müstakil olarak işlenmiş olması açısından önemlidir.³⁷ *Tecrîd*, Şemsüddîn Ebü's-Senâ el-İsfahânî gibi Sünnî âlimler tarafından şerh edilmeye başlayınca Şîa-Sünnî polemîği bu metin üzerine yoğunlaşmaya başladı. Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin *Minhâcü's-sünne*'si önemli bir "imâmet eleştirisi" olarak literatürdeki yerini aldı. Açıkçası *Tecrîd*'in Şîa-Sünnî yaklaşımına, *Minhâcü'l-kerâme*'nin ise aksi yöne katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunda ilk eserin felsefî bir kelâm klasiği olmasının yanısıra bilimsel çalışmalarıyla da ün yapmış bir âlimin elinden çıkmış, ikincisinin ise Sünnîliğin hakim olduğu devleti Şîa'laştırmaya çalışan bir kimse tarafından sadece imâmet konusuna hasredilerek yazılmış olmasının etkisi büyüktür. Öyle ki; aşağıda geleceği üzere; *Tecrîd*'in Sünnî şârihleri metindeki imâmet kısmını Tûsî'ye yakıştırmayacaklar, bu konuda ilgili bölüm için Hillî'ye işaret edeceklerdir.

³⁷ Her ne kadar Nasîrüddîn et-Tûsî'nin de imâmet konusuna hasrettiği *Risâle-i İmâmet* isminde Arapça bir eseri olsa da; Tûsî söz konusu eserin içinde ilk halife hakkında bir açıklamaya yer vermemiş, sadece İmâmiyye'nin siyaset anlayışının savunusu yapmaya çalışmıştır, eserin çevirisi için bk: Hasan Onat, "İmâmet Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37: s. 179-191.

2. *Tecrîd* Literatüründe İmâmet

Tecrîd literatüründe imâmet konusunu açıklığa kavuşturmak için *Tecrîd* metninin ne zaman telif edildiğini incelememiz gerekmektedir. Zira Bâbertî şerhindeki rivayete göre eserin, imâmet bölümüne kadar olan kısmının Tûsî'nin telifi olduğu; beş ve altıncı maksatlara tekabül eden imâmet ve meâd bahislerinin ise öğrencisi İbnü'l-Mutahhar Hillî tarafından yazıldığı iddia edilmiştir. Tûsî'nin *Tecrîd*'ini ne zaman yazdığı konusunda çeşitli görüşler vardır;

- 1) Arif Tâmir, *Tecrîd*'in, Tûsî'nin İsmâilî döneminin eseri olarak kaydederek onun 653/1254 yılından önce yazıldığını benimsemiş görünmektedir. Eserin içeriği dikkate alınrsa bu görüşün yanlışlığı ortaya çıkar. Anladığımız kadarıyla Tâmir, bu görüşten daha sonra dönmüştür.³⁸
- 2) Abdülemir el-A'sem'e göre Tûsî, bu eserini 653/1254 tarihinde İsmâiliyye mezhebinden teberrî ettiğini ilan ettikten sonra yazmıştır. Araştırmacıların büyük oranda bu görüşe meylettiğini görüyoruz. Bununla beraber El-A'sem, *Tecrîd*'in yazılış tarihinin 660/1262 yılı olduğunu meşhur olduğunu söylemektedir. el-A'sem bu iddiası için 669'da istinsah edildiği öne sürülen bir *Tecrîd* nüshasına işaret etmektedir.³⁹
- 3) Abbas el-Azzâvî'ye göre ise *Tecrîd*, Tûsî'nin yazdığı son eserdir.⁴⁰ Bu görüşü Bâbertî şerhindeki rivayet desteklemektedir.

Tecrîd'in Moğollar'ın İsmâilîlerin kalesini zaptetmesinden (653/1254) sonra yazıldığı konusu genel kabule uygun olmakla birlikte eserin tam olarak hangi yılda yazıldığı henüz kesin olarak bilinmemektedir.

Bâbertî'nin *Şerhu't-Tecrîd*'inde geçen anekdota gelecek olursak; *Tecrîd* metninin Hz. Ali'nin imâmeti ile ilgili bölümünün açıklamasında "insanların Hz. Peygamber'den

³⁸ Bu görüşü Arif Tâmir'den nakleden A'sem, onun neşrettiği *Erbeu resâil İsmâiliyye* isimli tahkik çalışmasının 1952'de Suriye'de yapılan ilk baskısından kaynaklanmaktadır. Eserin 1978'de Beyrut (Daru Mektebeti'l-Hayat)'ta yapılan "ikinci ve gözden geçirilmiş baskı"sında bu bilgiye rastlayamadık.

³⁹ Abdülemir el-A'sem, *el-Feylesûf Nasîruddin et-Tûsî* (2. bs. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1980), s. 151. Aynı eser içerisinde Tûsî'nin İsmâilî mezhebine bağlı kalmaya devam ettiği, Moğollar'dan korktuğu için İmâmiye mezhebine takiye icabı -görünüşte- geçtiği iddiaları için bk: 37-38; Murat Demirkol'un A'sem'e yönelttiği eleştiri için bk: Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması* (Ankara: Fecr yay., 2010), s. 19-20.

⁴⁰ A'sem, *el-Feylesûf Nasîruddin et-Tûsî*, s. 101-102.

sonraki imâm hakkında ihtilaf ettiğini; bu imâmın, Hz. Ebûbekir olduğu hususunda Ehl-i Sünnet ve Eş‘ariler’in icmâ ettiğini, Mu‘tezile’nin çoğunun da onlara karşı çıkmadığını” belirttikten sonra şunları söyler:

İmâmiyye onun (Hz. Peygamber’den sonraki hak imâmın) Ali olduğu görüşündedir (zehebe). Bu bölümü ortaya koyan (vâzı‘u hâze’l-maksad) kimse de bu görüşü seçti ve buna on iki açıdan delil getirdi. ‘Yazar’ (musannif) değil; ‘bu bölümü ortaya koyan’ dememin sebebi şudur: Allâme hocamızın (şeyhune’l-allâme) –Allah kendisine rahmet etsin- şöyle dediğini işittim; insanlar bu kitabın Hoca Nasîrüddîn et-Tûsî’ye aidiyeti konusunda ihtilaf etmişlerdi. Bunun üzerine oğlu Hoca Asîlüddîn’e bu konuyu sordum. O da; ‘imâmet bâbına kadar kitabı telif eden odur. O vefat edince; [eseri] Şîa’dan olan ve -aşağıda görüleceği üzere- büyük bir sapıklıkla sapıtan İbnü’l-Mutahhar, tamamlamıştır’.⁴¹

Bu rivayetle ilişkili olarak şu sonuçlara varabiliriz:

i) Bâbertî’nin nakilde bulunduğu kişinin ilk Sünnî şârih İsfahânî oluşu:

Bâbertî, hocası aracılığıyla Tûsî’nin oğlu Asîlüddîn Hasan’dan (ö. 715/1315-1316) rivayette bulunmuştur. Bâbertî’nin burada bahsettiği hocası *Tecrîd*’in ilk sünnî şârihi olan Şemsüddîn Ebü’s-Senâ el-İsfahânî olmalıdır. Zira eser içerisinde İsfahânî’nin şerhine atıf yaparken kullandığı ifadeyi burada da kullanmıştır (şeyhune’l-allâme).⁴²

ii) Söz konusu rivayetin ilk halifelerle ilgili kısmın başında zikredilmesi:

Bâbertî, hocası İsfahânî’nin şerhinde değinmediği bu olayın hâsılası olan “imâmet bölümü ve sonrasının Hillî’ye ait olduğu” görüşündedir. Bu yüzden de bizzat belirttiği gibi; ‘yazar’ (musannif) değil, ‘bu bölümü ortaya koyan’ demeyi tercih etmiştir. Ancak Bâbertî daha önce zikri geçen “imâm nasbetmenin Allah’a vâcip olması”, “imâmın ismeti” ve “imâmın efdaliyeti” meselelerindeki ihtilafı zikrederken ‘yazar’ın (musannif) İmâmiyye’nin görüşleri olan bu hususları seçtiğini söylemiştir. O halde Bâbertî’nin, söz konusu rivayeti neden imâmet bölümünün başında değil de “Hz. Ali’nin hak imâm oluşu” ile ilgili kısımda naklettiği konusunda; bilinçli bir şekilde ya da sonradan hatırlayarak zikrettiği çıkartılabilir. Kanaatimizce o, sahâbiler hakkındaki konularda Tûsî’yi aklamak için özellikle mezkûr kısmın başında nakletmiştir. Zira o dönemin Sünnî coğrafyasında

⁴¹ Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 148^b.

⁴² Bu rivayete zikreden Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) Bâbertî’nin bu ifade ile Kutbüddîn-i Şîrâzî’yi (ö. 710/1311) kastettiğini öne sürmüştür: *Miftahü’s-saâde ve misbâhü’s-siyâde fi mevzuâtı’l-ulûm* (thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvahid Ebü’n-Nur, Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Hadise, 1968), I/319. Bâbertî’nin kastettiği kimsenin Kutbüddîn-i Şîrâzî olamayacağı hakkında bk: Agil Şirinov, *Nasîrüddîn Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyet* (İstanbul: İSAM yay., 2011), s. 39.

aklî ilimlerle uğraşanların nezdinde Tûsî'nin filozof ve bilim adamı kimliği, Şîî bir kelâmcı oluşunun önüne geçmiştir.⁴³ Bu yüzden onun eserlerindeki ilmî-felsefî birikimden istifade edilmesinin kolaylaşması için bu rivayet ile Sünnîlerin en hassas olduğu konulardan biri olan “sahâbe adaleti” konusunda Tûsî'nin menfî yaklaşımının üzerine sünger çekilecekti. Kanaatimiz; Bâbertî sonrası dönemde bu rivayete yapılan atıflarda hep bu endişenin dikkate alındığı şeklindedir.

iii) Bahsi geçen diyalogun gerçekleştiği tarih: *Tecrîd* içerisindeki ilk üç halife ve Hz. Ali hakkındaki iddialar bir önceki maddede ifade ettiğimiz gibi “filozof” ve “bilim adamı” olarak bilinen Tûsî'ye yakıştırılmamış olacak ki; onun vefatından sonra bu kitabın kendisine nisbeti tartışılır hale gelmiştir. İsfahânî de bu konudaki merakını gidermek için bizzat Tûsî'nin oğlu Asîlüddîn Hasan'a *Tecrîd*'in Tûsî'ye ait olup olmadığını sormuştur. Asîlüddîn'in verdiği cevapta babasının Şîî olduğunu inkâr edercesine “eserin Şîa'dan olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî tarafından tamamlandığını” söylemesi gerçekten ilginçtir. Kanaatimizce bu diyalog, h. 694-703 yılları arasında hükümdarlık yapan Sünnî-Hanefî sultan Gâzân Han'ın dönemi ile oğlu Olcaytu'nun Şîliğe geçtiği dönem, arasında gerçekleşmiş olmalıdır. Zira Gâzân Hân döneminde insiyatif Sünnî Hanefîlerdedir⁴⁴ ve nitekim Hillî de *Tecrîd*'in ilk şerhi olan *Keşfü'l-murâd*'ını h. 696 tarihinde tamamlamıştır.⁴⁵ Dolayısıyla bu olayın, h. 696 ya da sonrasında gerçekleşmiş olması kuvvetli bir ihtimaldir.

iv) Sünnî ulemeda Tûsî ve Hillî imajı: Bâbertî'nin İbnü'l-Mutahhar'ın Şîliğine işaret edip, onun “büyük bir sapkınlıkla sapıtıldığı”nı zikretmesi önemlidir. Bu ifadelerin mefhum-ı muhalifini esas alacak olursak; Tûsî'nin, Bâbertî gibi bazı *Tecrîd* yorumcuları tarafından adeta “Sünnîleştirildiği”ni söyleyebiliriz. İbn Cemâa (ö. 819/1416) da “Hocamız (şeyhunâ) dedi ki..” diyerek Bâbertî'nin bu ifadelerini *Tesdîd*'e yaptığı talikâta zikretmiştir.⁴⁶

⁴³ Örnek olarak bk: Salâhuddîn es-Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000/1420), I/147-151.

⁴⁴ Bk: Hanîfî Şahin, *İhanlılar Döneminde Şîilik* (İstanbul: Ötügen yay., 2010), s. 160-161. Literatürde hakkında ayrıntılı bilgilerin bulunmadığı Asîlüddîn'in söz konusu rivayetteki ifadeleri, onun Sünnîliği benimsemiş olma ihtimalini akla getirmektedir. Doğrudan tezimizle ilintilenmeyip müstakil bir araştırma konusu olması dolayısıyla bu husus, başka çalışmalara havale edilmiştir.

⁴⁵ Agâ Büzürg-i Tahrânî (1390/1970), *ez-Zerîa ilâ tasânîfi's-Şîa*, XVIII/60; Süleymaniye Kütüphanesindeki 700 tarihli *Keşfü'l-murâd* nüshasının ferağ kaydına bk: Carullah ktp., nr. 1205.

⁴⁶ Bk: *Tesdîd*, II/1071 (8. dipnot) -1072.

Bâbertî'nin naklettiği anekdot, tek kanaldan gelmesi açısından hem önemli hem de teyit edilmesinin güçlüğünden dolayı bir o kadar da problemlidir. Şirinov haklı olarak; Bâbertî şerhinde ifade edilen nisbet sorunu hakkındaki anekdotu; diğer kaynaklar tarafından teyit edilmemesi, Hillî ve İsfahânî'nin şerhlerinde böyle bir îmâda bulunmamaları ve benzeri görüşleri Tûsî'nin diğer kitaplarında, özellikle de *Fusûl*'de, dile getirmesinden dolayı kabul etmemiştir.⁴⁷ Her ne kadar İsfahânî, *Tesdîd*'in girişinde bu şerhi hazırlamasının gerekçelerini anlatırken “içerisinde imâmet bahislerinde istikamet semtinden uzaklaşıldığını (‘udile)’⁴⁸ belirterek meçhul kipi kullanmış olsa da; bu, eserin imâmet bölümünün Tûsî'ye ait olduğunu reddettiğini değil; sadece kendisinin bu hususta tereddüt içerisinde olduğu şeklinde yorumlanabilir.

İsfahânî ile Asîlüddîn Hasan arasındaki olayla ilgili rivayet sahih bir şekilde nakledilmiş olsa bile *Tecrîd*'in imâmet bölümünün kimin tarafından yazıldığı ayrı bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Tûsî'nin *Tecrîd* başlıklı bir diğer eserinin de mantığa dair olduğu düşünülürse *Tecrîdü'l-i'tikâd*'in imâmet bölümünün Tûsî'ye mensûbiyeti hakkında sağlıklı bir kanaate varılabilir.

Tecrîdü'l-mantık adlı eseri, kimi araştırmacılara göre *Tecrîdü'l-i'tikâd*'in mukaddimesi olarak yazılmıştır.⁴⁹ Bu iddia her iki eser arasındaki yazım tarzları konusundaki benzerlik dikkate alınırsa önemlidir. Aynı şekilde her iki eseri de şerh eden Hillî'nin her iki şerhinin mukaddimesinde de benzer ifadeleri kullanması bu hususta bize bir ipucu sunmaktadır.⁵⁰

Tecrîdü'l-mantık, Tûsî tarafından h. 656 tarihinin Şaban ayının ortalarında tamamlanmıştır.⁵¹ Eğer bu eser *Tecrîdü'l-İtikâd*'a giriş olarak yazıldıysa, asıl kitap bunun hemen ardından telif edilmiş olmalıdır. Her iki eser birbirini tamamlamak üzere yazılmış

⁴⁷ Şirinov, *Nasîrüddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, s. 39-40.

⁴⁸ Apaydın'a göre *Tecrîd* içerisinde istikametten sapılan noktalar “Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkındaki yakışsız ifadeler”dir. Aynı şekilde Apaydın, İsfahânî'nin *Tecrîd*'deki eleştirilerinin odak noktasının, “kitabın ilk kısımlarında yer alan ve burhan sonucu Tûsî'nin ulaştığı neticeleri ihtiva eden meseleler yanında, son kısımlarda özellikle imâmet konusunda bizzat müellif tarafından bu kurala uyulmadığı ve mezhebî taassupların ön plana çıkarak kitabın iddiasını gölgelediği hususu” olduğunu düşünmektedir, bk: Yasin Apaydın, “*Tecrîd'ül-Akâ'id* Geleneğinde Umur-ı Âimme Sorunu” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 39.

⁴⁹ Bk: İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd fi şerhi mantiki't-Tecrîd*, (nşr. Muhsin Bîdâfer, Tahran: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1363), s. 4 (neşredenin mukaddimesi).

⁵⁰ Krş: Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd*, s. 6; *Keşf*, s. 19-20.

⁵¹ Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, Ragıp Paşa ktp., nr. 1481, 31^b. Eserin bizzat Tûsî tarafından 659 ve 660'da Merağa'da yapılan bir neşri için bk: Fatih ktp., nr. 3237.

olması mümkündür. Zira felsefî terminolojinin ağırlıkta olduğu, pedagojik bir kelâm ders kitabı olarak hazırlanan *Tecrîdü'l-İtikâd*'ı anlayabilmek için mantikî terimleri bilmek gerekmektedir. Aynı şekilde her iki eserin de yazım tarzı ve isimlerindeki benzerlik de bu hususu desteklemektedir. Bu gerekçelerden dolayı; *Tecrîd'ül-i'tikâd*'ın da *Tecrîdü'l-mantık* gibi h. 650'li yıllarda telif edilmiş olması kuvvetli bir ihtimaldir. En azından eserin tamamının müellifin h. 672'deki vefatından önce yazıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca *Tecrîd'ül-i'tikâd* hakkında doktora tezi yapan ve eseri, içerisinde Tûsî'nin icazetinin bulunduğu kabul edilen h. 669 tarihli bir nüshayı asıl kabul ederek tahkik eden Hasan Şafiî, metin üslubu olarak *Tecrîd*'in imâmet bölümünün Hillî tarafından yazıldığı iddiasına ilişkin bir delil bulamadığını belirterek; eserin telif tekniği açısından ilk bölümleri ile sonradan eklendiği iddia edilen imâmet ve meâd konularının bütünlüğe dikkat çekmiştir.⁵²

Kanaatimizce Bâbertî'nin zikrettiği anekdot, *Tecrîd*'in imâmet bölümünün sosyo-politik tesirinin, dönemin ilmî muhitindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Söz konusu anekdottaki iddiayı destekleyen hususun, Tûsî'nin sahâbeye karşı konumu olduğu kanısındayız. Zira Tûsî'nin bir diğer eseri olan *Kavâidü'l-akâ'id*'in bazı yazma nüshalarında ilk üç halifenin medhedildiği lakaplarla (siddîk, fârûk ve zinnûreyn) anıldığı görülmektedir.⁵³ Ancak İsfahânî de dâhil olmak üzere Sünnî ulema tarafından incelendiğini, hatta okutulduğunu⁵⁴ bildiğimiz *Kavâid*'deki bu lakapların sonradan eklenmiş olma ihtimali bulunduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Elimizdeki verilere göre Bâbertî'nin naklettiği anekdottaki iddianın, yukarıda zikrettiğimiz delil ve karineler karşısında zayıf olduğu görülmektedir. Dolayısıyla biz tezimizde, *Tecrîd*'in tamamının Tûsî'ye ait olduğu savını esas alarak, mukayeseli okumalarla nisbet sorunundaki gerekçenin tutarsızlığını Tûsî'nin diğer eserlerindeki malumatla mukayese yaparak ortaya koyacağız. *Tecrîd*'in imâmet bölümünü de doğrudan ilgilendiren nisbet sorununu ele aldıktan sonra söz konusu bölümün içeriğine geçebiliriz.

⁵² Hassan Mahmud Abdel-Latif Sh'afi, "Nasîr al-Dîn al-Tûsî and his *Tajrîd al-i'tiqâd*" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of London, 1977), s. 496; Şafiî'nin asıl olarak kabul ettiği nüsha hakkındaki değerlendirmeleri için bk: s. 546-550.

⁵³ Örnek olarak bk: Tûsî, *Kavâidü'l-akâ'id*, Şehid Ali Paşa ktp. nr. 2721 vr. 24^b.

⁵⁴ Bk: Safedî, *el-Vâfi*, XIX/202-203.

2.1. *Tecrîd* Metninde İmâmet

Meşşâîlik etkisinin hissedildiği felsefî bir kelâm metni olan *Tecrîd'ül-i'tikâd* ve özellikle de “imâmet bölümü”, Şîî-İsnâaşerî kelâm geleneğine göre yazılmıştır. Şirinov'un da kaydettiği gibi *Tecrîd*'de İmâmiyye'nin Usûliyye ekolünün önemli temsilcilerinden Şeyh Müfid ve Şerîf el-Murtazâ çizgisi takip edilmiştir.⁵⁵

Tecrîd'in imâmet bölümü İmâmiyye'ye göre i) imâmetin temellendirmesi, şartları ve ii) ilk dört halife hakkındaki iddia ve olaylara yer vermesi açısından kelâmî-siyasî olmasının yanısıra tarihî bir hüviyet de taşımaktadır. İlk halifeler hakkındaki tikel meselelerin aktarıldığı birçok rivayete atıflar yapılan bu eserde, ilk üç halife hakkında bazı iddia ve ithamlara yer verilirken; Hz. Ali'nin fazilet ve üstünlükleri yoğun bir şekilde anlatılmaktadır. Öyle ki; eserin Hz. Ali ile ilgili bölümleri menâkıp kitaplarını andırmaktadır.

Tûsî, *Tecrîd*'de imâmetin temellendirilmesi konusunda; imâm nasbının lütuf oluşu ve Allah'ın teklif maksadını gerçekleştirmesi için imâm göndermek zorunda olduğu (vücûb ala'llah), imâmın varlığı ve tasarrufunun yanısıra gaybetinin bile lütuf olduğu belirtilir. Müellif, imâmetin şartları hususunda ise; imâmın şeriatı koruması için günaha güç yetirmeye engel olmayacak şekilde “mâsumluğu”, mefdûlün imâmetinin aklen kabîh olmasından dolayı “efdaliyeti”, imâmın ismeti ile Hz. Peygamber'in yaşantısından dolayı “nassı” zikreder.

İmâmetin temellendirilmesinden sonra sahâbîlerle ilgili kısma geçen Tûsî, ilk olarak Hz. Ali'nin imâmetinin delillerini önceki bölümde verdiği kaidelere uygun olarak delillendirmeye çalışır. Bu meyanda nas ve ismetin sadece Hz. Ali'ye ait olduğunu belirttikten sonra onun hakkında celî nas bulunduğunu ileri sürdüğü deliller ile ona göre hafî nas olarak isimlendirebileceğimiz diğer işaretleri de zikrettikten sonra; Hz. Ali'nin sahâbenin en üstünü oluşu, imâmet iddiasında bulunup mucize gösterdiği ve ondan başkasının küfrünün sebkat etmesi gibi toplamda 12 adet ana delil sıralar. Daha sonra ilk halifelerden Hz. Ebûbekir hakkında 13, Hz. Ömer hakkında 9, Hz. Osman hakkında 6 adet temel iddia ve itham zikreden Tûsî, Hz. Ali ile ilgili fasla tekrar döner ve 25 farklı

⁵⁵ Bk: Şirinov, *Nasîrüddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, s. 39-40; Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) *Evâilü'l-makâlât* isimli eseriyle Tûsî'nin *Tecrîd'ül-İtikâd*'inin konularının karşılaştırması için bk: Süheyl el-Hüseynî, *el-Hoca Nasîrüddîn et-Tûsî: mukârebe fi şahsiyyetihi ve fikrihi* (Beyrut: Ma'hedü'l-Maarifi'l-Hikemiyye/The Sapiential Knowledge Institute, 2005/1426), s. 194-224.

yönden onun sahâbenin en üstünü olduğunu ispatlamaya çalışır. İmâmet bölümünün bitiminde diğer onbir imâmın da imâmlıklarını açıklama noktasında; tevâtür, ismet ve üstünlük enstrümanlarını kullanan Tûsî, Hz. Ali ile savaşanların “kâfir” ve ona muhalefet edenlerin ise “fâsık” olduğu iddiasıyla bu bölümü noktalar.

Tecrîd'in imâmet bölümü içerisinde yer verilen naklî deliller ve rivayetler, Selef metodunu benimseyen bazı Sünnîler'in akâ'id metinleri dışında “muhtasar akâ'id-keâm metinleri” içerisinde alışılmamış derecede fazladır. Bunun sebebi; İmâmiyye'nin imâmet teorisinin seçilmiş imâmlarının en başta da Hz. Ali'nin yüceltilmesi ve rakiplerinin kusurlarının bulunması, olmalıdır. Tûsî'nin öğrencisi Hillî, *Tecrîd*'i şerh etmekle beraber diğer eserlerinde de ilk üç halife hakkındaki itham ve iddiaları yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. Öyle ki; “on iki imâmın bütün zamanlardaki imâmetlerini” kabul etmeyenleri “İslâm'dan çıkmasalar da mümin kabul etmeyen”⁵⁶ Hillî, 709'da tamamlayıp Olcaytu'ya ithâf ettiği *Minhâcû'l-kerâme*'de ilk halifeler hakkındaki iddiaları yinelemiştir. Tûsî ve Hillî'nin bu girişimleri sonrasında Sünnî âlimler, söz konusu iddialara karşı iki farklı tavır benimsemişlerdir;

i) Ayrıntılı Red: Bu tavrı benimseyen âlimler, söz konusu iddiaları tek tek cevaplamaya özen göstermişlerdir. Bu âlimleri, red metodlarına göre iki ayrı grupta inceleyebiliriz:

a) Hadisçiler: İbn Teymiyye *Minhâcû's-sünne* isimli eseriyle bu âlim grubuna öncülük etmiştir.⁵⁷ İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ile daha sonraları *es-Savâiku'l-muhrika* isimli eseriyle literatüre ciddi bir katkıda bulunan İbn Hacer el-Heytemî'yi (ö. 974/1567) de bu gruba dâhil edebiliriz. Bu gruptaki âlimler araştırmalarını daha çok rivayet odaklı yapmışlar ve hasmın iddialarını naklettiği haberlerin tahriçlerini ve tenkitlerini yaparak çürütmeye çalışmışlardır. Kimi zaman akli delilleri de kullanan bu gruptaki âlimlerin hadis metodolojisine olan vukûfiyetlerinin verdiği özgüvenle rivayetlerin epistemik değeri hakkında daha net ifadeler kullandıkları göze çarpmaktadır. Kimi zaman bu hadis âlimlerinin, Hz. Ebûbekir celî nas ile tayin yoluyla atandığı görüşünde olan Bekriyye'ye yakınlaştıklarını görüyoruz.

⁵⁶ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fi usûli'd-dîn*, (Tahran: Dârü'l-Üsre, 1415), s. 483.

⁵⁷ İbn Teymiyye'nin ilk üç halife hakkındaki savunusu hakkında yakın zamanda yapılan bir tez çalışması için bk: Kahraman Erdoğan, “Mesalib Bağlamında Ehl-i Sünnet ve Şîa'da İlk Üç Halife (İbn Teymiyye ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî Örneği)” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

b) Kelâmcılar: Şemsüddîn Ebü's-Senâ el-İsfahânî *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâ'id* isimli *Tecrîd* şerhiyle bu grubun öncülüğünü yapmıştır. *Tecrîd*'in ilk Sünnî şârihi olma sıfatını da elde eden İsfahânî, bu eseri okutmuş ve Mısır havzasında yaygınlaşmasını sağlamıştır. İsfahânî'yi öğrencisi Bâbertî, Teftâzânî ve daha sonraları Ali Kuşçu takip etmiştir. Önemli bir kısmı *Tecrîd* geleneğine eklenen bu grubun âlimlerinin, önceki kelâmcıların cevaplarını benimsedikleri ve naklettikleri gözlenmektedir. Hasımın öne sürdüğü rivayetler karşısında kimi zaman hadis tahricine başvursalar, rivayetlerin bazılarının uydurma olduğunu belirtse de; bu rivayetlerin doğru olması varsayımında nasıl anlaşılabilirliğini göstermeye çalışmışlardır. Bu âlimlerin rivayetleri yorumlarken fıkıh usûlü terimlerine sıkça başvurmaları dikkate şayan bir husustur. İmâmetin nas ile tayinle değil, vasiyet ya da ümmetin seçimi ile olması gerektiğini savunan bu gruptaki âlimler, İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin imâmetinin nas ile tayin yoluyla olduğu iddiasına karşın ilk halifelerin faziletleri hakkındaki rivayetleri zikrederek hasımın iddiasının, rivayetler arasında bir teârûza yol açacağını göstermek istemişler ve ilk üç halifenin imâmetinin meşruluğunu vurgulamışlardır.

ii) Genel Red: Bu tavrın en önemli temsilcisi Adudüddîn el-Îcî'dir (ö. 756/1355). O, *Mevâkıf*'inde sahâbenin tamamının tâzim edilmesi gerektiğini vurgulamış, onlar hakkında "bâtıl iddia sahiplerinin kötülerini naklederek eserini kirletmek istemediğini" açıkça belirtmiştir.⁵⁸ Aynı şekilde bu tavrını *Akâ'id*'inde de sürdürmüş, eserin sonuna başkasının kusurunu araştırma anlamındaki "tecessüsün câiz olmadığını"⁵⁹ ekleyerek dolaylı bir cevap vermiştir. Bu gruba Îcî'nin öğrencisi Cürcânî'yi de dâhil edebiliriz. Osmanlı kelâmcılarının büyük bir kısmı bu tavrı benimsemiştir. Bu bağlamda Fatih dönemi âlimlerinden Hızır Bey'in (ö. 863/1459) *Kasîde-i Nûniyye*'sinin sonunda zikrettiği "sahâbenin hayır ve iyilikle anılması ve onları kötülerden uzak durulması"⁶⁰ hakkındaki tavsiyesi de güzel bir örnektir.

⁵⁸ Bk: Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-Kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), s. 413.

⁵⁹ Adudüddîn el-Îcî, *el-Akâ'idü'l-Adudiyye* (Devvânî şerhi ile birlikte, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2016/1437), s. 240-241. Îcî, "Rıdvan Beyatı ve Bedir gazvesine katılanların cennetlik olduklarını" da dâhil ederek sahâbe hakkında gösterdiği ihtimamı ortaya koymuştur. Bu hususlar, önceki akâ'id risalelerinde bulunmayan, ilk kez Îcî'nin ele aldığı meselelerdir, bk: M. Ali Koca, "Akâ'id-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akâ'id Literatürünü Okumak: Îcî'nin Akâ'id Risâlesi Örneği" (*İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî* içerisinde, ed. Eşref Altaş, İstanbul: İSAM yay., 2017), s. 258-261. Ayrıca bk: Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 414.

⁶⁰ Hızır Bey, *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*, Servili ktp. nr. 181 v. 6^a-7^b. Bununla beraber Hızır Bey, "Hz. Ebubekir'in imâmetinin Resulullah'ın işaretleri ile olduğu" ve diğer üç halifelerin "hilafetlerini" ele

Tecrîd'in imâmet bölümünün içeriği ve Sünnî dünyadaki etkilerine değindikten sonra tezimizde esas aldığımız şerhlere ve yazarlarına geçebiliriz.

2.2. *Tecrîd* Şerhlerinde İmâmet

Tecrîdü'l-İtikâd'a birçok Şîî ve Sünnî âlim tarafından şerh yazılmıştır. Eseri ilk olarak şerh eden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfu'l-Murâd* ismini verdiği eserini 696/1297 tarihinde tamamlamıştır.⁶¹ “Kâle-ekûlü” tarzında yapılan bu şerhle Hillî, hocasının sözlerini cümle cümle şerh ederek imâmet konusu da dâhil olmak üzere kendisi ile hocasının görüşlerini açıklamıştır. Hillî'den sonra eserin tamamını şerh eden Ebü's-Senâ el-İsfahânî, Ekmelüddin Bâbertî ve Ali Kuşçu gibi Sünnî âlimlerin yanısıra Şemsüddîn el-İsferâyînî, Mahmud Neyrîzî ve Muhammed Ca'fer Esterâbâdî gibi Şîî bilginler de Hillî'nin şerhinden doğrudan ya da dolaylı olarak istifade etmişlerdir. Osmanlı döneminde *Tecrîd* üzerine yapılan çalışmalarda imâmetin de içinde bulunduğu sem'iyât bahislerinden ziyade, eserin metafizik ve ilahiyât meselelerine odaklanıldığı görülmektedir. Öyle ki kayıtlarda belirtilen hâşiyelerden inceleme imkânı bulduklarımızın tamamı söz konusu bölümlere yöneliktir.

İran'da yapılan çalışmalarda ise Sünnî şârihlere karşı -özellikle İmâmiyye ile özdeşleşen imâmet merkezli- tenkitlere rastlayabiliyoruz. Celâleddîn ed-Devvânî, Sadreddîn ed-Deşteki, Kemâleddîn Hüseyin el-Lârî, Gıyâseddîn Mansûr ed-Deşteki, Şemsüddîn el-Hafîrî, Kemâleddîn Hüseyin b. Abdilhak el-Erbîlî gibi Şîî olsun Sünnî olsun; Şîrâz merkezli İran bölgesi âlimlerinin Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhine ilgi gösterdikleri ve bu eserin ilahiyât ile ilgili üçüncü bölümü hakkında hâşiyeler yazdıkları bilinmektedir.⁶²

907'de (1501) Şah İsmâîl'in Akkoyunlu Sultanı Elvend'i bozguna uğratması, başkenti Tebriz olan Safevî devletini kurup ve On iki imâm Şîîliğini resmî mezhep ilân

almakta ve bu hususta celî bir nassın bulunmadığını; söz konusu görevdeki atamanın sahâbenin içtihadı ile olduğunu ifade etmektedir.

⁶¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (tsh. M.[ehmet] Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, ofs 2. bs. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), I/346. Bu şerh hakkında yapılan bir tez çalışması için bk: Adem Arıkan, “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin '*Keşfü'l-murâd fi Şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*' Adlı Eserine Göre Dinî ve Siyasî Görüşleri” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), s. 19.

⁶² Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and His Writings* (ed. Hans Daiber, Anna Akasoy, Emilie Savage-Smith. Leiden: E.J. Brill, 2011), s. 122-123.

etmesinden sonra *Tecrîd* geleneği farklı bir mecrâyâ sürüklenmeye başladı. Bu dönemde hutbelerde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a lânet okunması emrediliyor ve mezhepçilik daha da tırmandırılıyordu.⁶³ Artık *Tecrîdü'l-i'tikâd* yeni kurulan bir Şîî devletinin mezhebî doktrin kitabı olacaktı. Safevîlerin tarih sahnesine girmesinin ardından Necmeddîn Mahmûd en-Neyrîzî (ö. 933/1526'dan sonra), 913'te tamamladığı *Tecrîdü'l-mantık* şerhindenin ardından *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ı *Tahrîrû Tecrîdi'l-i'tikâd* ismiyle şerhetti. Bu eser, Safevî devrinin ilk *Tecrîd* şerhi olma özelliğini hâizdi ve aynı zamanda önceki Şîrâz âlimlerinin *Tecrîd* çalışmalarından farklı olarak imâmet bölümünü de içerecek şekilde eserin tamamını kapsıyordu. Neyrîzî, bu şerhinde *Tecrîd*'in kendinden önceki bazı Sünnî şârihlerine cevap vermeye çalışmıştır.⁶⁴

Tecrîd, gitgide Safevîlere münhasır olmaya başladıktan sonra *Tecrîd* geleneği Sünnî coğrafyadan yavaş yavaş çekilmeye başladı. Son muhaşşîlerden Taşkoprîzâde, Türkiye'de *Tecrîd* geleneğinin en olgun döneminde hâşiyesini yazdı. Artık hicrî 1000'li yıllardan sonra Türkiye'de bu gelenek yavaş yavaş sönecekti. Türkiye'deki *Tecrîd* geleneği imâmet gibi sadece sem'î alana mahsus olan konulardan azade, eserin sadece kelâmî-felsefî kısımlarına odaklanan bir yapıya sahiptir. Belki de *Tecrîd*'in farklı coğrafyalarda yayılmasının bir sebebi de bu olmalıdır. Osmanlı âlimlerinin *Tecrîd*'in ilâhiyât ve metafizik kısımlarına gösterdikleri ilginin arkasında söz konusu bölümlerdeki orijinalite yatmaktadır. Bu yüzden eserin ders müfredatına girişi, ilgili bölümlere yazılan hâşiyeler ile olmuştur. Klasik dönemde *Tecrîd* üzerine yapılan çalışmalar, genel olarak müteahhir dönem kelâmındaki felsefileşme temayülü ile doğru orantılı bir seyir takip etmiştir. Kanaatimizce söz konusu temayülün Ali Kuşçu ve sonrasındaki dönemde daha da belirginleşmesi, sem'îyyât alanındaki tartışmaların minimize edilmesine yol açmıştır.

Müteahhir dönem kelâmına damgasını vuran ve İslam dünyasının farklı bölgelerinde değişik şekillerde tezahür eden *Tecrîd* geleneği, kozmopolit yapısını sağlayan "diğer mezheplerin âlimlerinin ilgisi"ni kaybetmiş ve İmâmiyye mezhebi mensuplarına has olan bir akâ'id metninin yorumlarına dönüşmüştür. İsfahânî ve Ali Kuşçu şerhleri Osmanlı'dan başka İran ve Hindistan ilim havzalarında red ve kabul

⁶³ Bk: Tufan Gündüz, "Safevîler", *DİA*, XXXV/452. Safevîlerin şîileştirme politikası için bk: Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı* (İstanbul: Kitap yay., 2014), s. 26-32.

⁶⁴ Bk: Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 58-59, şerhin tanıtımı için bk: s. 121-124.

yönünden dikkate alınmıştır. *Tecrîd* literatürünün tarihi serencamından bahsettikten sonra mezkûr şerhlere geçebiliriz.

2.3. Şerh-i Kadîm ve Yazarı Ebü's-Senâ Mahmud el-İsfahânî

2.3.1. Tarihsel Çerçeve

17 Şâban 674'te (5 Şubat 1276) İsfahan'da doğan Ebü'ssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâ'id* ismini verdiği *Tecrîd* şerhini Tebriz'deki ikameti esnasında yazmıştır.⁶⁵ Kâtip Çelebi, eserin ismini bazı nüshalarında geçtiği üzere *Teşyîdü'l-kavâid* şeklinde verse de eserin müellifin icazetinin de içerisinde bulunduğu nüsha sayesinde eserin isminin *Tesdîdü'l-kavâid* olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.⁶⁶

İsfahânî, bu eserini kendisine Vezir Tâceddin Ali Şah b. Ebî Bekr et-Tebrizî'ye (ö. 724/1324) ithaf etmiştir. *Tesdîd*'in giriş kısmında eserin sebab-i telifinden bahsederken “itaati farz olan kimsenin işareti” neticesiyle yazdığını söylerken Tâceddin Ali Şah'ı kastetmiş olmalıdır.⁶⁷ Eserin yazıldığı dönem, İlhanlılarda sosyo-politik mahiyetli önemli olaylara şahitlik yapmaktaydı. Öyle ki; Tâceddin Ali Şah, yolsuzluk yaptığı gerekçesiyle idam edilen Sa‘deddîn-i Sâvecî'nin (ö. 711/1312) yerine Olcaytu tarafından atanmıştı.⁶⁸ Bir yandan Olcaytu'nun faaliyetleri ile devlette Şîlik yayılmaktaydı. Kaynaklarda Olcaytu'dan ziyade Sünnî olmasından dolayı Ebû Said Bahadır Han'ın (ö. 736/1335) Doğu Vezirliğini⁶⁹ yaptığı belirtilen Tâceddin Ali Şah'ın

⁶⁵ Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr* (thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebû Amse, Muhammed Mev'ud, Dımaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1998/1418), V/403.

⁶⁶ Bk: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I/346; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâ'id*, Carullah ktp. nr 1202, 217^b-217^a. Bu icazet, İsfahânî'nin *Tesdîd* nüshasından mukabele ederek bir nüsha yazan ve bizzat İsfahânî'den *Tecrîd*'i kendi şerhi olan *Tesdîd'ül-kavâid* ile birlikte okuyan ve inceleyen Abdullah Muhammed b. Şemsiddîn Ebî Abdillâh Muhammed Sibt et-Tunusî el-Malikî'ye bu kitap okutma yeterliliği konusunda verilmiştir. 9 Şevval 737'de çoğaltılan ve aynı yılın 19 Zilkade'sinde müellifin huzurunda okunan bu nüshanın sonunda müellifin hattıyla kaleme alınan icazetnamede “eserlerimden olan *Tesdîdü'l-kavâid*” denilerek eserin ismi ibraz edilmiştir.

⁶⁷ Safedî kendisinden “Ali Paşa” şeklinde bahsetmektedir, bk: *A'yânü'l-asr*, V/403; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâ'id* (Hâlid b. Hammâd el-Advânî, Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012/1433), I/166.

⁶⁸ Osman Gazi Özgüdenli, “Reşîdüddîn Fazlullah-ı Hemedânî”, *DİA*, XXXV/20.

⁶⁹ Olcaytu, Tâceddin Ali Şah ile Hoca Reşîdüddîn Hemedânî arasındaki çekişme sebebiyle bu iki vezir arasında ülke topraklarının idaresini paylaşmıştı. Bk: Kemal Ramazan Haykıran, *Moğollar Zamanında Yakın Doğu: İlhanlı hakimiyeti altında İran, Azerbaycan ve Türkiye'de dini, ilmi, fikri, edebi ve mimari hayat* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2016), s. 218.

Memlûklerle arasının iyi olduğu da zikredilir.⁷⁰ Safedî, Ali Şah'ın Memlûk Hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun (ö. 741/1341) ve Şam nâibi Emir Seyfüddîn Tunkuz (ö. 741/1340) ile hediyeleştiğini anlatır.⁷¹

Kanaatimizce Vezir Tâceddin Ali Şah'ın İsfahânî'den *Tecrîd*'e şerh yazmasını istemesinin ardında; Olcaytu'nun 716 (1316) tarihindeki vefatının akabinde Şiîleşen devleti tekrar eski haline çevirmek, Sünnî kimliğine döndürmek, şeklinde bir amacı vardı. Kanımızca *Tesdîd*, Olcaytu'nun vefatı olan 716 ila Tâceddin Ali Şah'ın vefat tarihi olan 724 tarihleri arasında telif edildi. Ali Şah'ın vezirliği döneminde İsfahânî önemli eserler yazmıştır. Vezir Ali Şah vefat ettiği yıl hacca giden İsfahânî, daha sonra yedi yıllık Şam hayatının ardından Mısır'da yerleşmiş ve hayatının geri kalanını orada geçirmiştir.⁷² Mısır'da 745 yılında yazımına başladığı meşhur tefsirinden önce diğer ilimlere ilişkin eserlerinin yanısıra Tûsî'nin çağdaşı olan Eş'arî âlim Nâsîrüddîn el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâliu'l-envâr*'ı üzerine *Matâliu'l-enzâr* isimli bir şerh kaleme aldı.⁷³ Bu şerhinin de *Tecrîd*'e yazdığı şerhin muhtevasıyla uyumlu olduğunu görüyoruz.

Tesdîdü'l-kavâid, *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ın ikinci şerhidir. Bu şerh, *Tecrîd*'in ilk Sünnî muhtevalı şerhi olma özelliğine de sahiptir. Bu eser, *Tecrîd*'in Sünnî dünyada daha da şöhret bulmasını sağlamıştır. Orta yaşlarında önce Suriye'ye sonra da Mısır'a hicret eden İsfahânî, *Tecrîd* başta olmak üzere hocaları vasıtasıyla önceki kelâmcı-usulcülerden tevarüs ettiği geleneği bu bölgeye taşımıştır. Tûsî'nin Sünnî öğrencisi Kutbuddîn Şirazî'den (ö. 710/1311) ders alan İsfahânî, *Tecrîd*'den başka Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât* ve *Kavâid'ül-akâ'id* eserlerinin yanında İbn Sina'nın *Şifâ*'sını da okutmaktaydı.⁷⁴ Dolayısıyla İsfahânî'nin Tûsî ile olan ilişkisi, Şîa'nın imâmet doktrinini kendisi üzerinden eleştirmekten öteye geçmiş; Tûsî'nin öncülüğünü ettiği felsefî içerikli yeni kelâm hareketinin Sünnî dünyasındaki ilk temsilcilerinden olacak boyuta çıkmıştır. Usul, Kelâm ve felsefe gibi aklî-soyut ilimlerle temâyüz eden İsfahânî, bu ilimleri bağlı bulunduğu

⁷⁰ Şemsüddîn ez-Zehabî (ö. 748/1348), *El-İber fî haberi men ğaber* (thk. Ebû Hacer Muhammed Zağlul, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), IV/70; Safedî, *el-Vâfi*, XX/164.

⁷¹ Bk: es-Safedî, *El-Vâfi*, XX/164-165. O dönem, Memlûkler'in siyaset arenasında Ehl-i Sünnet mümessili bir devlet olarak bilindiği de dikkate alınır; Ali Şah'ın onlarla iyi ilişkiler yürütmesinin ne denli önemli olduğu ortaya çıkar.

⁷² İsfahânî'nin yolculukları için bk: el-Advanî, Hâlid b. Hammâd, *Tesdîd* (dirase kısmı), s. 91: Mehmet Demir, "Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin *Nâzıru'l-Ayn* Adlı Eserinin Tercümesi, Takdim ve Tahkiki" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), s. 15.

⁷³ Safedî, *A'yânü'l-asr*, V/403.

⁷⁴ Safedî, *el-Vâfi*, XIX/202-203.

Şâfiî-Eş‘arî anlayışın müteahhir dönemdeki en önemli temsilcilerinden Fahreddîn er-Râzî ve Seyfüddîn el-Âmidî’yi merkez alarak incelemiştir.

İsfahânî’den sonra 741 yılında *Tecrîd*’i *Tefrîdü’l-itimâd fî şerhi Tegrîd’il-i’tikâd* ismiyle şerh edip İsferyân emiri Şeyh Muhammed b. Emir Nasîrüddîn Ak Boğa el-Bitikçi’ye ithaf eden, kaynaklarda Tûsî’nin öğrencisi olduğu kaydı geçen Şemsüddîn Muhammed el-İsferyânî el-Behîştî (ö. 749/1349)⁷⁵; İsfahânî’nin ilk üç halife hakkındaki iddia ve ithamlarda yaptığı te’villeri kabul etmemiş, eserinin bir kısmını soru-cevap şeklinde İsfahânî’nin görüşlerini eleştirmeye ayırmıştır. Kaynaklarda Şiîliği benimsediği belirtilen İsferyânî’nin ilk iki halifenin üstünlüğü hakkındaki rivayetleri zikrederek bazı konularda Sünnîliğini destekleyen açıklamalar yapması sebebiyle *Tegrîd*’e yazdığı şerh üzerinden mezhebî kimliğini tesbit etmek güçtür.⁷⁶ Apaydın, Tûsî’nin öğrencisinin elinden çıkmasına rağmen sonraki literatürde red ya da kabul olarak pek ilgi görmeyen bu şerhin yayılmamasının sebeplerinden bazısını; “müellifin meçhul kalması, eserin çok nüshasının bulunmaması, fikirlerinin diğer âlimleri kışkırtıcı nitelikte olmaması” şeklinde sıralar.⁷⁷ İçinde İsfahânî’nin görüşlerinin isim verilmeden eleştirildiği bu şerhin, klasik dönem şârihleri tarafından dikkate alınmaması gerçekten ilginçtir.

Mısır’da *Tegrîd* okumaları yapıp bazı öğrencilerine şerhini okutma icazeti veren İsfahânî’nin bu uygulaması, öğrencisi Bâbertî tarafından benimsenerek bir *Tegrîd* halkası da o kurmuş; daha sonra derse gelen öğrencilerinin ricası üzerine *Tegrîd*’e bir şerh de kendisi yazmıştır.⁷⁸ Bâbertî, *Şerhu’t-Tegrîd*’inde büyük ölçüde hocası İsfahânî’nin etkisinde kalmış ve *Tesdîd*’den alıntılar yapmıştır. Bâbertî, *Tegrîd* şerhini hocasının vefatından sonra yazmıştır. Bunu o sıralar hocası İsfahânî hayatta olmadığından, onun için Allah’tan rahmet dilemesinden anlıyoruz.⁷⁹ Dolayısıyla Bâbertî’nin *Şerhu’t-Tegrîd*’i telifi; hocası İsfahânî’nin vefat tarihi olan 749 yılı ile müellif hayatta iken istinsah edilen 784 tarihli nüshanın çoğaltılması sürecine değin gerçekleşmiş olmalıdır.⁸⁰

⁷⁵ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Mehrân Ahbârîfer, “Ebu’l-Alâ Muhammed bi Ahmed İsferyânî Beyhakî”, *Danışnâme-i Cihân-ı İslâm* (zir-i nazar Gulamali Haddad Adil, Tahran: Bünyad-ı Dairtü’l-Maârif-i İslamî (Encyclopaedia Islamica Foundation, 1999/1377), IV/823-824.

⁷⁶ Bk: Şemsüddîn el-İsferyânî, *Tefrîdü’l-itimâd fî şerhi Tegrîd’il-i’tikâd*, İran Meclis-i Şûrâ-yı İslam ktp., nr. 3963, vr. 131^b; Nitekim Pourjavady, onun Sünnî olduğu kanaatindedir, bk: *Philosophy in Early Safavid Iran*, s. 122.

⁷⁷ Apaydın, “*Tegrîd’ül-Akâ’id* Geleneğinde Umur-ı Âmme Sorunu”, s. 42.

⁷⁸ Bk: Bâbertî, *Şerhu’t-Tegrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 2^b.

⁷⁹ Bâbertî, *Şerhu’t-Tegrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 148^b.

⁸⁰ Eserin muhtemelen Bâbertî’ye öğrencilik yapmış olan Muhammed b. Zeyni’l-Arab (babasının vefatı: 758) tarafından 784’te Mısır’da istinsah edilen nüshası için bk: Mahmud Paşa ktp., nr. 287.

Daha sonra Bâbertî'nin öğrencilerinden Muhammed b. Cemâa'nın İsfahânî'nin *Tesdîd*'ine ta'lîkât düşmesi, bir diğer öğrencisi Seyyid Şerif Cürcânî tarafından aynı esere hâşiyeye yapılması o dönemin Mısır'ında *Tecrîd* okumalarının gelenek haline geldiğini ve *Tesdîd*'in seçkin konumunu göstermektedir.⁸¹ Cürcânî, *Tesdîd* hâşiyesini; İsfahânî'nin *Tavâli* şerhinde olduğu gibi eserin ilk kısımlarına yazmıştır. Dolayısıyla imâmetin de içinde bulunduğu usûl-i selâse kısımları, Cürcânî hâşiyesine konu olmamıştır.⁸² Daha sonraları Osmanlı medreselerinde Cürcânî hâşiyesiyle birlikte ders kitabı olarak okutulan *Tesdîdü'l-kavâid*, Şerh-i Kadîm ismiyle meşhur olmuştur. *Tesdîd*'in Cürcânî hâşiyesine; Hayâlî Ahmed Efendi (ö. 875/1470 [?]), Hatibzâde Muhyiddîn Efendi (ö. 901/1496), Taşköprüzade Ahmed Efendi, Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572), Sipâhîzâde Mehmed (ö. 997/1589) gibi Osmanlı âlimleri tarafından hâşiyeler yazılmıştır.⁸³

2.3.2. *Tesdîd*'in İçeriği

İsfahânî, bu şerhini Hillî'nin *Tecrîd* şerhinde kullandığı, “kâle-ekûlü” tarzında yazmıştır. *Tesdîd*'e başlarken İsfahânî, şer'î ilimlerin önemine değinmekte Usûlüddîn'in onların en şerefli ve faydalısı olduğundan bahsetmektedir. Bu alanda kıymeti eserler ve muhtasarların telif edildiğine işaret eden İsfahânî, ismini uzun övgü tamlamalarıyla andığı Nasîrüddîn Muhammed et-Tûsî'nin “*Tecrîd*” isimli eserinin kısa, özlü ve hoş bir kitap olduğunu kaydettikten sonra; “itaât etmesinin farz olduğu kimse”nin kendisinden bu eseri, öğrenciler için orijinal manalarının örtüsünü kaldıracak, içerisindeki bazı itirazlara tenbihlerde bulunacak, serdedilen bazı şüphelerin -özellikle de “istikamet semti”nden sapılan imâmet konularında- cevaplarına işaret edecek bir şerh yazmasını istediğini belirtir.

“İtaât etmenin farz olduğu kimse”nin bu emrine uyduğunu söyleyen İsfahânî, devamında şerh metodunu şu şekilde ortaya koymaktadır:

⁸¹ *Tecrîd* geleneği hakkında kapsamlı bilgi için bk: Apaydın, “*Tecrîd'ül-Akâ'id* Geleneğinde Umur-ı Âmme Sorunu”, s. 32-79.

⁸² Cürcânî'nin *Tesdîd* hâşiyesinin müellif hattıyla yazıldığı kabul edilen nüshası için bk: Fazıl Ahmed Paşa ktp., nr. 800.

⁸³ Bu hâşiyelerin listesi için bk: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I/346; Ali Sadrâyî Hûî, *Kitabşinâsî Tecrîdü'l-i'tikâd* (Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, 2003/1424), s. 47-54. Bazı kaynaklarda ilk İstanbul kadısı Hızır Bey'e (ö. 863/1459) de *Hâşiyeye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâ'id* isimli bir eser nisbet edilir, bk: Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, I/346.

İlimdeki yetersizliğimle beraber kabuğu özünden ayırdım ve sıkıcı uzunluk ile halel veren kısalık arasında lafızları[ndaki güçlükleri] çözümleyen, manaları açıklığa kavuşturan, delilleri (burhan) takrir eden, dayanakları tahkik eden, üzerine yapılan itirazlara değinen ve zorlamalara girişmeyen bir şerh yazdım.⁸⁴

İsfahânî, bu ifadelerin ardından eserinde hata ve kusurlara rastlayan kimsenin bunları setr etmesini rica etmektedir. *Tesdîd*'in yazılış tarihinin 716-724 tarihleri arasında olduğu saptamamıza göre İsfahânî bu sıralar, 42 ila 50 yaşlarındadır.

Tecrîd'in altı bölümünün de belirli bir sistematik üzerine dizildiğini savunan İsfahânî;

Kelâm ilmi meâdı bildiren ve buna bağlı olarak cennet ve cehennem, sırât ve mizan, sevap ve ceza gibi şeyleri incelediği ve bunlar da nübüvvet ve imâmete bağlı olup bu ikisi de yaratıcının [varlığının] ve sıfatlarının ispatına ve o da cevher ve arazdan müteşekkil muhdes olana bağlı olması (tevakkuf) sebebiyle ve tüm [zikredilenler] de ilkelerini açıklayan genel şeylere (umûr-ı âmme) dayandığından müellif [Tûsî] kitabını [bu] altı maksat üzere tertip etti.⁸⁵

Cürcânî, meâdı bilmenin imâmete bağlı kılınmasına karşı çıkararak bu görüşün sadece “imâmın, dini tahrif olmaktan koruduğuna, ondan başkasının naklettiğinin haberin değiştirilme ihtimalinden dolayı imâmdan başkasına itimad etmeyenlerin mezhebi”ne göre olduğunu; yoksa meâd konusunun Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan haberlerin yeterli olduğunu belirtmiştir. Cürcânî bu itirazında İmâmiyye'yi tasvîr etmiştir. İsfahânî, bu ifadeleriyle *Tesdîd* muhakkiki el-Advânî'nin de haklı olarak belirttiği gibi her ne kadar kendi mezhebine aykırı cümleler kurmuş olsa da kanaatimizce müellif Tûsî'nin kelâma bakışını yansıtmayı hedeflemektedir.⁸⁶ Öyle ki; İmâmiyye'de imâmet, peygamberliğin devamı olup dinin otantikliğini koruma noktasında kurumsallaşmış bir yapı arz etmektedir. Bu da kıyamete kadar mâsum olduğu iddia edilen on iki imâm vasıtasıyla yapılacaktır. Cürcânî'nin İsfahânî'nin *Tecrîd*'in tertibi hakkındaki açıklamasının

⁸⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, I/167. İsfahânî'den tercüme: Apaydın, “*Tecrîd'ül-Akâ'id* Geleneğinde Umur-ı Âmme Sorunu”, s. 38.

⁸⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, I/169-170. İsfahânî'den tercüme: Apaydın, “*Tecrîd'ül-Akâ'id* Geleneğinde Umur-ı Âmme Sorunu”, s. 40.

⁸⁶ el-Advânî, *Tesdîd*, I/169 (6. dipnot)-170.

İmâmiyye mezhebine göre olduğu şeklinde yönelttiği eleştiri, sonraki şârihlerden Ali Kuşçu tarafından dikkate alınmıştır.⁸⁷

Tezimiz *Tecrîd*'in i) Umûr-ı Âmme, ii) Cevher-Araz, iii) Sâni'in İspatı ve Sıfatları, iv) Nübüvvet, v) İmâmet, iv) Meâd şeklindeki altı bölümünden sadece İmâmet'e ilişkin olduğu için; İsfahânî'nin bu bölümdeki, kaynaklarını ve metodunu ele alacağız.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla *Tesdîd*'in imâmet bölümünde İsfahânî'nin en temel kaynakları; *Tecrîd*'in ilk şerhi olan Hillî'nin *Keşfü'l-murâd*'ı ve Âmidî'nin *Ebkârü'l-efkâr*'ıdır. Bunun dışında İsfahânî'nin; Râzî ve Tûsî'nin bazı eserlerinden faydalandığını görüyoruz. Ancak iktibas yaptığı bu kimselere çoğu kez atıfta bulunmamaktadır.

İsfahânî, *Tecrîd* metnindeki bazı ifadeleri vererek kelâmî terim ve konulardaki mezheplerin yaklaşımlarını vermektedir. Çoğu zaman ihtilaf edilen konularda Tûsî'nin hangi görüşü seçtiğini belirtmesi önemlidir. Hasım olarak Tûsî ve Hillî üzerinden İmâmiyye ile tartışan İsfahânî, onların argümanlarını ortaya koyduktan sonra İslâmî tartışma geleneğini (âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara) dikkate alarak kendi cevaplarını serdetmektedir. İlk dört halife hakkında *Tecrîd* metninde geçen iddialarda hasmın görüşünü maddeler halinde verdikten sonra cevaplarını da aynı şekilde sıralar. İlk üç halife hakkındaki tartışmalar sona erince onlardan her birinin imâmetinin geçerli olduğuna ilişkin bazı deliller zikreder. Aynı şekilde Hz. Ali'nin efdaliyeti konusunu şerh ettikten sonra hasmın iddiasının ilk iki halifenin efdaliyeti konusundaki naslara aykırı olduğunu belirterek Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'le ilgili bazı rivayetlere yer verir, sahâbenin tamamına saygı, hüsnüzan ile yaklaşıp onlar hakkında ifrat ve tefritten kaçınılmasını tavsiye eder. İsfahânî'nin İmâmiyye'nin Hz. Ali'den sonraki onbir imâmı hakkındaki delillerden sonra ayrıntılı bir eleştiri yapmaması ve bu delillerin problemliliğini belirtmesi önemlidir. İsfahânî, *Tecrîd*'in imâmet bölümünün sonunda "Hz. Ali ile savaşan ve ona muhalefet edenlerin hükmü" hakkında ise yaptığı açıklamalarda; bu konudaki hükümlerin "râşit halifelerin tamamı için geçerli olduğunu" söyleyerek hasmın sahâbîler hakkındaki tarafgirliğine karşı çıkmıştır.

⁸⁷ Kuşçu, ahiret halleri gibi vahye dayalı olarak bilinen hususların bilgisi için bir muallime ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. Bu muallimin ise peygamber olduğunu konusundaki ittifaka değinen Kuşçu, İmâmiyye'yi kastederek "kimilerine göre imâmın da" bu kapsamda olduğuna işaret eder. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâ'id*, s. 71-72.

2.4. *Şerh-i Cedîd* ve Yazarı Ali Kuşçu

2.4.1. Tarihsel Çerçeve

Semerkant Astronomi-Matematik okulunun bir mensubu ve zamanının önde gelen bilim adamlarından olmasıyla bilinen Ali Kuşçu, aynı zamanda asleyn (kelâm/usul-i fıkıh) ve dilbilimlerine yaptığı katkılarla İslâmî ilimler geleneğinde seçkin bir yer edinmiştir. Bilimsel faaliyetlerine ara verip 814/1410 yılı sonrasında gizlice Kirman'a giden Kuşçu, orada bulunan ulemâdan uzun yıllar boyunca istifade etmiş ve sarf, nahiv, belağat gibi alet ilimleriyle usul-i fıkıh ve kelâm gibi âlî ilimlerde eser telif edebilecek kadar yetkinleşmiştir.⁸⁸ *Raşehât-i Ayni'l-hayât* isimli eserde zikredildiğine göre Ali Kuşçu, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin talebelerindedir.⁸⁹ Eğer bu rivayet doğruysa Kuşçu'nun *Tecrîd* geleneğinin ilim silsilesine eklenmiş olduğu anlamına gelir ki; bu da söz konusu geleneğin Osmanlı ilmî muhitine intikâlinde Kuşçu'nun köprü vazifesi gördüğü anlamına gelir. Dolayısıyla *Tecrîd* müellifinden Kuşçu'ya gelene kadar hoca-talebe silsilesi şu şekilde olmaktadır:

Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274, *Tecrîdü'l-i'tikâd* müellifi)

→ Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311, Tûsî'nin Sünnî öğrencilerinden)

→ Şemsüddîn Ebü's-Senâ el-İsfahânî (ö. 749/1349, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâ'id* müellifi)

→ Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384, *Şerhu't-Tecrîd* müellifi)

→ Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413, *Tesdîd* muhaşşî) / İbn Cemâa Muhammed b. Ebî Bekir (ö. 819/1416, *Tesdîd* mualliki).

→ Ali Kuşçu (ö. 879/1474, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* müellifi)

⁸⁸ Ali Kuşçu'nun Kirmân'a gitmesi ve dönüşünde hocası Uluğ Beğ'le olan diyalogu için bk: Mehmet Fatih Soysal, "Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyat Meselelerinin Tahlili" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 15.

⁸⁹ Fahreddin Ali Sâfi (ö. 939/1532-33), *Raşehât-i Ayni'l-hayât* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, t.y.), s. 135. Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhinin başında Cürçânî'den bahsederken kullandığı; "efendimiz" anlamındaki "seyyidünâ" ifadesi, bu rivayetdeki bilgiyi teyit etmektedir, bk: *Şerhu Tecrîdi'l-akâ'id*, s. 67.

*Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*⁹⁰ isimli eserini Kirman'da ikamet ederken yazan Kuşçu, bu eserini Ebû Saîd Gürkân Mîrzâ Han'a (ö. 873/1469) ithaf etti.⁹¹ Daha sonra hem İran hem de Osmanlı medreselerinde okutulan bu eser *Şerh-i Cedîd* ismiyle şöhret buldu.⁹² Eserinin başında İsfâhânî ve Cürcânî'nin *Tecrîd* hakkındaki çalışmalarına işaret eden ve bunları takdir eden Kuşçu, İsfâhânî'yi "rabbâni âlim", Cürcânî'yi ise "efendimiz" şeklinde anmaktadır.⁹³ Apaydın'ın haklı olarak ifade ettiği üzere; Kuşçu'nun isimleri öne plana çıkarması, sadece mezhebî sâiklerle değil, "aynı ilmî geleneğe ve hoca-talebe silsilesine mensubiyetin"⁹⁴ bir sonucu olarak addedilebilir.

Her ne kadar birtakım araştırmalarda Ali Kuşçu'nun Mahmut Paşa ve Molla Hüsrev'le birlikte Fatih Sultan Mehmed'in emriyle Sahn-ı Semân medreselerinin programını tertip ettiği⁹⁵ aktarılsa da, bu hususta elimizde kesin deliller bulunmamaktadır.⁹⁶ Ancak İhsanoğlu'nun belirttiğine göre Ali Kuşçu'nun Osmanlı medreselerine olan etkisi bir başka yönden olmuştur. Ona göre aynı zamanda bir bilim adamı olan "Ali Kuşçu'nun tesirini, bu medreselerin çerçevesini çizen vakfiyede aklî ilimleri dinî ilimlerin yanında okutulmasını sağlamış olmasında aramak lazım gelir", zira Fatih öncesi Osmanlı medreselerinin vakfiyelerinde genellikle dinî ilimlerin eğitime işaret edilmekle birlikte Fatih döneminde ilk defa mantık, felsefe ve matematiği kapsayan aklî ilimlerin de yetkin bir şekilde okutulması istenmiştir.⁹⁷

Kâtip Çelebi'nin Fâtih ile Kânûnî arasındaki dönemde ilmî-felsefî birimin arttığına ilişkin açıklamaları oldukça önemlidir. Bu dönem aynı zamanda Osmanlı ilim havzasında *Tecrîd* geleneğinin neşvünema bulduğu zaman dilimidir. Çelebi bu konuda şunları söyler:

⁹⁰ Orijinal ismi *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* olmasına rağmen yakın dönemde bu şerhin bir kısmı Muhammed Hüseyin ez-Zârîî er-Rıdâî tarafından tahkik edilerek *Şerhu Tecrîdi'l-akâ'id* başlığıyla neşredildi (Kum, 2014).

⁹¹ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâ'id*, s. 69-70. Ayrıca bk: Mehmet Mecdî, *eş-Şekaiku'n-Nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadaikü's-Şekaik* (neşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı yay., 1989), I/181; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I/346.

⁹² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I/346.

⁹³ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâ'id*, s. 67.

⁹⁴ Apaydın, "*Tecrîd'ül-Akâ'id* Geleneğinde Umur-ı Âmme Sorunu", s. 51-52.

⁹⁵ Soysal, "Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*'ından Usûl-i Selâse", s. 23. Bu iddianın tenkidi için bk: Ekmeleddin İhsanoğlu, *Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğu'na*, (İstanbul: İletişim yay., 1996), 58-84.

⁹⁶ Fahri Unan, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi", *DÎVÂN İlmî Araştırmalar*, 18 (2005/1), 98.

⁹⁷ İhsanoğlu, *Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğu'na*, 72-73.

Sultan Fatih Mehmed Han, Medâris-i Semâniye'yi bina edip “usulüne uygun olarak tedrisat yapılsın” diye vakfiyesine kayıt koydu. *Hâşiye-i Tecrîd* ve *Şerh-i Mevâkıf* derslerini tayin etti. Sonra gelenler “Bu dersler felsefiyattır” diyerek kaldırdılar, yerine *Hidâye* ve *Ekmel* derslerinin konulmasını makul gördüler. Lakin sadece bunlarla iktifa etmek makul olmadığı için ne felsefiyat kaldı, ne *Hidâye* ne de *Ekmel*!⁹⁸

Son dönemde yapılan bazı araştırmalarda bu bilginin kısmen hatalı olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak söz konusu ifadeler, Fâtih'in Sahn-ı Semân medreselerine ilişkin vakfiyesinde geçmese bile⁹⁹ Cürcânî'nin *Tesdîd* hâşiyesinin *Hâşiye-i Tecrîd* isimli yirmilik medreselerde uzun bir dönem okutulması¹⁰⁰ *Tecrîd* geleneğinin Osmanlı'da köklü bir şekilde yer ettiğini göstermektedir. Adı geçen hâşiyenin, bir medrese türünün adı ile özdeşleşmiş olması bu hususu teyit etmektedir.

Cürcânî'nin *Tecrîd* hâşiyesine ta'lik/hâşiye yazarlardan birinin Ali Kuşçu'nun öğrencisi, Hızır Bey'in oğlu Sinan Paşa (ö. 891/1486) olması *Tecrîd* geleneğinin sürekliliğinin nasıl sağlandığını göstermesi açısından önemlidir.¹⁰¹ Yine aynı dönemde Cürcânî'nin hâşiyesine Sinan Paşa'nın arkadaşı olan bir diğer Osmanlı âlimi Hatibzâde Muhyiddîn Efendi (ö. 901/1496) de bir hâşiye yazmıştır.¹⁰² Bu hâşiyeleri özellikle İstanbul, Bursa ve Edirne gibi önemli ilim merkezlerindeki diğer âlimler tarafından yapılan hâşiye ve talik çalışmaları takip etmiştir. Aynı gelenek İran'da da Devvânî ve Sadreddîn Şirazî gibi âlimler ve öğrencileri yoluyla devam etmiştir.¹⁰³ Her ikisinin Ali Kuşçu şerhi üzerine birbirlerini eleştirmek için yazdığı toplamda beş adet hâşiyeden Devvânî'ye ait olan üçü “Tabakât-ı Celâliyye” ve Şirazî'ye ait olan ikisi “Tabakât-ı Sadriyye” olarak isimlendirilmiş ve daha sonra bu iki bilginin arasını bulmak için

⁹⁸ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yay., 2016), s. 37.

⁹⁹ Bk: İhsanoğlu, *Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğu'na*, 57-58; Unan, “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim”, s. 101.

¹⁰⁰ Osman Demirci, “Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İzmit, Bursa, Edirne, İstanbul)” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 37-38.

¹⁰¹ Aylin Koç, “Sinan Paşa”, *DİA*, XXXVII/231.

¹⁰² İlyas Üzüm, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”, *DİA*, XVI/463-464.

¹⁰³ Kuşçu şerhi etrafında oluşan literatür için bk: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I/346; Hûî, *Kitabşinâsî*, s. 63-160.

“muhâkemât” başlıklı eserler kaleme alınmıştır.¹⁰⁴ Ali Kuşçu şerhi üzerine yapılan önemli çalışmalardan biri de Şemsüddîn el-Hafîrî'nin (ö. 942/1535-6) hâşiyesidir.¹⁰⁵

2.4.2. Kuşçu Şerhinin İçeriği

Kâtip Çelebi'nin, Kuşçu'nun “öncekilerin ifade ettiklerini en güzel şekilde özetleyip; düşüncelerinin hâsılasını kolay bir tahrir ile eklediği”ni söylediği bu şerh, ana metinle şerhin birbirine geçtiği “memzuc bir şerh”tir.¹⁰⁶

Eserinin giriş kısmında hayatını kelâmî hakikatleri keşfetmeye adanmış olduğunu söyleyen Ali Kuşçu, bu ilimde yazılan eserleri incelediğini ve ulaştığı sonuçların kendisinde has kalmasına razı olmadığı için bu şerhi kaleme aldığını belirtmiştir.¹⁰⁷ Kuşçu, *Tecrîd*'in üzerinde daha önce yapılan çalışmalardan İsfahânî şerhi ve bu şerh üzerine Cürçânî'nin yazdığı hâşiyeyi şu sözlerle övmüştür:

Çok sayıda âlim ve fâzıl kimseler nazarlarıyla bu kitabın şerhine ve manalarını neşre, delalet ettiklerini araştırıp temellerini keşfe yöneldi; himmetlerini müşkül ve zor kısımlarını izah etmek, perdesini kaldırmak için sarfetti. Bu şerhler arasında açtığı yolu en güzel ve takip ettiği yöntemi en iyi olanı rabbânî âlim Mevlana Şemseddin Mahmud İsfahânî'nin -Allah kabrini nurlandırın ve mekanını cennet eylesin- şerhidir. Zira o taşıdığı imkânla [metnin] maksatları etrafında ve delâlet meydanlarında dolaşmıştır. Fâzıl kimseler de [şerhi] hüsn-i kabul ile karşılaşmıştır. Basiret sahipleri bu yolda çaba sarfetmelidirler. Hatta fâzıl ve kâmil, zor meselelerin keşfedicisi [olarak tanınan], efendimiz Ali eş-Şerîf el-Cürçânî -Allah onu rahmetine gark etsin ve Firdevs cennetlerinde mesken tuttursun- onun [İsfahânî şerhi] üzerine üstün tahkikler, yüksek tetkikler ihtiva eden ve yazısının pınarlarından hakikat nehirlerinin taşıdığı, yüce takrirlerinden incelikler selinin akıp gittiği bir hâşiyeye kaleme almıştır.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Devvânî ve Şîrâzî hâşiyeleri etrafında oluşan literatür için bk: Hûî, *Kitabşinâsî*, s. 63-96; Harun Anay, “Celâleddîn Devvânî Hayatı Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), s. 139-146. Her iki külliyyâtın değerlendirmesi için bk: Apaydın, “*Tecrîd'ül-Akâ'id* Geleneğinde Umur-ı Âmme Sorunu”, s. 62-68; Devvânî'nin Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhine yazdığı hâşiyelere hasredilmiş bir çalışma için bk: Reza Pourjavady, “Jalal al-Din al-Dawani (d. 908/1502): Glosses on 'Ala' al-Din al-Qushji's Commentary on Nasir al-Din al-Tusi's Tajrid al-i'tiqad” (*The Oxford handbook of Islamic philosophy*, ed. Khaled el-Rouayheb and Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, içinde), s. 415-437.

¹⁰⁵ Hafîrî hâşiyesinin etkileri için bk: Hûî, *Kitabşinâsî*, s. 97-129.

¹⁰⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I/346.

¹⁰⁷ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâ'id*, s. 68-69.

¹⁰⁸ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâ'id*, s. 66-67. Kuşçu'dan tercüme: Apaydın, “*Tecrîd'ül-Akâ'id* Geleneğinde Umur-ı Âmme Sorunu”, s. 51.

İmâmet bölümüne bakacak olursak Ali Kuşçu'nun "rabbânî âlim" olarak nitelediği İsfahânî'nin şerhinden istifade ettiğini görürüz. Ancak Ali Kuşçu'nun imâmet bölümünde kendisinden en çok yararlandığı âlim Teftâzânî'dir. Kuşçu'nun birçok meselede *Şerhu'l-Makâsîd*'dan uzun alıntılar yaptığı görülmektedir. Bunun dışında *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan da müstağni kalmayan Kuşçu, bazı noktalarda *Tecrîd*'in Hillî şerhinden de faydalanmıştır. İsfahânî gibi Ali Kuşçu da çoğu kere alıntı yaptığı eserlerin isimlerini zikretmemektedir.

Ali Kuşçu, kullandığı şerh metodunun etkisiyle olsa gerek; hasmın iddiaları ile cevaplarını ayrı bölümler halde değil, metinde zikri geçtiği yerlerde vermiştir. Bazı konularda uzun açıklama yaptığında hasmın iddiasını ortaya koyup, söz konusu iddianın Teftâzânî başta olmak üzere Sünnî âlimler tarafından nasıl cevaplandırıldığını "ücibe" diyerek zikretmiş, yeri geldikçe "ekülü" deyip kendi fikirlerini paylaşmıştır.

Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhinin en önemli kaynaklarından olan Teftâzânî'nin; *Şerhu'l-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Akâ'id*'inden *Tecrîd*'i dikkatle okuduğu gözlemlenmekte ve *Şerhu'l-Makâsîd*'daki bazı bölümleri yazarken sanki *Tecrîd*'i şerh ediyormuşçasına bu esere önem verdiği kaydedilmektedir.¹⁰⁹ Delil takriri kısımlarında *Tecrîd*'in Hillî şerhindeki bazı ifadelerle de rastladığımız *Şerhu'l-Makâsîd* içerisinde Teftâzânî'nin imâmet konusunda İmâmiyye'nin iddialarına karşı orijinal argümanlar geliştirdiğini söyleyebiliriz.¹¹⁰

Ali Kuşçu, Hz. Ali'nin efdaliyeti bölümünün sonunda ilk üç halifenin efdaliyeti hakkındaki rivayetlere yer vererek İmâmiyye'nin Hz. Ali'yi tafdîl etmekle bu rivayetlere aykırı hareket ettiğini belirtir. Hz. Ali'nin üstünlüklerinin ve imâmetinin ilk üç halifenin imâmetini olumsuzlamadığını vurgulayan Kuşçu'nun yaklaşımı; "delilleri cem etme"ye yöneliktir. Zira Hz. Ali'nin ilk üç halifeden sonraki imâm olduğu Sünnîler tarafından da kabul edildiği için, onun imâmeti ile ilgili rivayetlerin önemli bir yekünü, onun ilk üç halifeden sonraki dönemdeki imâmetine de yorumlanabilir. Kuşçu, Hz. Ali'nin tafdîlinden sonra Teftâzânî'den istifade ederek ilk üç halifenin imâmetinin meşruluğunu, onların görevleri döneminde İslâm'a yaptıkları hizmetlere dikkat çekerek açıklamaktadır.

¹⁰⁹ Sh'afi, "Nasîr al-Dîn al-Tûsî and his *Tajrîd al-i'tiqâd*", s. 485; Soysal, "Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tegrîdi'l-Kelâm*'ından Usûl-i Selâse", s. 36.

¹¹⁰ Teftâzânî'nin imâmet konusundaki görüşleri hakkında yapılan bir tez çalışması için bk: Mehmet Sever, "Sa'dettin Teftâzânî'nin İmâmet Anlayışı ve İlk Dönem Siyasî Olayları Değerlendirmesi" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

TECRÎD'İN TAMAMINI ŞERH EDEN BAZI ÂLİMLER

İsmi ve Vefat tarihi	Mezhebi	Yaşadığı Devlet	Şerhinin Adı	Yazıldığı Tarih	Özelliği
İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (726/1325)	Şîî-İmâmî	İlhanlılar	<i>Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîd'il-i'tikâd</i>	h. 696	<i>Tecrîd'</i> in ilk şerhi, yazarı Tûsî'nin öğrencisi.
Şemseddîn Mahmud Ebu's-Sena el-İsfahânî (749/1349)	Sünnî-Şâfiî-Eş'arî	İlhanlılar ve Memlükler	<i>Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîd'il-akâ'id</i>	h. 716-724 arası	Eserin genel olarak ikinci şerhi, ilk Sünnî şerhi, Tûsî'nin öğrencisi Kutbüddîn Şirâzî'nin talebesinin eseri, " <i>Şerh-i Kadîm</i> ".
Şemsüddîn Muhammed el-İsferâyînî el-Behîştî (749/1349)	Şîî-İmâmî	İlhanlılar	<i>Tefrîdü'l-itimâd fî şerhi Tecrîd'il-i'tikâd</i>	h. 741	Eserin bazı bölümlerinde İsfahânî'nin şerhindeki görüşler eleştiriyor, yazarı Tûsî'nin bir başka öğrencisi.
Ekmelüddîn el-Bâbertî (786/1384)	Sünnî-Hanefî-Mâtürîdî	Memlükler	<i>Şerhu't-Tecrîd</i>	h. 749-784 arası	İsfahânî'nin öğrencisinin eseri, içerisinde <i>Tesdîd'</i> den uzun alıntılar var.
Ali Kuşçu (879/1474)	Sünnî-Hanefî-Eş'arî	Timurlular ve Osmanlılar	<i>Şerhu Tecrîd'il-Kelâm</i>	h. 810 sonrası	Eserin son Sünnî şerhlerinden, " <i>Şerh-i Cedîd</i> ".
Necmeddîn Mahmûd en-Neyrîzî (933/1526'dan sonra)	Şîî-İmâmî	Akkoyunlular ve Safevîler	<i>Tahrîru Tecrîd'il-itikâd</i>	h. 913 sonrası	Safevî devrinin ilk <i>Tecrîd</i> şerhi.

İKİNCİ BÖLÜM

İSFAHÂNÎ ve ALİ KUŞÇU ŞERHLERİNDE İMÂMETİN TEMELLENDİRİLMESİ

İmâmî-USûlî anlayışa uygun olarak Nasîrüddîn et-Tûsî'ye göre imâm ve imâmet müessesesi, Allah'a vâcip olan bir lütuftur.¹¹¹ Allah'ın fiillerinin amaçlı (garaz) oluşu konusunda Mu'tezile ile aynı düşünen Şîî düşünürlerden Tûsî, imâmeti de bu bağlamda değerlendirerek, amacın yerine gelmesi için imâmet kurumunun gerekli olduğunu iddia etmektedir.¹¹² Bu durumda imâmetteki amacın ne olduğu sorusuna cevap vermemiz için öncelikle Tûsî açısından bu kurumun ne ifade ettiğini ve imâmetin işlevlerini ele almamız gerekir. Onun bu konuda *Fusûlü'l-i'tikâd*'da yaptığı aşağıdaki tasvîr, hem kendisinin hem de İmâmiyye'nin imâmet anlayışını derli toplu bir şekilde yansıtmaya açısından önemlidir:

Asıl: Halk arasında şer, fesat ve kötülükleri işlemenin vukû bulması mümkün olduğu için hikmette iyiliği emreden, kötülükten sakındıran, ümmete şerîatin zor meselelerinden kapalı gelenleri açıklayan ve şerîatin hükümlerini uygulayan otorite bir başkanın olması vâciptir. Ta ki bununla [halk]; iyi hale (salah) daha yakın, kötülüğe de daha uzak olup fitnelerin gerçekleşmesinden emin olalar. Öyleyse [imâm'ın] varlığı lütuf olur. Lütfun Allah'a vâcip olduğu daha önce sabit olmuştu. İşte bu lütuf, "imâmet" diye isimlendirilir ve imâmet de vâcip olmuş olur.¹¹³

İmâmet konusunda *Tecrîd*'de *Fusûl*'deki anlatıdan daha mücez bir açıklama yapan Tûsî, ilk olarak imâmın lütuf oluşu üzerinden imâmeti anlatmaya çalışır. Şerhlerde öncelikle ele alınan konu; imâmetin tanımlanması ve mezheplerin imâm tayini meselesindeki görüşlerinin belirtilmesi olmuştur. Zira imâmet anlayışı, farklı kelâm

¹¹¹ Tûsî'ye göre imâm ve imâmet müessesesinin lütuf oluşu için bk: Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd* (thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celali, Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1986), s. 221; Tûsî, *el-Mukni'a ft evveli'l-vâcibât* (*Telhîsü'l-Muhassal* içinde), s. 474

¹¹² Bk: Şirinov, *Nasîrüddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 205-207.

¹¹³ Tûsî, *Fusûlü'l-i'tikâd* (Cemâlüddîn es-Süyûrî, *el-Envâru'l-celâliyye* içerisinde), s. 156.

sistemlerinde değişkenlik gösterebilmektedir. Delillerin tartışılmasının yapıldığı kısımda İsfahânî, sadece İmâmiyye'nin imâmetin vücûbu noktasındaki delillerini ele alırken; Ali Kuşçu öncelikle Ehl-i Sünnet'in imâmetin gerekliliği hususundaki delillerini serdetmeyi tercih etmiştir. Kuşçu, daha sonra İmâmiyye'nin delillerini incelemiştir. Şârihlerimizin Tûsî'nin görüşlerini tespit etmek için *Telhîsü'l-Muhassal*, *İmâmet Risâlesi*, *Kavâidü'l-akâ'id*, *Fusûlü'l-i'tikâd* gibi eserlerinin yanısıra *Tecrîd*'in ilk şerhi olarak bilinen Hillî'nin *Keşfü'l-murâd*'ından da doğrudan ya da dolaylı olarak faydalandıkları görülmektedir. Şîa ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaf noktalarının tamamında ayrıntılı eleştirme yapmaya ihtiyaç duymayan şârihler; kimi zaman men' yolunu kullanmışlar, bazen de hasmın istidlâllerinin çeşitli yönlerden kusurlu olduğuna işaret etmekle yetinmişlerdir. Şârihlerimizin müteahhir dönem Eş'arî âlimlerinden başta İmâm Fahreddin er-Râzî olmak üzere Seyfüddîn el-Âmidî, Adudüddîn el-Îcî, Seyyid Şerîf el-Cürçânî ve Sa'düddîn et-Teftazânî gibi isimlerin yanısıra bazı görüşlerde Mâturîdiyye mezhebinden de istifade ettikleri görülmektedir.

1. İmâmetin Mahiyeti

İmâmeti tanımlama hususunda müellif Tûsî ile şârihlerin görüşleri imâmete bakışlarını büyük ölçüde yansıtmaktadır. Tûsî, imâmeti nübüvvetin devamı olarak telakki ederken; Sünnî şârihler, bu anlayıştan özellikle sakınmışlardır.

Tûsî, her ne kadar imâmeti *Tecrîd* metninde tanımlamasa da *Kavâidü'l-akâ'id*'de yaptığı imâmet tanımı, "İnsanların umumunun dinî ve dünyevî maslahatlarını koruma ve zarar veren şeylerden sakındırma noktasında onları teşvik etmeyi içeren genel bir liderliktir."¹¹⁴ şeklindedir. Bu tanımda açıkça görüldüğü üzere söz konusu liderlik, hem din hem de dünya işlerini kuşatmakta ve içinde imâmî peygamber'den ayırıcı bir kaydı da barındırmamaktadır. Tûsî, bu tanımla adeta İmâmiyye'nin karakteristik özelliklerinden olan "imâmetin nübüvvetin mütemmim bir cüz'ü olduğu" anlayışını sergilemektedir.

Tecrîd'in imâmet bölümünün şerhinin başında İsfahânî (ö. 749/1349), imâmet için; "Herhangi bir şahsın şeriat kanunlarının yerine getirilmesi ve ümmetin güvenliğinin

¹¹⁴ Tûsî, *Kavâidü'l-akâ'id* (*Telhîsü'l-Muhassal* içinde), s. 457.

(havze) korunmasında, ümmetin tamamının kendisine uyacağı bir surette Peygamber'e (s.a.v.) halifelik yapmasıdır.”¹¹⁵ tanımını vermektedir. Bu tanım Seyfüddîn el-Âmidî'ye aittir. O, “mezhepdaşlarımızdan bazısının” diyerek Fahreddîn er-Râzî'nin imâmet için yaptığı “din ve dünya hususunda herhangi bir şahsın genel riyasetidir.”¹¹⁶ şeklindeki tanımı, imâmetin peygamberlik müessesesi ile karışabileceğinden uygun bulmaz ve İsfahânî'den naklettiğimiz yukarıdaki tanımı yapar.¹¹⁷ Şârihlerden Bâbertî (ö. 786/1384) de Âmidî'nin imâmet tanımını büyük ölçüde benimsemiş görünmektedir.¹¹⁸

Ali Kuşçu ise imâmetin mahiyeti noktasında Teftâzânî'nin tanımını benimsemiştir.¹¹⁹ Teftâzânî ve dolayısıyla Ali Kuşçu imâmeti; “Din ve dünya işlerinde Peygamber'in (s.a.v.) halifesi olarak/onun ardından (hilafeten) yapılan genel liderliktir.” şeklinde tanımlayarak; “hilafeten” kaydı ile nübüvvetin çıkarıldığını, “genel” kaydıyla ise imâmın atadığı kimseler (nâib) dâhil olmak üzere umumen yargı (kazâ) ve liderlik (riyâset) kurumunun tanımın içerisine dâhil edildiğini söylemektedir.¹²⁰ Böylelikle Teftâzânî, başta Râzî olmak üzere kendinden önceki bazı Eş'arî âlimlerin tanımını tercih etmiş ve ondaki nübüvvetle imâmetin birbirine karışmasına neden olabilecek muğlaklığı gidermiştir. Dolayısıyla şârihlerden İsfahânî, Âmidî'nin imâmet tanımını benimserken; Ali Kuşçu ise Râzî'nin benimsediği tanımının Teftâzânî'nin tâdil ettiği şeklini tercih etmektedir. Tûsî'nin tanımı; “imâmetin genel lider olması”, “din ve dünya işlerini kapsamaması” yönleriyle Râzî'nin tanımı ile örtüşmektedir. Ancak İslâmî fırkalar arasındaki esas ihtilaf noktası, imâmet tanımında değil, imâmetin vücûbu ya da cevâzi ve vücûbunun keyfiyeti noktasındadır. Onların imâmet için yaptıkları tanım ise sadece imâmet müessesesi hakkında genel tasavvurlarını doğru anlamamız noktasında önemlidir.

¹¹⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, s. 1055. İsfahânî, aynı tanımı ayrıca *Matâli'u'l-enzâr*'da da zikretmektedir, bk: İsfahânî, *Matâliü'l-enzâr ala Tavalüü'l-envâr* (Dersâadet: Şirket-i Alemiyye, 1305.), s. 467.

¹¹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, IV/321. Bu tanımı ilk olarak Fahreddin Râzî'den önceki bazı Mu'tezile âlimleri yapmıştır, bk: Rüknuddîn b. el-Melâhimî (ö. 536/1141), *Kitâbü'l-fâik fî usulî'd-dîn* (ed. with an intr. Wilferd Madelung, Mardin McDermont, Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1386.), s. 548.

¹¹⁷ Âmidî, *Ebkâr*, V/121. Âmidî'nin bazı Eş'arî âlimlere yönelttiği bu itiraza İcî ve Cürçânî de dikkat çekmiştir, bk: Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/345.

¹¹⁸ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 146^a. Âmidî'nin tanımını birkaç kelimesi dışında olduğu gibi alıntılaman Bâbertî, bu tanımın “kazâ, fetva ve tedrisi” kapsamakla birlikte, “şeriatın ikamesi” kaydıyla “tarikat ve hakikattaki hilafet”in hariçte tutulduğunu söyleyerek tasavvufî bir yorum yapar.

¹¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/234; *Tehzîbü'l-mantuk ve'l-keîâm*, s. 121.

¹²⁰ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 258^b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/234.

İmâmet Tanımı	Sahibi ve Takipçileri
Din ve dünya hususunda herhangi bir şahsın genel riyasetidir.	* İbnü'l-Melâhimî * Fahreddîn er-Râzî
İnsanların umumunun dinî ve dünyevî maslahatlarını koruma ve zarar veren şeylerden sakındırma noktasında onları teşvik etmeyi içeren genel bir liderliktir.	* Nasîrüddîn et-Tûsî
Herhangi bir şahsın şerîat kanunlarının yerine getirilmesi ve ümmetin güvenliğinin (havze) korunmasında, ümmetin tamamının kendisine uyacağı bir surette Peygamber'e (s.a.v.) halifelik yapmasıdır.	* Seyfüddîn el-Âmidî * Ebu's-Senâ el-İsfahânî * Ekmelüddîn el-Bâbertî
Din ve dünya işlerinde Peygamber'in (s.a.v.) halifesi olarak/onun ardından (hilafeten) yapılan genel liderliktir.	* Sa'düddîn et-Teftâzânî * Ali Kuşçu

2. İmâm Tayin Etmenin Hükümü

Mezheplerin imâm tayininin hükümü noktasındaki görüşlerini büyük oranda ilâhiyât meselelerindeki yaklaşımları belirlemiştir. Râzî ve Tûsî imâm ataması meselesindeki görüşleri tasvîr etmişlerdir.¹²¹ İsfahânî ve Kuşçu bu tasvîri yapmadan evvel, konu hakkında birtakım sorular sorarak başlamayı yeğlemişlerdir. İsfahânî;

i) İmâm ataması vâcib midir, değil midir?

ii) Vâcib olması durumunda aklen mi vâciptir yoksa vahiy yoluyla (sem'an) mı vâciptir?

iii) Her iki takdirde de o, Allah'a mı vâciptir yoksa insanlara mı vâciptir? sorularını sorarken; Ali Kuşçu, bu soruların ilk ikisiyle yetinmiştir. Kuşçu sadece ilk soruya "peygamberlik zamanının son bulmasının ardından" ifadesini eklemiştir.

İsfahânî, imâmetin hükümüne ilişkin olarak mezheplerin görüşleri hakkında ayrıntılı bir tasnif yaparken Kuşçu, daha muhtasar bir üslup kullanmıştır. İsfahânî'nin bu husustaki tasvîrini aşağıdaki tablo ile ifade edebiliriz;

¹²¹ Râzî, *Muhassal (Telhîsü'l-Muhassal* ile birlikte), s. 406-407; Tûsî, *Kavâidü'l-akâ'id*, 458-462

Mezhep	Hüküm	Hükümün Keyfiyeti
Ehl-i Sünnet ve Eş'arîler ¹²²	Vâcip	İnsanlar üzerine vahiy yoluyla (sem'an) vâciptir.
Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (436/1044), Bağdad Mu'tezilesi ¹²³	Vâcip	İnsanlar üzerine akıl yoluyla (aklen) vâciptir.
Bazı Mu'tezile Âlimleri	Vâcip	Allah'a vahiy yoluyla (sem'an) vâciptir.
İmâmiyye ¹²⁴	Vâcip	Allah'a akıl yoluyla (aklen) vâciptir.
Hâricîler	Vâcip değil	Hiçbir şekilde vâcip değildir.
Ebû Bekir el-Asam (ö. 200/816)	Şartlara göre değişken	Güvenlik durumunda gerek olmadığı için vâcip değildir, korku ve fitne zamanlarında vâciptir.
Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce) ve Arkadaşları	Şartlara göre değişken	Adalet ve güvenlik zamanlarında İslâm'ın alametlerini (şe'âirini) ortaya koymak için vâciptir, fitne zamanlarında ise atamasının fitnenin artmasına sebebiyet vermesi ve insanların imâmdan yüz çevirmeleri ihtimalinden dolayı vâcip değildir.

¹²² İsfahânî burada Ehl-i Sünnet'le Ehl-i Hadis'i kastetmiş olmalıdır, zira benzeri bir tanım yapan Hillî, "Ehl-i Sünnet" yerine "Ashâbu'l-Hadîs" ifadesini kullanmıştır. *Tesdid* muhakkiki ise İsfahânî'nin bu kullanımının onun kimi zaman "Eş'arîler"i "Ehl-i Sünnet" yerine kullanmasından dolayı özeline (hâs) genel olana ('âm) atfî şeklinde yorumlamıştır, bk: Advânî, *Tesdid*, II/1056 (dipnot). Hillî, ayrıca baba-oğul Cübbâilerin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir, bk: *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîd'il-i'tikâd* (hz. Hasanzâde Âmülî, 4. bs. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1413), s. 362.

¹²³ Ali Kuşçu bunlara Zeydiyye'yi de eklemiştir.

¹²⁴ Şârihler bu görüşün Tûsî tarafından tercih edildiğini özellikle belirtmişlerdir, bk: İsfahânî, *Tesdid*, II/1056; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 258^b.

3. Ehl-i Sünnet ve Şîa'da İmâmetin Vücûbuna Dair Delillerin Tartışılması

Tûsî, imâmetin aklen vücûbu konusunda kendinden önceki literatürde yapılan tartışmalarda İmâmiyye mezhebinin kullandığı delilleri gayet öz bir şekilde ortaya koymuştur. Şârihler de özellikle Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki tartışmaları objektif bir şekilde yansıtarak kendi değerlendirmelerini yapmışlardır. Sözelimi İsfahânî, Tûsî'nin imâmetin lütuf oluşu ve vücûbu noktasındaki delillerini naklederek bunları çözümlerken, Ali Kuşçu büyük ölçüde *Şerhu'l-Makâsîd*'dan istifadeyle Tûsî'nin delillerinden önce Ehl-i Sünnet'in vahye dayalı bir vâcip olarak telakki ettiği imâmetin sem'î vücûbunun delillerini zikreder. Bu delilleri üç kategoride ele alabiliriz:

i) Sahâbe İcmâsı: Bu husus dinin temel meselelerindedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra "imâm seçme konusunda" sahâbenin icmâsı, imâmetin en önemli vâciplerden biri olduğunun delilidir. Ardından Kuşçu, Hz. Ebûbekir'in, Hz. Peygamber'in vefatından sonra; "Resûlullah'ın da insan olduğu, ancak onun Rabbi olan Allah'ın asla ölmeyen diri olduğu" ve "dini işleri yürütmek için Müslümanların başında birisinin bulunması gerektiği" hakkında insanlara söylediği ifadelerle yer verir.

ii) Toplumsal Düzenin Sağlanması: İnsanları koyduğu şeriatla mükellef kılan Allah Teâlâ; hadlerin uygulanması, sınırların mukavemetli hale getirilmesi ve cihat için orduların hazırlanmasını emretmiştir. Toplumsal düzeni koruyup Müslümanların varlıklarını himaye etme amacına mâruf olan bu ve benzeri hususlar, imâm olmaksızın gerçekleşmez. Mutlak olan vâcibin tamamlanması için ona götüren şeylerin de yapılması gerektiğinden; dinî emirlerin kendisi vasıtasıyla yerine getirilmesi yönüyle imâmet kurumu da vâciptir.

iii) Çeşitli Maslahatlar: Bu hususta Kuşçu'nun şu argümantasyonu yaptığı görülmektedir:

- İmâm atamasında sayısız menfaatlerin celp edilmesi gizli kalmayan zararların da def edilmesi vardır.

- Bu kategorideki herşey vâciptir.

Sonuç: Öyleyse imâm tayini de vâciptir.

Kuşçu, son maddedeki istidlâlin küçük öncülünün "zarûriyyâtan", hatta "müşâhedâtan" olduğunu söyler. Kuşçu, bu hususun "açıklamaya ihtiyaç duymayan âşikâr bir mesele" olduğunu kaydeder. İmâmet kurumunun faziletlerinden bahseden

Kuşçu, yola çıkarken başkan seçme örneğini verir ve bu durumun arı gibi hayvanlarda dahi böyle olduğunu kaydeder. Kuşçu, imâmın birden fazla olması halinde; tartışma ve mücadeleler yoluyla düzenin bozulması söz konusu olacağından; imâmet tanımındaki “genel liderlik” ifadesine atıf yaparak imâmın tek bir kişi olması gerektiğini söyler. Küçük öncül ise icmâ ile sabittir.¹²⁵ Buraya kadar *Şerhu'l-Makâsîd*'dan alıntı yapan Kuşçu, Tûsî'nin delillerini zikretmeye başlar. Teftâzânî ise kendisinden nakledilen bu ifadelerin devamında imâmetin vücûbuna yönelik Râzî'nin zikrettiği delile Tûsî'nin, “Eş'arî âlimlerin kabul etmediği aklî hüsün-kubuh meselesine dayandığı” şeklindeki eleştirisini cevaplandırmaktadır. Önemine binaen bu nokta üzerinde biraz durmamız gerekmektedir.

Fahreddin er-Râzî *Muhassal*'de imâmet için “imâm ataması nefsten zararın def edilmesini içerir, o yüzden vâciptir” der ve önermenin ilk kısmına (mukaddem: ön-bileşen) ilişkin olarak imâmın varlığını gerektiren hususları sıralar. Daha sonra da bu hükmün vâcip olmasının; Allah için aklî zorunluluğu (vücûb) kabul etmeyenlere göre icmâ ile, bunu kabul edenlere göre ise zarûreten olduğunu söyler. *Telhîsü'l-Muhassal* sahibi Tûsî ise Râzî'nin imâmetin vahiy yoluyla sabit olduğuna yönelik getirmiş olduğu delilin küçük öncülünün bağlı olduğu mezhep içerisinde olmayan aklî hüsün-kubuh çerçevesinde olduğunu söyler. Onun icmâyâ gönderimde bulunduğu büyük öncülün ise aklen küçük öncülünden daha açık olduğunu belirtir.¹²⁶ Dolayısıyla Tûsî, Râzî'nin imâmet konusunda Eş'arîlerde olmayan aklî hüsün-kubuhla istidlâl ettiğini söyleyerek onun zımnen de olsa mezhebinin sınırlarının dışına çıktığını imâ etmiştir. Tûsî ayrıca Râzî'nin kendi mezhep esaslarına uygun olacak şekilde Nisa suresinin 59. ayeti¹²⁷ ve “Her kim zamanının imâmını bilmeden ölürse cahiliye ölümü ile ölmüş olur”¹²⁸ hadisi ve bunun gibi naklî delillerle çıkarım yapmasının daha iyi olduğunu söyler.

¹²⁵ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 258^b-258^a; Sadüddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Kum: İntişarat-ı Şerîf er-Radî, 1409), V/236-238.

¹²⁶ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal* (thk. Abdullah Nurani, Tahran: Müessesese-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980.), s. 407.

¹²⁷ Ayetin meali: “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”

¹²⁸ Bu hadisi İbnü'l-Mutahhar da imâmet için delil olarak getirmektedir. İbn Teymiyye ise daha çok Şîî kaynaklarda zikri geçen bu rivayeti problemlilik bularak hadiste orijinal lafızlara sadık kalınmadığını söylemekte ve hadisin diğer rivayetlerini serdederek esasen bu hadisin doğrudan imâmetle değil, aksine ülü'l-emre itaatle alakalı olduğunu göstermek istemiştir. Bk: İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*

Teftâzânî'ye gelince o; yukarıda bahsettiğimiz, Kuşçu'nun kendisinden alıntıladığı şekliyle Ehl-i Sünnet'in imâmetin vücûbuna getirdiği delillerin ardından: “büyük öncül ise bize göre icmâ ile, aklî zorunluluk (vücûb) görüşünde olanlara göre ise zarûretle sabittir.” der. Sonra Tûsî'nin itirazını manen naklettikten sonra bu itirazın şöyle def edilebileceğini söyler; bir şeyin salah ya da fesad statüsünde olmasının hüsün-kubuh tartışması ile herhangi bir ilişkisi yoktur. Zira zararın def edilmesinin vâcip oluşu, bunu def etmeyen Allah katında cezaya müstahak olması anlamındadır. Ayrıca bu hususun “daha açık” olmaktan ziyade “açık” bile olmadığını söyleyerek meseledeki nazarîliğe dikkat çeken Teftâzânî, bunun Tûsî için kapalı olmaması gerektiğini ve onun gibi bilimle uğraşan bir âlimin (er-racülü'l-âlimü'l-ilmî) itiraz etmeye bu derece tutkun olmasının kendisine yakışmadığını söyler.¹²⁹

Konumuza dönecek olursak İsfahânî, mezheplerin görüşlerini zikrettikten sonra, Tûsî'nin “imâmetin aklen vücûbu” konusunda İmâmiyye mezhebinin görüşlerini savunduğu delilleri ele almaktadır. Tûsî'ye göre; imâm, tâate yakınlaştıran ve mâsiyetten uzaklaştıran bir lütuf olduğu için Allah'ın onu nasb etmesi vâciptir. Çünkü akıllı kimseler zarûreten bilir ki; başlarında kendilerini aralarındaki çekişme ve didişmeden alıkoyan, mâsiyetlerden uzaklaştıran; tâatlere teşvik eden bir başkanları olsa salaha/iyiliğe daha yakın olup fesattan daha uzak olacaktırlar. Bu ise Tûsî'ye göre “Allah'a vâcip olan bir lütuf”tur.¹³⁰

İsfahânî bu delile “lütfun Allah'a vâcip oluşunu kabul etmiyoruz” diyerek ve “herhangi bir şeyin Allah'a vâcip kılınmasının imkânsız olduğunu” söyleyerek itiraz etmiştir.¹³¹ Ali Kuşçu da benzeri bir şekilde delili ortaya koyduktan sonra bu çıkarımın “lütfun vücûbu” anlayışına dayandığını söylemiştir.¹³² Vâcpleri yerine getirmek ve haramlardan sakınmanın, “imâm olmadığı zaman; imâmın varlığında onun korkusundan yapılması ihtimalinden dolayı ihlâsa daha yakın olacağını” söyleyen Kuşçu, eleştirilerini “imâmetin vâcip bir lütuf oluşu” anlayışındaki problemlerle devam ettirir.¹³³

fî marifeti'l-eimme, (Meşhed: Müessesetü Âşûrâ, 1421), s. 27; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, (thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad: Câmîati'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986), I/110-113.

¹²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V/238.

¹³⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s. 204-205.

¹³¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1057.

¹³² Bâbertî de aynı görüştedir, bk: Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 146^a.

¹³³ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-kelem*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 258^a.

İsfahânî, Tûsî'ye cevaben şu argümanı ortaya koyar:

- İmâmın Allah'a vâcip bir lütuf olması için, imâm nasbındaki mefsedetlerin yokluğu bilinmelidir.

- İmâm atamasında mefsedetlerin olmadığını zannetmek, imâm nasbının Allah'a vâcip olması için yeterli değildir.

Sonuç: Dolayısıyla bilmediğimiz mefsedetlerin varlığı mümkün olduğundan dolayı imâm atamak Allah'a vâcip değildir.¹³⁴

Kuşçu da İsfahânî'nin itirazına; "imâm ataması, mefsedetlerin tamamının bulunmaması durumunda lütuf olabilir ki; bu da söz konusu değildir (memnû)" diyerek işaret eder.¹³⁵

İsfahânî, İmâmiyye'nin muhalifleri tarafından yapılan bu itiraza Tûsî'nin *Tecrîd*'de imâ ettiği cevabı açıklayarak karşılık verir. Buna göre Tûsî şu istidlâli yapmaktadır:

- İmâm atamasındaki mefsedetler, bizim için bilinen sınırlı şeylerdir. Çünkü mefsedetlerden kaçınmak bize vâciptir.

- Bu durumun bize vâcip olması, bizim bu mefsedetleri bilmemiz durumunda söz konusu olur; zira bilinmeyen şeyle teklifte bulunmak imkânsızdır.

Sonuç: İmâm tayini hususunda bilinen mefsedetler ortadan kalkacağından lütuf, mefsedetlerin kendi içerisine karışmasından korunur ve Allah'a vâcip olur.

İsfahânî, Tûsî'ye nisbet ederek takrir ettiği bu çıkarıma; herhangi birisinin "bütün mefsedetlerin bizim için malum olduğunu kabul etmiyoruz" deme hakkının bulunduğunu söyleyerek itiraz eder.¹³⁶ Aynı şekilde İsfahânî, yukarıdaki takrirden Tûsî'nin ağzından zikrettiği "Çünkü mefsedetlerden sakınmak bize vâciptir" sözünü, bildiğimiz mefsedetlerden sakınmamızın vâcip olduğu, bilmediklerimizden sakınmamızın ise vâcip olmadığını söylemek suretiyle bu hükmü detaylandırır. Bâbertî de hocası İsfahânî'nin buraya kadar getirdiği tartışmayı devam ettirir. "Buna şöyle de cevap verilebilir." diyen Bâbertî; mefsedetlerin tümellerinin dine, ırza, nefse ya da mala yönelik bir kusurdan

¹³⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1057-1058. İsfahânî, bir başka yerde "imâm ataması hususunda sadece Allah'ın bildiği mefsedetlerin olabileceğini", bu yüzden de "imâm atamanın lütuf kapsamından çıkacağını"; "lütuf olarak kabul edilse bile Allah'a vâcip kılınmasının kabul edilemez" olduğunu söylemiştir, bk: İsfahânî, *Matâli*, s. 469.

¹³⁵ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 258^a.

¹³⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1058.

kaynaklanacağını bilindiğini, ancak tikel mefsetlerden ancak vukûundan sonra haberdar olunabildiğini ifade eder. Zira tikel mefsetler gaybtır ve onlar üzerine herhangi bir hüküm bina edilemez.¹³⁷ Kanaatimizce genel olarak Meşşâî felsefe ve müteahhir dönem kelâm metinlerinde görülen bilgide tümellik-tikellik ayrımı, Tûsî'nin istidlâlini tenkit etmek için Bâbertî tarafından fonksiyonel bir şekilde kullanılmıştır.

Tecrîd metnindeki “Lütfun (imâm tayinine) münhasır oluşu, akıl sahipleri için malumdur.” ifadesi de İmâmiyye'nin muhaliflerinin başka bir itirazına cevap olarak gelmiştir. İsfahânî, söz konusu itirazı şöyle takrir eder;

- İmâmın nasbı, lütfun ona has olması durumunda vâciptir ki; bu da söz konusu değildir.

- Zira imâm tayininin yerini tutacak başka bir lütfun olması mümkündür.

Sonuç: Öyleyse imâm nasb etmek, lütfun gerçekleşmesi için sabit değildir (taayyün etmez).

Tûsî'nin bu argümana cevabı “Lütfun (imâm tayinine) münhasır oluşu, akıl sahipleri için malumdur.” şeklindedir.¹³⁸ İsfahânî, bu cevabı nakletmekle yetinirken; Ali Kuşçu Tûsî'nin cevabını boş bir iddia (mücerredü da'vâ)¹³⁹ şeklinde nitelendirmekle beraber, İmâmiyye'ye yöneltilen bu itirazı, başka bir lütuf olan “ismet” örneği ile destekler. Ona göre imâmetin lütuf olduğu iddiası kabul edilirse; ismet gibi başka bir lütfun imâm tayininin yerinde olmaması durumunda; neden insanların mâsum ve imâmlardan müstağni oldukları bir zaman dilimi olmasın?¹⁴⁰ Onun bu sorusu ‘bütün zamanlarda mâsum imâmların varlığının zorunluluğu’ anlayışını kırmaya yöneliktir.

Tûsî, *Tecrîd*'de son itirazın cevabını “İmâmın varlığı lütuftur, tasarrufu başka bir lütuftur; bizden yokluğu da.” şeklinde verirken İsfahânî, söz konusu itirazı; “İmâm ancak emir ve yasaklamada tasarruf ettiği zaman lütuf olur ki, siz (Şîa) bunu söylemiyorsunuz.” şeklinde takrir eder.¹⁴¹ Ali Kuşçu ise bu itirazı “Sizin (Şîa) için her ne kadar şart olmasa da; imâmın zâhir, otoriter ve kötülüklerden sakındıran olması, hükümlerin uygulanmasına ve İslâm sancağını yükseltmeye muktedir olması gerekir.” şeklinde ortaya koyar.¹⁴²

¹³⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 146^a.

¹³⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1059.

¹³⁹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 259^b.

¹⁴⁰ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 258^a.

¹⁴¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1059.

¹⁴² Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 258^a.

Cevabın takririnde İsfahânî, Tûsî'nin ağzından; imâmın şeriatı koruması ve artırma ya da eksiltmelere karşın şeriate adeta bekçilik yapması (h-r-s) sebebiyle varlığının bizzat lütuf olduğunu söylerken, tasarrufunun da ayrı bir lütuf olduğundan bahseder. Tam olan lütfun (el-lütfü'l-kâmil) bizde olmaması ne Allah ne de imâm nedeniyledir. Çünkü lütuf O'nun yardımını, desteği ve O'nun emirlerini kabul edip sözüne uymak ile tamama erer. Bu hususlar yerine getirilmediği müddetçe tam olan lütfun gerçekleşmemesi durumu devam edecektir.¹⁴³ İsfahânî, burada hasmın ağzından önemli bir noktaya işarette bulunmuştur. İmâmiyye'ye göre Allah'a vâcib bir lütuf olan imâmet müessesesi, on ikinci imâmın gaybeti ile birlikte lütuf olmak bakımından eski kuvvetini kaybetmiş ve gaybet dönemindeki insanlara bu lütfun ancak az bir kısmı nasip olabilmıştır.

İmâmette lütfun vücûbu anlayışının en büyük açmazlarından biri; on ikinci imâmın gaybeti hususudur. İmâmın gaybeti, konusunda çeşitli açıklamalar yapan İmâmiyye kelâmcıları bu hususu lütuf teorisiyle uzlaştırmaya çalışmışlardır. Onların izah getirmeleri en gerekli olan mesele ise, on ikinci imâmın neden gaybette olduğuydu. Hakyemez'in belirttiği gibi; "İmâmî âlimlerinin önemli bir kısmı, imâmlarının korktuğu veya taraftarlarını imtihan için gaybete gittiğini söyleseler de, Şerîf el-Murtazâ gibi bazı bilginler, herhangi bir sebep ileri sunmayı gerekli görmemişlerdir."¹⁴⁴ Tûsî ise *İmâmet Risâlesi*'nde lütuf olan imâmetin gerçekleşmemesine imâmın korkutulması ve desteksiz bırakılmasını gerekçe gösterirken¹⁴⁵; *Fusûlü'l-i'tikâd*'da on ikinci imâmın gaybetinin sebebinin henüz bilinmediğini söyler.¹⁴⁶

Tûsî, *Tecrîd*'de ilginç bir şekilde on ikinci imâmın gâib olmasının bile bir lütuf olduğunu söylemiştir. Bu tavır, onun lütuf nazariyesi ile gâib imâm anlayışını uzlaştırma çabası olarak görülebilir. Şârihlerden İsfahânî, imâmın gaybetinin lütuf oluşu iddiasına herhangi bir eleştiri getirmezken; Ali Kuşçu, eleştirisini Teftâzânî'ye müracaat ederek yapar. Kuşçu, öncelikle İmâmî düşüncedeki; on ikinci imâmın gaybetinin kulların

¹⁴³ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1058.

¹⁴⁴ Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gâip On İkinci İmam el-Mehdî*, (3. bs. İstanbul: İSAM yay., 2017), s. 169.

¹⁴⁵ Tûsî, *İmâmet Risalesi* (çev. Hasan Onat), s. 191; "İmâmın gaybetinin sebebine gelince -bildiğiniz gibibunun ne Allah ne de imâmın kendisi tarafından olması câizdir. O, mükelleflerin yüzünden gâib olmuştur. Esas sebebi de; şiddetli korku ve gücün kaybedilmesidir. Sebeplerin ortadan kaldırılması halinde imâmın ortaya çıkması (zuhur) gerekir."

¹⁴⁶ Bk: Cemâlüddîn es-Süyûrî (ö. 826/1423), *el-Envâru'l-celâliyye fi şerhi'l-Fusûli'n-Nasriyye*, (thk. Ali Hacı Abadi, Abbas Celali Niya, 2. bs. Meşhed: Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, 1435/1392), s. 195-197.

yüzünden olduğu, onların imâmı korkuttukları¹⁴⁷ ve ona yardım etmeyi bıraktıkları; böylece de kendi kendilerine ilâhî lütfu zayı ettikleri, şeklindeki açıklamayı zikrettikten sonra bu iddiaların; “Tasarrufu olmaksızın imâmın varlığını kabul etmeyiz”¹⁴⁸ sözüyle reddedildiğini söyler. Kuşçu daha sonra gizli bir imâmın faydasının ne olabileceği konusunda *Şerhu'l-Makâsîd*'dan yaptığı alıntıya devam eder. Buna göre gâib bir imâmın varlığına inanılması, onun zuhuru ve tasarrufu dolayısıyla kötülüklerden sakınmayı sağlar, denilirse bu iddia için Teftâzânî; imâmın herhangi bir vakit yaratılmasının öne sürülen bu ihtiyacı karşılayacağı, şeklinde cevap verir. Kuşçu, daha sonra Teftâzânî'nin bir ülkede yöneticinin bir bölgeye gönderdiği görevlinin caydırıcılığı anolojisini de zikrederek ilgili faslı kapatır. Buna göre; sultan, bir köye yönetici atarsa, köy halkı bu yöneticinin hiçbir izi olmadan gizlenmiş olsa da onun korkusuyla kötülük işlemekten sakınıyorlarsa aynı şekilde sultanın dilediği zaman göndereceği bir yöneticiden de sakınırlar. Birinci durumdaki “beklenen kişinin zuhuru” gibi, ikinci durumda da “olmayan (ma'dum) değil, bizzat teyakkuzda olan bir kişi”nin varlığı söz konusudur.¹⁴⁹ Dolayısıyla Kuşçu'ya göre; “Allah'ın dilediği herhangi bir zaman diliminde böyle bir kimseyi göndermesi ihtimali” dahi, hasmın imâmın gaybeti için öne sürdüğü gerekçeyi ortadan kaldırmak için yeterlidir.

4. İmâmetin Aklî Delili: Lütuf Teorisi

Nasîrüddîn et-Tûsî, sistematik haliyle ilk olarak Mu'tezile'de ortaya çıkan lütuf teorisini, nübüvvet ve imâmeti ispatlarken etkili bir biçimde kullanmaktadır. O, lütfun Allah'a vâcip olduğunu düşünmektedir. Lütfu, “kulu tâate yakınlaştıran ve mâsiyetten

¹⁴⁷ Korku nazariyesi, İmâmî âlimlerin onikinci imâmın gaybetinin sebeplerinden biri olarak kullanılmıştır, bk: Ahmed el-Kâtib, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe* (Ankara: Otto yay., 2016), s. 213-216; Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, s. 166-168.

¹⁴⁸ Bu itiraz bazı İmâmiye müellifleri tarafından; onikinci imâmın gaybetinin birçok sırrı barındırdığı, onun hissedilmese bile evren üzerinde birtakım tasarruflarının olduğu ve gâib olup beklenen imâm ile imâmın hiç bulunmamasının farklı şeyler olduğu, şeklinde cevaplanmaya çalışılmıştır, bk: Ahmed el-Erdebîlî (ö. 993/1585), *el-Hâşiye alâ İlâhiyyâti's-Şerhi'l-Cedîd lit'-Tecrîd* (thk. Ahmed el-Âbidî, Kum: Merkez-i İntişarat-ı Defter, 1377), s. 190; Hâşim et-Tahrânî (ö. 1412/1991), *Tavzîhu'l-murâd fi şerhi Keşfi'l-murâd*, (3. bs. Tahran: Menşûrâtü'l-Müfid, 1407), s. 688.

¹⁴⁹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 259^b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/241-242.

uzaklaştıran şey”¹⁵⁰ olarak tanımlayan Tûsî, lütfun vâcip olmasını da “garazın gerçekleşmesi”¹⁵¹ne bağlamaktadır. Tûsî, *Fusûlü’l-i’tikâd*’da lütfu şu şekilde betimler:

Allah Teâlâ kulların teklife ancak kendilerine yapacağı güzel bir fiille itaat edeceklerini bildiğinde bu fiilin ondan sâdır olması vâcip olur; ta ki gayesi boşa çıkmasın. Bunun gibi şeyler, “lütf” diye isimlendirilir ve lütuf vâciptir.¹⁵²

Mezheplerin görüşlerini betimsel bir üslupla ele aldığı eseri olan *Kavâidü’l-akâ’id*’de gaye (garaz) konusunda sırayla Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile ve filozoflara ait görüşleri inceleyen Tûsî’nin “Allah Teâlâ, kendisiyle başkasının yetkinlik kazanacağı bir gaye için fiil işler, yoksa fiili abes olur; abes ise Allah hakkında kabîhtir”¹⁵³ şeklinde açıkladığı i’tizâlî anlayışı benimsediğini söyleyebiliriz. *Tecrîd*’de hüsün-kubuh meselesi içerisinde tartışılan Allah’ın bir gaye için fiil işlemesi hususunda İsfahânî de Tûsî’nin Mu‘tezile mezhebinin görüşünü tercih ettiğini söylemiştir. Tûsî, bu görüşü “Fâil-i Muhtar olan, ortaya çıkan fiillerin amaçtan hâli olması durumunda boş bir şey (abes) için olacağını ve bunun da Allah hakkında imkânsız olduğunu” söyleyerek savunmuştur. Herhangi bir amaç için fiil işleyen bu fiille kemâle ereceğinden (müstekmil bil ğayr) ve böyle durumda olan bir kimsenin zatı itibariyle eksik olacağı itirazına Tûsî’nin cevabı; amacın sonunda kazanılacak şey eğer kendine yönelikse bu zat hakkında eksiklik olacağı, amacın sonucunun kendine dönmemesi –ki Tûsî’nin savunduğu da budur- durumunda ise o zat için eksiklik getirmeyeceği, şeklindedir.¹⁵⁴

Kendisiyle ilmî yazışmalarda bulunduğu Ali b. Süleyman el-Bahrânî’nin, (7/13. asır) “Allah’ın inayeti, lütfu ve hidayetinin ne anlama geldiği” sorusunun cevabında Tûsî, lütfun; “bütün zat ve sıfatlarda küllî ve cüz’î tasarruflarının -kendinden başkasının bunun şuurunda olmayacak şekilde- daimî olmasıdır.”¹⁵⁵ diyerek bu terimi kelâm ilmine dair yazdığı eserlerdekine nisbetle daha kapsayıcı bir şekilde tanımlamıştır.

¹⁵⁰ Tûsî, *Kavâidü’l-akâ’id*, s. 453.

¹⁵¹ Tûsî, *El-Muknia*, 473; Tûsî’ye göre teklif de aynı amaçtan dolayı vâciptir.

¹⁵² Tûsî, *Fusûlü’l-i’tikâd*, s. 169.

¹⁵³ Tûsî, *Kavâidü’l-akâ’id*, s. 454.

¹⁵⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/971-972.

¹⁵⁵ Tûsî, *Ecvibetü’l-Mesâil*, s. 106.

4.1. Teorinin Kullanım Alanları

Tûsî'nin, lütuf teorisini kullandığı meseleler; nübüvvet, imâmet ve ismet gibi büyük ölçüde sem'ıyyâta dayanan konulardır. O'nun, bu teori ile ilahiyat ve sem'ıyyât alanları arasında doğrudan bir bağ kurmayı amaçladığını söyleyebiliriz. Tûsî lütuf teorisini nübüvvet ve imâmeti ispatlamak için aşağıdaki meselelerde kullanmıştır:

i) Nübüvvet

Lütuf teorisini ilk olarak peygamber gönderilmesi meselesinde kullanan Tûsî'ye göre “nübüvvet vâciptir, çünkü o lütuftur; lütuf vâciptir.”¹⁵⁶ Kıyas formunda;

- Nübüvvet lütuftur.
- Lütuf vâciptir.

Sonuç: Öyleyse nübüvvet vâciptir, şeklindedir.

Bu görüş, Tûsî'nin Mu'tezile ile uzlaştığı en önemli noktalardandır. Zira Mu'tezile'ye göre; “teklif, peygamberlerin gönderilmesi, şeriatların konulması, hükümlerin tanzimi ve doğru yola ulaşmak için yapılan uyarılar” ilahi lütuf kapsamına girmektedir.¹⁵⁷

ii) İmâmet

Tûsî'nin lütuf teorisini kullandığı ikinci husus ise imâmetin vucûbiyetidir. İmâmiyye'yi diğer fırkalardan ayıran en önemli özelliklerden birisi, imâmetin Allah'a vâcip oluşudur.¹⁵⁸ Onlar bu anlayışlarını, ilk olarak Mu'tezile'de ortaya çıktığı bilinen¹⁵⁹ lütuf teorisini kullanarak açıklamaya çalışmışlardır. İmâmiyye'ye göre imâmet bir lütuftur.¹⁶⁰ Peygamber göndermenin lütuf olduğunu söyleyen İmâmiyye, bu lütfun aynı nübüvvette

¹⁵⁶ Tûsî, *El-Muknia*, s. 473.

¹⁵⁷ Bk: Mahsum AYTEPE, “Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi” (Yayımlanmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 143.

¹⁵⁸ Bk: Şeyh Müfid (413/1022), *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtârât*, (Kum: el-Mu'temer el-Âlemî li'ş-Şeyh Müfid, 1413), s. 38.

¹⁵⁹ İlyas Çelebi, “Lütuf”, *DİA*, XXVII/239; “Lütuf, II. (VIII.) yüzyıldan sonra Mu'tezile ekolünce “vücûb ala'llah” kavramına bağlı olarak bir Kelâm terimi haline getirilmiştir”.

¹⁶⁰ Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi*, s. 47.

olduğu gibi imâmette de zorunlu olduğunu düşünmektedir. Mu‘tezile’den ödünç alınan lütuf teorisinin imâmetin ispatında kullanılması Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi Mu‘tezilî âlimler tarafından tepkiyle karşılaşmıştır. Kâdî, “İmâmet lütuftur.” diyenle emirlik ve ondan başka din işlerinden birini yerine getiren kimse için aynı şeyi söyleyenin arasında bir fark olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla Kâdî’ye göre imâmet tartışmasını bu bağlamda yürütmek doğru değildir ve lütuf anlayışının burada kullanılması bir tutarsızlığa yol açar.¹⁶¹ Kâdî’nin İmâmiyye mezhebine mensup olan öğrencisi Şerîf el-Murtazâ, hocasının İmâmiyye’ye yönelttiği eleştirilere reddiye yapmak için *eş-Şâfiî fi’l-İmâme* başlıklı eserini yazmıştır.¹⁶²

Nasîruddin Tûsî’nin de Şerîf el-Murtazâ kanalıyla gelen Mu‘tezilî-İmâmî düşünceden etkilendiği imâmetin ispatı noktasında nübüvvet için yaptığı istidlâlin aynısını yapmasında ortaya çıkmaktadır. Ona göre, “İmâmet vâciptir, çünkü o lütuftur; lütuf vâciptir.”¹⁶³ Bu argümanı kıyas formunda şöyle ifade edebiliriz;

- İmâmet lütuftur.
- Lütuf vâciptir.
- Sonuç: Öyleyse imâmet vâciptir.

iii) İsmet

Nübüvvet ve imâmeti ispat ederken “ilâhî lütuf anlayışı”nı kullanan Tûsî, ayrıca ismeti de bu teori ile açıklamaktadır. *Telhîsü’l-Muhassal*’de ismet hakkında tercih ettiği iki görüş olan Mu‘tezile ve filozofların sözlerinden bahsederken;

En iyisi şöyle demektir: Allah’ın ismet sahibi hakkında bir “lütfu” vardır ki; bununla birlikte (o kulun) tâati terk etme ve mâsiyeti işlemede kudreti olmasına

¹⁶¹ Bk: Kâdî, *el-Muğni*, XX/24.

¹⁶² Kâdî ve öğrencisi el-Murtazâ arasındaki lütuf-imâmet ilişkisine dair tartışmanın tahlili için bk: Mahsum AYTEPE, “İmâmetin Vucubiyeti Tartışmaları: Kadı Abdülcebbâr-Şerîf Murtazâ”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1 (2016): s. 102-118.

¹⁶³ Tûsî, *a.g.e.*, a.s. Tûsî’nin lütufla imâmeti delillendirmesi için ayrıca bk; *İmâmet Risalesi*, s. 182-184.

rağmen kendisinde bir yönlendirici neden (dâ'i)¹⁶⁴ bulunmamaktadır; bu söz Mu'tezile'nin düşüncesine göredir.¹⁶⁵

diyerek Mu'tezile'nin kurduğu ismet-lütuf ilişkisini onayladığını imlemiştir. Tûsî aynı şekilde ismet hakkında yazdığı ufak bir eserinde de benzeri yaklaşımı sürdürmüştür: “İsmet, kulun mâsiyetleri asla irade etmeden onlara güç yetirebilir (kâdir) olması ve Allah tarafından “lütuf” olarak; iradesinin olmaması ya da kendisini engelleyici şeyin (sârife) varolmasıdır.”¹⁶⁶ Dolayısıyla Tûsî'ye göre nübüvvet ve imâmette olduğu gibi ismet de bir lütuftur. Tûsî, aynı şekilde nas ile tayini temellendirirken de ismetin sadece Allah'ın bildiği gizli bir mesele olmasından dolayı; yanılmayan bir imâm atamasını O'na aklen vâcip görmüştür.

4.2. Lütfun Kısımları

Tûsî, bağlı bulunduğu İ'tizâlî-İmâmî geleneğe uygun bir biçimde *İmâmet Risâlesinde* lütfun kısımlarını, adalet babına atıf yaparak açıklamaktadır. Ona göre lütuf, Allah'ın fiillerinde ve başkasının fiillerinde olmak üzere iki kısma ayrılır. Daha sonra bu kısımların da her biri vâcip ve mendupta lütuf olmak üzere ikiye ayrılır. Allah'ın fiillerinde vâcip olan bir konuda kullara yönelik olan her lütufta, bu lütuftan istifade eden kullar (meltûf) bunun karşılığını yapmak zorundadırlar. Yoksa lütuftan faydalanan kimseyi mükellef kılmak geçersiz olur ve gaye de ortadan kalkar. İmâm tayinini de bu kapsamda ele alan Tûsî'ye göre teklif devam ettikçe imâm nasbı da gerçekleşmek zorundadır.¹⁶⁷ Böylelikle lütuf, teklif ve garaz kavramları Tûsî tarafından imâm tayininin zorunluluğu üzerinde yeniden kurgulanmıştır. Nübüvvet, imâmet ve ismetin temellendirilmesi noktasında köşe taşı bir kavram olan lütfun ne olduğunu *Tecrîd* şerhlerinde incelememiz gerekmektedir. İsfahânî ve Ali Kuşçu şerhlerinde lütuf teorisine ciddi bir eleştiri yapılmamıştır. Şârihler genellikle Hillî'nin şerhine odaklanarak ibareleri

¹⁶⁴ “Güdü” ve “psikolojik infial” şeklinde de çevrilebilen “dâi” terimi için Yunus Cengiz, “yönlendirici neden” ifadesini önermektedir, bk: Yunus Cengiz, Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği (İstanbul: Düşün yay., 2012), s. 201-202; biz de tezimizde terimin bu çevirisini esas aldık. Dâi kavramının tahlili için bk: Mahsum Aytepe, “Kadî Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi”, s. 129-137.

¹⁶⁵ Tûsî, i'tizâlî ismet anlayışının yanısıra ismeti, “meleke” olarak gören filozofların görüşlerini de olumlamıştır, bk: Tûsî, *Telhîs*, s. 369

¹⁶⁶ Tûsî, *el-İsme*, s. 525.

¹⁶⁷ Tûsî, *İmâmet Risalesi*, s. 183.

daha anlaşılır hale getirmeye çalışmışlardır. Bu durum elbette ki onların lütfun vücûbunu kabul ettikleri anlamına gelmemektedir.

Tecrîd şârihleri İsfahânî ve Ali Kuşçu lütfun tanımlanmasında Tûsî'nin *Telhisü'l-Muhassal*'da yaptığı tanımı esas almışlardır.¹⁶⁸ Zorlama olmaksızın kulu tâat işlemeye yaklaştıran ve onu mâsiyetten uzaklaştıran¹⁶⁹ şeylerin tamamının lütuf olduğunu düşünen Tûsî, bu lütfun vücûbunun fıkhîteki vücûb anlayışından farklı olarak terk edenin yerilmeyi hak etmesine sebep olan bir durum olduğunu dile getirir. Ona göre bu meseleden bahsetmek aynı zamanda hüsün-kubuh meselesini konuşmak demektir. Tûsî, herşeye kâdir, herşeyi bilen ve sonsuz zenginlik sahibi olan Allah'ın kendisi için vâcip olan şeyi zorunlu olarak (zarûreten) bırakmayacağını düşünmektedir. Ona göre lütuf Allah'ın fillerinden olup teklifin sübûtundan sonra onun için vâciptir.¹⁷⁰

İsfahânî, Eş'arîlerin aksine Mu'tezile'ye göre; “terk edenin zemmi istihkâk edeceği” anlamında lütfun, Allah'a vâcip olduğunu söyler ve Tûsî'nin de bu görüşü tercih ettiğini belirtir.¹⁷¹ Kanaatimizce, Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) ait olan “istihkâk-ı zem” görüşünün Mu'tezile'nin tamamına atfedilmesi doğru değildir. Nitekim kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid metodunun sınırlarını zorlayan bu düşünce, Ebû Hâşim'in hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet tarafından en çok eleştirilen görüşlerindedir.¹⁷²

Tûsî, *Kavâid*'de fiillerdeki hüsnün tanımını verirken “fâilinin zem ya da cezayı istihkak etmediği” kubhu da “kendisi sebebiyle bu ikisini istihkak ettiği” şey, olarak anar. Aklî haseni, “kendisiyle vasıflanan fiili yapanın cezayı istihkak etmeyeceği”, aklî kubhu da “kendisiyle zemmin istihkâk edildiği” şey olarak zikreder.¹⁷³ Bu tanımları Mu'tezile'ye nisbet eden Tûsî'nin bu tasvîri muhtemelen onun *Kavâid*'ini ders kitabı olarak okuttuğunu bildiğimiz İsfahânî'nin söz konusu görüşü mezkûr mezhebe nisbet etmesinde etkili olmuştur.

¹⁶⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1004; Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. s. 347.

¹⁶⁹ Tûsî, *Telhis*, s. 342; (ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي إلى الإساءة). Hillî'nin tanımı ise biraz daha ayrıntılıdır: Hillî, *Keşf*, s. 324;

(اللفظ هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الإساءة)

¹⁷⁰ Tûsî, *Telhis*, s. 342.

¹⁷¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1004.

¹⁷² Bu hususta yapılan müstakil bir çalışma için bk: Orhan Şener Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Düşüncesinde Zemmin Hak Edilmesi (İstihkâku'z-Zemm)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVII, 1 (2008), s. 219-244.

¹⁷³ Bk: Tûsî, *Kavâid*, s. 452.

İsfahânî, Tûsî'nin lütfun vücûbuna dair yaptığı savunuyu şu şekilde tasvîr etmektedir;

- Lütuf, teklif gayesi olan sevap işlemenin teşvik edilmesinin kendisiyle gerçekleşmesini sağlar.

- Çünkü mükellefi tâate yaklaştırıp, mâsiyetten uzaklaştıran şey, kendisiyle amaçlanılan şeye bağlı olarak kendisine teklifin yapıldığı şeyin (mükellef bihi) elde edilmesine imkân sağlar (müsted'î).

- Teklif, vâcip olduğu için teklifle amaçlanılan şeyin elde edilmesini sağlayan şey de vâciptir.

Sonuç: Teklifle amaçlanan şey de lütuf olmadan tamamlanmayacağından ve “Vâcibin, ancak kendisinin varlığında tamamlanabileceği şey de vaciptir.” prensibince lütuf da vâciptir.¹⁷⁴

İsfahânî'nin, Tûsî'nin benimsediği lütuf teorisini açıklamasında görüldüğü gibi bu mesele, Allah'ın fiillerinde îcâb (vâcip kılma) ve gayelilik problemiyle de doğrudan irtibatlıdır. Eş'arîler Allah hakkında hiçbir şeyin vâcip olmadığını¹⁷⁵ düşünürken Mu'tezile, birtakım şeylerin Allah'a vâcip olduğunu söylemiştir. Bunu da Mu'tezile'nin beş temel esasından olan adalet ilkesi ve ona bağlı olarak salah-aslah görüşleri ile temellendirmek istemişlerdir.¹⁷⁶

Âmidî, İmâmiyye'nin lütuf tanımındaki “kendisiyle tâatlara daha yakın olma” hususunun kabul edilmesi durumunda bile, “lütfun Allah'a vâcip olması” anlayışını reddederek; söz konusu lütfun, hasmın iddia ettiği şeklinin tam olarak hâsıl olmasının

¹⁷⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1004.

¹⁷⁵ Eş'arîler'in en hassas oldukları konulardan biri olan Allah hakkında hiçbir şeyin vâcip olmadığı görüşü hususunda İmâm Gazzâlî, *el-İktisâd*'ında “Allah'ın fiilleri hakkında üçüncü kutup” ismiyle başlık açarak uzun bir şekilde Mu'tezile'nin îcâb düşüncesinin ilintilendiği konuları çeşitli açılardan ele almıştır, bk: Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 137-166. Gayelilik problemiyle ilişkili olarak da Râzî, Allah'ın fiillerini bir gaye için yapmasının söz konusu olmadığını söylerken bu görüşün, Mu'tezile ve fakihlerin çoğunluğunun hilafına olduğunu zikretmektedir. Tûsî'nin “fukaha”nın görüşünü açıklaması için bk: Tûsî, *Telhîs*, s. 243-244; ayrıca bk: Hillî, *Keşfü'l-Murad*, s. 306.

¹⁷⁶ Salah-aslah konusunda Mu'tezile'nin iki ekolü arasında farklılık vardır. Kâdî Abdülcebbar'ın da içinde bulunduğu Basra ekolüne göre Allah'ın üzerine vâcip olan şeyler ancak teklif müessesesinin vâcip kıldığı hususlardır ve lütuf, sevap verme gibi hususlar buna dâhildir. Bağdat ekolü ise hem dünyevî hem de dînî fiillerin tamamının Allah'a vâcip olduğunu söylerler. Murat Akın, “Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları”, (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 165.

ancak; “mâsum imâmın yanısıra, mâsum kadılar ve mâsum orduların atanması” ile olacağını söyleyerek, hasma ilzâmî bir itiraz yöneltmiştir.¹⁷⁷

Tûsî *Tecrîd*'de lütfun ya Allah'ın ya mükellefin ya da her ikisinden başkasının fiili olması ihtimallerini zikrettikten sonra bunlar hakkındaki görüşünü söylemiştir. Ona göre;

1) Allah Teâlâ'nın fiili olması durumunda; O'na vâcip olacağı: İsfahânî buna örnek olarak kulda kudret yaratmak, onun aklını yetkinleştirmek, delilleri ortaya koymak, tâat fiillerini yapmak ve mâsiyeti terk etmek için gerekli araçları hazırlamak gibi hususları zikretmiştir.

2) Mükellefin fiili olursa; Allah'ın onu bildirmesi ve farz kılmasının gerekeceği: İsfahânî lütfun, mükellefin kendi fiili olmasına onun kendisi için vâcip olan hususları araştırması (nazar), düşünmesi (fikir) ile bunun tahsiline ulaştırmasını örnek vermiştir. Lütfun vücûbunu kabul edenlere göre Allah için bu hususu kula bildirmek ve kendisi için vâcip kılmak zorunlu olmaktadır.

3) Her ikisinden başkasının fiili olması durumunda; teklif edilecek fiilin mükellef tarafından bilinmesinin şart oluşu: Allah ve mükellefin kendisinden başkası olan herhangi bir mükellefin fiili olması meselesinde İsfahânî o kişinin yaptığı; maslahatların elde edilip mefsedetlerin ortadan kaldırılması, güzel işlerde, iman ve itaat gibi hususlarda örneklik sergileme, kötü işlerde ona caydırıcılık verme gibi meseleleri örnek vermektedir. Teklifte lütfu mazhar olanın (meltuf fihi) kendisine lütüfta bulunan başka kimsenin kendisi için lütfu yaptığını bilmesi şarttır.¹⁷⁸ Şerîf el-Murtazâ, bu hususa; vâizin vaazı ve nasihat edenin öğüdü gibi örnekler vermiştir.¹⁷⁹ Âmidî ise örnek olarak; bir kâfirin küfrünün başka birisi için ibret alması ve sakınması yönüyle faydalı olması durumunda, söz konusu fiilin ibret alan kişi için lütfu oluşunu zikretmiştir.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Âmidî, *Ebkâr*, V/131. Benzeri bir eleştiri için bk: Bk: Kâdî, *el-Muğni*, XX/24. İmâmiyye'nin imâmın lütfu olduğu ve yeryüzünün imâmdan hâli olmasının imkânsız olduğu görüşü, fetret dönemi ile de çürütülebilir. Öyle ki fetret devrinde sadece imâm değil, peygamber dahi bulunmamaktadır. Dolayısıyla her zaman bulunmasının zorunlu olduğu iddia edilen imâmın yanısıra peygamberin dahi varlığının Allah'a vâcip olmadığı anlaşılabilir. Fetret dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Metin Yurdağur, “Fetret”, *DİA*, XII/475-480.

¹⁷⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1004-1005.

¹⁷⁹ Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel* (tsh. Ya'kub el-Ca'feri el-Merağî, Kum: Dârü'l-Üsve, 1414), s. 108.

¹⁸⁰ Âmidî, *Ebkâr*, II/205.

İsfahânî'nin bu hususlarda ayrı ayrı örnekler zikretmesi meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Ali Kuşçu ise Soysal'ın da ifade ettiği gibi lütfun kısımlarına dair herhangi bir açıklama yapmadan diğer bir meseleye intikâl eder.¹⁸¹

Tûsî, “Kubuh yönleri bulunmamaktadır.” diyerek İmâmiyye'nin muhaliflerinin bir itirazının cevabına işaret etmektedir. O itiraz;

- Lütuf ancak kubuh ve mefsetet yönlerinden uzak olduğu vakit vâcip olabilir.
- Hüsün ve maslahat yönlerinin varlığı, tek başına lütfun vâcip olması için yeterli değildir.

Sonuç: Kubuh ve mefsetet yönleri barındıran lütfun vâcip değil, câiz olması gerekir, şeklindedir.

Tûsî, bu itiraza cevap olarak “söz konusu lütufta kubuh yönlerinin bulunmadığını” söylemektedir. Tûsî'ye göre mükellefler, varlığı öne sürülen kubuh yönlerini bilmekte ve onları terk etmekle sorumludurlar. Aynı şekilde mükellefler için terketmekle yükümlü kılınan şeylerin tamamı onların bildikleri hususlardır. Böylelikle ortada herhangi bir kubuh yönü olmadığı ortaya çıkmaktadır.¹⁸² Ali Kuşçu ise bu ve daha sonra gelecek olan itirazlar ve cevaplarını Hillî'nin yaptığı gibi üç maddede sıralamıştır. Hillî ve Kuşçu, söz konusu itirazların, Eş'arîler tarafından “lütfun vücûbunu ortadan kaldırmak için” ortaya konulduklarını belirtmişlerdir.¹⁸³

Tûsî, “kâfir lütuftan mahrum kalmamaktadır.” derken İmâmî perspektifteki “lütfun vücûbu iddiası”na karşı çıkanların ikinci itirazına cevap vermektedir. İsfahânî önce Tûsî'nin ifadesiyle nereye atıf yaptığını (tevcih), sonra da önermeler arasında kurulan gereklilik (mülâzemet) ilişkisini ele almaktadır. Söz konusu itiraz şöyledir;

- Kâfirin imanla mükellef olmasına rağmen lütfun onda gerçekleşmemektedir. Çünkü kâfir, zorunlu olduğu iddia edilen lütfu -ki o da iman etmesidir- elde etseydi iman ederdi.

- Lütfun kendisiyle lütuf verilen şey (meltuf bihi), hâsıl olmadıkça gerçekleşmesinin bir manası yoktur.

- Şayet lütuf vâcip olsaydı teklif o olmadan gerçekleşmezdi. Çünkü lütfun vücûbunu savunanlara göre lütfun vâcip olmasını sağlayan şey tekliftir.

¹⁸¹ Mehmet Fatih Soysal, “Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecridi'l-Kelâm*'ından Usûl-i Selâse Konuları”, s. 173.

¹⁸² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1005.

¹⁸³ Hillî, *Keşfü'l-Murad*, s. 325; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 250^b.

Sonuç: Öyleyse lütuf vâcip değildir.

Bu itirazın cevabı, İmâmiyye tarafından lütfun tanımının belirginleştirilmesiyle verilmektedir. Lütuf, iman gibi kendisiyle lütuf verilen şeyin gerçekleşmesinden ibaret değildir. Bilakis o, kişiyi tâate yaklaştırıp mâsiyetten uzaklaştıran şeydir. Öyle ki, tâate yaklaştıran lütfun olmasına rağmen kendisiyle lütuf verilen şeyin bir engelden dolayı gerçekleşmemesi mümkündür. Bu engel de iman örneği üzerinde görüldüğü gibi mükellefin kötü seçimidir. Ali Kuşçu aynı şekilde bu itirazı da Hillî'ye dayalı olarak serdetmiştir. Her üç şârih de aynı delillendirmeyi ufak farklarla zikretmişlerdir.¹⁸⁴

Mu'tezile ve İmâmiyye açısından bakıldığında; lütfun, kişiyi hiç çabalamaksızın mümin kılması gerektiği iddiası, imtihan ve özgür iradeye aykırı olduğu için zayıftır. Zira lütuf, yakınlaştırıcı ve uzaklaştırıcı bir fonksiyona sahip olmakla birlikte, imtihanı engellemeyecek şekildedir ve onun kuldaki irade ve kudrete doğrudan bir tesiri yoktur. Lütfun önündeki en büyük engel, mükellefin yüz çevirmesidir. Bunun da sebebi mükellefteki -eşit olan her iki taraftan birine yönlendirilebilen- özgür iradedir.

Tûsî "Saadet ve şekavetin bildirilmesi mefsetet değildir." diyerek bir başka itiraza cevap vermektedir. İsfahânî öncelikle itirazı "Lütuf Allah'a vâcip olsaydı ondan sâdır olması gerekirdi." diyerek şartlı önerme formatında ortaya koymakta ve lütfun Allah'tan sâdır olmamasıyla önermenin ikinci kısmının (tâlî: art-bileşen) geçersiz olduğunu söylemektedir. Ona göre gereklilik (mülâzemet) ilişkisi aşikârdır.¹⁸⁵ İsfahânî'nin zikrettiği itiraz, kıyas formunda;

- Lütuf Allah'a vâcip olsaydı ondan sâdır olması gerekirdi.
- Ancak lütuf, (bazı hususlarda) O'ndan sâdır olmamıştır.

Sonuç: Öyleyse lütuf, O'na vacip değildir, şeklindedir.

Ali Kuşçu da önermeyi "Lütuf Allah'a vâcip olsaydı lütfu aykırı olan şeylerin Allah'tan sâdır olmaması gerekirdi." şeklinde kurarak, söz konusu önermenin geçersiz oluşunu birbirini nefyeden iki şeyin (mütenâfiyeyn) bir araya gelmesinin imkânsız oluşuyla gerekçelendirmektedir.¹⁸⁶

Ali Kuşçu'nun zikrettiği itiraz, kıyas formunda;

¹⁸⁴ Hillî, *Keşfü'l-Murad*, s. 326; İsfahânî, *Tesdîd*, II/1006; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 250^b.

¹⁸⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1006.

¹⁸⁶ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 250^a.

- Lütuf Allah'a vâcip olsaydı lütfâ aykırı olan şeylerin Allah'tan sâdır olmaması gerekirdi.

- Ancak lütfâ aykırı olan şeylerin bir kısmı O'ndan sâdır olmuştur.

Sonuç: Öyleyse lütuf, Allah'a vacip değildir, şeklindedir.

İsfahânî, kendi zikrettiği şartlı önermedeki tâlînin geçersizliğini şöyle açıklar:

- Allah Teâlâ, saadet ve şekâveti açıklayıp mükelleflerden bir kısmının cennetlik, diğer bir kısmının ise cehennemlik olacağını haber vermiştir.

- Cehennem ehli olan mükellefe bu durumu haber vermek lütfâ aykırıdır. Çünkü mükellef için bu durum mefsedettir ve onun mâsiyete düşmesine sebep olur.

- Bu durum ise lütfâ aykırıdır.

- O'ndan lütfâ aykırı olan bir şey sâdır olursa, (söz konusu fiilin yerine) lütuf sâdır olmaz.

Sonuç: O'ndan lütfâ aykırı bir durum sâdır olduğu için lütuf ona vâcip değildir.

İsfahânî bu itiraza cevap olarak; saadet ve şekâvetin bildirilmesi, mefsedet ya da mâsiyete düşüren bir şey değildir; çünkü bu bildirim sayesinde mükellef, mâsiyetlerden sakınıp onlara yönelmeyebilir, demektedir.¹⁸⁷ Bu cevabı aynen zikreden Ali Kuşçu, ayrıca; cehennemlik olma bildiriminin Ebû Leheb gibi bir kâfire nisbet edilmesi durumunda da mefsedet olmadığını söylemektedir. Çünkü Ebû Leheb, bu bildirim yapanın doğruluğuna kanaat getirmemektedir ki; mezkûr bildirim, onun ümitsizliğe düşmesine sebep olsun!¹⁸⁸

Tûsî, “Lütuftan mahrum bırakmakla birlikte Allah'ın zemmi değil, azabı kabîh olur.” diyerek lutfun vücûbuna dair yapılan diğer bir itiraza cevap vermektedir.¹⁸⁹ İsfahânî ve Kuşçu bu ifadenin açıklamasında Hillî'yi takip etmişlerdir. Tûsî'nin teklif olmadan azap etmenin kabîhliğine yönelik argümantasyonu aşağıdaki gibidir:

- İnsanı mükellef kılan Allah'ın, lütufta bulunmadığı zaman mükellefe azap etmesi kabîhtir.

- Çünkü mükellefe lütuf vermediğinde bu durum, onu mâsiyete zorlamak mesabesinde olur.

¹⁸⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1007.

¹⁸⁸ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 250^a. Söz konusu bildirim, Hz. Peygambere eziyet edip İslâm davasına engel olmaya çalışan amcası Ebû Leheb ve karısının cehennemlik olduğu hususundaki ayetlerdir; bk: Tebbet, 111/1-5.

¹⁸⁹ Soysal, “Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîd'i'l-Kelâm*'ından Usûl-i Selâse Konuları”, s. 174.

- İşte o zaman azap etmek kabîh olur.

- Kezâ bu taktirde mükellefin “Neden bana lütufta bulunmadın?” şeklinde sorma hakkı olur.

Sonuç: Öyleyse Allah’ın mükellefe lütufta bulunması vâciptir.

Bu duruma örnek olarak “Eğer biz, bundan (Kur'an'dan) önce onları bir azapla helâk etseydik, muhakkak ki şöyle diyeceklerdi: Ya Rabbi! Ne olurdu, bize bir elçi gönderseydin”¹⁹⁰ ayetini zikreden şârihler, hasmın delilini takrir sadedinde; Allah Teâlâ’nın peygamber gönderme hususundaki lütfunu vermeseydi, mükelleflerin böyle bir şeyi sormaya haklarının olacağını, söylemişlerdir. Mükellefin teklif edici olan Allah’ı, lütfu vermemesi sebebiyle zem etmesi Tûsî ve Hillî’ye göre kabîh değildir. Çünkü yergi (zem) istihkâk edilen bir haktır ve mükellefin hak ettiği cezanın aksine yergi mükellefe has değildir. Bundan dolayı bir insan başkasını kubuh üzere azmettirse ve o da bunu yapsa azmettiriciye yönelik yerme hakkı düşmez. Aynı şekilde mâsiyetlere azmettirmesinin beraberinde şeytan için de cehennem ehlinin kendisini yerme hakkı vardır.¹⁹¹

Tûsî ve ardılı Hillî’nin, Ebû Hâşim’in istihkâk-ı zem anlayışı benimseyerek; yerginin “mükellefe has olmadığı” ve “ilâhî alana da taşınabileceği” konularındaki yaklaşımları, Allah Teâlâ’nın lütufta bulunmaması durumunda yergiyi hak edeceği gibi tenzihe aykırı çağrışımları içinde barındırmasından dolayı problemlidir. Bu durum, her ikisinin Mu‘tezile’deki Allah’a zorunlu kılma anlayışını (vücûb ala’llah), lütfun vücûbu hususunda radikal bir şekilde benimsediklerini göstermektedir.¹⁹²

4.3. Lütfun Hükümleri

Lütuf teorisinde iç tutarlığı sağlamaya yönelik bazı prensipler belirlenmiştir. Lütfun hükümleri olarak nitelenen bu ilkeler, lütfun sınırını ve şartlarını belirlemektedir. Tûsî lütfun vücûbu hakkındaki itirazları ve cevaplarını zikrettikten sonra lütfun beş tane hükmünden bahseder. Bu hükümler, aşağıdaki gibidir:

¹⁹⁰ Taha 20/134.

¹⁹¹ Hillî, *Keşfü'l-Murad*, s. 327; İsfahânî, *Tesdid*, II/1007; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 250^a.

¹⁹² Hem Tûsî hem de Hillî’den önce Ebû Hâşim’in istihkâk-ı zem görüşünü, kendisinden etkilendikleri imâmet teorisyenlerinden Şerîf el-Murtazâ da benimsemiştir, ayrıntılı bilgi için bk: Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî ilmi'l-keîâm* (thk. Ahmed Hüseyini, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411), s. 196-197, 286-294.

i) Seçicisi olmayan bir tercih yanılıgına düşülmemesi için münâsebetin¹⁹³ gerekliliği

İsfahânî ve Kuşçu lütfun ilk hükmünü açıklarken Hillî'nin şerhine müracaat ederler. Ancak İsfahânî meseleyi ikiye bölümlenmektedir. O önce hükmü anlatır, ardından bu hükümdeki gereklilik ilişkisini (beyanü'l-mülâzeme) açıklar. Münâsebetten kastedilen şey; lütuf ve kendisiyle lütfun verildiği şeyin (meltûf bihi) arasındaki ilişkidir. Bu ilişki, lütfun meydana gelmesinin; mükellefi kendisiyle lütuf verilen şeye sevk etmesi şeklinde olur. Çünkü bu ikisi arasında uygunluk olmazsa iki nisbetlenilene (müntesibeyn) nisbetle seçicisi olmayan bir tercih gerekir. Kuşçu, iki nisbetlenilenden kastedilenin lütuf ve kendisiyle lütfun verildiği şey olduğunu söyler. Tûsî'nin kurduğu şartlı önermenin tâlî kısmı olan seçicisi olmayan tercihin bâtil olduğunu söyleyen İsfahânî, gereklilik ilişkisini açıklamaya koyulur. İsfahânî'nin de belirttiği gibi münâsebetin gerekliliği şöyle ispatlanmaktadır:

- Münâsebet olmazsa; lütfun bu fiile nisbetle lütuf olması, başka bir fiilin buna nisbetle lütuf olmasından öncelikli olmamış olur.

- Aynı şekilde, söz konusu fiilin bu lütfâ nisbetle kendisiyle lütuf verilen şey olmaması, başkasının fiilinin; yine lütfâ nisbetle lütuf olmasından öncelikli olmamasını doğurur.

Sonuç: Her iki durumda da seçicisi olmayan tercih (tercih bilâ müreccih) yanılıgına düşmemek için lütuf ile kendisiyle lütuf verilen şey arasında münâsebet olması gerekmektedir.

ii) Zorlamaya (ilcâ) varmamasının gerekliliği

Kuşçu, bu hükmü ve ilerde zikredilecek olan diğer hükümleri İsfahânî'den iktibâsta bulunarak şerh etmektedir. İsfahânî'nin açıklamasına göre; lütuf, kendisiyle

¹⁹³ Daha çok fıkıh usulü terminolojisinde kullanılan *münâsebet* kavramı, İsfahânî'ye göre hükmün bir vasıf üzerine insan için menfaat sağlayıp zararı def edecek şekilde konulması, anlamına gelir; İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beyzâvî fi ilmi'l-usûl* (thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), II/682, ayrıca bk: Râzî, *el-Mahsûl* (thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, 3. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418), V/157-159.

lütuf verilen şeyi gerektirmede zorlama sınırına ulaşmaması gerekir. Aksi takdirde anlamında yer alan zorlamanın olmaması zarûretinden dolayı lütuf, lütuf olmaktan çıkar.¹⁹⁴ Burada zorlamanın olmaması, lütfun mükellefin irade hürriyetini zedelememesi içindir. Zira kulların fiilleri konusunda Mu‘tezile mezhebi ile uyumlu görüşlere sahip olan Tûsî, ismet tanımında benimsediği i‘tizâlî yorumda da bu hususu dikkate almıştır.

iii) Mükellefin lütfu genel ya da ayrıntılı bir şekilde bilmesinin gerekliliği

Mükellef lütfu genel hatlarıyla ya da ayrıntılı bir şekilde bilmezse, lütufla kendisiyle lütuf verilen şeyin arasındaki uygunluğu da bilemez ve lütuf mükellefi kendisiyle lütuf verilen şeye yöneltmez. Lütuf hakkındaki “genel bilgi” fiile sevk etmede yeterliyse “ayrıntılı bilgi”ye gerek duyulmaz. İsfahânî, genel bilgiye örnek olarak kurbanlık hayvan kesmenin (darbu’l-behîme) bizim için lütuf olmasını bilmemizi zikreder.¹⁹⁵ Lütuf ancak ayrıntılı bilgi ile tamamlanıyorsa onun gerçekleşmesi için ayrıntılı bildirim varlığı gereklidir. Kuşçu bu maddeye şöyle itiraz eder:

Bu düşüncede bir problem vardır; çünkü lütuf, hakîkatte (nefsü’l-emr) lütuf ile lütfun içinde bulunduğu fiil arasındaki münâsebet sebebiyle, bu münâsebet mükellef için malûm olsun veya olmasın, fiili gerektirir.¹⁹⁶

Erdebîlî, Kuşçu’nun bu itirazına cevap vererek mezkûr ifadenin ‘lütfun yakınlaştırıcı olarak bilinmesi’ şeklinde de anlaşılabilirliğini söyler. Erdebîlî’nin yaptığı bu te’vil kabul edilecek olursa Kuşçu’nun itirazı yersiz kalacaktır.¹⁹⁷ Ancak Tûsî’nin öğrencisi olan Hillî dâhil ilk şârihler bu hükmü az evvel açıkladığımız gibi yorumlamışlardır. Dolayısıyla Erdebîlî’nin gayesinin Kuşçu’nun bu güçlü itirazını savuşturmak olduğu açıktır.

iv) Lütfun hüsün yönünün ağır basmasının gerekli oluşu

¹⁹⁴ Soysal, “Ali Kuşçu’nun *Şerhu Tecridi’l-Kelâm*’ından Usûl-i Selâse Konuları”, s. 176; İsfahânî, *Tesdid*, II/1008; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid’il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 250^a.

¹⁹⁵ İsfahânî, *Tesdid*, II/1009.

¹⁹⁶ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid’il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 250^a-251^b. Kuşçu’dan çeviren: Soysal, “Ali Kuşçu’nun *Şerhu Tecridi’l-Kelâm*’ından Usûl-i Selâse Konuları”, s. 176.

¹⁹⁷ Soysal, “Ali Kuşçu’nun *Şerhu Tecridi’l-Kelâm*’ından Usûl-i Selâse Konuları”, s. 176; Erdebîlî, *el-Hâşiye*, s. 163.

İsfahânî'nin açıklamasına göre; lütfun, farz ibadetlerdeki gibi farz veya nafîle ibadetlerdeki gibi mendup statüsünde hüsün üzerine artan (zâid) bir sıfatı olmalıdır. Yani mübah ötesinde müstehap, mendup, vâcip, farz kategorilerinde olması lazımdır. Kanaatimizce bu durum, mükellefin yalnız bu kategorilerdeki fiiller üzerine sevap kazanmasından ve Allah'ın rahmetine bu fiiller ile ulaşmasından dolayıdır.

v) Mükellefe tanınan seçim hakkının (tahyîr) lütfa dâhil oluşu ve birbiri yerine geçen her iki fiilin de hüsün olmasının gerekliliği

Mükellef için belirli şeyler arasında seçim hakkının lütfa dâhil olması ve lütfun tayin edilmiş (muayyen) olmaya zorunlu olmadığı kastedilir. İsfahânî bu duruma birbiri yerine geçebilen ve maslahat içeren iki fiilin mükellef tarafından birbirine tercih edilebilirliğini örnek verirken, Kuşçu buna ek olarak Hillî şerhinde zikredilen üç keffâret örneğini verir.¹⁹⁸ Mükellef bu üç seçenektan birini yapmakla sorumludur. İsfahânî'nin tabiriyle bu durum, içinde seçim hakkı olan “muhayyer vâcip” gibidir. Bu tabir, daha önce vâcibi, mudayyak ve muhayyer şeklinde ikiye ayıran Kâdî Abdülcebbar'a aittir. Buna göre vâcip, ya belirli bir fiilin kendisini yapmamakla ya da o fiilin yerine geçen başka şeyleri de yapmama durumlarında zemmin istihkâk edildiği hallerdir.¹⁹⁹

Tûsî'nin “Birbirini karşılayan (bedeleyn) iki fiilin hüsnü şarttır.” sözü, şârihler tarafından; birbiri yerine geçen ve her ikisi de lütuf ve aynı zamanda hasen olan bu iki fiilde herhangi bir kubuh yönünün bulunmaması gerektiği, şeklinde açıklanmıştır.²⁰⁰

Tûsî, lütuf teorisini ana hatlarıyla anlattıktan sonra elemle lütuf arasındaki ilişkiğine geçmiştir. *Tecrîd'ül-i'tikâd* metninde ilahiyat bahislerinin önemli konularından olan teklif, lütuf ve ivaz konuları birbiriyle ilişkili olup Mu'tezile'nin adalet ilkesine

¹⁹⁸ Burada kastedilen yemin keffâretidir. İcmâ ve Mâide suresinin 89. ayetiyle sabit olan bu keffâret üç seçenektan birini gerçekleştirmeyle yerine getirilir: Köle azadı, on fakiri doyurmak ya da giydirmek ve peşpeşe üç gün oruç tutmaktır, bk: Mecdüddîn el-Mevsîlî (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li-t'alîli'l-Muhtâr* (thk. Mahmud Ebû Dakîka, Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), IV/48; ayrıca bk: Rahmi Yaran, “Kefâret: Fıkıh”, *DİA*, XXV/180. Aynı örnek Kâdî Abdülcebbar tarafından da zikredilir, bk: Kâdî, *el-Muğni*, XIII/178.

¹⁹⁹ Bk: Kâdî, *el-Muğni*, VI/8; Aytepe, “Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi”, s. 319.

²⁰⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1009; Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 351-352. Hillî bu maddedeki hükmü biraz daha ayrıntılı şerh ederek bir sonraki konu olan elemle lütuf olup olmaması meselesine geçiş yapmıştır, bk: Hillî, *Keşfü'l-Murad*, s. 328-329.

bağlanır. Bu konular, Allah'ın fiillerine bağlı olarak ilahiyat meseleleri ile nübüvvet, imâmet ve ahiret konularının Mu'tezilî-Şîî düşünürler özellikle de Nasîrüddîn et-Tûsî tarafından irtibatlandırılmasına imkân vermiştir. Tezimizle doğrudan alakalı olmadığı için lütfun diğer meselelerle ilişkili hususları zikretmeyi uygun bulmuyoruz. Bir fûru-ı fıkîh konusu olan imâmetin kelâm kitaplarında ele alınması i'tizâlî lütuf teorisinin sınırlarının Şîî kelâmcılar tarafından genişletilmesiyle olmuştur. Şunu belirtmekte fayda var ki; bu teori Mu'tezile'de peygamber göndermenin hükmüne ilişkin olarak kullanılırken, Şîa'da imâmetin Allah'a vücûbunu açıklamaya yöneltilmiş ve peygamber ile imâm, teolojik olarak aynı statüde ele alınmıştır. Lütuf teorisinin nesne alanını genişleten bu yaklaşım, Mu'tezile dâhil olmak üzere diğer mezhep âlimleri tarafından tepkiyle karşılaşmıştır. Zira bu yaklaşımda imâmet, Şîa eliyle beşerî/dünyevî bir sorun olmaktan çıkarılarak ilâhî/metafizik bir problem haline getirilmiş ve akâitleştirilmiştir.²⁰¹

5. İmâmetin Şartları

İmâmiyye mezhebi, Ehl-i Sünnet'teki gibi imâmın seçimini yetkili bir heyet (ehlü'l-hal ve'l-akd) tarafından değil, “doğrudan Allah tarafından belirlendiği” görüşünde olduğu için, nas ile tayin edildiğini iddia ettikleri on iki imâma çeşitli nitelikler atfetmişler ve Peygamberlerin bazı özelliklerine sahip olmak gibi bir başkasının ulaşmasını zor gördükleri olağanüstü şartlar koşmuşlardır.

Tecrîd'de imâmetin şartlarından doğrudan söz edilmemektedir. Ancak metinde 'imâmetin olmazsa olmazı' diyebileceğimiz birtakım hususlar göze çarpar. Bunlar; i) ismet, ii) efdaliyet ve iii) nas ile tayindir. İsmet bir lütuf olarak imâma verilen bir manevi garantidir. Efdaliyet ise imâmın fazilet mertebelerinde zamanının bütün insanlarını aşan bir konumda olmasıdır. Efdaliyet bağlamında mefdûlün imâmetinin, “aklen kabîh olduğu” savunulmaktadır. Nas ile tayin meselesinde ise *Tecrîd* sahibi Hz. Ali'nin imâmetinde 'celî nas' anlayışını tercih etmiştir. Bu da imâm tayini noktasında Kur'an ve Sünnet'te açık nasların bulunduğu anlamına gelmektedir. Burada Tûsî birtakım ayet ve

²⁰¹ Şîa'nın imâmet teorisinin yol açtığı teolojik, kozmolojik ve epistemolojik sorunların felsefî bir analizi için bk: İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyâsî Metin' Olarak Kelâm Kitapları” (*Nazarî Ufuk: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Zihin Penceresi* isimli eseri içinde, 2. bs. İstanbul: Papersense yay., 2017), s. 180-184.

hadislerin Hz. Ali ve diğer imâmların imâmetine açık delil teşkil ettiğini iddia etmiştir. İmâmiyye mezhebinde nas ile yapıldığı öne sürülen tayinin bilinmesi noktasında da icmâ ve tevâtür kavramları kullanılmıştır.²⁰²

Tecrîd metninde imâmetin üç temel şartının yanısıra Hz. Ali'nin imâmeti açıklanırken, onun liyakatini açıklama sadedinde i) mucize gösterme ve ii) imâmeti iddia etme hususları zikredilmektedir. Her iki madde de nübüvvet bölümlerinden alınıp imâmet kısmına eklenen hususlardandır. Sadece Hz. Ali'nin imâmetinden bahsederken söylenmiş olması cihetiyle biz bu maddeleri imâmetin şartları arasında değerlendirmedik. Zira her ikisi de imâmetin temel üç şartı içerisine indirgenebilmektedir. Şöyle ki; 'mucize gösterme' efdaliyet; 'imâmeti iddia etme' de nas ile tayin içerisinde mütalaa edilebilir.

İsfahânî ve Ali Kuşçu, Tûsî'nin Peygamber'in bazı özelliklerini imâmlara izafe etmesini eleştirmişlerdir. Zira şârihlerimize göre ismet ve mucize gösterme insanlar içerisinde sadece peygamberlere hastır. Efdaliyet şartı da çeşitli yönlerden eleştirilirken; nas ile tayin iddiası ise epistemik düzeyde incelenmiş ve reddedilmiştir.

5. İsmet

En genel şekliyle “peygamberlerin günahattan korunmuş olduğunu ifade eden terim”²⁰³ olarak tanımlanan ismet, “mâsiyet işlemeye kudretin olmaması” ya da mâsiyetlerden sakınma hususunda “zorlayıcı (mülci) olmayan bir engelin yaratılması”²⁰⁴ şeklinde de açıklanır. Nasîrüddîn et-Tûsî, ismet ve mâsum terimlerine açıklık getirmek için farklı eserlerinde birtakım görüşler serdetmiştir. Tûsî'nin bu konudaki yaklaşımını ortaya çıkarabilmek için eserlerinde bu hususu nasıl açıkladığına bakmamız gerekmektedir.²⁰⁵

Tûsî'nin eserlerine baktığımızda ismet kavramının peygamberlik ve imâmetle ilgili kısımlarda özellikle ele alındığını görürüz. O, ismeti temellendirmek için teselsülün bâtil oluşu gibi aklî delillere başvurmuş, kimi zaman ise naklî deliller üzerinden aklî

²⁰² Örnek olarak bk; Hillî, *el-Elfeyn fî imâmeti emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib* (2. bs. Kum: el-Hicre, 1409), s. 63.

²⁰³ Mehmet Bulut, “İsmet”, *DİA*, XXIII/134.

²⁰⁴ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Dârü'l-Hidâye), XXXIII/100.

²⁰⁵ İmâmiyye'nin ismet anlayışının akâ'id esaslarına girişi için bk: Cemil Hakyemez, “İmamiyye Şîasında İsmet İnancı -İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi-”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 1 (2007), c. VII, s. 167-192.

çıkarsamalar yapmıştır. Onun eserlerinde ismetle ilgili olarak Mu‘tezile ve hükemâya ait olmak üzere iki temel tanımları tercih ettiğini söyleyebiliriz:

i) Mu‘tezile’nin tanımı: Allah’ın, ismet sahibi kişiye; tâati terk ve mâsiyeti işlemeye gücü olmasına rağmen kendisinde bir yönlendirici neden bulunmaması, şeklindeki lütfudur.²⁰⁶ Onun *Fusûlü’l-i’tikâd* ve *el-İsme* başlıklı ufak risâlesinde verdiği tanımlar da ismetin lütuf olması yönüyle bu tanımla uyumaktadır.²⁰⁷ Keza Tûsî’nin *Kavâidü’l-akâ’id*’de zikrettiği tanım da buna benzemektedir.²⁰⁸ Bu tanıma göre Mu‘tezile, ismeti durum kategorisi içerisinde görmüştür.

ii) Hükemâ’nın tanımı: Kendisi sayesinde sahibinden mâsiyetin ortaya çıkmadığı bir melekedir.²⁰⁹ Keza *İmâmet Risâlesi*’nde ismet için zikredilen “mükellefin günah işlemesini imkânsız kılan bir sıfattır”²¹⁰ şeklindeki tanım da buraya dâhil edilebilir. Filozoflara nisbet edilen bu tanım, ismetin nitelik kategorisinde ele alındığını göstermektedir.

Tecrîd’de ise Tûsî, ismetin tanımını zikretmemiştir. İsmeti, nübüvvet ve imâmet konularında işleyen Tûsî, Peygamberlerin ismetinden bahsederken üç gerekçe zikretmiştir: i) Maksadın gerçekleşmesi için güvenilir olmaları, ii) onlara uymanın gerekliliği, iii) onları inkâr etmeme.

İsfahânî Tûsî’nin peygamberlerin ismeti konusundaki sözlerinin ardından şerhinde ismetin tanımlarını;

Eş‘arîler’e göre; tâat işlemeye olan güç ya da mâsiyete kudretin olmayışıdır,²¹¹

Mu‘tezile’ye göre; kendisiyle tâatı terketmek ve mâsiyeti işlemeye kudreti olmasına rağmen bir yönlendirici neden olmadığı bir lütuftur,

²⁰⁶ Bk: Tûsî, *Telhîs*, 369.

²⁰⁷ Bk: Tûsî, *Fusûlü’l-i’tikâd*, s. 171; Tûsî, *el-İsme (Telhîsü’l-Muhassal içinde)*, 525.

²⁰⁸ Tûsî, *Kavâid*, 455; İsmet, mükellefin herhangi bir zorlama olmaksızın kendisinden günah işlenmenin mümkün olmayacağı şekilde bulunmasıdır.

²⁰⁹ Tûsî, *Telhîs*, 369. Bu tanımda filozofların ahlâkı, “hiçbir zorlama olmaksızın nefisten kendisiyle fiillerin meydana geldiği melekedir.” şeklindeki tanımlamalarının etkisi olmalıdır, bk: Ebû Ali İbn Sina (ö. 428/1037), *en-Necât fi’l-mantık ve’l-ilahiyât* (thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü’l-Cil, 1992), s. 157; filozoflara göre peygamberlerin sahip oldukları “kuvvet-i kudsiyye” için bk: İbn Sina, *en-Nefs min kitâbi’ş-Şifâ* (thk. Hasan Hasanzâde Âmülî, 5. bs. Kum: Müessesesi-i Bustân-ı Kitâb, 1437/1395), s. 318.

²¹⁰ Tûsî, *İmâmet Risâlesi*, 186.

²¹¹ Râzî bu tanımları İmâm Eş‘arî (324/935-36)’ye nisbet etmektedir, bk: Râzî, *Muhassal*, s. 368. Tûsî, bu tanımları ‘ismetin kudrete aykırı olmadığını’ söyleyerek eleştirmiştir, bk: Tûsî, *Tecrîd*, s. 222. Âmidî’nin ifade ettiği üzere Eş‘arî’ye göre dilsel adlandırma itibarıyla “ismet”in manası “tevfik” aynıdır, bk: Âmidî, *Ebkâr*, II/208.

Hükemâ'ya göre; kendisinin bulunması halinde sahibinden mâsiyetlerin sâdır olmayacağı bir melekedir, şeklinde verir.²¹²

Âmidî'ye göre Eş'arîler ile Mu'tezile'nin ismet tanımları "lafzî" düzeyde kalmaktadır. Ona göre asıl önemli olan; i'tizâlî tanımdaki lütfun, "zorunlu olduğu" anlayışını çürütmektir.²¹³

İsfahânî, Tûsî'nin imâmların ismeti konusundaki sözlerinden sonra gelen "İsmet kudrete aykırı değildir." sözünü şerh ederken, Hillî'nin yaptığı gibi²¹⁴ ismeti kabul edenler arasındaki ihtilafı açıklar. Bu görüşlere göre mâsum;

1. Kendisinden mâsiyet ortaya çıkmasının mümkün olmadığı kimsedir.
2. Mâsiyet yapma imkânı (mütemekkin) olan kimsedir.
3. Bedeninde ya da nefsinde mâsiyetlere yönelmesinin imkânsızlığını (imtina) gerektiren bir özelliğin olduğu kimsedir. İsfahânî, bu görüşü öncekilere (evâil) nisbet eder.²¹⁵

Tûsî'nin ikinci görüşü tercih ifade eden İsfahânî, onun istidlâlini zikreder. Buna göre ismet, mâsiyete kudreti olmaya aykırı değildir. Aksine mâsumun mâsiyet işlemeye kâdir olması gerekir, böyle olmazsa mâsiyetlerden sakındığı için sevap almayı hak etmez ve mükellef de olmaz. Esasen Tûsî, sadece Mu'tezile'nin ismet tanımına bağlı olan ikinci görüşü değil; yukarıda zikri geçtiği üzere, aynı zamanda hükemânın tanımıyla irtibatlı olan üçüncü görüşü de benimsemiştir.²¹⁶

İsmet ve mâsumun mahiyeti bağlamında İsfahânî şerhinin nübüvvet ve imâmet bölümlerinde karşılaştığımız bu tanım ve tasnifleri Ali Kuşçu'nun şerhinde bulamamaktayız.

Ekol	İsmetin Tanımı	Mâsumun Tanımı
Eş'arîler	Tâat işlemeye olan güç ya da mâsiyete kudretin olmayışıdır.	Kendisinden mâsiyet ortaya çıkmasının mümkün olmadığı kimsedir.

²¹² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1035.

²¹³ Bk: Âmidî, *Ebkâr*, II/206.

²¹⁴ Bk: Hillî, *Keşf*, s. 349.

²¹⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1063. İsfahânî bu görüşleri Râzî'den nakletmiştir, bk: Râzî, *Muhassal*, s. 368.

²¹⁶ Bk: Tûsî, *Telhîs*, 369.

Mu‘tezile	Kendisiyle tâatı terketmek ve mâsiyeti işlemeye kudreti olmasına rağmen bir yönlendirici neden olmadığı bir lütuftur.	Mâsiyet yapma imkânı (mütemekkin) olan kimsedir.
Filozoflar	Kendisinin bulunması halinde sahibinden mâsiyetlerin sâdır olmayacağı bir melekedir.	Bedeninde ya da nefsinde mâsiyetlere yönelmesinin imkânsızlığını gerektiren bir özelliğın olduğu kimsedir.

5.1.1. Peygamberin İsmeti

Asıl maksadımız olan “imâmın ismeti” konusuna girmeden önce “ismet” kavramına mercek tutmak için; “peygamberin ismeti” konusu üzerinde biraz durmamız faydalı olacaktır. Zira Şîî-İmâmî düşüncede, “peygamberin yanılması meselesi”; oldukça tartışılan, hakkında polemik metinlerinin yazıldığı ve Ahbârî-Usûlî ayrışmasını tetikleyen bir konuma sahiptir. Bu durum, ilgili mezhep için, imâmların kendilerine benzetildiği peygamberlerin, konuları ve eylemlerinin ön plana çıkarılarak ele alınmasını gerektirmiştir. Öyle ki İmâmiyye nezdinde “peygamber tasavvuru”, peygamberin birtakım fonksiyonlarına sahip olduğuna inanılan “imâm”a bakışı da doğrudan etkileyeceğinden Şîî-İmâmî teologları bu konuya ayrı bir önem vermişlerdir.²¹⁷

Tecrîd şârihleri ilk olarak “nübüvvet” bölümünde zikredilen ismeti, Tûsî’nin “peygamberlerin mâsum oluşu” hakkındaki sözlerini açıklarken ele almışlardır. İsfahânî, Hillî’nin şerhinde olduğu gibi faklı mezheplerin görüşlerini tasvîr ederek şerhine başlarken, Ali Kuşçu ise bunun yerine Tûsî’nin kapalı üslubunu gidermek için ibareyi tahlil etmeyi tercih etmiştir.

Tecrîd’in nübüvvet bölümünde ifade edilen “Güvenilirliğin bulunması suretiyle gayenin gerçekleşmesi, [aksi durumda] ona uymanın ve zıttının (aynı anda) olması ile onun kötülenmesinin gerekmesinden dolayı; peygamberde ismet olması gerekir.” şeklinde tercüme edilebilen ibarede İsfahânî ve Kuşçu, “gaye”den maksadın

²¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk: Metin Bozan, “İmamiyye Şîası’nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi”, *Dinî Araştırmalar*, c. IX, 26 (2006), s. 95-112; Habip Demir, *Horasan’da Şîilik: İran’da Şîiliğin Tarihsel Kökleri* (Ankara: Otto yay., 2017), s. 216-219; Hasan Türkmen, “Ahbârî-Usûlî Ayrışmasında Sehvü’n-Nebi Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar*, c. XXV, 1 (2014), s. 1-14.

peygamberlik olduğunu, bunun da mükellefe gelen peygambere emir ve yasaklarında uymakla gerçekleşeceğini söylemiştir.²¹⁸

“Ona tabi olmanın ve zıttının gerekliliği için” ifadesinin açıklamasındaki istidlâl, İsfahânî’nin anlatımıyla şöyledir:

- Şayet peygamberlerden günah sâdır olsaydı; ya onlara uymak ya da onlara muhalefet etmek şeklinde iki zıt durum gerekecekti.

- Peygamber olduğu için ona uymak gereklidir. Kuşçu peygambere uymanın gerekliliğini bu husustaki icmâ ve Âl-i İmrân suresinin 31. ayeti²¹⁹ ile sabit olduğunu söylemiştir.

- İşlenen bir günah olduğu için muhalefet etmek ve ona uymamak gerekir.

Sonuç: Dolayısıyla hem uyma hem de muhalefet etme gerekeceği için peygamberin mâsum olmaması geçersizdir.

“Onu inkâr için” ifadesinin barındırdığı istidlâl ise aşağıdaki gibidir:

- Şayet peygamberden bir günah sâdır olsaydı; kötülükten sakındırmak vâcip olduğu için onu kötölemek (inkâr) gerekecekti.

- Kötölemek, peygambere eziyet olacağından, peygambere eziyet etmenin yasaklanmış olmasından ve Ahzap suresinin 57. ayeti²²⁰ gereği cezalandırılmayı gerektirdiğinden haramdır.

Sonuç: Öyleyse peygamberden herhangi bir günah sâdır olmaz.

Kuşçu ise peygambere eziyet etmenin haramlığı hususunda Tevbe suresinin 61. ayetini²²¹ delil olarak zikretmektedir.²²²

Kuşçu İsfahânî’den başka peygamberin mâsumiyeti hakkında altı delil daha zikreder, bu deliller kısaca şöyle sıralanabilir;

²¹⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1036; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 253^a.

²¹⁹ Ayetin meali: “De ki: ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.’”

²²⁰ Ayetin meali: “Şüphesiz Allah ve Resûlünü incitenlere, Allah dünya ve ahirette lânet etmiş ve onlara aşağılayıcı bir azap hazırlamıştır.”

²²¹ Ayetin meali: “Yine onlardan peygamberi inciten ve ‘O (her söyleneni dinleyen) bir kulaktır’ diyen kimseler de vardır. De ki: ‘O, sizin için bir hayır kulağıdır ki Allah’a inanır, mü’minlere inanır (güvenir). İzinizden inanan kimseler için bir rahmettir. Allah’ın Resûlünü incitenler için ise elem dolu bir azap vardır.’”

²²² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1036-1037; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 254^b.

1. İcmâ ve Hucurât suresinin 6. ayetine²²³ göre fasığın haberi kabul edilmediğinden,

2. Birtakım ayetler²²⁴ uyarınca isyankâr, zâlim ve amelleriyle amel etmeyenlerin azap, lanet ve kınanmayı hak edeceğinden ve bu hususun en büyük nefret ettirici şeylerden olmasından kaynaklanan icmâdan dolayı,

3. Bakara suresinin 124. ayeti²²⁵ gereğince peygamberlik sözüne (ahd) erişememek,

4. İhlâs sahibi olamamak, çünkü Sâd suresi 82-83. ayetlere²²⁶ göre günahkâr kişi şeytanın saptırabildiği kimsedir. Buna karşın Allah Teâlâ İbrâhîm, Yakûb ve Yûsuf (a.s) gibi bazı peygamberleri ismen zikrederek onları ihlâsa erdirdiğinden bahsetmiştir.²²⁷

5. Şeytanın hizbinden ve takipçilerinden olması,

6. Hayırlarda koşamama ve Allah katında seçkin hayırlı kişilerden olamama, çünkü günahta hayır yoktur. Dolayısıyla günah işleyen kimse “Allah Teâlâ’nın kendilerini methettiği kimselerden”²²⁸ olamaz.²²⁹

İsfahânî, mâsumluğun mahiyeti hakkında yukarıda zikri geçen tanımların ardından, Hâricîlerden **Fudayliyye** dışında ümmetin peygamberlerin mâsumiyeti üzerinde ittifak ettiklerini söyler.²³⁰ Onlar ise peygamberler için mâsiyeti mümkün görürler ve mâsiyet de onlara göre küfürdür. Ali Kuşçu, bu görüşü Hâricîlerin **Ezârika** fırkasına nispet eder.²³¹

²²³ Ayetin meali: “Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.”

²²⁴ Bakara 2/44; Hûd 11/18; Saff 62/2; Cin 72/23.

²²⁵ Ayetin meali: “Bir zaman Rabbi İbrahim’i birtakım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştu: ‘Ben seni insanlara önder yapacağım.’ İbrahim de, ‘Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)’ demişti. Bunun üzerine Rabbi, ‘Benim ahdim (verdiğim söz) zâlimleri kapsamaz’ demişti.”

²²⁶ Ayetlerin mealleri: “İblis, ‘Senin şerefine andolsun ki, içlerinden ihlâslı kulların hariç, elbette onların hepsini azdıracağım’ dedi.”

²²⁷ Yûsuf 12/24; Sâd 38/46.

²²⁸ “Allah Teâlâ’nın kendilerini methettiği kimseler” ile Enbiya 21/90 ve Sâd 38/47 ayetlerine atıf yapılmıştır.

²²⁹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 254^b-154^a. Kuşçu, buradaki delilleri Teftazânî’den almıştır, Teftazânî bunları sekiz maddede işlemiştir, bk: Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V/51-52.

²³⁰ Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) de Fudayliyye’yi zikretmektedir: *el-Bidâye fî usûli’d-dîn = Mâturûdiye akaidi* (thk-trc. Bekir Topaloğlu, 10. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012), s. 54-55.

²³¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1035; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 254^b; ayrıca bk: Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII/264; Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V/49.

İsfahânî bundan sonraki fırkaların isimlerini vermeden görüşleri zikretmekle yetinir. Ona göre kimileri peygamberlerin takiye yoluyla küfür izhar etmelerini mümkün görür. Ali Kuşçu, bunların Şîa olduğunu ve gerekçelerinin tehlike zamanında peygamberlerin kendilerini korumaları için olduğunu söylemiştir. Kuşçu, bu görüşün “takiye için en uygun vaktin davetçinin zayıflığı ve muhalifin etkin olduğu durum” olduğunun belirtilerek, reddedildiğini aktarır.²³²

İsfahânî’ye göre kimisi, peygamberler için küfrü mümkün görmez, ancak büyük günahları câiz görür. Ali Kuşçu, peygamberler için bi’setten sonra kasten büyük günah işlemeyi Haşeviyye’nin mümkün gördüğünü söyler.²³³ Teftazânî de Haşeviyye’nin bu görüşünü naklettikten sonra peygamberlerin kasten büyük günah işlemesinin Ehl-i Sünnet’e göre vahye dayalı (sem’an) olarak, Mu‘tezile’ye göre ise aklen “mümkün olmadığı” görüşünü de ekler.²³⁴

İsfahânî’nin anlatımında yukarıdaki fırkalardan başkaları büyük günahları da câiz görmez. Peygamberler için büyük günahı mümkün görmeyenler farklı görüşler ortaya atmıştır. Bunların bazıları peygamberlerden -ister büyük isterse küçük olsun- kasten mâsiyete yönelmelerinin mümkün olmadığını; böyle bir şey onlardan sâdir olsa yanlışlık (sehiv), unutmak, daha iyi olanı yapmamak (terk-i evlâ) ya da yasaklanılanı mübahla karıştırma yoluyla olabileceğini söylemişlerdir.²³⁵ İsfahânî, burada Râzî’den iktibasta bulunmuştur. Tûsî *Telhîs*’inde peygamberlerin terk-i evlâ ve yasaklanılanı mübahla karıştırma ihtimallerini eleştirmiştir. Ona göre terk-i evlâ, mâsiyet değildir. Çünkü daha iyi (evlâ) ve daha iyi dışındaki (ğayr-ı evlâ) mübah olmaları noktasında ortaktırlar. Daha iyi olanı terk edene ceza için değil, daha iyisine sevk etmek için ancak sitem edilir (‘itâb). Yasaklanılanı mübahla karıştırmaya gelince, Tûsî’ye göre bu, peygamberler için mümkün değildir. Çünkü böyle bir düşünce, peygamberlerin yasaklanan hususları bilmediği anlamına gelir ki; bu hususları bilmeyen kişi, bilmediği şeyden nasıl sakınabilsin! Peygamberlere uymanın gerekliliği hakkında Nisa suresinin 115. ayetini²³⁶ delil olarak

²³² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1035; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 254^b. Bu cevap Râzî’ye aittir, bk: *Muhassal*, s. 370.

²³³ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1035; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 254^b.

²³⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V/49-50.

²³⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1035-1036.

²³⁶ Ayetin meali: “Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü’minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir.”

getiren Tûsî, yasaklanılan şeyle mübah olanı birbirine karıştıran bir kimseye nasıl uyulabileceğini sorarak Râzî'nin bu görüşünü çürütmeye çalışır.²³⁷

Tûsî, “terk-i evlânın mâsiyet olmadığı” hususunda haklı olmakla beraber; onun bu noktada Râzî'ye yönelttiği eleştiri geçerli değildir. Zira Râzî, *Muhassal*'de daha iyi olanın terkedilmesinde ceza vermenin, ancak; “bir maslahatın kaybedilmesi ya da telafisi mümkün olmayan bir zararın gerçekleşmesi” durumlarında olabileceğinden bahsetmektedir.²³⁸ “Yasaklanılanı mübahla karıştırma” ihtimali ise, ilâhî kontrol ve uyarılma olduğu sürece büyük bir problem teşkil etmez. Bu durum, İslam Hukuk Metodolojisi içerisinde genişçe tartışılan “Peygamberin içtihadı” tartışmaları ile ilişkili olduğu için bu konuda daha fazla ayrıntıya girmek istemiyoruz.²³⁹

İsfahânî mezheplerin ismet hakkındaki kanaatlerine bir soru sorarak devam eder ve peygamberlerin nübüvvetten önce büyük günah işlemelerinin mümkün olup olmadığını sorar.²⁴⁰

Ehl-i Sünnet'in çoğunun bu soruya ilgili hususun “mümkün olduğu” şeklinde cevap verdiğini söyleyen İsfahânî, daha sonra Şîa'nın peygamberlerin küçük olsun büyük olsun, ister bi'setten önce olsun isterse de sonra, kasıtlı ya da yanlışlıkla mâsiyet işlemelerinin mümkün olmadığı görüşünü zikreder. Ali Kuşçu, peygamberin davetine ve insanların kendisine uymasına engel olabilecek küçük günahları işlemekten korunduklarını ifade eder. Aynı düşünceden dolayı Mu'tezile'nin birçoğu bi'setten önce büyük günahların, Şîa da -yanlışlıkla (sehven) bile olsa- küçük günahların, peygamberlerden sâdir olmasını olumsuzlamışlardır.²⁴¹

İsfahânî, peygamberlerin ismeti bağlamında kendi tercih ettiği görüşü “doğru olan” (ve'l-hakk) diyerek açıklamaya başlar. O, bi'setten önce peygamberlerden büyük olsun küçük olsun bilerek ya da yanlışlıkla mâsiyetlerin sâdir olmasını mümkün görür.

²³⁷ Tûsî, *Telhîs*, s. 371.

²³⁸ Râzî, *Muhassal*, s. 372.

²³⁹ Detaylı bilgi için bk: Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), *el-Mutemed fî usûli'l-fıkh* (thk. Halil el-Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), II/210-212; Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-âhkâm* (thk. Abdürrezzâk Affî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, t.y.), IV/170-175. Hz. Peygamber'in içtihadının mahiyeti ve cevâzı hakkında bk: Muhammed Hamidullah Ağırakça, “Hz. Peygamber'in İçtihatlarına Fizik ve Sosyal Çevrenin Etkisi” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), s. 53-58.

²⁴⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1036.

²⁴¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1036; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 254^b.

Ancak bunun vâkıâda nadir olduğunu söyler.²⁴² Buna örnek olarak da Hz. Mûsâ ve Hz. Yûsuf'un kardeşlerini örnek olarak gösterir. Buradan İsfahânî'ye göre Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin de peygamber olduğu görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. Fahreddin er-Râzî, Ehl-i Sünnet'ten birçok kişinin Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin yaptıklarıyla istidlâl ederek peygamberlerin bi'setten önce büyük günah işlemelerinin mümkün olduğunu söylemiştir, Ehl-i Sünnet'ten kimilerinin de böyle söylemediğini, Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin peygamberliğini kabul etmediklerini de ilave etmiştir.²⁴³ Öyleyse İsfahânî'nin burada yaptığı şey, bi'setten önce peygamberlerin günah işlemelerinin mümkün olduğu görüşünü Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin yanısıra Hz. Mûsâ'yı da örnek olarak zikrederek kuvvetlendirmek istemesidir. İsfahânî, Kasas suresinin 15. ayetinde²⁴⁴ zikredilen Hz. Mûsâ'nın kendisine peygamberlik gelmeden evvel bir Kıptî'yi öldürmesine işaret etmiş olmalıdır.²⁴⁵

Ali Kuşçu'nun fırkaların peygamberlerin mâsumiyeti noktasındaki görüşlerinde büyük ölçüde *Şerhu'l-Makâsıd*'dan alıntı yaptığını görüyoruz. Kuşçu, muhakkik Eş'arî âlimlerinin bu konudaki görüşlerini; “bi'setten sonra mutlak bir surette onların itibarını zedeleyen büyük ve küçük günahlar” ile, “onların itibarını zedeleyemeyen küçük günahları, yanlışlıkla değil de kasten yapılmasını mümkün görmedikleri” şeklinde açıklar. Kuşçu, yazar peygamberlerin bütün günahlardan mâsum olmalarının gerekliliğini kastediyorsa -ki buradaki sözü ve şerhlerde açıklandığından anlaşılabilir da budur- zikredilen delillerin buna yeterli gelmeyeceğinin aşikâr olduğunu belirterek Tûsî'yi eleştirmeye başlar. Yanlışlıkla işlenen küçük günahın peygamberlerin güvenirliliğine hâlel getirmeyeceğini, bi'setten önce peygambere uyma zorunluluğu olmadığı, bi'setten

²⁴² Aynı görüşü savunduğu bir başka eser için bk; İsfahânî, *Matâli*, s. 433. İsfahânî'nin bu görüşünü “allâme hocam dedi ki” diyerek alıntılamanın Bâbertî, onun bu sözleriyle Hanefî âlimlerin görüşünü tercih ettiğini söylemektedir, bk: Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 143^a; ayrıca Mâturîdî mezhebinin görüşü için bk: Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 54-55.

²⁴³ Râzî, *Muhassal*, s. 372; Hz. Yusuf'un kardeşleri hakkında ayrıca bk: Ebu'l-Yûsuf el-Pezdevî (ö. 482/1089), *Usûlü'd-dîn* (thk. Hans Peter Linss, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003/1424.), s. 175.

²⁴⁴ Ayetin meali: “Mûsâ, halkın habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri kendi tarafından, diğeri düşmanı tarafından; kavga eden iki adam gördü. Kendi tarafından olan, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Mûsâ da ona bir yumruk indirip onu öldürdü. Mûsâ, ‘Bu şeytanın işidir. O, gerçekten apaçık bir sapırtıcı düşmandır’ dedi.”

²⁴⁵ Bk: İsfahânî, *Envâru'l-hakâiki'r-Rabbâniyye fi tefsiri'l-letâifi'l-Kur'âniyye*, Ragıp Paşa ktp., nr. 65, 107^b-108^a. İsfahânî'nin bir kuşak büyüğü Hanefî-Mâturîdî âlim Ubeydullah es-Semerkindî (ö. 701/1301), *el-Akîdetü'r-Rükniyye fi şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah* (thk. Mustafa Sinanoğlu, İstanbul: İSAM yay., 2008/1429), s. 101-102; de Peygamberlerin sehven işledikleri zellelere örnek olarak Hz. Mûsâ'nın Kıptî'yi öldürmesi ve Hz. Peygamber'in Bedir esirlerinden fidye alması hususlarını zikretmiştir.

sonra ise peygambere uymanın şeriat ve hükümlerin tebliği için söz konusu olduğunu söyler. Peygamberden yanlışlıkla sâdır olan şeyler üzerinden onları kötölemenin uygun olmayacağını kaydeden Kuşçu, dünyevî ve uhrevî cezaların ancak tevbe etmeksizin kasten işlenen günahlara yönelik olduğunun altını çizer.

Ali Kuşçu, sözlerinin devamında yanlışlıkla işlenen -hatta kasten işlense bile- büyük ya da küçük günahın kişiyi kesin bir şekilde ne zâlimlerden, ne şeytanın saptırdıklarından, ne de şeytanın hizbinden sayılmasını –özellikle de tevbe etmesi halinde- gerektirmeyeceğini belirtmiştir. Kuşçu, bir kimsenin hayırlılar zümresinden olmasının kendisinden yanlışlıkla ya da sonrasında tevbe edeceği şekilde herhangi bir günah sâdır olmasına aykırı olmadığını söyler. Son olarak bu meselede Kuşçu’ya göre; zikredilen hususlardan dolayı büyük günahı yanlışlıkla, nefret ettirmeyecek küçük günahı kasten işlemenin olumsuzlanması şeklindeki “mutlak ismet doktrini” problemlidir.²⁴⁶

Peygamberlerin ismeti meselesi, ana hatlarıyla Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında ittifak edilen hususlardan olduğu için şârihler; ismetin “tanımı”, “keyfiyeti” ve “hükmü” gibi detaya ilişkin meseleler hakkındaki görüş farklılıklarına değinmişlerdir. Peygamberlerin ismeti konusunda şârihler, esnek ve mutedil bir karakterde olan Hanefî-Mâturîdî görüşü ön plana çıkararak Şîî ismet anlayışını reddetmişlerdir.

5.1.2. İmâmın İsmeti

Sünnî Kelâm kitaplarında meleklerin ve peygamberlerin ismetinden bahsedilirken Şîî kelâm eserlerinde bunlara imâmlar da eklenir. Nasîrüddîn et-Tûsî de imâmların mâsumiyetini savunan Şîî-İmâmî-Usûlî bir kelâmcıdır. O *Telhîs*’te ümmetin birçoğunun, peygamberlerden başka kendilerine vahiy gelmese de imâmlar, Havva, Meryem ve Fatıma’nın da mâsumiyeti görüşünde olduğunu söyler.²⁴⁷ Ayrıca kendi görüşlerini serdettiği *İmâmet Risâlesi*’nin yanısıra *Tecrîd*’de de imâmların mâsumiyetini savunmuştur. *Tecrîd*’de imâmların ismeti için “teselsülün bâtil oluşuyla” istidlâl eden Tûsî, bu hususta imâmın; a) şeriatı koruması, b) mâsiyete yönelse; i) kendisini kötölemenin (inkâr) gerekeceği, ii) kendisine itaat edilmeyeceği, iii) nasb edilmesindeki

²⁴⁶ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd’il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 254^a. Esasen buradaki eleştiriler Teftâzânî’ye aittir, bk: Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V/52-53.

²⁴⁷ Tûsî, *Telhîs*, s. 369.

amacın ortadan kalkacağı, iv) derecesinin avamın en düşüğünden daha aşağı olacağı²⁴⁸ gibi gerekçeleri öne sürmektedir. Bu gerekçeler Hillî, İsfahânî ve Bâbertî şerhlerinde beş maddede, Kuşçu şerhinde ise dört maddede incelenmektedir. Şârihlerden İsfahânî öncelikle imâmın mâsumiyeti konusunda bir ihtilaf olduğunu; İmâmiye ve İsmâîliyye'nin bunun vâcip oluşu görüşünde olduklarını, diğer müslümanların ise böyle düşünmediklerini söylemişlerdir. Daha sonra *Tecrîd* sahibinin birinci görüşü tercih ettiğini belirterek onun bu konudaki argümanlarını zikretmiştir. Söz konusu argümanlar İsfahânî şerhinde geçtiği şekliyle şöyledir;

1. İmâmın ismeti vâcip olmasa teselsülün gerekeceği ve teselsülün bâtil olmasından dolayı imâmın mâsum olmasının gerektiği iddiası

İsfahânî gereklilik ilişkisini şöyle açıklar;

- İmâmın atanmasını gerektiren şey insanların yanılabilir olmalarıdır.
- Eğer bu durum imâmlarda da olsa onlar için başka bir imâm olması gerekir.
- Sonunda ya mâsum bir imâma varılır -ki ispatlanması istenen budur- ya da teselsül²⁴⁹ olur.

Sonuç: Teselsül bâtil olduğu için insanların başında mâsum bir imâm bulunmalıdır.

Teselsülün bâtil oluşunun mâsum imâmı ortaya koyduğu iddiasını taşıyan bu istidlâli nakleden Ali Kuşçu, mezkûr iddiayı şöyle cevaplandırmıştır: “Eş‘arîler’in de şöyle demeye hakkı vardır; imâma olan ihtiyacın bahsettiğiniz gerekçeden dolayı olduğunu hatta -daha önce zikrettiğimiz hususlardan dolayı- imâm tayininin kendisinin vâcip olduğunu kabul etmiyoruz. Bundan dolayı imâmın mâsum olması sonucu gerekmez (lâ yelzemu).” Dolayısıyla Kuşçu’ya göre Tûsî’nin zikri geçen istidlâlinin öncüllerinden itibaren problemlili olduğunu söyleyebiliriz.

2. İmâmın şerîatin koruduğu için mâsum olması gerektiği iddiası

²⁴⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s. 222.

²⁴⁹ Teselsül, nesne ve olayların sebep-sonuç ilişkisi içinde geriye doğru sonsuzca sürüp gitmesi anlamına gelen kelâmî-felsefî bir terimdir. Tûsî’nin işaret ettiği teselsül türü maziye doğru olanıdır ve bu da kelâmcıların çoğunluğuna göre bâtildir, bk: Osman Demir, “Teselsül”, *DİA*, XXXX/536-538.

İsfahânî önce istidlâlin küçük öncülünü ele alır. Şerîatı muhafaza edenin; ayrıntılı hükümler içermemesinden dolayı ne “Kitap” ne de “Sünnet”, icmâ ehlinin her birinin aralarında mâsum bir kimse olmaması durumunda hata işleyebileceğinden ve tamamının böyle bir hata yapabileceğinden dolayı “icmâ”, kendisini kabul etmenin bâtil olduğu için “kıyas”, aynı şekilde vâcib olması durumunda peygamber göndermenin gerekmeyeceği “berâet-i asliyye”²⁵⁰ de olamayacağından dolayı geriye “sadece imâm” kalır. Büyük öncül ise; şayet imâm hata işlerse diğerlerinden farkı kalmaz. İşte burada İsfahânî, Tûsî’ye itiraz eder. “Bir kimse şöyle diyebilir” ifadesiyle eleştirisine başlayan İsfahânî, “İcmâ ehlinin her birinin hata etmesinin, onların tamamının hata etmesine imkân sağladığını kabul etmiyoruz. Çünkü onların icmâ ve ittifakı hata yapmalarının mümkün olmamasına sebep olabilir.” diyerek icmâ hakkındaki hadisleri delil olarak getirir: “Ümmetimden hata ve unutmama(nın sonucu işlenen günahların cezası) kaldırılmıştır.”²⁵¹ ve “Ümmetim sapkınlık (dalâlet) üzere biraraya gelmez.”²⁵² İsfahânî’nin bu itirazı oldukça yerindedir, zira Şîa imâmın mâsumiyetini savunurken, Ehl-i Sünnet toplu halde bulunan ümmetin mâsumiyetini müdafaa eder. Bunu da icmâ teorisi vasıtasıyla sağlar.²⁵³ İsfahânî ikinci eleştirisini bir soru sorarak yapar; “Neden şerîatı koruyan şey; Kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve berâet-i asliyenin toplamı olmasın?”. Ali Kuşçu ise Teftâzânî’nin cevabını zikrederek imâmın şerîatının koruyucusu olduğu iddiasının reddedildiğini söyler. Buna göre imâm bizâtihi şerîatın koruyucusu değildir. Kuşçu’ya göre imâm; kitap, sünnet, ümmetin icmâ ve sahih olan içtihadının tamamı ile şerîatı muhafaza eder. Şayet içtihadında hata ederse müçtehidler onu düzeltir, şerîata aykırı hususlarda iyiliği emredenler, ona engel olurlar. Onlar da bunu yapmazsa temelleri sağlam şerîata herhangi bir zarar gelmez.²⁵⁴ Burada da görüldüğü üzere şârihler, İmâmiyye’ye ait olan, “imâmın şerîatın koruyucusu olduğu”

²⁵⁰ Kelâm ve fıkıh usûlünde 'kişinin, şâri'in (kanun koyucu, Allah) hükmü olmadan mükellef tutulmaması" anlamına gelen berâet-i asliyye için kavramı için bk: Ali Bardakoğlu, “Berâet”, *DİA*, V/470.

²⁵¹ Benzeri bir lafızla rivayeti için; İbn Mâce, “Talâk”, III/200.

²⁵² Benzeri bir lafızla rivayeti için; Tirmizî, *Sünen*, “Fiten”, 7; İsfahânî, *Tesdid*, II/1061-1062.

²⁵³ Şîa’ya göre icmânın gerçekleşmesi için ancak ümmetin içerisinde mâsum bir imâm bulunması gerekmektedir. Dolayısıyla ümmetin icmâ da imâmın varlığıyla mukayyet olmaktadır, bk: Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 121; Hillî, *el-Elfeyn*, s. 63-64. Bu durum ise icmâyı mâsum bir imâmın varlığını desteklemek için payanda olarak kullanmak anlamına gelmektedir.

²⁵⁴ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-kelem*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 259^b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/251-252.

iddiasını kabul etmemişler, bilakis şer'î delillerin yekûnünün şer'iatı muhafaza ettiğini ifade etmişlerdir.

3. İmâmdan hata vaki olması durumunda onu kötölemenin gerekeceği ve bunun da Nisa suresinin 59. ayetindeki itaat emrine aykırı olduğu iddiası²⁵⁵

Ali Kuşçu bu delile karşı Tefâtânî'nin verdiği cevabı zikreder; itaat emrinin şer'iate aykırı olmayan konulara yönelik olduğunu, şer'iate aykırı olan şeylerin ise reddedilip kötülenmesi, buna güç yetirilemiyorsa mecburiyet halinde sükût edilmesi gerektiğini söyler.²⁵⁶

4. İmâmdan mâsiyetin vaki olması durumunda; nasb edilmesindeki gayenin (garaz) ortadan kalkacağı iddiası

İsfahânî, delildeki gereklilik ilişkisini şöyle açıklar;

- İmâmın nasb edilmesindeki amaç; onun emirlerine itaat etmek, yasakladıklarından kaçınmak ve fiillerine uymaktır.

- Şayet ondan mâsiyet vaki olsa bunların hiçbiri gerekmez.

- Bu da imâmın nasb edilmesindeki amaçla çelişir.

Sonuç: İmâmdan mâsiyet vaki olmaz.

5. İmâmdan mâsiyetin ortaya çıkmasının kendisini avam derecesinden daha aşağı çekeceği iddiası

Bu maddedeki gereklilik ilişkisi ise aşağıdaki gibidir;

- Mâsiyet işleyen imâmın avamdan daha aşağı olmasının sebebi; onun, aklının daha keskin oluşu ile Allah Teâlâ'nın sevabı ve azabı hakkındaki bilgisi daha çok olmasıdır.

²⁵⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1062.

²⁵⁶ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 29^b-259^a; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/252.

- Şayet ondan mâsiyet vaki olursa avamdan daha kötü bir durumda olması gerekir ki bu da bâtıldır.²⁵⁷

Sonuç: İmâm mâsiyet işlemez.

İsfahânî, Tûsî'nin ağzından imâmın mâsum olması konusundaki bütün delilleri sıraladıktan sonra; “Bu istidlâl yönlerinde problem vardır, bu durum anlayışı en alt seviyede olanlar için bile kapalı değildir.”²⁵⁸ diyerek neden bu delilleri tek tek eleştirmedeği şeklindeki muhtemel soruya yanıt vermiştir. İsfahânî sadece ikinci delile doğrudan eleştiri yöneltirken, Ali Kuşçu ilk üç delil hakkında Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'de ortaya koyduğu eleştirileri nakleder. Son iki delil ise her iki şârih tarafından ayrıca eleştiriye tabi tutulmaz. Bâbertî ise üçüncü delile yönelttiği eleştiride konunun imâmlar için hatanın mümkün olması olduğunu ve bundan hatanın gerçekleşmesinin gerekmeceğini, bu istidlâl yönünün, hatanın gerçekleşmesi üzerine kurulu olduğundan kusurlu olduğunu söyler. Bâbertî ayrıca son iki delili zikrettikten sonra aynı kusurun onlarda da olduğunu belirtir.²⁵⁹ İsfahânî'ninkine benzer şekilde bu delillerin tamamı için genel bir değerlendirme yapan Bâbertî, böyle bu istidlâl şeklinin böyle önemli bir mesele için dayanak teşkil etmeyeceğini söylemiştir.²⁶⁰

Tûsî, uyulması gereken kişiden hiçbir hata ve günahın zuhur etmemesine yönelik Şii-Usûlî tavrı benimseyerek imâmın şerîatin bekçisi ve koruyucusu olduğunu iddia etmiştir. Şârihler ise Tûsî'nin söz konusu iddiasını ispatlamak için dile getirdiği argümanların tamamını ayrıntılı bir şekilde eleştirmek yerine istidlâl yönü itibariyle başarısız buldukları için bu argümanlardan bazılarını cevaplamaya ihtiyaç duymazlar. Şârihlerin ortaya koydukları karşı argümanlar ise “ümmetin korunmuşluğu” ve “imâma olan itaatin ancak şerîat dâhilinde olmasının gerekli oluşu”dur. Şârihler, hasmın aksine; imâmın tek başına şerîatin koruyucusu olduğunu kabul etmeyerek, imâmın yanısıra; kitap, sünnet, icmâ ve berâet-i asliyye gibi şer'î delillerin tamamın şerîatı koruduğu kanaatindedirler. Kanaatimizce tarafların yaklaşım tarzları arasındaki farklılık, İslâm Hukuk Metodolojisindeki icmâ ve kıyas delillerini kabul edip etmemelerindeki ihtilafla ilintilidir. Sünnî düşünce icmâ ve kıyası kabul etme noktasında konsensüs sağlamışken,

²⁵⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1062.

²⁵⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1063.

²⁵⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 146^b-147^a. Aynı eleştiriyi İbn Cemâa da *Tesdîd*'e yazdığı ta'likâta yapmaktadır, bk: *Tesdîd*, II/1063 (1. dipnot).

²⁶⁰ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 147^a.

Şîî anlayışta bu delillerin etkin bir şekilde kullanılması ancak geç dönemlerde görülebilmektedir. Bu da, imâmet teorisindeki ismet anlayışının Şîî metodolojiye etkisi olarak okunabilir.

5.2. İmâmın Efdaliyeti

İmâmın efdaliyeti meselesi de aynı ismet gibi peygamber tasavvuru ile imâmet anlayışının kesiştiği konular arasında yer almaktadır. İmâmette efdaliyet şartını koşan İmâmiyye, efdal olmayanın imâmet makamına gelmesini bir hak gaspı olarak görmektedir. Zira İmâmiyye'ye göre imâmın efdaliyeti objektif ve aklî bir şarttır. Binaenaleyh İmâmiyye'ye göre Mu'tezile'deki aklî hüsün-kubuh anlayışına paralel olarak mefdûlün imâmeti aklen kabîhtir.

Tecrîd'de efdaliyet tartışması ilk olarak peygamberlerle melekler arasında yapılmıştır. Tûsî, Hz. Peygamber'in meleklerden ve diğer insanlardan üstün olduğunu söylemiştir.²⁶¹ Peygamberlerin 'mutlak ismeti'ni benimseyen Tûsî'nin de içinde bulunduğu İmâmiyye âlimleri, onların meleklerden de üstün olduğunu söylemişlerdir.²⁶² İmâmların da ismetini savunan Şîa, kimi zaman onları peygamberlerin seviyesine çıkarmıştır.²⁶³ Tûsî de Hz. Ali'nin faziletlerini sıralarken "peygamberlere eşit olma" özelliğini zikretmiştir.²⁶⁴

Öyleyse Tûsî için mahlûkât arasındaki fazilet sıralaması efdalden mefdûle şöyledir:

Hz. Peygamber → Diğer Peygamberler ve Hz. Ali → Diğer İmâmlar → Melekler

Tûsî, *Tecrîd*'in imâmet bölümünde "mefdûlün takdiminin kubuhu malumdur, eşit olanlar hususunda ise tercih yoktur."²⁶⁵ diyerek tafdîl meselesini hüsün-kubuh anlayışına bağlamıştır. Bu, onun aynı eserin imâmet bölümünde zikrettiği son aklî delil olup aynı zamanda imâmın efdaliyeti şartının da dayanağını oluşturur. Tafdîl, lütuf ile ismette

²⁶¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 217. Tûsî, özellikle ismet olmak üzere çeşitli vasıflara sahip olmalarından dolayı peygamberler ve imâmların; insanların en üstünü olduğunu savunmuştur, bk: *Fusûlü'l-i'tikâd*, s. 167.

²⁶² Hillî, Müslümanların çoğunun bu görüşte olduğunu söylerken; İsfahânî, Tûsî'nin de bu görüşü seçtiğini zikretmiştir, bk: *Keşf*, s. 360; İsfahânî, *Tesdîd*, II/1054.

²⁶³ Kâdî Abdülcebbar, Gulât gruplarını sayarken imâmeti nübüvvetle eşitleyen birtakım Şîileri de bunların içerisinde mütalaa etmiştir, bk: Kâdî, *el-Muğnî*, XX/13-15.

²⁶⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 289.

²⁶⁵ Tûsî, *Tecrîd*, s. 222.

olduğu gibi ilâhiyât meseleleri doğrudan irtibatlıdır. Öyle ki; burada aklî hüsün-kubuh anlayışının belirgin bir şekilde varlığı söz konusudur.

İsfahânî, ümmetin; imâmın raiyyenin daha faziletli olması zorunlu mudur, değil midir şeklinde ihtilaf ettiklerini söyledikten sonra Ehl-i Sünnet'in çoğunun gerekli olmadığı, İmâmiyye'nin ise gerekli olduğu görüşünü benimsediğini zikreder. Tûsî'nin de ikinci görüşü seçtiğini belirtir.

Hillî'nin zikrettiği delili İsfahânî şöyle tahrir eder;

- Şayet imâm raiyyeden daha faziletli olmasa; ya eşit ya da mefdûl olacaktır.

- Mefdûlü faziletlinin önüne geçirmek aklen kabîhtir ve Yûnus suresinin 35. ayeti²⁶⁶ buna delâlet etmektedir.

- Eşit olanda ise tercih yoktur.

Sonuç: Öyleyse imâmette başkasının önüne geçirilmesi imkânsızdır.²⁶⁷

Ali Kuşçu burada tercih olmamasının müreccihin yokluğundan kaynaklandığını söylemiştir.²⁶⁸

İsfahânî, mefdûlün imâmetinin mümkün olduğunu savunduğu üç tane itiraz yöneltmektedir. Bu itirazlar; i) mefdûlün imâmet için yetkinliğinin mümkün olması, ii) imâmetin namazdaki imâmet gibi dinî bir kurum olması ve iii) uzmanlık alanlarının farklılığından dolayı mutlak efdaliyet-mefdûliyet ayrımının sağlanmasının imkânsız olduğu, şeklindedir. Bunları daha detaylı inceleyecek olursak;

i) Mefdûlün Yetkinliği Durumu: Mefdûl, imâmet görevini yerine getirebileceği birtakım sıfatlara sahip olsa onun öne geçirilmesi hem aklen hem de şer'an kabîh olmaz.

ii) İmâmetin Her İki Türünün Şer'î Oluşu: İsfahânî, mefdûlün imâmetinin geçerliliğini savunmak maksadıyla imâmetin şer'îliğini, analogi metodunu kullanarak açıklar;

- İmâmet müessesesi, namazdaki imâmlık gibi dinî/şer'î makamlardandır.

- Şayet faziletlinin varlığı durumunda mefdûlün imâmeti imkânsız olursa, mefdûlün imâmetinin namazda da imkânsız olması gerekirdi.

- Hâlbuki önermenin tâlî kısmı icmâ ile bâtıldır.

²⁶⁶ Ayetin meali: "De ki: 'Allah'a koştuğunuz ortaklarınızdan hakka iletecek olan bir kimse var mı?' De ki: 'Hakka Allah iletir.' Öyle ise, hakka ileten mi uyulmaya daha lâyıktır, yoksa iletilmedikçe doğru yolu bulamayan kimse mi? Ne oluyor size? Nasıl hüküm veriyorsunuz?"

²⁶⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1064.

²⁶⁸ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 259^a.

Sonuç: Öyleyse mefdûlün imâmeti, namazda nasıl geçerliyse aynı şekilde devlet başkanlığında da geçerlidir.

İsfahânî bu argümantasyondaki gereklilik ilişkisini şöyle açıklar; imkânsızlığın (imtina‘) imâmet meselesinde alt mertebede olanın kendisinden mertebeye yukarıda olanın önüne geçmesinden ve tabi olmaya engel bir çirkinliğin (nüfret) varlığından dolayı olur ki; bu takdirde namazda mefdûlün daha faziletlinin önüne geçmesinin imkânsızlığı gerekir.

İsfahânî, burada İmâmet-i Kübrâ olan devlet başkanlığı ile İmâmet-i Suğrâ olan namaz imâmlığı arasında kıyas kurmuştur. Öyle ki ikisi de dinî olmak bakımından aynı kategoridedirler ve yeterliliği olduğu müddetçe mefdûlün imâmeti her iki durumda geçerli olabilmektedir.

iii) İmâm Adayları Arasındaki İhtisas Farkı: Şayet imâmete ehil olarak sadece iki kişi kalsa ve bunlardan biri daha fakih, diğeri ise siyaset ve imâmet meselelerine daha vâkıf olsa; i) ya her ikisi de imâm olacaktır, ii) ya bunlardan birisi imâm olacaktır, iii) ya da ne bu ne de diğeri imâm olacaktır. Birinci ihtimal ittifakla bâtil iken üçüncü ihtimal de kezâ zamanın imâmdan hâlî olmasının imkânsızlığından dolayı bâtildir. Böylece geriye ikinci şık kalmaktadır. Her ne olursa olsun birinin diğerinin uzmanlaştığı alanda mefdûl olması gerekmektedir.²⁶⁹

Efdaliyet meselesinde şârihler, imâmette efdaliyet şartını koşmayan; başta Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsi (ö. IV/X. yüzyıl başları) ve İmâm Mâturîdî'nin (ö. 333/944) olmak üzere Ehl-i Sünnet'in çoğu ile Zeydiyye'nin benimsediği esnek siyaset anlayışını savunarak, imâmet için efdaliyeti objektif ve aklî bir şart olarak öne süren İmâmiyye'nin bu tutumunu eleştirmişlerdir.²⁷⁰ İsfahânî'nin bu anlayışı temellendirmek için üç farklı argüman zikrettiğini görülmektedir. Kanaatimizce İsfahânî'nin efdaliyetin mahiyetine ilişkin öne çıkardığı problemler, efdaliyetin imâm seçiminde şart olarak dayatılmasının doğru bir yaklaşım olmadığını göstermektedir.

5.3. Nas İle Tayin

²⁶⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1064-1065.

²⁷⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *Usûlü'd-dîn* (thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423), s. 318-319; Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye* (thk. Muhammed Aruçi, Beyrut: Daru İbn Hazm, İstanbul: İSAM, 2014/1435), s. 215-216.

Nas ile tayin her ne kadar İsnâaşerî imâmet teorisinin şer‘î dayanağını oluşturması açısından sem‘î bir delil olsa da; imâmette nassın gerekliliğine dair bazı aklî deliller kullanılmıştır. Tûsî ve Hillî’nin anlatımıyla imâmet nazariyesi; ilk olarak aklî deliller olan lütuf teorisi ve ona bağlı olan ismet anlayışı ile temellendirildikten sonra sıra naklî delilin daha önde olduğu nas ile tayin meselesine gelir. Her ikisi de, kelâm sistemlerine uygun olarak; Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ahirete irtihalinden kıyamete kadar ümmetin başında bulunup dinî ve dünyevî işleri yürütecek mâsum, umûmî bir liderin varlığının sağlanmasının Allah’a vâcip olduğunu deklare ettikten sonra bunun ancak nas ile olabileceğini söylerler. Söz konusu nas Hz. Ali hakkında Hz. Peygamber’in vasiyeti ve ataması iken diğer imâmlarda kendilerinden önceki imâmın tayini ile açıklanır. Bunu Tûsî, *Fusûlü’l-i ‘tikâd*’da şöyle açıklar:

Doğru yol (Hidayet): İsmet, kendisine ancak gaypları bilen (Allâmü’l-ğuyub) Allah’ın muttali olacağı gizli bir iş (emr-i hafî) olduğundan; halk için mâsum [İmâmı] bilmenin yolu yoktur. Dolayısıyla bu hususun Allah Teâlâ ya da Peygamber yahut kendisinden önceki imâm tarafından bildirilmesi vâcip olur.²⁷¹

Tecrîd’de nas ile tayin hususunda Hz. Ali ve diğer imâmlar arasında bir ayrım vardır. Tûsî’ye göre Hz. Ali’nin imâmlığı ayet ve hadislerle (celî nas) sabit iken diğer imâmların ataması mütevâtir haberlerle bilinmektedir. Şârihler her iki ‘nas ile tayin’ iddiasını da hasmın delillerini tartışarak eleştiriye tabi tutmuşlardır.

5.3.1. Hz. Ali’nin Tayini

Tûsî “ismet ve Hz. Peygamber’in sîreti nassı gerektirir” diyerek imâmetin şartlarından aynı zamanda en önemli sem‘î delillerinden olan tansîs meselesine giriş yapar. Şârih İsfahânî, bu ifadenin açıklamasında öncelikle Müslümanların imâmetin kendisiyle sabit olacağı hususlarla ittifak ettiğini söyler. Öyle ki İslâm ümmetinin görüşleri bu üç seçeneğin dışına çıkmaz: i) nas ile tayin, ii) ümmetin seçimi, iii) imâmet ehli bir kimsenin çıkıp insanları Allah’a davet etmesi. Onlar bununla beraber Hz. Peygamber’in ya da imâmın bir kişi hakkında tansîsi olması halinde nas ile belirtilen kimsenin imâmlığının sabit olacağına ittifak ederler.²⁷² İsfahânî nas ile tayin meselesindeki ihtilaf noktasında

²⁷¹ Tûsî, *Fusûlü’l-i ‘tikâd*, s. 159.

²⁷² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1066.

oldukça iyimser bir tavır sergilemekte ve öncelikle Müslümanların arasında Hz. Peygamber'in emirlerine uyma istekliliği konusunda ittifakın olduğunu söylemektedir. Bu açıklamadan sonra İsfahânî söz konusu ihtilaflardan bahsetmeye başlar. Şârihlerden Hillî ve İsfahânî imâmetin nasla mı yoksa seçimle mi olacağı hakkında mezheplerin görüşlerini dile getirirler.²⁷³ İsfahânî'nin tasnifini esas alacak olursak;

i) **İmâmiyye** ve **Şii fırkaların çoğunluğu**; imâmet konusunda Hz. Peygamber ya da bir önceki imâmın tansîsinden başka bir yolun olmadığını,

ii) **Eş'arîler**, **Mu'tezile** ve **Ehl-i Sünnet**'in tamamı; ümmetin seçimi yolunun da bulunduğunu,

iii) **Zeydiyye fırkalarından olan Cârûdiyye** ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soyundan olup Allah'a davet eden âlim ve faziletli birisi olması gerektiğini söylemiştir.²⁷⁴

İsfahânî İslâm fırkalarının konu hakkındaki kanaatini özetle verdikten sonra Tûsî'nin görüşünü eleştirel bir şekilde değerlendirmeye başlar. Ali Kuşçu ise söz konusu ifadenin şerhinde İsfahânî'nin zikrettiği Tûsî'ye ait olan iki istidlâli naklederek bu meseleyi kısa bir şekilde açıklamayı tercih eder. Kuşçu, eleştirisini aşağıda gelecek olan Hz. Ali'nin "ismet ve tansîs ile imâm olduğu" iddiasına saklamaktadır.²⁷⁵

İsfahânî, öncelikle Tûsî'nin nas ile tayin için getirdiği iki delilin açılımını yapar:

i) **İsmet**: İsfahânî, ilk olarak Tûsî'nin "ismet, imâm için nassı gerektirir" anlayışına işaret eder. Bu düşünceye göre imâm mâsum olmak zorundadır, mâsumluk ise Allah Teâlâ'dan başkasının bilmediği gizli işlerdendir. Öyleyse onun, Allah Teâlâ tarafından nasb edilmesi gerekir. Zira sadece O, gizli ve saklı olan şeyleri bilendir.

ii) **Hz. Peygamber'in sîreti**: Bu husus, Hillî'nin şerhinde geçtiği gibi şefkatli baba anolojisiyle açıklanmaktadır. İsfahânî, Tûsî'nin bununla "Benimle sizin durumunuz bir baba ile oğlununki gibidir."²⁷⁶ hadisine işaret ettiğini söyler. Hz. Peygamber nasıl kazâ-i hacete ilişkin tikel meselelerde bile insanları irşat ediyor; Medine'den bir-iki günlük ayrılrsa Müslümanların işlerini görecektir birini yerine tayin ediyorsa, yaşantısı böyle olan bir zatın böylesine önemli bir meseleyi ihmal edip ümmetine yol göstermemesi

²⁷³ Hillî ise tasnifinde imâm tayinin İmâmiyye nas, Abbâsiyye nas ya da miras, Zeydiyye nas ya da kendisine davet, diğer Müslümanlar ise nas ya da *ehlü'l-halli ve'l-akdin* seçimiyle olacağını zikretmektedir; *Keşf*, s. 366-367.

²⁷⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1066-1067. Aynı taksim için bk: *Bâbertî Şerhi* 146a-146b.

²⁷⁵ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 259^a.

²⁷⁶ Dârimî, "Tahâre", 1; İbn Mâce, "Tahâre", I/208.

mümkün değildir. Mamafih onun yaşantısı kendisinden sonra Müslümanların işlerini yürütecek birini tansîs etmesini gerektirir.²⁷⁷

İsfahânî, Tûsî'nin delillerini bu şekilde tasvîr ettikten sonra eleştirilerine başlar. İlk delili üç şekilde eleştirir:

i) Herhangi birisinin “İmâmın mâsum oluşunu kabul etmiyoruz.”, deme hakkına sahiptir.

ii) İmâmın mâsum oluşu kabul edilse ya açıkça (zâhiren) ya da nefsü'l-emrde mâsumdur. İkinci şık memnû, birincisi ise müsellemdir.

İsfahânî bu istidlâlle imâmın ismetinin gizli bir mesele olmadığını imâ ederek söz konusu ismetin bilinmesi için nas ile tayinin gerekli olmadığını zımnen ifade etmektedir.

iii) İmâmın nefsü'l-emrde mâsum oluşu kabul edilse dahi, onun bilgisinin tansîse bağlı olacağını kabul etmeyiz.

İsfahânî ikinci delile ise iki eleştiri yöneltir:

i) Peygamberin şefkatli oluşu müsellemdir. Ancak onun böyle olmasının imâm üzerine nassının olmasını gerektirmez. Bu durum, “tansîsin yokluğunun” ümmete merhamet için olabileceği ve maslahatın tansîsin yokluğunda olmasının mümkün olmasından dolayıdır. İsfahânî, hasmın delilini yine hasmın aleyhine çevirmiştir.

ii) Hz. Peygamber'in hayatı boyunca istihlâf yapmış olması istihlâfin ya da nassın onun üzerine vâcip olmasını gerektirmez. İstihlâfin hayattayken ona vâcip olması takdirinde bu, ölümünden sonrası için de böyle olacağı anlamına gelmez. Çünkü onun bu iki işten sadece birisiyle mükellef kılınmış olması mümkündür.²⁷⁸ Bu delille İsfahânî, Hz. Peygamber'in adet olarak yaptığı şeylerde bir zorunluluk ve tekdüzelik aramanın yanlış olduğunu serimlemiştir.

İsfahânî, bu eleştirilerinden sonra Hz. Peygamber'in tansîs yaptığı iddiasının bâtıl olduğunu gösteren deliller getireceğini telmih eder ve söz konusu iddiaya üç adet itiraz yöneltir;

i) Sahâbenin Önemli Bir Kısımının Gerçekleştiği İddia Edilen Nas İle Tayinden Haberinin Olmayışı

²⁷⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1067; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdî'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 259^a.

²⁷⁸ İsfahânî, *Tecdîd*, II/1068.

İsfahânî, imâm tayini için Hz. Peygamber'in bir topluluk huzurunda açıklamada bulunmasının gerekli olduğunu söyler. Öyle ki bu topluluk, gerçekleştiği iddia edilen atamayı duyursun ve diğerlerine aktarabilsin. Onun bu itirazından anlaşılan şey; bu denli öneme sahip bir haberin tevâtür şartları taşıması gerektiğidir. İsfahânî, itirazını şöyle temellendirmiştir;

Şayet Hz. Peygamber birini nas ile tayin etseydi i) ya bu tansîsi hata etmeleri mümkün olmayan bir cemaatin huzurunda olurdu ii) ya da böyle olmazdı.

Birinci şık ittifakla bâtıldır, ikinci şık da aynı şekilde bâtıldır. Çünkü âdet, o cemaatin bu olayı nakletmemelerindeki ittifakın imkânsızlığını gerektirir ve nakletmemeleri imkânsız olur. Ancak onlar nakletmemişlerdir, şayet nakletselerdi bu durum; yaygın ve bilindik bir şey haline gelirdi.

İsfahânî, sahâbe arasında imâm seçimi noktasındaki ihtilafın da böyle tevâtüre dayanan bir nassın olmayışına bağlamıştır. Zira böyle olsaydı Hz. Peygamber'den sonra bu konuda hiçbir ihtilaf yaşanmazdı. Oysaki sahâbe bu hususta ihtilaf etmiş ve hatta Ensar, “Bir emir sizden bir emir bizden olsun.”²⁷⁹ diye teklif etmiştir. Eğer ortada Peygamber (s.a.v.) tarafından nas ile tayin edilen bilinen biri olsaydı, bu durum meşhur olurdu ve âdeten sahâbenin, halife seçiminde ihtilaf etmemesi gerekirdi. Aynı şekilde onların “Falanca, nasla tayin edilmesine rağmen bu ihtilaf neden ortaya çıktı?” demeleri beklenirdi. Oysaki sahâbe, imâm seçimindeki bu ihtilafı reddetmemektedir.

ii) Hz. Ali'nin İstihlâf Hakkındaki Sözü

İsfahânî, Hz. Ali'den kendisi yerine birisini ataması istenince söylediği “Sizi Resûlullah'ın bıraktığı gibi bırakıyorum; eğer Allah sizde hayır olduğunu bilirse -bizi hayır üzere birleştirdiği gibi- sizi de hayır üzere birleştirir.”²⁸⁰ sözünün Hz. Peygamber tarafından yapıldığı iddia edilen tansîsin yokluğuna bir delil olarak saymıştır.

iii) Hz. Abbas'ın Hz. Ali'ye Söylediği Söz

²⁷⁹ Bk: Buhârî, *Sahîh*, “Ashâbü'n-Nebi”, 62; “Hudûd”, 86.

²⁸⁰ Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990/1411), III/156. Bu haberin bazı rivayetlerine göre yukarıdaki sözün devamında Hz. Ali: “Allah bizde hayır olduğunu bildi ve bizim başımıza Ebû Bekr'i getirdi (fevellâ aleynâ)” demektedir.

İsfahânî, Hz. Peygamber vefatından kısa bir süre önceki hastalığında Hz. Abbas'ın onun vefat edeceğini anlaması üzerine Hz. Ali'ye söylediği “Haydi Rasulullah’a gidelim de bu işi soralım, bize aitse açıklar; bizden başkasınınsa insanlara onu tavsiye eder.” ifadesinin de nas ile tayinin olmadığına delâlet ettiğini söyler. Çünkü öyle bir tayin olsaydı Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın bunu daha iyi bilmeleri gerekirdi.²⁸¹

Ali Kuşçu'nun kısa bir şekilde ele aldığı bu konuda, İsfahânî'nin İmâmiyye'ye ait olan “Hz. Ali'nin nas ile tayin edildiği” iddiasına yaptığı eleştiriler oldukça güçlüdür. İsfahânî'nin sahâbenin imâmet konusunda atama olsaydı sahâbenin bu hususta ihtilaf etmeyecekleri ile Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın nas ile tayin olmadığına işaret eden açıklamaları, devlet başkanı seçimi konusunun sahâbeye dolayısıyla insanlara havale edilen dünyevî bir mesele olduğunu göstermektedir.

5.3.2. Onbir İmâmın Tayini

Hz. Ali dışındaki onbir imâmın tayininden imâmet bölümünün son kısımlarında bahseden Tûsî, onların ataması hususunda; mütevâtir haber, ismetin gerekliliği ve üstün yetkinlikler gibi gerekçeler sıralar. İsimleri; i) Hasan b. Ali, ii) Hüseyin b. Ali, iii) Zeyne'l Âbidîn Ali b. Hüseyin, iv) Muhammed el-Bâkır b. Zeyne'l Âbidîn Ali, v) Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed, vi) Mûsa el Kâzım b. Ca'fer, vii) Ali er-Rıza b. Mûsa, viii) Muhammed el-Cevâd et-Takî b. Ali, ix) Ali en-Nakî b. Muhammed, x) Hasan el Askerî b. Ali en-Nakî, xi) el- Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî olan bu imâmların imâmlıkları, en başta Hz. Ali ve kendilerinden önceki imâmın ataması yoluyla sabittir. İmâmiyye'de onların imâmlıklarını bilme meselesi ise kimi yerde icmâ, kimi yerde de tevâtürle bilinme iddiası ile açıklanır. Tûsî, “mütevâtir nakil” ifadesini tercih etmiştir.²⁸² İsmet ve üstün nitelikler ise Tûsî'nin Hz. Ali için zikrettiği hususların diğer imâmlara uyarlanmış halidir.

İsfahânî bu hususta İmâmiyye'nin delillerini *Tecrîd* ibaresinden hareketle şöyle sıralar;

²⁸¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1069-1070.

²⁸² Tûsî, *Tecrîd*, s. 293.

a) **Şîa'nın Yaygın Nakli:** Şîa'dan asırlarca peşpeşe gelen mütevâtir haber bu imâmın imâmetine delildir.²⁸³ İsfahânî, onların nezdinde bu husustaki mütevâtir olduğu iddia edilen haberlere iki örnek verir:

i) Hz. Peygamber'in, Hz. Hüseyin için söylediği rivayet edilen: “ [Bu] oğlum; imâm oğlu imâm, imâm kardeşi, dokuzuncusunun onların kâimi olduğu dokuz imâmın da babasıdır.” haberi.²⁸⁴

ii) Mesrûk'un rivayet ettiği haberi; “Biz Abdullah b. Mesûd'un yanındayken bir genç bize; peygamberiniz kendisinden sonra İsrailoğullarının nakîbleri sayısınca imâm tavsiye etti ('ahide) mi?” şeklinde nakleden İsfahânî, anlaşılan o ki manen rivayet etmiştir. *Keşfü'l-murâd*'da geçtiği şekliyle sorunun cevabında İbn Mesûd'un bu gence hitaben “Senin yaştın küçük, hiç kimse bana bunun hakkında soru sormamıştı. Evet, peygamberimiz bize on iki -İsrailoğullarının nakîbleri sayısınca- halife tavsiye etti.”²⁸⁵ dediği aktarılmıştır.²⁸⁶

Bâbertî, bu delile mütevâtirin tanımını netleştirerek cevap vermeye çalışmıştır. Bâbertî, mütevâtir haberi; “Çokluklarından ve mekânlarının farklılığından dolayı sayılamayan; yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan; başı sonu gibi, ortası da her iki ucu gibi olan bir topluluğun rivayet ettiği haberdir.” şeklinde tanımladıktan sonra söz konusu tanımdaki şartların Şîa'da bulunmadığını ifade etmiştir.²⁸⁷

b) İsmet: İsfahânî'nin açıklamalarına göre, on iki imâmın ismeti hasım tarafından şu argümanla açıklanmaktadır;

- İmâmın mâsum olması gerekir.

- İcmâ ile bu on iki imâmdan başkası mâsum olmadığı için bunların mâsumluğu sabit olur.

²⁸³ Tûsî, diğer imâmın atanmışlığını aynı şekilde tevâtürle savunmaktadır. O, Seb'iyeye diye andığı İsmâiliyye'nin birtakım aksi iddialarından dolayı dinden çıktıklarını söyler, bk: *İmâmet Risalesi*, s. 189-190; Râzî'nin İsmâiliyye'yi zikretmek suretiyle 'oniki imâm anlayışı hususunda Şîa içerisinde icmâ olduğu' iddiasına yönelttiği itiraz için bk: Râzî, *Muhassal*, s. 418-419.

²⁸⁴ Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, s. 177. İbn Teymiye bu haberin daha geniş bir rivayeti üzerinden Şîa'da oniki imâmın nas ile tayin edildiği hususunda var olduğu iddia edilen tevâtür olgusunu on iki açıdan tahlil ederek bu ve benzeri rivayetlerin müteahhir dönem Şîa'sı tarafından uydurulduğunu söyler, bk: İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünne*, VIII/238-254.

²⁸⁵ Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1698-99 [?]), *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr* (2. bs. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983/1403), XXXVI/229.

²⁸⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1162-1163, ayrıca bk: Hillî, *Keşf*, s. 397.

²⁸⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 157^a.

- Böyle olmasaydı zaman mâsum insanlardan hâlî olmuş olurdu ki, bu da imkânsızdır.²⁸⁸

Sonuç: On iki imâm mâsumdur.

c) **Efdaliyet:** İsfahânî, hasmın on iki imâmın efdaliyeti konusundaki istidlâlini şöyle nakleder:

- On iki imâmın her biri; nefsi, bedenî ve dışsal yetkinliklerle nitelenmiş ve başkalarını yetkinleştiren (mükemmil li-ğayrihi) kimselerdir.

- Bu durum onların hilafeti hak ettiklerinin delilidir.

- Çünkü bu imâmlardan her birisi döneminin en efdalidir.

- Akıl ise mefdûlün faziletlinin önüne geçirmeye cevâz vermez.

Sonuç: Öyleyse on iki imâm, kendilerine uyulması gereken önderlerdir.

İsfahânî, hasmın yukarıdaki delillerine tek tek cevap vermekle uğraşmak yerine “Bu istidlâl yönlerinde dikkatli bir şekilde düşünene gizli kalmayacak problemler vardır.” Diyerek onları icmâli bir şekilde eleştirmiştir. Ali Kuşçu da İsfahânî’nin tasvîr ettiği delilleri zikrettikten sonra bunların çeşitli problemler barındırdığına dikkat çekmiştir.²⁸⁹ O, daha önce geçen meseleleri teemmül eden için bu problemlerin gizli kalmayacağını söyleyerek önceki eleştirilere işaret etmiştir. Bâbertî de ilk delile mütevâtirin tanımı üzerinden cevap verdikten sonra diğer iki delilin kabul edilemez (memnû) olduğunu söylemiştir.²⁹⁰

Şârihler Hz. Ali’nin tayini hususuna gösterdikleri ilgiyi onbir imâmın tayinine göstermemişler, söz konusu iddiaların tasvîrini yapmakla yetinmişler ve ilgili argümantasyonların kelâmî-felsefî açıdan problemlili olduğunu ifade ederek ayrıntılı eleştiriye girişmemişlerdir.

6. İmâma Karşı Çıkanların Hükümü

Hz. Ali hakkındaki atanmış-olağanüstü imâm anlayışı, onun karşısında olanların hükümünü akıllara getirmektedir. Klasik dönem İmâmiyye geleneğinde Hz. Ali’ye karşı çıkanların önemli bir kısmı tekfir edilmiş, geri kalanları da tefsîk edilmiştir. Bu yaklaşım

²⁸⁸ Bk: Tûsî, *Fusûlü’l-i’tikâd*, s. 161.

²⁸⁹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 268^b-268^a.

²⁹⁰ Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 157^a.

tarzında, Hz. Ali’yi peygamber seviyesine çıkartma gibi bir aşırılığın da etkisi olmalıdır. *Tecrîd* metninde de “imâma karşı çıkanların hükmü” sadece Hz. Ali bağlamında dile getirilmiştir. Hz. Ali dışındaki onbir imâma karşı olmanın hükmüne ise değinilmemiştir. Hz. Ali’nin “nas ile atanan hak imâm” olduğu görüşünü benimseyen Tûsî, imâmet bölümünün en sonunda Hz. Ali’nin karşısındakiler ve umûmen Şîi olmayanlar hakkındaki kanaatini “Ali ile savaşımlar kâfir, onun muhâlifleri fâsıktır.”²⁹¹ diyerek ortaya koyar.

İsfahânî, Tûsî’nin dayandığı iki delili serdedir. Birinci hükme “Seninle savaşmak benimle savaşmaktır, ey Ali!”²⁹² hadisini zikrederek Hz. Peygamber ile savaşmanın hiç şüphesiz kâfir olacağını kaydeder. İkinci hükme ise onun imâmetinin haklılığından ve ona uymanın vâcip olmasından bahsederek Nisa suresinin 115. ayetine atıfla Hz. Ali’ye muhalefet edenin müminlerin yoluna muhalefet etmiş olacağını söyler.

İsfahânî itiraz kısmında, doğru olan görüşün; Hz. Ali ile savaşan kimsenin açıkça hatalı olduğunu ve geçersiz bir gerekçeden (şübhe) dolayı savaşıyorsa “isyancı (bâğiye) oluşumlar içerisinde mütalaa edilmesi gerektiği” hükmünün, “râşit halifelerden her biri ile savaşanlar için geçerli olduğunu” belirtir.

Hz. Ali’ye muhalefet edenler hakkında ise İsfahânî, bu muhalefetin i) ya içtihat ile ii) ya da içtihat olmaksızın gerçekleşebileceğini belirterek ikisinin hükmünü ayırır. Birinci durumda onun “hatasının fâsık kılmaya götürmeyeceğini”, zira onun müçtehit olduğunu ve hatalı müçtehidin fâsık sayılmayacağını kaydeder. İkinci durumda ise; söz konusu kimsenin “fâsık olduğuna şüphe bulunmadığını” belirttikten sonra; bu hükümlerin, diğer râşit halifelere muhalefet edenler için de geçerli olduğunu vurgular.²⁹³

Ali Kuşçu da bu bölümün tamamını İsfahânî’den alıntı yapmakla yetinmiştir.²⁹⁴

İsfahânî, Hz. Ali’nin ilk üç halifeden ayrıştırılarak özel hükümlere sahip olduğu şeklindeki Şîi tezine karşı “râşit halifeler” vurgusu yapmış ve fikhî-dînî açıdan bu halifelerin karşısında durmanın eşit olduğunu deklare etmiştir. Bu ifadeler, İsfahânî’nin sahâbeler arasında tarafgir olmama ve taassuptan uzak durma noktasındaki yaklaşımının

²⁹¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 295.

²⁹² Bk: İbnü’l-Muğâzilî (ö. 483/1090), *Menâkıbu emîri’l-Müminîn Ali b. Ebî Tâlib* (thk. Ebû Abdîrrahman Türkî b. Abdillâh el-Vâdiî, Sana: Dârü’l-Âsâr, 2003/1424), s. 101, 305; Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, II/135; IV/41. İbn Teymiyye, muteber hadis kitaplarında zikredilmeyen bu sözün uydurma olduğunu söyler, bk: *Minhâcû’s-sünne*, VIII/511. Bâbertî, bu ifadede teşbih bulunduğunu, dolayısıyla umum ifade etmediğini söyleyerek; benzetme yönünün şiddet ve Allah’ın gazabından çekinmemek gibi diğer hususlar olabileceğine işaret etmiştir, bk: Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 157^b.

²⁹³ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1163-1164.

²⁹⁴ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 268^b-268^a.

fetva alanına bir yansımasını teşkil etmektedir. Ali Kuşçu'nun da bu noktada İsfahânî'ye mutâbık olduğunu görüyoruz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSFAHÂNÎ ve ALİ KUŞÇU ŞERHLERİNDE DÖRT HALİFE

Tecrîd metninde sahâbelerle ilgili kısım ilk dört halifeyi içermektedir. İlk üç halifenin çeşitli ithamlara maruz bırakıldığı bu bölümde; Hz. Ali yüceltilmekte ve Peygamberden sonra nas ile atanan mâsum imâm olduğu belirtilmektedir. İlk üç halife hakkında; “imâmeti hak etmedikleri” ve “Hz. Ali’nin hakkını zorla aldıkları” îmâsında bulunan Tûsî, onlar hakkında İmâmiyye kaynaklarında geçen çok zayıf hatta uydurma rivayetlerin yanısıra bazı Sünnî kaynaklardaki ifadeleri bağlamlarından kopararak bu iddialarını temellendirmeye çalışmaktadır. Tûsî’nin bu noktada takip ettiği gelenek, hicrî ikinci asırda ortaya çıkan Kûfe Şîî kelâm ekolüdür. Bu ekol, Şîî-İmâmî imâmet teorisini tesis eden bir grup kelâmcıdan oluşmaktadır. Bu ekolün ön plana çıkan isimleri; Hişâm b. Hakem, Ebû Ca’fer el-Ahvel, Hişâm b. Salim ve Ali b. İsmâil et-Temmâr’dır.

Kâdî Abdülcebbâr, Hişâm b. Hakem’in ağzından teşekkül devri Şîa’sının ilk üç halife hakkında olumlu kanaatte olduklarını, bunun ise yanlış bir tavır olduğunu zikrederek sözde Hz. Ali’nin hakkını gaspettikleri için bu halifelere sövmeyi ilk kendisinin başlattığını itiraf ettiğinden bahseder.²⁹⁵ Gerçekten Ehl-i Beyt mensuplarında ve teşekkül devri Şîîlerinde, ilk halifelere düşmanlık yoktu; aksine onlar, ilk üç halifeyi hayırla yâd ediyorlardı.²⁹⁶ Nas ile tayin iddiasının yanında ilk üç halifeye sebbetmeyi²⁹⁷ de ortaya koyan Hişâm b. Hakem ve arkadaşlarının bu görüşleri, Hişâmı Abbasi veziri Yahya b. Hâlid Bermekî’nin meclisinde tartışan²⁹⁸ Dırâr b. Amr’ın *Kitâbu’t-Tahrîş*’ine de yansımıştır. İlk halifeler özellikle de Hz. Osman ve Hz. Ali hakkındaki iddiaların

²⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâilî’n-nübüvve* (Kahire: Dârü’l-Mustafâ, t.y.), II/448.

²⁹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk: İsmail Altun, “Ehl-i Beyt’te Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Sevgisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2013), s. 265-292. İlâhî imâmet teorisi öncesi ve sonrası Şîa’nın sahâbeye bakışının mukayasesi için bk: el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık Sünnîlik-Şîîlik: İslâm Birliği*, s. 168-181.

²⁹⁷ Bk: Bozan, *İmamiyye’nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 120-128.

²⁹⁸ Bk: el-Kâtib, *Şîa’da Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*, s. 71-72.

benzerlerine, tezimizde esas aldığımız ana metin olan Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i 'tikâd'*ının imâmet bölümünde de rastlamaktayız.²⁹⁹ Bu iddiaların dayandığı rivayetlerin önemli bir kısmı ilk olarak; en eski yazılı Şîî kaynak kabul edilen, Süleym b. Kays'a (ö. 76/695) nisbet edilen *Kitâb*'da zikredilmektedir. Süleym'in *Kitâb*'ı bazı Şîî âlimleri tarafından eleştirilmiş, hatta kimi zaman uydurma olduğu dile getirilmiştir. Ahmed el-Kâtîp ve Akdoğan'ın da haklı olarak dile getirdikleri üzere bu kitap, gaybet sonrası dönemde, hicrî III. asrın sonunda kaleme alınmıştır.³⁰⁰ İlk üç halifeyi eleştirmek için ortaya atılan iddialara İmâmiyye kelamcılarında Fazl b. Şâzân'ın (ö. 260/874) *el-Îzâh*'ında da rastlamaktayız. Onun iddiaları, temel Şîî hadis kitaplarından *Kütüb-i Erbaa*'daki eleştirilerin asıl kaynağı konumundadır.³⁰¹ Kufe'deki ilk İmâmiyye kelamcılarında Hişâm ve arkadaşlarından sonra Şîa'nın İmâmiyye fırkası tarafından benimsenen ilk üç halife ve sahâbe hakkındaki iddialar, Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) gibi Zeydiyye temayülü olan kelâmîcılar tarafından reddedilecekti. Nitekim İskâfî, bu iddiaları öne süren İmâmiyye'yi "hevalarının bilinen hususları inkâr etmeye sevkettiği kimseler" şeklinde nitelemiştir.³⁰²

Nasîrüddîn et-Tûsî, İmâmiyye mezhebinin esaslarına göre telif ettiği *Tecrîdü'l-i 'tikâd*'da, Şîî hadis-kelâm literatüründe zikredilen rivayetlere dayanarak imâmeti temellendirdikten sonra, Hz. Peygamber'den sonraki imâmın Hz. Ali olduğuna ilişkin rivayetlere işaret ederek; Hz. Ali dışındaki adayların İslâm'a girmeden önce kâfir olduklarını söylemiş ve imâmete layık olmadıklarını iddia etmiştir. Tûsî, bununla Bakara suresinin 124. ayetini imâ etmektedir. Söz konusu ayette Allah Teâlâ'nın kendisini insanlara imâm kıldığını söylemesi üzerine Hz. İbrahim; Allah'tan, zürriyetinden gelecek olanları da imâm yapmasını istemiş, bunun üzerine Allah Teâlâ da: "Benim ahdim (verdiğim söz) zâlimleri kapsamaz." buyurmuştur. Şârihlerden Hillî'nin belirttiği üzere bu ayetle istidlâl edilmesinde; zikri geçen ahitten maksadın imâmet oluşu ve hidayete erseler bile bir zulüm türü olan kâfirlık ile nitelenen kimselerin buna erişemeyeceği

²⁹⁹ Bk: Dırâr b. Amr, *Kitabu't-Tahrîş* (thk. Hüseyin Hansu; çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Litera yay., 2014), s. 19-20, 26-27.

³⁰⁰ Ayrıntılı bilgi için bk: Mehmet Nur Akdoğan, "Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. III, 2 (2014), s. 1-22; el-Kâtîb, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 144, 256-258.

³⁰¹ Hanifi Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı* (İstanbul: Mana yay., 2016), s. 27. Fazl b. Şâzân'ın sahâbeye yönelttiği eleştiriler için bk: s. 64-76.

³⁰² Bk: Ebû Cafer el-İskâfî, *Münâkazât* (el-Câhız, *el-Osmâniyye*'nin içerisinde), s. 318.

yönündedir.³⁰³ Bu anlatıma göre imâm olacak şahıs için iman etmeden önce herhangi bir kâfirlik sebkat etmemeli yani söz konusu şahıs, bulûğa ermeden İslâm dairesinde bulunmalıdır. Bu şart, diğer halifelerin hilafetini geçersiz kılmak için ortaya konulmuş gibidir. Zira dört halifeden yalnız Hz. Ali bulûğdan önce Müslüman olmuştur.

Tûsî, Hz. Ali'nin imâmetine işaret ettikten sonra özellikle Şîî hadis kaynaklarında zikredilen; ilk üç halife hakkında kötileyici ve yerici birtakım rivayetlere gönderme yapar. Tûsî'nin bununla amacı, ilk üç halifenin hilafete layık olmadıklarını ispatlamaktır. İlk üç halife hakkındaki eleştiriler sona erince Tûsî, Hz. Ali faslına tekrar döner ve Hz. Ali'nin olağanüstülüklerini ve yetkinliklerini sıralar. Bu ifadelerle de daha önce bahsettiği Hz. Ali'nin nas ile tayin edildiği ve başkasının bu işe ehil olmadığı hususlarını Hz. Ali'nin yetkinliklerini de anlatarak perçinlemeye çalışır. Tûsî'nin öğrencisi Hillî de hocasının birkaç kelimeyle işaret ettiği rivayetleri açıklar. Şârihlerimizden İsfahânî, ilk olarak bütün iddia ve rivayetleri zikrettikten sonra cevap ve itirazlarını serdederken; Ali Kuşçu her bir iddianın ardından bunlara verdiği cevapları ifade eder.

Tecrîd'in ilk üç halife hakkındaki menfi ifadeler; sadece bazı *Tecrîd* şârihlerinden değil; diğer ulema tarafından da tepkiyle karşılanmıştır. Teftâzânî, bazı Müteahhir dönem ricalinin hiç hadis okumadan, muhaddisleri görmeden sahâbe hakkında yalan yanlış rivayetlerle kitaplarını doldurduklarını söyledikten sonra şu ifadeleri eklemektedir; “Dilersen filozof Nasîr et-Tûsî'ye nisbet edilen *Tecrîd* kitabına bak; nasıl bâtil şeyleri savunmuş ve yalanları onaylamış!”.³⁰⁴ İbn Arafе (ö. 803/1401) de Tûsî'nin ilk halifeler hakkındaki görüşlerini eleştirenler arasındadır. İbn Arafе, bu hususta Tûsî'nin söz konusu mesele hakkındaki kanaatine ilişkin olarak “Seçtiği görüş ne kadar da kötüdür!” dedikten sonra; onun Ehl-i Sünnet'in egemen olduğu bir bölgede yaşamasına rağmen kendisiyle iyi geçinilmiş ve caydırılıp cezalandırılmamış olmasına şaşırıldığını ifade etmektedir.³⁰⁵

1. Hz. Ebûbekir

³⁰³ Hillî, *Keşf*, s. 371.

³⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/267.

³⁰⁵ Ebû Abdillâh İbn Arafе, *el-Muhtasarü'l-keîâmî* (thk. Nizar Hammâdî, Kuveyt: Darü'z-Ziya, 2014/1435), s. 1043.

Tecrîd metninde, Hz. Ebûbekir hakkında toplam 13 adet yergi maksatlı ifadeye yer verilir.³⁰⁶ İlk üç halife içerisinde müellifin en çok eleştirdiği halife Hz. Ebûbekir'dir. Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkındaki menfi ifadeler Hz. Ebûbekir hakkındakilerden daha azdır. Tûsî, Hz. Ebûbekir'in Allah'ın kitabına ve Resûlüne muhalefet ettiği ithamında bulunarak; imâmet hususunda Hz. Ebûbekir'i, Hz. Ali karşısındaki ilk rakip olarak gördüğü için üzerinde fazlaca durmuş ve Haşimoğullarının özellikle de Ehl-i Beyt'in düşmanı olarak göstermeye çalışmıştır.

Hz. Ebûbekir'in Allah'ın kitabı olan Kur'an'a muhalefet ettiği savı ile Tûsî şu iddialarda bulunur:

I. Hz. Ebûbekir'in kendi rivayet ettiği hadis ile amel ederek Hz. Fâtıma'ya miras vermeme hususunda Allah'ın kitabına muhalefet ettiği iddiası

Tûsî'nin "Allah'ın kitabına muhalefet" iddiasıyla hangi ayet ya da ayetlere muhalefet ettiği iddiası hususunda talebesi Hillî kastettiği ayetlerin; Hz. Süleyman'ın Hz. Dâvûd'a mirasçı olmasından bahseden Neml suresinin 16. ayeti³⁰⁷ ile daha sonra doğacak olan Hz. Yahya'ya işaretle Hz. Zekeriya'nın duasında kendisi ve Yakub (as) soyuna mirasçı olacak bir evlat bahşetmesini Allah'tan istediği Meryem suresinin 6. ayeti³⁰⁸ olduğunu söylemiştir.³⁰⁹ Şârih İsfahânî, Tûsî'ninin göndermede bulunduğu ayetin miras ayetlerinden içerisinde "..eğer kız bir ise (mirasın) yarısı onundur.." ifadesinin zikredildiği Nisa suresinin 11. ayeti³¹⁰ olduğunu söylerken, Ali Kuşçu söz konusu ayetin tayini konusunda herhangi bir görüş belirtmemektedir.³¹¹

³⁰⁶ Orijinal metinde her ne kadar yazar tarafından numaralandırma yapılmasa da şârih İsfahânî'nin Hillî şerhindeki rivayetleri esas alarak verdiği cevaplar için yaptığı numaralandırmayı esas alacağız. Numaralandırma hususunda bazı meseleler daha da ayrıştırılarak bu sayı artırılabilir.

³⁰⁷ Ayetin meali: "Süleyman, Dâvûd'a varis oldu ve, 'Ey insanlar, bize kuş dili öğretildi ve bize her şey verildi. Şüphesiz bu, apaçık bir lütuftur' dedi."

³⁰⁸ Ayetin meali: "Ki o bana vâris olsun; Ya'kub hanedanına da vâris olsun. Rabbim, onu rızana lâyık kıl!"

³⁰⁹ Hillî, *Keşf*, s. 372.

³¹⁰ Ayetin meali: "Allah, size, çocuklarınız(in alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder. (Çocuklar sadece) ikiden fazla kız iseler, (ölenin geriye) bıraktığının üçte ikisi onlarıdır. Eğer kız bir ise (mirasın) yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, ana babasından her birinin altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da (yalnız) ana babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer. Eğer kardeşleri varsa, anasının hissesi altıda birdir. (Bu paylaşırma, ölenin) yapacağı vasiyetten ya da borcundan sonradır. Babalarınız ve oğullarınızdan, hangisinin size daha faydalı olduğunu bilemezsiniz. Bunlar, Allah tarafından farz kılınmıştır. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."

³¹¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1103; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 262^b. Hillî bir diğer eserinde 'Kitab'a muhalefet iddiası' için bu ayeti de eklemiştir, Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, s. 71.

Hillî, İsfahânî ve Kuşçu arasında “kendi rivayet ettiği haber” ifadesinden kastedilenin, “Biz peygamberler topluluğu miras bırakmayız, terekemiz sadakâdır.”³¹² şeklindeki hadis olduğu konusunda konsensüs vardır. İsfahânî, hasmın iddiasını takrir ederken; “bu ifadenin haber-i vâhid olduğu ve bunun aktarılması noktasında sahâbeden hiçbirinin onayının olmadığını” söyler.³¹³

İsfahânî, Kur’an’a muhalefet iddiasına; “umum bildiren miras ayetlerinin Kur’an’a aykırı olmayan sünnet ile tahsisinin câiz olduğu” şeklinde metodolojik içerikli bir cevap vermiştir.³¹⁴

Kuşçu da itirazını Teftâzânî’ye müracaat ederek ve usûl-i fıkıh kaidesine bağlayarak açıklamıştır. Öyle ki haber-i vâhid, her ne kadar sübûtu zannî (zanniyü’l-metn) olsa da, delâleti kat’î olabilir. Aynı şekilde Kur’an’daki genel (âm) ifadeler de her ne kadar sübûtları kat’î olsa dahi, zannî olmalarından dolayı, delilleri cem‘ etmek babından tahsis edilebilir. Resûlullah’tan bizzat duyulan haber her ne kadar mütevâtirin üstünde olmasa da, onun seviyesinde olduğu açıktır. Öyleyse doğrudan Hz. Peygamber’den bir haber işiten müçtehidin bununla Kur’an’daki âm ifadeleri tahsis etmesi câizdir.³¹⁵

İsfahânî ve öğrencisi Bâbertî, Hillî’nin “sahâbenin bu haberi onaylamadığı” iddiasını doğrudan reddetmek yerine sahâbenin onaylamamasının bu hadisin “doğru olmadığı” anlamına gelmeyeceğini söylemişlerdir.³¹⁶ İsfahânî, âdil bir kişinin rivayetinin “doğruluk zannı doğuracağını” belirterek; şer’î hükümlerde zan ile amel etmenin vâcib

³¹² Özellikle ikinci kısmının birçok hadis kitabında geçtiği bu ifadenin tahriri için bk: Cemâlüddîn ez-Zeylaî (ö. 762/1360), *Tahrîcü'l-ehâdîsi ve'l-âsâri'l-vâkıa fî Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî* (Abdullah b. Abdirrahman es-S‘ad, Riyad: Dârü İbn Huzeyme, 1414), I/178.

³¹³ Söz konusu iddia için bk: Hillî, *Keşf*, s. 372; Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, s. 71.

³¹⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1110. Ferhat Koca, “Tahsis”, *DİA*, XXXIX/433; Dört mezhep imâmına göre haber-i vâhid, “gerek kitap gerekse mütevâtir veya âhâd sünnette yer alan âm nassı tahsis edebilirken”, muhtelif mezheplerden olan bazı fakihlere göre ise “Kur’an ve mütevâtir sünneti tahsis edemez.” Hillî de “kitabın, haber-i vâhidle tahsis edilmesi” hususunda dört mezhep imâmıyla aynı kanaati benimsemektedir, bk: Cemâlüddîn el-Hillî, *Mebâdii'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl* (thk. Abdülhüseyn Muhammed Bakkal, 3. bs. Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1984), s. 143-144; *Gâyetü'l-vüsûl ve izâhü's-sübûl fî Şerhi Muhtasari Müntehe's-sûl ve'l-emel* (nşr. A. Merdanipur, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1432), II/164-166. Konunun metodolojik tartışması için ayrıca bk: Âmidî, *el-İhkâm*, II/322-327.

³¹⁵ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdî'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 262^b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/278.

³¹⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Tecdîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 150^b. Bâbertî, sahâbeden hiçbirinin bu haberi duymamış olması, onlardan hiçbirine bu haber karşısında Kur’an ile delil getirilmiş olmaması ve onların imkânlarının olmasına rağmen buna cevap vermemiş olmaları gibi ihtimalleri sıralar.

olduğuna işaret etmektedir.³¹⁷ Kuşcu ise mezkûr iddia hakkında herhangi bir itirazda bulunmamaktadır.³¹⁸

Kanaatimizce, şârihlerin söz konusu hadisin haber-i vâhid olduğu iddiasını usûl tartişmalarına dayandırmaları onlardaki usûlcülük nosyonunun ağır basmasından kaynaklanmaktadır. Bu iddiayı hadis rivayetleri bağlamında irdeleyen İbn Teymiyye ise, bu hadisin Hz. Ali'nin de içerisinde bulunduğu birçok sahabî tarafından rivayet edildiğini, sahih ve müsned türü hadis literatüründe bulunduğunu, hadis ilmimi bilenler nezdinde bu hususun meşhurâttan olduğunu, dolayısıyla söz konusu ifadenin haber-i vâhid olduğunu iddia edenin bu sözünün; ya cahilliğine ya da art niyetliliğine delâlet ettiğini söylemiştir.³¹⁹ Ayrıca hasmın Kur'an'a muhalefet iddiası ile zikrettiği ayetler, Hz. Muhammed'den (s.a.v.) önceki peygamberlerle ilgili olup İslam Hukuk Metodolojisindeki ihtilaflı şer'î delillerdendir. “şer'u men kahlenâ” olarak isimlendirilen bu şer'î hükümler hem Ehl-i Sünnet'in önemli bir kısmında hem de şîa'da meşhur olan görüşe göre müslümanlar bakımından geçerli ve bağlayıcı değildir.³²⁰ Aynı şekilde Hz. Ali'nin kendi hilafeti döneminde Hz. Peygamber'in mirası konusunda bir tasarrufta bulunmaması, “sahâbenin Hz. Ebûbekir'i onaylamadığı” iddiasının vâkıâda bir geçerliliğinin olmadığını göstermektedir.

II. Hz. Ebûbekir'in, Hz. Peygamber'in eşlerini, odalarının kendilerine ait olduğu konusunda onaylamasına karşın Hz. Fâtıma'ya Fedek'i Hz. Peygamber'in kendisine hibe ettiğini söyleyerek Hz. Ali ile Ümmü Eymen'i şâhit getirmesine rağmen vermediği, bundan dolayı Ömer b. Abdilaziz'in Fedek'i Hz. Fâtıma'nın torunlarına iade ettiği iddiaları

İsfahânî bu iddiayı taktır ederken, Hz. Fâtıma'nın mâsum olmasına ve Fedek arazilerinin kendisine hibe edilmiş olduğu konusunda Hz. Ali ve Ümmü Eymen'i şâhit olarak göstermesine rağmen Hz. Ebûbekir'in bunları dikkate almadığını söyler. Dolayısıyla iddiaya göre Hz. Ebûbekir, mâsum olan Hz. Fâtıma'ya inanmamıştır. İsfahânî ayrıca

³¹⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1110.

³¹⁸ Ali Kuşcu, *şerhu Tecrîd'il-keîâm*, orlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 262^b.

³¹⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, IV/195-196.

³²⁰ Bk: İbrahim Kâfi Dönmez, “şer'u Men Kahlenâ”, *DİA*, XXXIX/15-19; Hillî, *Mebâdiü'l-vüsûl*, s. 170.

Şîa'nın Ehl-i Beyt'in ismeti için delil getirdiği Ahzab suresinin 33. ayetini³²¹ de zikreder. Buna karşın Hz. Ebûbekir, peygamber hanımlarını odalarının kendilerine ait olduğu konusunda tasdik etmiştir.³²² Ömer b. Abdilaziz meselenin özünü ve Hz. Ebûbekir'in haksız tutumunu görünce Fedek'i Hz. Fâtıma'nın torunlarına geri vermiştir.³²³ Hasım burada Hz. Peygamber ve on iki imâmdan başka Hz. Fâtıma'nın da mâsum olduğunu iddia etmektedir.³²⁴

İsfahânî üç ayrı problemi içeren bu iddiaya verdiği cevapta Hz. Fâtıma'nın Fedek konusunda hak iddia ettiğini kabul etmiyoruz, der.³²⁵ İsfahânî hasmın bu iddiasını kabul etmemekle haklıdır; zira söz konusu iddia, muteber kaynaklarda geçmemektedir. Yine İsfahânî, Hz. Fâtıma'nın hak iddia ettiği farz edilmesi durumunda; ona delil (beyyine) olmaksızın Fedek'in verilmesi gerektiğini kabul etmediğini söyler. Hz. Ali'nin de böyle farazî bir olaya şahitlik ettiğini kabul etmediğini söyleyen İsfahânî, Hz. Ali'nin şahitlik ettiğinin de varsayılması halinde tek bir âdil şahitin ya da bir âdil erkek şahitle bir kadının şahitliğiyle hüküm verilmesinin câiz olmadığını söylemiştir.³²⁶ Davacının ismetinin meşru bir delil olmadan hükmün kendi lehine verilmesini gerektirmediğini söylemiştir. İsfahânî, iddianın ikinci kısmı olan Hz. Ebûbekir'in, Hz. Peygamber'in eşlerini "odalarının kendilerine aidiyetinde" tasdik etmesini ise; "onların iddialarının doğruluğunu bilmesinden ve bu konunun sahâbe arasında biliniyor olmasından dolayıdır." şeklinde cevaplar. İddianın son problemi olan Ömer b. Abdilaziz'in Fedek'i Hz. Fâtıma'nın torunlarına iade etmesini ise; "bu durumun Hz. Ebûbekir'in hatasına delil olamayacağının, en asgari temyiz gücüne sahip birine bile kapalı olmayacak kadar açık bir husus olduğunu" söyleyerek cevaplamıştır.³²⁷

³²¹ Ayetin meali: "Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."

³²² Müfessirlerin büyük bir kısmına göre Hz. Peygamber'in hanımları da Ehl-i Beyt'ten olmasına rağmen Şîa onları mâsum kabul etmemekte hatta Ehl-i Beyt içerisinde bile mütalaa etmemektedir, bk: Mustafa Öztürk, Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri (Ankara: Ankara Okulu yay., 2009), s. 147-171. Ayrıca bk: Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (thk. Ali Haydar Ulusoy; ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan yay., 2008), XXI/342-343.

³²³ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1104.

³²⁴ Hasımın Hz. Fâtıma'nın ismeti hakkında ileri sürdüğü delil, temelsizdir ve zorlama te'villere dayanmaktadır, bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/235-236.

³²⁵ Bk: İsfahânî, *Tesdîd*, II/1104 (3.dipnot). İbn Teymiyye de "Hz. Fâtıma'nın Fedek'te hak iddia ettiği" görüşünü reddederek bunun aksi yönündeki rivayetleri zikretmektedir, bk: *Minhâcü's-sünne*, IV/230-235.

³²⁶ Meselenin fikhî yönü hakkında ayrıntı için bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/248; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, IV/235-236.

³²⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1110-1111.

Bu konuda Ali Kuşçu ise kelime aralarında “Fedek’in Hayber’de bulunan bir köy olduğu” şeklinde kısa açıklamalarla yetinmiştir. Kuşçu, bu konudaki kanaatini bir sonraki maddenin şerhi esnasında her iki madde için yapmıştır. Burada İsfahânî’nin cevabına benzer şekilde Kuşçu, Hz. Fâtıma’nın öyle bir iddiada bulunduğu iddiası kabul edilse bile yeterli şahit olmadığı vakit hâkimin/yöneticinin onların lehine hüküm vermek zorunda olmadığı; diğer yandan hâkimin kimse şahitlik etmese bile yakînen doğru olduğu şey ile hükmedebileceğini söylemiştir.³²⁸

Bir önceki maddeyle ilişkili olup “Hz. Peygamber’in miras bırakması” meselesinin devamı olan “Fedek arazileri” probleminde Hz. Fâtımâ’nın Hz. Ebûbekir ile diyalogu hem Sünnî hem de Şîî kaynaklardaki rivayetlerde yer yer farklılık gösterse de “Hz. Ebûbekir’in Hz. Fâtıma’ya ait olan bir mülkü kendisine vermediği” iddiası tarihen sabit değildir.³²⁹ Bunu teyit eden başka bir husus da; Hz. Ali’nin hilafete geçtiği zaman eşi Hz. Fâtıma’ya verildiği iddia edilen söz konusu arazilerin statüsü hakkında bir değişikliğe gitmemesidir.³³⁰

III. Hz. Fâtıma’nın Hz. Ebûbekir’in kendi cenaze namazını kılmasını istemediği için vasiyeti gereği gece gömüldüğü iddiası

İsfahânî, Hillî şerhinde geçtiğine benzer şekilde “Hz. Fâtıma’nın Hz. Ebûbekir’e kırgınlığından dolayı onun, kendi cenaze namazında bulunmamasını vasiyet ettiğini, bunun üzerine onun cenaze namazından alacağı sevaba nail olmaması için vasiyeti gereği Hz. Fâtıma’nın gece gömüldüğünü ve kabrinin saklanmış olduğunu” kaydeder.³³¹

İsfahânî bu iddianın cevabında da Hz. Fâtıma’nın böyle bir vasiyette bulunduğunu kabul etmemiş ve böyle bir şey varsayılsa bile bunun Hz. Ebûbekir’in eksikliğine delalet etmediğini söylemiştir. İsfahânî ayrıca vasiyette bulunma varsayımı içerisinde dahi onun

³²⁸ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. s. 414. Esasen bu eleştiri de Teftâzânî’ye aittir. Ayrıca Fedek arazisinin tarihçesi için bk; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V/279-280.

³²⁹ Müstakil çalışmalarda ele alınmayı gerektiren bu rivayetlerin önemli bir kısmı uydurmadır. İlk olarak Şîî müellif Süleym b. Kays’ın *Kitâb*’ında geçen rivayetlerin mukayesesi için bk: Mehmet Nur Akdoğan, *Şîî Kaynaklara Göre Hz. Ömer* (Ankara: Araştırma yay., 2017), s. 179-184.

³³⁰ Hüseyin Algül, “Fedek”, *DİA*, XII/294-295.

³³¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1105; bk: Hillî, *Keşf*, s. 373.

Hz. Ebûbekir'e kızdığından dolayı değil, bir başka amaçla vasiyette bulunmuş olabileceğini söylemiştir.³³²

Ali Kuşçu da bu maddeyi bir önceki maddeyle birlikte zikrederek Hz. Ebûbekir'in Hz. Fâtıma'ya zulmettiği iddiasına bir önceki maddenin son kısmında zikrettiğimiz Teftâzânî'nin verdiği cevabı vermiştir.³³³

İbn Cemâa haklı olarak İsfahânî'nin işaret ettiği ihtimallerin tartışma noktası olan meselede tartışmanın hedefi olan kesin sonuca ulaştırmayacağını söylemiş ve Hz. Fâtıma'nın vasiyet ettiği varsayılan şey üzerinden niyet okuması yapmanın yanlış olduğunu dile getirmiştir.³³⁴

Şîi ve Sünnî kaynaklara baktığımızda Hz. Fâtıma'nın gece gömüldüğü konusunda ittifak vardır. Cenaze namazını kimin kıldırıldığı konusu ihtilafli olmakla birlikte onun "cenazesine Hz. Ebûbekir'in katılmaması için vasiyette bulunduğu" iddiası bazı Şîi kaynaklarda zikredilmiştir ve muhtemelen uydurmadır.³³⁵ Zira bazı rivayetlerde Hz. Ebûbekir'in Hz. Fâtıma'nın ölmeden önceki hastalığında kendisini ziyaret ederek helallik aldığından bahsedilmektedir.³³⁶

IV. Hz. Ebûbekir'in 'beni azledin, Ali sizin aranızda olduğu halde ben sizin en hayırlınız değilim' sözü

İsfahânî, bu iddianın tahririni de Hillî şerhinden ufak bir alıntı yaparak açıklamıştır ve Hillî şerhinde zikredilen bu haber, doğrusa; Hz. Ebûbekir, Şîa'daki efdaliyet şartını taşımamasından dolayı imâmet için uygun değildir, yalansa; Şîilerin imâm için gerekli şartlardan saydıkları mâsumiyet de yalan söz sebebiyle ortadan kalkacağından yine Hz. Ebûbekir imâmet için uygun değildir.³³⁷

İsfahânî hasmının kurduğu bu paradoksun Hz. Ebûbekir'in ehliyetinin olmadığına delâlet etmediğini söyler. Özellikle ümmetin "Seni azletmeyiz, azletmeyi de istemeyiz;

³³² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1111.

³³³ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 262^b.

³³⁴ İbn Cemâa, *Tesdîd*, II/1111 (4.dipnot).

³³⁵ Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, IV/85.

³³⁶ Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003/1424), "Kasemü'l-Fey'i ve'l-Ganîme", 37; *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd* (thk. Ahmed İsam el-Kâtib, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401), s. 353; *Delâilü'n-nübüvve* (thr. Abdülmu'ti Kal'acî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985/1405), VII/281.

³³⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1105; Hillî, *Keşf*, s. 373-374.

Resûlullah bizim dinimiz konusunda senden hoşnut olmuşken biz dünyamız için râzı olmayacak mıyız!”³³⁸ sözünü söylediği ve onun imâmetinde ittifak ettiğine de değinen İsfahânî, “bu sözün neden söylendiği” hakkında Âmidî’den istifadeyle birtakım ihtimaller sıralar; Müslümanların yükünü taşımak ve din işlerini üstlenmekten kaçmak ya da halifeliğini onaylayanla muhalefet edenleri tanımak, ve daha başka ihtimaller bunlardan birkaçıdır. Halbuki bu ihtimaller, Hz. Ebûbekir’in imâmeti hak ettiği hususunda şüphe oluşturmak için yeterli değildir.³³⁹

Ali Kuşçu bu maddeyi, benzeri bir istidlâl kullanıldığı için hasmın delilinin takririni sonraki diğer madde ile birlikte tenkit etmiştir.³⁴⁰

Şârihlerden Bâbertî ise yukarıdaki paradoksun Şîî imâmet doktrini üzerine kurulduğunu farkederek daha önce imâmetin şartları bağlamında zikri geçen mefdûlün imâmetinin câizliği ve imâmda ismet şartının bulunmadığı meselelerine atıfta bulunarak eleştirmiştir.³⁴¹ Onun bu eleştirisi oldukça yerindedir, çünkü hasım iddiasını kendi önkabulleri üzerine kurmuş ve karşı taraftan da kendi tezlerini kabul etmesini beklemiştir. *Tecrîd*’in Sünnî şârihleri, hasmın öne sürdüğü rivayetin sıhhatini tartışmadan çeşitli te’viller yaparak karşı tezleri cevaplandırmışlardır. Ancak onların bu tutumları hasmın dayandığı delillerin de te’vile açık olması bakımından önemlidir.

İbn Teymiyye’nin de haklı olarak ifade ettiği gibi hasmın delil olarak getirdiği rivayetteki “Ali sizin aranızda olduğu halde” kısmı uydurmadır. Zira öyle demiş olsaydı kendisi yerine Hz. Ömer yerine Hz. Ali’yi veliaht olarak seçerdi.³⁴² Hz. Ebûbekir’in seçildikten sonra söylediği bu ifadenin ardından Hz. Ali’nin şu tepkisi önemlidir: “Hz. Ebûbekir’e beyat edildiğinde kapısını üç kere kapatıp; Ey insanlar! Bana olan bey’atınızın tamamını geri alın (ekîlûnî), demesi üzerine Hz. Ali: Seni azletmeyiz, azletmeyi de istemeyiz, seni Resûlullah (s.a.v.) öne geçirmişken kim geriye alacakmış ki! demiştir.”³⁴³

³³⁸ Hz. Ali’ye nisbet edilen ve hadis kitaplarında diğer varyantlarının daha meşhur olduğu bu sözün, metindekine en yakın varyantları için bk: Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâilî’n-nübüvve*, I/269; İbnü’l-İmrânî (ö. 580/1184), *el-İnbâ fî tarihi’l-hulefâ*, (thk. Kâsım es-Samerrâi, Kahire: Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde, 2001/1421), s. 47.

³³⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1111-1112; Âmidî, *Ebkâr*, V/251.

³⁴⁰ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd’il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 262^b.

³⁴¹ Bâbertî, *Şerhu’t-Tegrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 150^b-151^a.

³⁴² Bk: İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, V/468.

³⁴³ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Fezâilü’s-Sahâbe* (thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. Mekke: Câmiatu Ümmi’l-Kurâ, 1983), I/151.

V. Hz. Ebûbekir'in kendisine musallat olan bir şeytanın varlığından bahsettiği rivayet

İsfahânî, Âmidî'ye müracaatla, Hz. Ebûbekir'e atfedilen sözün açılımını "Bana musallat olan bir şeytanım var, dosdoğru olursam bana yardım edin, masiyet işlersem benden uzak durun."³⁴⁴ şeklinde verir. O, hasmının delilini şöyle takrir eder: Bu söz ya doğru ya da yalandır. Doğruysa onun masiyet işlediği sabit olur ve mâsum olmamış olur, yalansa yine mâsum olmaz, mâsum olmayan da imâmete uygun değildir.³⁴⁵

İsfahânî, bu sözün doğru olması halinde Hz. Ebûbekir'in masiyetini gerektirmeyeceğini söyler. Zira şartlı önermenin doğruluğu her iki tarafının da gerçekleşmesini gerektirmez. Hz. Ebûbekir'den masiyet vaki olması takdirinde de bu, onun imâmeti hak etmemesini gerektirmez. Çünkü imâmın ismeti şart değildir.³⁴⁶

Ali Kuşçu ise buradaki istidlâlin bir önceki maddedeki ile benzer olmasından ötürü her ikisini birlikte ele almış ve bu sözlerin doğru olmaları halinde Hz. Ebûbekir'in bunlarla amacının tevazu ve nefsinin sığaya çekme olduğunu söylemiştir. Kuşçu, ayrıca 'her doğanın bir şeytanı olduğu' konusundaki hadise de işaret ederek İsfahânî gibi şartlı önermenin özelliğine dikkat çekmiştir.³⁴⁷ İbn Teymiyye de benzeri şekilde Hz. Ebûbekir'e kızgınlık anında gelen şeytanın ona has olmadığını, bütün Ademoğullarının melek ve cin taifesinden birer karîninin olduğunu söyler ve Hz. Ebûbekir'in raiyyeden kimsenin hakkına girmemesi için onları kızgınlık durumunda kendisinden uzak durmalarını isteyerek uyardığını kaydeder.³⁴⁸

Hasım "imâmın mâsum olması gerektiği" iddiasının üzerine Hz. Ebûbekir'e nisbet edilen bu sözle onun mâsum olmadığını ispatlamak istemiştir. Ali Kuşçu'nun işaret ettiği gibi Hz. Ebûbekir'in tevazusuna yorumlanmaya son derece açık olan bu ifadenin, Hz. Ebûbekir'in imâmeti hak etmediğine delil olarak kullanılması enteresandır.

³⁴⁴ Hz. Ebûbekir'in sözünün diğer rivayetleri için bk: M'amer b. Râşid, *Câmi*, XI/336; Ebû Dâvûd, *ez-Zühhd* (thk. Ebû temim Yasir b. İbrâhim b. Muhammed, Ebû Bilal Ganim b. Abbas b. Ganim, Kahire: Dârü'l-Mişkat, 1993/1414), s. 56.

³⁴⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1105; Âmidî, *Ebkâr*, V/237.

³⁴⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1112.

³⁴⁷ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 262^b-262^a. Hadisin bu durumdan Hz. Meryem ve Hz. İsa'yı istisna eden diğer varyantı için bk: İbnü'l-Ca'd, *Müsned* (thk. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990/1410), s. 411; Ahmed, *Müsned* (thk-thr. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421), XIII/263, 294; XIV/7-8.

³⁴⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, V/462; VIII/267.

VI. Hz. Ömer'in 'Ebûbekir'in biatı aceleye geldi (felteten). Allah onun şerrinden Müslümanları korudu. Her kim onun benzerine dönerse onu öldürün.'
rivayeti

İsfahânî, hasmın delilinin takririnde; Hz. Ömer'in, Hz. Ebûbekir'in dostu, yardımcısı ve veliahtı olmasına rağmen ondan Hz. Ebûbekir'in biatının sağlam bir temele dayanmadığına ilişkin yukarıda zikri geçen ifade rivayet edilmiştir.³⁴⁹ Öyleyse bu sözün fehvasınca; Hz. Ebûbekir'in biatı hata üzere olmuştur ve benzeri bir olay, kötülenmeyi ve hakkında savaş çıkarılmasını gerekli kılmaktadır.³⁵⁰

İsfahânî, Buhârî'nin *Sahih*'inde de geçen söz konusu rivayetin Hz. Ebûbekir'in biatının geçersiz ve icmâdan uzak olduğu anlamına gelmeyeceğini, zira bu iddianın kendi imâmetini de kötölemek anlamına geldiğinden Hz. Ömer gibi akıllı ve kavrayışlı birinden kendisini kötülecek böyle bir anlamı ifadenin sâdır olmayacağını söyleyerek, Âmidî'den de istifadeyle bu ifadeleri ince bir analize tabi tutar. Söz konusu rivayette geçen 'felteten' lafzından maksat; "aniden, bir anlık"tır. 'Allah onun şerrinden korudu' ifadesinden kastedilen ise Ensar ve Muhacirler arasında ortaya çıkmaya müsait ihtilaf ortamı ve Ensar'ın 'Bir emir sizden, bir emir bizden olsun.' sözüdür. Dolayısıyla Hz. Ömer'in sözündeki 'şer'den maksat biat değildir. İsfahânî'nin açıklamasına göre; Arap dilinde bir şey başka bir şeyle birlikte ortaya çıktığı zaman her ne kadar ondan kaynaklanmasa da ona nisbet edilebilir. İsfahânî, bu duruma lafzî olarak "gece ve gündüzün tuzağı" şeklinde çevrilebilen ifadenin bulunduğu Sebe suresinin 33. ayetini³⁵¹ örnek gösterir. Söz konusu ayette tuzağın gece ve gündüze nisbet edilmesi, tuzağın onlardan kaynaklandığından değil, onlarda meydana gelmesi sebebiyledir.³⁵² 'Her kim benzerine dönerse, onu öldürün' sözüyle de; birliği bozucu görüş farklılıklarını (tebdil-i kelime) gerektiren muhalefet kastedilmiştir.

³⁴⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1105-1106.

³⁵⁰ Hillî, *Kesf*, s. 374.

³⁵¹ Ayetin meali: "Zayıf ve güçsüz görülenler, büyüklük taslayanlara, "Hayır, bizi hidayetden saptıran gece ve gündüz kurduğunuz tuzaklardır. Çünkü siz bize Allah'ı inkâr etmemizi ve O'na eşler koşmamızı emrediyordunuz" derler. Azabı görünce de içten içe pişmanlık duyarlar. Biz de inkâr edenlerin boyunlarına demir halkalar geçiririz. Onlar ancak yapmakta olduklarının cezasını göreceklidir."

³⁵² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1112-1113; Âmidî, *Ebkâr*, V/254. İbn Cemâa da bu ifadeyi belağat ilmi açısından tahlil eder ve cümlede aklî mecazın varlığından bahseder, bk: *Tesdîd*, II/1112 (3. dipnot).

Ali Kuşçu ise şerhinde İsfahânî'nin ifadelerini ufak kelime değişiklikleriyle özetleyen Teftâzânî'den alıntı yapmayı seçmiştir.³⁵³

Hiz. Ömer'in Hiz. Ebûbekir hakkında söylediği bu sözün rivayetlerini incelediğimizde; Hiz. Ebûbekir'in imâmeti hak etmediğine değil, tam aksine; “onun liderliği üzerindeki sahâbe ittifakı”nın vurgulandığı görölmektedir. Çünkü haberin birçok varyantında bu sözün devamında Hiz. Ömer; “Bugün aranızda Ebûbekir gibi boyunların eğileceği (kendisine itaât edilecek) kimse yok!” demektedir.³⁵⁴ Kanaatimizce İsfahânî'nin, Hiz. Ömer'in sözü için Âmidî'ye müracaatla yaptığı sentaktik analiz, her ne kadar rivayet tahlilinden mahrum olsa da isabetlidir. Zira delil olarak getirilen ifadedeki “öldürölme” hususu ancak biat edilen bir imâma isyan eden, bölücölük yapanlar için söz konusudur. Hasmin delil olarak zikrettiği ifadenin rivayetleri mukayeseli olarak ele alındığında; Hiz. Ömer'in salık verdiği şeyin, Müslümanların lider seçiminde; “kamplaşmak suretiyle ihtilafa düşmekten sakınması” ve “birliklerini korumaları” olduğu anlaşılacaktır. Söz konusu rivayetlerin, hasmin iddiasının aksine; Hiz. Ebûbekir'in methini içermesi de dikkate şayan bir husustur.

VII. Hiz. Ebûbekir'in ölümü esnasında imâmeti hak ettiğinden şüphe ettiği iddiası

İsfahânî, hasmin delilini açıklamak için Hiz. Ebûbekir'in vefatı esnasında söylediği ifade edilen “Resûlullah'a bu işin kimde olacağını sormuş olmam ile onun ailesiyle tartışmamış olmamızı arzuladım.”³⁵⁵ sözünü zikreder.³⁵⁶

İsfahânî, hasma verdiği cevapta Âmidî'ye başvurarak; Hiz. Ebûbekir'e atfedilen bu rivayetin, imâmetinin geçerliliği konusunda şüphe duyduğuna delâlet etmeyeceğini

³⁵³ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 262^a. Teftâzânî, bu ifadelerinin devamında Şîa'nın ilk halifeler aleyhinde öne sürdüğu rivayetlerin çoğu her ne kadar iftirallardan ibaret olsa da bunların te'villerinin mümkün olduğunu belirtir, bk: Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/280-281.

³⁵⁴ Örnek olarak bk: Abdürrezzâk, *Musannef*, “Meğâzi”, 14; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, “Siyer”, 28; Ahmed, *Müsned*, I/449-454.

³⁵⁵ Sözün diğer varyantlarında “ailesinin onun hakkında tartışmaması (fe-lâ yünâzi'uhû ehlühû)” şeklinde geçmektedir, bk: Ebû Ahmed İbn Zencûye (ö. 251/865), *el-Emvâl* (thk. Şakir Zîb Feyyâz, Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1986/1406.), I/301; Ebü'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971), *el-Mucemü'l-Kebîr* (thk. Hamdi Abdülmecid Selefi, 2. bs. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1984/140), I/62. Hiz. Ebûbekir'in vefatından önce söylediği aktarılan bazı sözler, birtakım spekülasyonlara konu olmuştur, ilgili rivayetlerin tahlili için bk: Mehmet Salih Arı, *İmamiye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (İstanbul: Düşün yay., 2011), s. 268-273.

³⁵⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1106.

söylemiş ve bunun ancak hak talebi ile uzak ihtimali reddetmede mübalağa yapmasına işaret ettiğini söylemiştir. Öyle ki görünürde açıkça reddetse de imâmet, nefsü'l-emrde - her ne kadar uzak bir ihtimal olsa da- kendisi için mansûs olabilir.³⁵⁷

Ali Kuşçu söz konusu iddiaya, bu haberin sıhhatinin men'î yoluyla cevap verildiğini, haberin sahih olması takdirinde ise, Hz. Ebûbekir'in bununla hak talebi ve uzak ihtimali reddetmede mübalağa etmeyi amaçladığını söyler.³⁵⁸ Neticede bu sözün, doğru olması durumunda "Hz. Ebûbekir'in nassa uymadaki titizliğine" yorulması daha uygundur.

VIII. Hz. Ebûbekir'in istihlâfta, Peygamber'in azlettiği kişiyi (Hz. Ömer'i) atayarak Üsâme ordusunun (Hz. Ali'nin rakiplerini) uzaklaştırma amacıyla gönderildiğini bilmesine rağmen ondan geri kalarak Peygamber'e muhalefet ettiği; Hz. Peygamber'in Üsâme'yi onların üzerine komutan olarak tayin ettiği için Üsâme'nin onlardan üstün olduğu, Hz. Ali'nin ise Üsâme'den daha üstün olmasıyla beraber kimseyi onun üzerine atamadığı iddiaları

İsfahânî bu delili uzun bir şekilde takrir eder. Buna göre; Hz. Ebûbekir'in istihlâfta Resûl'e muhalefet etmesi imâmeti hak etmemeye delâlet eder. Yine Resûlullah'ın bir savaşta komutan olarak gönderdiği ve hezimete uğrayarak döndükten sonra Hz. Peygamber'in onu bu görevden azledip zekâtlarla ilgilenme görevi verdiği Hz. Ömer'i halife ataması da onun Resûlullah'a muhalefetidir. Aynı şekilde o, Hz. Peygamber'in ölüm döşegindeyken teçhiz ettiği ve Ebûbekir, Ömer ve Osman'ın bulunduğu mecliste Peygamber'in "(Bu ordudan) geri kalan mel'undur."³⁵⁹ dediği Üsâme ordusundan geri kalmış ve Ömer'i orduya çıkarmak için yanında hapsedmiştir.³⁶⁰

³⁵⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1113; Âmidî, *Ebkâr*, V/253.

³⁵⁸ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 262^a. Teftâzânî, ise onun bu sözünün imâmette nas olmadığına delâlet ettiğini belirtmiş, Hz. Ebubekir'in imâmeti her ne kadar biat ve seçimle olsa da hak talebinde bununla yetinmeyerek ayrıca nassa uymasını da istemiştir, Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/280.

³⁵⁹ Bk: İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğa* (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî, 1420-1425), VI/52; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, XXX/431. Söz konusu rivayette, hasmın "Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in Üsâme'nin ordusundan geri kaldığı" iddiasına ilişkin bir detay bulunmamakta, aksine; her ikisinin de Üsâme vefat edinceye kadar ona; "emir" diyerek hitap ettiklerine yer verilmektedir.

³⁶⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1106-1107; ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/237.

Bu iddiaların cevabında İsfahânî, istihlâf ve Hz. Ömer'in atanması hususunun Resûlullah'a muhalefet olduğunu kabul etmediğini söyler. Bunların muhalefet olmasının ancak Hz. Peygamber'in bunların zıddına nasla işaret etmesi durumunda olacağını belirtir ki bu da olmamıştır (memnu'). İsfahânî yine Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer'in Üsame'nin ordusunda bulunduğunu kabul etmemiştir. Hz. Ömer'in Üsame'nin ordusunda bulunması mümkün olsa da Hz. Ebûbekir gördüğü bir maslahattan dolayı onun Medine'de kalmasını daha uygun görmüş olabilir. Zira fıkıh usûlünde geçtiği üzere ehl-i hakka göre; Hz. Ebûbekir açısından umûmun rey ile tahsîsi câizdir.³⁶¹

Ali Kuşçu ise bu iddiaları *Tecrîd*'in ilgili yerleriyle birlikte tek tek ele almaktadır. Kuşçu, Resûlullah'ın ümmetin maslahat ve mefsedetleri en iyi bilmesine ve onların en şefkatlisi olmasına rağmen hiç kimsenin “onun istihlâf yapmadığı iddiasını” kabul etmediğini söyler. Zira Hz. Peygamber, Eş'arîler'e göre Hz. Ebûbekir, Şîa'ya göre ise Hz. Ali için istihlâf yapmıştır. Hz. Ömer'in azledildiği iddiasının da kabul edilmediğini söyleyen Kuşçu, onun görevinin bittiğinden dolayı görevi biten kimsenin başka bir göreve atanmasının azil sayılmayacağını belirtmiştir. Kuşçu yine Hz. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi yapmanın ona muhalefet sayılmasını yanlış görmüş ve muhalefetin ancak yasaklanana yapmak ya da emredileni bırakmak hususunda olduğunu dile getirmiştir. Üsame ordusuyla ilgili olarak Hillî şerhi üzerinden meseleyi tasvîr eden Kuşçu; Hz. Peygamber'in ölüm döşğinde ilk üç halifenin imâmet iddiasında bulunmamaları için onları Üsame ordusunda görevlendirmesine rağmen Hz. Ali'ye o orduda bulunma görevi vermediği iddiasının da doğruluğunu kabul etmediğini belirtmiştir.³⁶²

Hasım bu delilde de Hz. Peygamber'in devlet başkanı sıfatıyla yaptığı atamaları dînî bir düzlemde ele almış ve Hz. Ebûbekir'in halife olarak sahip olduğu insiyatifi kabullenmediğini ortaya koymuştur. Aynı şekilde ordunun başına atama hususuna dînî bir hüviyet yükleyen hasım bunu kendi düşünce sistemindeki “efdaliyet” anlayışını merkeze alarak eleştirmiştir. Bu bakımdan İsfahânî'nin İslâm Hukuk Metodolojisi merkezli eleştirileri oldukça yerindedir.

³⁶¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1113; ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/250. Bk: Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993/1413), s. 89.

³⁶² Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-kelem*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 262^a-263^b; Hillî, *Keşf*, s. 375.

IX. Hz. Ebûbekir'in Hz. Peygamber döneminde hiçbir görev üstlenmediği iddiası ve Resûlullah'ın ona Tevbe suresini verdiği, bunun üzerine Cebrâil (a.s.) inerek ilgili sureyi sadece onun ya da ev halkından (Ehl-i beyt) birinin okuması şartıyla Hz. Peygamber'e verdiği ve Peygamber'in de sureyi Hz. Ebûbekir'den alarak Hz. Ali'ye gönderdiği rivayeti

İsfahânî bu delilin takririni Âmidî'ye müracaatla; Hz. Peygamber'in Hz. Ebûbekir'i hiçbir işte görevlendirmedeği, sadece ona Mekke'ye hac mevsiminde insanlara duyurmak üzere Berâet suresini okuma görevi verdiğini, ancak daha sonra Cebrâil (a.s.)'in "bu görevi ya kendisi ya da ev halkından birinin yapabileceğini" söylemesi üzerine Hz. Ali'yi onun peşinden gönderip mezkûr sureyi alıp Mekke'deki hacılara okumasını emrettiği, dolayısıyla bu durumun Hz. Ebûbekir'in imâmete uygun olmadığını göstereceği şeklinde yapar.³⁶³

İsfahânî, delile itirazında Âmidî'den istifade ederek; Hz. Peygamber'in Hz. Ebûbekir'i hayatında hiçbir şekilde görevlendirmedeği iddiasını reddeder. Halbuki onu hicretin 9. yılında hac emiri yapmış, hastalığında onu namazda istihlâf etmiş ve arkasında namaz kılmıştır. Bazı sahâbilerin isimlerini zikreden İsfahânî, onların bu konudaki rivayetlerine işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Ebûbekir'i görevlendirmedeği kabul edilse bu onun ehliyeti olmadığı anlamına gelmez. Berâet suresini okutma görevine ilişkin İsfahânî, burada Hz. Ebûbekir için herhangi bir görevden azil söz konusu olmadığını sadece rivayetlere göre; Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir'i hac emirliğine atamış sonra da mezkûr sureyi okumak için peşinden Hz. Ali'yi göndermiştir. Hz. Peygamber'in "Bu görevi ancak benim ailemden birisi yerine getirebilir."³⁶⁴ sözüne işaret eden İsfahânî, bunun yemin (mîsâk), ahit gibi anlaşmaların feshedilmesi sırasında ancak ahdin sahibi ya da amcaoğullarından birinin yerine getirmesi şeklindeki Arap âdetine dayandığını söyler. Onun açıklamasına göre Hz. Peygamber de öteden beri uygulanagelen bu âdete uymuştur.³⁶⁵

³⁶³ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1107; Âmidî, *Ebkâr*, V/236. Kâdî'nin belirttiğine göre Hz. Cebrail'in sözü bazı cahillerin vehmettikleri gibi Kur'an ve dini tebliğ etme ile ilgili değil, sosyo-politik bir mesele hakkındadır, bk: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XX/350-351.

³⁶⁴ Hz. Ali'nin isminin geçtiği varyantın daha da meşhur olduğu bu hadise bk: Ebû Bekr İbn Ebî Âsım (ö. 287/900), *es-Sünne* (thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400), II/609.

³⁶⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1114-1115; Âmidî, *Ebkâr*, V/249-250.

Ali Kuşçu da bu maddeyi açıklarken İsfâhânî'nin ifadelerini özetlemeyi tercih etmiştir.³⁶⁶

Hasmın tümel olumsuz önerme kurarak “Hz. Ebûbekir’in Resûlullah (s.a.v.) tarafından hiçbir göreve atanmadığı” iddiası tek bir örnekle çürütülebilecek olmasına rağmen İsfâhânî, Hz. Ebûbekir’in hicretin 9. yılında hac emirliği ile görevlendirilmesi ve Hz. Peygamber’in hastalığında onu namazda istihlâf etmesi hususlarını hasma karşı delil olarak zikretmiştir. Kanaatimizce İsfâhânî'nin “Tevbe suresi'nin Mekkelilere okunmak üzere verilmesi” olayı hakkında hasmın kullandığı delil için yaptığı yorum makuldür. Nitekim Kâdî Abdülcebâr da Ebû Ali el-Cübbâ’ye benzeri bir cevabı nisbet eder. Buna göre; Hz. Peygamber Mekkelilerle yapılan anlaşmanın bozulacağını ilan etmek istiyordu. Arapların bir anlaşmanın iptali hususunda yetkinin ancak kabilenin bir efendisinde olduğuna ilişkin âdetlerinden dolayı Hz. Peygamber, Hz. Ali’yi görevlendirmiştir. Zira Hz. Peygamber Hâşimî iken Hz. Ebûbekir Teymî idi ve nesep yönünde Hz. Ali’den daha uzaktı.³⁶⁷

X. Hz. Ebûbekir dînî hükümleri bilmediği; hırsızın sol elini kestiği, ateşle yaktığı rivayetleri ile kelâle ve nenenin mirası hakkındaki hükümleri bilmediği ve fetvalarında çelişkiye düştüğü iddiası

İsfâhânî, hasmın delilini Hillî şerhinden istifadeyle; Hz. Ebûbekir’in şer’î hükümleri bilmemesi, hırsızın sol elini kesmesi, Fücâe es-Sülemî’yi ‘ben Müslüman’ım’ demesine rağmen ateşle yakması, kelâleyi bilmemesi; kendisine kelâle hakkında soru sorulduğunda “Kelâle hakkında reyimle hüküm veririm, doğruya isabet edersem Allah’tan, hata işlersem şeytandandır.”³⁶⁸ demesi, nenenin mirasını bilmemesi; kendisine bir nenenin mirası hakkındaki soruya “Senin için ne Allah’ın kitabında ne de Peygamberinin sünnetinde herhangi bir hüküm buldum.” demesi üzerine Muğîre ve Muhammed b. Mesleme’nin “Peygamber ona altıda bir veriyordu.”³⁶⁹ diye bildirmeleri gibi hususları

³⁶⁶ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid’il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 263^b.

³⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XX/351.

³⁶⁸ Ebû Cafer et-Tûsî, *Telhîsü’ş-Şâfi* (Kum: Menşûrâtü’l-Muhibbîn, 1424), III/187.

³⁶⁹ Hillî, *el-Bâbü’l-hâdî ‘aşer me’a şerheyhi: en-Nâfi yevme’l-haşr ve Miftâhu’l-bâb* (Tahran: Müessesetü’d-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, 1407), s. 198; Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1698-99 [?]), *Biharü’l-envari’l-câmia li-düreri ahbâri’l-eimmeti’l-ethâr* (2. bs. Beyrut: Müessesetü’l-Vefa, 1983/1403), XXX/507-508, başka bir rivayeti için bk: İbn Mâce, *Sünen*, “Ferâiz”, IV/26-28.

zikrettikten sonra onun birçok hükümde çelişkili olması ile sahâbeye fetva sormasının, ilminin eksikliğine delâlet ettiği, dolayısıyla da Hz. Ebûbekir'in imâmîliğe uygun olmadığı, şeklinde takrir eder.³⁷⁰

Hz. Ebûbekir'in fikhî konulardaki bilgisine ilişkin zikredilen bu iddiaları İsfahânî, Âmidî'ye başvurmak suretiyle tek tek cevaplandırır. 'Dini hükümleri bilme'den kastedilen, ayrıntılı bilmek ise, bu iddia doğrudur, ancak Hz. Ebûbekir'e has bir durum değildir. Bütün sahâbîler aynı statüdedirler. Dolayısıyla bu, onun imâmîliği hak etmesini zedelemeyiz. Şayet onun karar mercii (ehlü'l-hal ve'l-akd) olmadığı, şer'î meselelerde müctehitlik ve naslarda hüküm çıkartma özelliklerinden ârî olduğu iddia ediliyorsa, bu sav kabul edilemez (memnu). Hırsızın sol elini kestiği iddiasına İsfahânî; bunun belki cellatların zulmünden olup kesme emrini Hz. Ebûbekir verdiği için ona nisbet edilmiş olma ihtimali ile fakihlerin çoğuna³⁷¹ göre hırsızın üçüncü kere aynı suçu işlemesinin hükmü olan sol eli kesme cezası olarak icra edilmiş olma ihtimalini sıralar.³⁷² İsfahânî, ateşle yakma hususuna; Hz. Ebûbekir'in müctehit olmasından dolayı her müctehit gibi onun da zannın ulaştığı şeyle sorumlu olduğu, şeklinde cevap vermiştir. Yaktığı kimsenin 'ben Müslümanım' sözünün sabit olmadığını söyleyen İsfahânî, belki de Hz. Ebûbekir'in yaktığı kimsenin zındık olduğuna emin olduğundan ve zındıkların tevbesinin doğru olan görüşe göre makbul olmadığından böyle yapmış olabileceğini belirtir.³⁷³ Kelâle ve nenenin mirası hususlarına ise müctehitlerin bilmedikleri hükümleri daha iyi bilenlere sormasını sonradan türedi (bid'an) bir şey olmadığı ile yanıt vermiştir. Hatta bundan dolayı Hz. Ali'nin dahi mevlânın hükmü konusunda Mikdâd'ın, ümmü'l-veledlerin

³⁷⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1107-1109; Hillî, *Keşf*, s. 376.

³⁷¹ Bâbertî ise "fakihlerin bazısına göre" der, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 151^a. Zira bu görüş; Hanefîler, Hanbelîler ve Zeydî fakihlerinin aksine Mâlikîlerle Şâfiîlerin görüşüdür, bk: Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *DİA*, XVII/390.

³⁷² İbn Teymiyye söz konusu rivayetin -te'vilinin mümkün olduğunu belirtmekle birlikte- herhangi bir mesnede dayanmadığını söylemektedir, bk: İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, V/494-495.

³⁷³ Tûsî'nin Şîh-İmâmî öğrencisi İsfahânî, ateşle yakma yasağının genel (âm) olduğunu söyleyerek zındığın tevbesinin de ihtiyaten kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Zira Müslümanlık izhar edip içinde küfür gizleyen kimsenin içinin dışına uyma imkânından dolayı mümkündür. İsfahânî, hidayet kapısı kapalı olmadığı için bu kimsenin belki hidayete erebileceğini belirtir, İsfahânî, *Tefrîd*, İran Meclisi Şûrâ-yı İslam, nr. 3963, vr. 131^b. İbn Teymiyye ise ateşle yakma cezasının Hz. Ali hakkında daha meşhur olduğunu söyleyip onun bazı ğulat Şîîleri yakmasını hatırlatarak; bu husus ile Hz. Ebûbekir eleştirilecekse aynı şekilde Hz. Ali'nin de eleştirilmesi gerektiğini kaydeder, bk: İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, V/495-496.

(ümmeâtü'l-evlâd) hükmünde ise Hz. Ömer'in görüşüne döndüğünü³⁷⁴ ekleyen İsfahânî bunun şer'î hükümleri bilmeme anlamına gelmeyeceğini vurgulamıştır.³⁷⁵

Ali Kuşçu ise bu maddedeki eleştirilere metin üzerindeki bazı açıklamalardan sonra geçer. Fücâe es-Sülmâ'nın yakılmasının "Ateşle ancak ateşin Rabb'i azap eder."³⁷⁶ hadisini zikreder. Daha sonra onun yakmasını Hz. Ebûbekir'in bir müçtehit olarak yanılabilir olmasına bağlayarak nice müçtehidin hatalı hüküm verdiğini vurgular. Kelâleyi ne babası ne de oğlu olmayan kimse olarak açıklayan Kuşçu, miras hukukunda bunun ne babası ne de oğlu olmayan varis olarak kullanıldığından bahseder. Bu maddenin açıklamasında zikri geçen bilgilerin dışında Kuşçu, nakilde bazı tasarruflarla birlikte büyük ölçüde İsfahânî şerhine müracaat eder.³⁷⁷

Bu maddede hasmın Hz. Ebûbekir'in bazı şer'î hükümleri bilmediği hususu üzerinden yaptığı eleştirilere şârihler, imâmın bilgisinin bütün dînî hükümleri ayrıntılı şekilde kapsamasının şart olmadığını, ancak onları genel bir şekilde bilmesi gerektiğini belirterek Hz. Ebûbekir'in müçtehitliğine vurgu yapmışlardır.³⁷⁸ Nasıl ki bir müçtehit dînî hükümlerin tamamını icmâlî olarak biliyorsa ve içtihatlarında hata yapma ihtimali varsa Hz. Ebûbekir de böyledir. İsfahânî, hasmın idealize ettiği "hatasız imâm anlayışı" ile Hz. Ebûbekir'e yaptığı eleştirilerin geçersizliğini; hasmın mâsum olduğunu iddia ettiği Hz. Ali'nin benzeri bir uygulamasını zikrederek göstermeye çalışmıştır.

XI. Kısası hak eden Hâlid'e had ya da kısas uygulamadığı rivayeti

İsfahânî hasmın iddiasını Hâlid b. Velîd'in Mâlik b. Nüveyre'yi³⁷⁹ Müslüman olduğu halde eşiyle evlenmek amacıyla öldürdüğü ve onun katledildiği gece eşiyle evlenmesine rağmen Hz. Ebûbekir'in onu kısas icabı öldürmediği, görevinden azletmediği üstelik Hâlid'i kastederek; "Allah'ın kâfirlere çektiği kılıcını kınından çıkarmam." dediğini;

³⁷⁴ Bk: Buhârî, *Sahîh*, "Ashâbu'n-Nebi", 62; Ebû Zeyd İbn Şebbe (ö. 262/876), *Târihu'l-Medîne*, II/729.

³⁷⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1115-1116; Âmidî, *Ebkâr*, V/252.

³⁷⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, "Cihâd", 13; Ahmed, *Müsned*, XV/421.

³⁷⁷ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 263^b. Kâdî Abdülcebbar'ın bu meyanda hasma yaptığı eleştiriler için bk: *el-Muğni*, XX/352-353.

³⁷⁸ Nitekim kelâle gibi bazı fikhî meselelerde Hz. Peygamber'den yeterli açıklama alma imkânı bulamayan sahâbiler, zorunlu olarak içtihat etmişler, kimi zaman verdikleri hükümlerde haliyle ihtilaf etmişlerdir, bk: Ebubekir Sifil, *Hz. Ömer ve Nebvî Sünnet* (5.bs. İstanbul: Rihle Kitap, 2016), s. 97-98.

³⁷⁹ Benî Hanzala'nın zekat memuru iken Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidat eden Mâlik'in öldürülmesi hakkında bk: Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid* (2. bs., İstanbul: Çağ yay., 1992), s. 266-272.

bunun üzerine Hz. Ömer'in Hz. Ebûbekir'i tenkit ettiğini, söyleyerek tasvîr eder.³⁸⁰ Ali Kuşçu, hasmın delilinin tasvîri sırasında Hz. Ömer'in Hâlid'e "İşin başına geçersen sana kısas uygulayacağım (le-ükîdenneke)."³⁸¹ dediğini de ekler.³⁸²

İsfahâni verdiği cevapta öncelikle Hâlid için had ya da kısasın gerekli olduğunu kabul etmediğini belirtir. Hâlid'in, Mâlik'i riddetinden emin olduğu için öldürdüğü ve dâr'ül-harbda olduğu için eşiyle evlenmesi söz konusu olabilir ki; bu da ilim ehlinin hakkında içtihat ettiği meselelerdendir. İsfahâni meselede bir başka cevaba da işaret eder; Hâlid Mâlik'i öldürmemiştir, o bazı arkadaşları irtidat ettiği düşüncesine binaen hatayla öldürmüşlerdir, belki de eşi ile boşanmış ve eşinin iddeti dolmuştu. Hz. Ömer'in onu eleştirmesi ne Hz. Ebûbekir'in imâmetini zedeler ne de Hz. Ömer'in böyle bir şeyi amaçladığını gösterir. Bilakis Hz. Ömer'in söz konusu meseledeki eleştirisi, zann-ı gâlibinde Hz. Ebûbekir'in hatalı olduğu düşündüğünden müçtehitlerin birbirlerine yaptıkları itirazı kabilindedir.³⁸³ Ali Kuşçu da bu maddedeki cevabı, İsfahâni'den alıntılıyarak yapmıştır.³⁸⁴

İsfahâni'nin bu maddede yaptığı eleştiri yerindedir. Zira bazı rivayetlerde Mâlik b. Nüveyre'nin inanmış gibi görünüp Müslümanlara zarar vermek istediğini açıkça söylediği kaydedilmektedir. Hâlid b. Velîd'in onu öldürmesi her ne kadar te'vil edilebilmekte ise de imâma danışmadan böyle bir infazı gerçekleştirilmesi eleştirilebilir. Hatta maktûlün ölümünün ardından eşiyle evlenmesi de ithama açık bir noktadır. Kanaatimizce Hz. Ebûbekir'in Hâlid'e had cezası uygulamaması, bu infazın her ne kadar kendi izni olmadan gerçekleşmiş olsa da; devlet başkanı sıfatıyla onun fiilini onayladığı ya da ona had uygulanmasına engel teşkil edebilecek şüpheli bir durumu gördüğü ile açıklanabilir. Nitekim hadleri şüphe bulunduğu zaman uygulamamak hadislerde tavsiye edilen bir husustur.³⁸⁵ Dolayısıyla hasmın, "Hâlid b. Velîd'in kısası hak ettiği" ve "Hz. Ebûbekir'in İslâm Ceza Hukukunu tatbik etmede gevşek davrandığı" iddiaları tutarlı görünmemektedir.

³⁸⁰ İsfahâni, *Tesdîd*, II/1109; ayrıca bk: Hillî, *Keşf*, s. 376. Kâdî, Hâlid'in Mâlik'in öldürülmesinden hemen ardından onun eşiyle evlendiğini bilmediği için Hz. Ebubekir'in kötülenmesini doğru bulmamaktadır, bk: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XX/355.

³⁸¹ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, XXX/471.

³⁸² Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 263^b-263^a.

³⁸³ İsfahâni, *Tesdîd*, II/1117; Âmidî, *Ebkâr*, V/253.

³⁸⁴ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 263^a.

³⁸⁵ Örnek olarak bk: İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, "Hudûd", 19; "fî der'il-hudûd biş'şübühât".

XII. Allah Teâlâ'nın Resûlullah (s.a.v.) hayattayken evine izinsiz girilmesini yasakladığı halde onun evine defnedilmesi

İsfahânî hasmın delilini Hillî'deki gibi; Hz. Ebûbekir'in Hz. Peygamber'in evine defnedildiğini, oysaki Resûlullah yaşarken Hz. Ebûbekir'in, evine izinsiz girmesini yasakladığından öldükten sonra da oraya girmesinin câiz olmadığı, şeklinde tahrir eder.³⁸⁶

İsfahânî, verdiği cevapta; Hz. Ebûbekir'in Hz. Peygamber'in evine defnedilmesinin bir kusur (kadh) olmadığını zira Hz. Ebûbekir'in defnedildiği odanın, kızı Hz. Aişe'ye ait olduğunu ve onun izniyle oraya gömüldüğünü söyler. Müminlerin Hz. Peygamber'in hayattayken evine girmelerinin yasaklanmasının ise Hz. Ebûbekir'in oraya -başkasının mülkünde olduğu zaman da- defnedilmemesini gerektirmediğini belirtir.³⁸⁷ Ali Kuşçu da İsfahânî'nin bu cevabını nakletmekle yetinir.³⁸⁸

Hasım "Ey iman edenler! Yemek için çağrılmaksızın ve yemeğin pişmesini beklemeksizin (vakitli vakitsiz) Peygamber'in evlerine girmeyin, çağrıldığınız zaman girin..."³⁸⁹ ayetini kastediyor olmalıdır. Zira bu konuda Hz. Ebûbekir hakkında özel bir ayet bulunmamaktadır. Zikredilen ayetten ise hasım için zorlama te'viller dışında bir delil çıkmamaktadır. Dolayısıyla İsfahânî'nin bu noktada verdiği cevap isabetlidir.

XIII. Hz. Ebûbekir'in Hz. Ali biat etmekten kaçındığı vakit onun evine bir heyet gönderdiği, orada Fâtıma ve Benî Hâşim'den bir grubun olduğu halde ateş yaktığı; Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Hz. Ebûbekir'e biat edildiğinde ona itiraz ettikleri; Hz. Ebûbekir'in Hz. Fâtıma'nın evini açtığı ve sonra pişman olduğu iddiaları

İsfahânî, bu iddiayı da *Tecrîd* metninde geçtiği gibi tahrir eder. Ayrıca; Hz. Fâtıma'nın iddia edilen ev baskını yüzünden cenin halindeki çocuğunu düşürdüğü, Hz. Ebûbekir'e biat edildiği vakit minbere çıktıktan sonra Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in onun yanına

³⁸⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1109; Hillî, *Keşf*, s. 376-377.

³⁸⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1117.

³⁸⁸ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 263^a.

³⁸⁹ el-Ahzab 33/53.

gelerek onu eleştirdiklerini ve Hz. Ebûbekir mezkûr ev baskınından dolayı pişman olduğunu; dolayısıyla bunların onun hatasını gösterdiği, şeklinde takrir eder.³⁹⁰ Ali Kuşçu hasmın delilini takrir amaçlı olarak; Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Hz. Ebûbekir'e "Burası dedemizin makamı, sen ona ehil değilsin."³⁹¹ dedikleri ile Hz. Ebûbekir'in ev baskını hususundaki pişmanlığını "Keşke Fâtıma (r.a.)'ın evini bıraksaydım, açmasaydım (baskın yaptırmasaydım)."³⁹² sözüyle ifade ettiğinin iddia edildiğini belirtir.³⁹³

İsfahânî, cevap kısmında Âmidî'ye başvurarak, öncelikle Hz. Ali'nin biatının gecikmesinin ayrılık ya da muhalefet amaçlı olmadığını söyler. Bu durumun onun mazereti ve bir işinin çıkmasından dolayı olduğunu kaydeden İsfahânî, bu yüzden Hz. Ali'nin Hz. Ebûbekir'e uyduğu, onun hediyesini (atâ) aldığı, Hz. Ebûbekir'in liyakatine ve biatının geçerliliğine inandığı için bütün emir ve yasaklarına itaat ettiği, hatta "Peygamberlerden sonra bu ümmetin en hayırlısı Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'dir."³⁹⁴ dediğinden bahseder. İsfahânî ayrıca hasımların karalamaları ve ahmakların kötulemeleri nevinden olan ve zikredilenlerin aksi istikametindeki haberlerin hiçbirinin güvenilir raviler tarafından nakledilmediğini söyler. İddia edilen Hz. Ali'nin evinin basılması ve çocuklarının Hz. Ebûbekir'i kötulemeleri gibi meselelere cevap vermeye lüzum hissetmeyen İsfahânî'nin bu rivayetlerin uydurma olduğunu îmâ ettiğini görüyoruz.³⁹⁵ Ali Kuşçu da cevap bölümünde İsfahânî'ye müracaat etmekle beraber yukarıda zikrettiğimiz bazı ilaveler yapar. Kuşçu da söz konusu rivayetlerin uydurma olduğu ve güvenilir ravilerden sabit olmadığı kanaatindedir.³⁹⁶

Hasım ilk maddelerde kurmaya çalıştığı Hz. Ebûbekir ve Hz. Fâtıma karşıtlığını; Hz. Ebûbekir'e yaptığı bu son eleştiride de yinelemektedir. İbn Teymiyye de *Minhâcü's-sünne* isimli eserinde Hillî'nin bu iddiaları için kullandığı rivayetlerin Müslümanların

³⁹⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1109-1110; Hillî, *Keşf*, s. 377.

³⁹¹ Hillî, *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer*, s. 199.

³⁹² Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, XXX/138.

³⁹³ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 263^a.

³⁹⁴ Birçok hadis kitabında farklı lafızlarla zikredilen Hz. Ali'nin bu sözünün manen mütevâtir olduğunu belirtilmiştir, bk: İbn Teymiyye *el-Vasiyyetü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Zumayriyye, Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1987/1408), s. 101; Muhammed b. Ca'fer el-Kettâni (1857-1927), *Nazmü'l-mütenâsir min 'el-hadisi'l-mütevâtir* (thk. Şeref Hicâzî, Mısır: Dârü'l-Kütübi's-Selefiyye, t.y.), s. 190.

³⁹⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1118; Âmidî, *Ebkâr*, V/254.

³⁹⁶ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 263^a.

ittifakıyla iftira ve uydurmalarından ibaret olduğunu belirterek, onun söz konusu rivayetlerin hiçbirinin senedini zikretmediğine işaret etmiştir.³⁹⁷

Hız. Ebûbekir'in itham edildiği hususları ve cevaplarını zikrettikten sonra İsfahânî'nin Âmidî'den istifadeyle; Hız. Ebûbekir'in imâmetinin geçerliliğinin delillerini sıraladığını görüyoruz. Ümmetin Hız. Peygamber'den sonra onun nasb edilmesi, imâmetin ona ait olduğu konusundaki ittifakları, sahâbenin hayatı boyunca ona itaat etmesi, savaşları, vali ve yönetici atamalarında onu onaylamaları; Hız. Ebûbekir'in emir ve yasaklarının geçerliliği (nüfûz) tevâtürle bilinen ve üzerinde şüphe edilmeyecek kadar meşhur hususlardır.³⁹⁸ İsfahânî'nin zikrettiği bu hususları alıntılayan öğrencisi Bâbertî, icmâ iddiası Hız. Ali, Zübeyr, Mikdâd, Ebû Zer ve diğerlerinin muhalefetinden dolayı geçersizdir, denilirse; icmânın bunların biat etmesinden sonra sabit olduğunu ve asıl delilin bu noktadan getirildiğini (bihî'l-ihticâc) söyler.³⁹⁹ Yani onların var olduğu ifade edilen biat etmeden önceki kısa süreli muhalefetleri, Hız. Ebûbekir'in imâmetinde sahâbe icmâsı olduğu hususunu gölgelemez.

Ali Kuşçu ise şerhinin bir başka yerinde Hız. Ebûbekir'in imâmetinin geçerliliğiyle ilgili olarak Teftâzânî'den istifadeyle, onun dönemindeki bazı icraatlardan bahsetmiştir.⁴⁰⁰

İsfahânî'nin Hız. Ebûbekir'in halifeliği konusundaki icmâ görüşü, öğrencisi Bâbertî tarafından savunularak daha da açıklığa kavuşturulmuştur. Ali Kuşçu'nun ise Hız. Ebûbekir'in icraatlarına dikkat çekerek tarihi realiteye vurgu yapması oldukça önemlidir.

Hız. Fâtıma'nın evinin yakılması iddiası, bazı Şîi kaynaklarda farklı şekillerde geçmekte, Sünnî kaynaklarda ise zikredilmemektedir. Sünnî hadis kaynaklarından sadece İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde; Hız. Ebûbekir'in biatının ardından Hız. Fâtıma'nın evinde toplanan Zübeyr ve Hız. Ali için, Hız. Ömer'in Hız. Fâtıma'ya "Resulullah'ın kızı" şeklinde hitap ederek; en çok kendisinin babası olan Resulullah'ı sevdiğini, ancak onların biat etmeden evde biraraya gelmelerine son vermezlerse evi yaktıracağını söylediği zikredilmektedir.⁴⁰¹ Ancak çağdaş Şîi araştırmacı Ahmed el-Kâtib'in haklı olarak

³⁹⁷ Bk: İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, VIII/291.

³⁹⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1118-1119; Âmidî, *Ebkâr*, V/234.

³⁹⁹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 152^a.

⁴⁰⁰ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^a-268^b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/294.

⁴⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, "Meğâzî", 36.

belirttiği gibi; Sa'd b. Ubâde'yi biata zorlamayıp kendi halinde bırakan Hz. Ebûbekir'in Hz. Ali'yi biata zorlaması oldukça zayıf bir ihtimaldir. Aynı şekilde Hz. Ali'nin evini bastırması, yakması, bu tür tehditlerde bulunması ancak efsanelerde olabilecek şeylerdendir ve muahhar kaynaklarda anlatıldığı şekliyle yaşandığı iddia edilen olağanüstülükler ve esrarengizlikler, bu rivayetlerin sonradan uydurulduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁰² Olayın Şîi kaynaklarda zikredilen, dolayısıyla *Tecrîd* metnine yansıyan versiyonun İbn Teymiyye gibi Sünnî âlimler tarafından uydurma olduğu belirtilirken, bazı Şîi âlimler de bu rivayetlerin “zayıf” ve “güvenilmez” olduklarını kaydetmişlerdir.⁴⁰³

2. Hz. Ömer

Tûsî'nin Hz. Ömer hakkında 9 adet eleştirisi vardır. Bunları aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

I. Hz. Ömer'in biri hamile, diğeri deli olan iki kadının recmedilmesini emrettikten sonra, Hz. Ali'nin kendisini engellemesi üzerine ‘Ali olmasaydı, Ömer helâk oldu’ dediği iddiası

Hz. Ömer hakkındaki ilk iddianın, onun şeriatın hükümlerini bilmediğine yönelik olduğunu söyleyen İsfahânî, hamile kadının recmedilmesi emri esnasında Muâz'ın kendisine “Her ne kadar onu cezalandırma hakkına sahipsen de, hamileliğinden dolayı (şu anda) öyle bir imkânın yoktur.” şeklindeki itirazda bulunduğu, Hz. Ömer'in “Muâz olmasaydı Ömer helâk oldu.”⁴⁰⁴ demesi ile deli kadının recmedilmesi emri sırasında Hz. Ali'nin ona “Deliden kalem kaldırılmıştır.” demesi üzerine Hz. Ömer'in “Ali olmasaydı Ömer helâk oldu”⁴⁰⁵ dediğini anlatır.⁴⁰⁶ Buna göre böyle basit hükümleri bilmemesi onun imâmeti hak etmediğini gösterir.⁴⁰⁷

⁴⁰² el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık Sünnîlik-Şîilik*, s. 188-189.

⁴⁰³ Muhammed Hüseyin Fadlullah (ö. 2010) bunlardandır. Söz konusu rivayetlerin analizi için bk: Akdoğan, *Şîi Kaynaklara Göre Hz. Ömer*, s. 167-179; el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık Sünnîlik-Şîilik*, s. 189-218.

⁴⁰⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, “Talâk”, 17; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, “Hudûd”, 19.

⁴⁰⁵ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, X/231. İbn Teymiyye hadisin Şîi kaynaklarda geçen bu rivayetinin hadis ehli tarafından bilinmediğini kaydeder. İbn Teymiyye'nin deli kadının Hz. Ömer tarafından recm edilmek istenmesi hususundaki değerlendirmeleri için bk: *Minhâcü's-sünne*, VI/45-50.

⁴⁰⁶ İsfahânî, *Tesâdât*, II/1119.

⁴⁰⁷ Hillî, *Keşf*, s. 377. İbn Teymiyye'nin iki ayrı fasılda incelediği bu iddianın cevabına bk: İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, VI/41-54.

Cevabın takririnde İsfahânî, Âmidî'ye müracaat ederek; Hz. Ömer'in söz konusu kadınların hamilelik ve delilik durumlarını bilmediğini belirtir. Onun “Muâz olmasaydı Ömer helâk oldu.” ve “Ali olmasaydı Ömer helâk oldu.” sözlerini ise kadınların bu durumlarını iyice araştırmadan recmetmesi halinde yaşayacağı sıkıntıyı ifade etmek için söylemiştir.⁴⁰⁸

Ali Kuşçu, İsfahânî'nin cevabını zikrettikten sonra Hz. Ömer'in sözlerini esas alarak onun nezdinde o kadınları, durumlarını araştırmadan recmetmesi halinde yaşayacağı üzüntünün kendisi için helâk olmaktan daha da korku verici olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁹ Dolayısıyla burada Hz. Ömer'in bilmediği şey, bu konudaki şer'î hüküm değil, söz konusu kadının hamileliğidir ve bu durumdan emin olmadan vereceği yanlış bir hüküm hakkında Hz. Ömer'in endişesi, onun adalete riayet etme titizliğini göstermesi noktasında dikkate şayandır.⁴¹⁰

Buradaki olay, hamile bir kadının Hz. Ömer tarafından recmedilmek istenmesi üzerine Muâz hakkında gerçekleşmiş, muhtemelen benzeri bir versiyonu daha sonra deli bir kadın örneği üzerinden Hz. Ali için uyarlanmıştır. Sünnî kaynaklarda bulamadığımız ilgili olayın Hz. Ali versiyonu, Şîî hadis kitaplarına münhasır kalmıştır. Hillî ise biri deli diğeri hamile kadının recmedilmek istenmesi olaylarının ikisini de Hz. Ali versiyonu üzerinden nakletmiştir.⁴¹¹

Hz. Ebûbekir için yapılan “bazı dînî hükümleri bilmeme/hatırlamama” eleştirisini bu maddede Hz. Ömer için de yapan hasmın bu iddiası karşısında şârihler, “imâmın bilgisinin sınırları” yönünden cevap vermek yerine Hz. Ömer'in ilgili şer'î hükmü değil, bahsi geçen kadınların bu özel durumlarını bilmediğini kaydetmişlerdir. Zira deli ve hamile kadının recm edilmeyeceği konusunda Hz. Ömer bilgi sahibidir ve bu yüzden kadınların bu durumunu öğrenince recm uygulamamıştır. Ayrıca söz konusu olayların istisnâîliğine, bahsedilen kadının hâmileliğinin iki yıl sürmesi gösterilebilir.⁴¹²

⁴⁰⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1122; Âmidî, *Ebkâr*, V/270.

⁴⁰⁹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 263^a.

⁴¹⁰ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 263^a.

⁴¹¹ Bk: Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, s. 104.

⁴¹² Hatta Beyhakî gibi bazı âlimler bu olaydan hamileliğin nadiren de olsa iki yıldan fazla sürebileceği çıkarımında bulunmuşlardır. Olayın ayrıntısı ve Beyhakî'nin çıkarımı için bk: *es-Sünenü'l-Kübra*, “Aded”, 47. Mezkûr olay hakkında bir başka değerlendirme için bk: Sifil, *Hz. Ömer ve Nebvî Sünnet*, s. 106-108.

II. Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in vefatında şüphe etmesi üzerine; Hz. Ebûbekir'in kendisine “(Ey Muhammed!) Şüphesiz sen öleceksin ve şüphesiz onlar da öleceklerdir.”⁴¹³ ayetini okuması üzerine ‘sanki bu ayeti daha önce hiç duymamıştım’⁴¹⁴ dediği rivayet

İsfahânî, Âmidî'ye başvurarak hasmın iddiasının; Hz. Ömer'in Kur'an'dan habersiz olduğu, Hz. Peygamber vefat edince etrafındakilere onun ölümünü söylemeyi bırakmazlarsa elleriyle ayaklarını keseceği şeklinde tehdit etmesi, Hz. Peygamber'in vefatı hususunda Hz. Ömer'in ancak Hz. Ebûbekir'in kendisine Zümer suresinin 30. ayetini okuyunca sakinleşebildiği ve Hz. Ömer'in bu ayeti sanki hiç duymamış olduğunu söylemesi şeklinde tasvîr ettikten sonra bütün bunların, Hz. Ömer'in Kur'an'ı ya da ayetlerini bilmediğine delâlet ettiğini söyler.⁴¹⁵

Cevabın takririnde İsfahânî yine Âmidî'ye müracaatla; Hz. Ömer'in mezkûr kıssasının Kur'an'ı bilmediğini göstermeyeceğini belirttikten sonra sahâbenin Hz. Peygamber'in vefatının ardından geçirdiği şoktan bahseder. Buna göre bazı sahâbîler Hz. Peygamber'in vefat haberinin etkisiyle yaşadıkları şok ve üzüntü halinden dolayı âmâ ya da sağır olmuş hatta kimi sahâbîler delirecek şekilde kendinden geçmiş, kimisi ise yatalak olmuştur. İsfahânî bunların yanında zikredilen ayetten gafil olmanın pek bir şey olmadığını da ilave eder.⁴¹⁶

İsfahânî'nin cevabını nakleden Ali Kuşçu ise devamında Tefâtânî'den nakilde bulunarak; Hz. Ömer'in “Sanki duymamıştım.” ifadesinin bu ayeti daha önce duyduğu ve öğrendiğini ancak yaşadığı şokun etkisiyle hatırlayamadığını söyledikten sonra bir başka ihtimal zikreder. Diğer ihtimal ise; Hz. Ömer'in “O, Allah'a ortak koşanlar hoşlanmasalar bile dinini, bütün dinlere üstün kılmak için, peygamberini hidayetle ve hak dinle gönderendir.”⁴¹⁷ ve “..yeryüzünde mutlaka egemen kılacağı..”⁴¹⁸ ayetlerinden, “İslâm'ın

⁴¹³ ez-Zümer 39/30.

⁴¹⁴ Bk: Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, IV/173.

⁴¹⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1119-1120; Âmidî, *Ebkâr*, V/259.

⁴¹⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1122-1123; Âmidî, *Ebkâr*, V/268-269.

⁴¹⁷ et-Tevbe 9/33.

⁴¹⁸ en-Nûr 24/55. Ayetin tamamının meali: “Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaatte bulunmuştur. Onlar bana kulluk eder ve bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar. Artık bundan sonra kimler inkâr ederse, işte onlar fasıkların ta kendileridir.”

müjdelenen yeryüzü hakimiyetinin” zuhuruna kadar Hz. Peygamber’in yaşayacağını düşünmüş olabileceği şeklindedir.⁴¹⁹

Hasmın Hz. Ömer’in olağanüstü bir durumda gösterdiği tepki üzerinden onu eleştirmeye çalışmasına karşın şârihlerin cevapları yerindedir. Elbette ki Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’in vefatının şokuyla bazı ayetleri hatırlayamaması, canından çok sevdiği kimseyi kaybeden bir insanın tepkisini göstermesi açısından tenkide medar olmayacak kadar doğal bir durumdur.

III. Mehir miktarında aşırıya gidenleri engellemek istediğinde bir kadının kendisini uyarması üzerine ‘bütün insanlar Ömer’den daha fakihdir, hatta hanımlar (muhadderât) bile!’ dediği rivayet

İsfahânî, Hz. Ömer’in kadınların mehirlerindeki aşırıya gitmelerini yasakladığı, bunun üzerine ona bir kadının gelip “Allah Teâlâ ‘öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız bile’⁴²⁰ buyurmadı mı!” demesi üzerine Hz. Ömer, muhtevası; fikhî kadınların bile kendisinden daha iyi bildikleri, olan *Tecrîd* metnindeki ifadeyi söylemiştir.⁴²¹ Hasım, bir önceki delilde olduğu gibi Hz. Ömer’in böyle açık bir hükmü bilmemesinin imâmete uygun olmadığını gösterdiğini iddia eder.⁴²²

İsfahânî, cevabın tahririni şu şekilde yapar; Hz. Ömer’in Kur’an’ın gerektirdiği bir şeyi yasaklamadığı, onun yasakladığı şeyin; terkedilmesinin hayat şartları (emru’l-me‘âş) açısından daha iyi ve dini yönden câiz olan bir husustur. Hz. Ömer’in “Bütün insanlar Ömer’den daha fakihdir.” ifadesi ise tevazu ve nefsin kırılmasına yöneliktir.⁴²³

Ali Kuşçu ise hasmın delilini tahrir ederken Hz. Ömer’in bir keresinde hutbe okurken “Kim kızının mehrinde aşırıya kaçarsa onu (mehri) Beytü’l-Mâl’e alıkoyarım.”

⁴¹⁹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 263^a-264^b; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V/282. Ayrıca bk: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XX/9-10.

⁴²⁰ en-Nisa 4/20. Ayetin tamamının meali: “Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek ve açık günaha girerek mi verdiğinizi geri alacaksınız?”

⁴²¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1120, ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/261.

⁴²² Bk: Hillî, *Keşf*, s. 378.

⁴²³ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1123, ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/261. Bâbertî de Hz. Ömer’in bu yasaklamasının haram kılma (nehy-i tahrim) olarak değil, tavsiye nitelikli bir uyarı (nehy-i tenzih) olduğunu söylemiş ve Hz. Ömer’in sözünü, Hz. Peygamber’in kendisinin Hz. Yunus’dan daha üstün olduğunu söylemekten sakındırmasındaki nefsi sığaya çekmeye yönelik bir ifade olduğunu belirtmiştir, bk: Bâbertî, *Şerhu’t-Tegrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 152^a.

demesi üzerine bir kadının çıkıp ona “Allah Teâlâ’nın Kitab’ında bize helal kıldığı şeyi nasıl engelliyorsun!”⁴²⁴ dediği ve devamında kadının zikri geçen ayeti okuması ve ondan sonra Hz. Ömer’in bu sözü söylediği detayını verir. Kuşçu, cevabın takririnde Hz. Ömer’in bu yasaklamasının haram kılma (tahrîm) olmadığını belirttiikten sonra İsfahânî’nin cevabını alıntılar.⁴²⁵

Bu husus İslâm hukukunda “idarecinin mübah olan bazı hususları geçici süreliğine askıya alması” (takyîdü’l-mübâh) kapsamında değerlendirilebilir ve bunun Hz. Peygamber’in uygulamalarında birçok örneği vardır.⁴²⁶ Ancak Hz. Ömer’in bu uygulamadan vazgeçtiğini görüyoruz. Onun “herkesin kendisinden daha fakih (dinde anlayışlı) olduğu” sözünün onun tevazusuna yorumlanması mümkündür. Nitekim İsfahânî de haklı olarak böyle bir yorum yapmıştır.

IV. Beytü’l-Mâl’den Hz. Peygamber’in eşlerine para vermesine ve borç almasına rağmen Ehl-i Beyt’e humustan pay vermediği iddiası

İsfahânî, hasmın iddialarını; Hz. Ömer’in Beytü’l-Mâl’den Hz. Peygamber’in eşlerine para verdiği hatta her yıl Aîşe ve Hafsa’ya on bin dirhem vermesi, kendisinin Beytü’l-Mâl’den seksen bin dirhem alması üzerine eleştirilince “Bu, borç yollu oldu” demesi ve Allah’ın vâcip kıldığı Ehl-i Beyt’in humusunu ise vermemesi şeklinde sıralar.⁴²⁷

İsfahânî delilin takririnde; bütün bu meselelerde onun için -belki kendi içtihadıyla bir maslahat görmüş olmasından dolayı- bir kusur (kadh) söz konusu olmayacağını belirttikten sonra humus hakkındaki kanaatini serdeder. İsfahânî’ye göre Hz. Ömer’in Ehl-i Beyt’e humustan pay vermemesinin muhtemel sebebi; içtihadında buna aykırı bir hususa vâkîf olması ve bunun Kur’an’a aykırı olmasıdır. Sonuçta müçtehidin zâhir liğayrihî olan zannî meselelerdeki muhalefeti sebebiyle kötülenmesi; ihtilaf eden bütün

⁴²⁴ Hillî, *Minhâcü’l-kerâme*, s. 104-105; Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, XXX/655. Bu haber Sünnî kaynaklarda bazı detay farklarıyla nakledilmiştir ve söz konusu kaynaklarda haberin devamındaki “hatta hanımlar (muhadderât) bile!” ifadesine rastlayamadık, bk: Saîd b. Mansûr (ö. 227/842), *Sünen* (thk. Habiburrahman A’zami, Bombay: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1982), I/195; Ebû Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu Müşkili’l-âsâr* (thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994/1415), XIII/57-58; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, “Sadâk”, 40.

⁴²⁵ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 264^b.

⁴²⁶ Bu konuda Türkiye’de yapılan güncel bir çalışma için bk: İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması” (Yayımlanmamış Doçentlik Takdim Çalışması), Kayseri: Tezmer, 2015. Ayrıca bk: Sifil, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet*, s. 89-91.

⁴²⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1120, bk: Hillî, *Keşf*, s. 378.

müçtehitler için aynı şeyi gerektireceğinden ve bu da bâtil olduğundan; söz konusu uygulama, kötülemeyi (kadh) gerektirmemektedir.⁴²⁸

Ali Kuşçu, bu ve bundan sonraki üç maddeyi birleştirerek hepsi için; “Bunlar onun (Hz. Ömer) için kötülemeyi gerektiren şeyler değildir, zira müçtehidin icthadî meselelerde başkasına muhalefeti sonradan ortaya çıkmış bir şey değildir.” diyerek cevaplandırır.⁴²⁹

Hasmın kastettiği “humus”, ganimetin beşte birlik kısmı olup Enfâl sûresinin 41. ayetinde geçtiği üzere⁴³⁰ Allah’a, Resülü’ne, hısımlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Hz. Peygamber’in akrabaları fakir olsalar da zekât alamadıkları için bu ödenekten ilk halifeler döneminde de istifade etmişlerdir.⁴³¹ Humusun keyfiyeti hakkında önce sahâbiler daha sonra fikhî mezhepler ihtilaf etmiştir.⁴³² Şârihlerin, humusun “içtihadâ açık bir konu” olduğu yönündeki açıklamaları önemlidir. Bu noktada Kâdî Abdülcebbar da humusun üzerinde ihtilaf edilen icthadî meselelerden olduğunu belirtir ve bu hususta Hz. Ömer’i kötülenin, bütün sahâbenin kullandığı metod olan ‘içtihad’ı kötölemek olduğunu söyler.⁴³³

V. Had cezası için yüz değneğe hükmettiği iddiası

İddianın takririnde İsfahânî, Hz. Ömer’in had cezasını yüz değnek ya da başka bir rivayete göre doksan değnek şeklinde verdiğini söylemiştir. Cevap olarak ise; Hz. Ömer’in müçtehit olduğu için her zaman zannının gerektirdiği şeyle hüküm vermesinin gerektiğini söyleyerek bu meselenin de içtihadîliğine işaret etmiştir.⁴³⁴ Ali Kuşçu bu konuda herhangi bir açıklama yapmamıştır.

⁴²⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1123; ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/268.

⁴²⁹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid’ il- kelâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 264^b.

⁴³⁰ Ayetin meali: “Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah’a, Peygamber’e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah’a; hak ile bâtilin birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir’de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”

⁴³¹ Mehmet Erkal, “Ganimet”, *DİA*, XXIII/353.

⁴³² Humus ve benzeri konularda Ehl-i Beyt hakkındaki hükümler için bk: Bünyamin Çalık, “İslâm Hukukunda Zekât, Sadaka ve Ganimete Ait Hükümler Bağlamında ‘Ehl-i Beyt’ İçin Özel Hükümler”, *Türkoloji Araştırmaları*, 2015, c. X, sayı: 14, s. 89-107.

⁴³³ Bk: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XX/15.

⁴³⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1120, 1123.

Bu konuda maalesef hem Sünnî hem de Şîî şerhlerde yeterli açıklama bulunmamaktadır. Hasımın iddiasını belirsizleştiren şeylerden biri de nüshalardaki fark olmalıdır.⁴³⁵ Ancak İsfahânî'nin açıklamasına bakacak olursak Hz. Ömer, Kur'an'da; zina için yüz sopa⁴³⁶ ve kazif (iffetli kadına zina iftirası) için seksen sopa⁴³⁷ olarak belirlenen had cezalarında kazif haddini seksen sopa yerine doksan ya da yüz sopa olarak uyguladığının iddia edildiğini söyleyebiliriz.⁴³⁸ Tûsî'nin İmâmî öğrencisi olan bir diğer şârih İsfahânî, iddianın Hz. Ömer'in hür için kırk sopa, köle için ise bunu yarısı ölçüsündeki içki haddine verilen cezada artırımı gittiğinden söz etmiştir.⁴³⁹ Bu konuya, içki içmenin cezasının esasen ta'zîr cezaları içerisinde mütalaa edildiği ve şârihlerin hasımın iddiasına örnek getirmemesinden dolayı ihtiyatla yaklaşılmalıdır.⁴⁴⁰ Şârih İsfahânî, böyle bir ceza artırımına gidilmişse bile, bunun Hz. Ömer'in içtihadına dayalı olduğunu belirtmiştir.

VI. Ganimet taksiminde dilediğini üstün tuttuğu iddiası

İsfahânî, delilin takririni; Hz. Ömer'in ganimet taksimi hususunda Muhacirleri Ensar'a, Ensar'ı da başkalarına, Arapları da Acemlere üstün tuttuğu, oysaki bu uygulamanın Hz. Peygamber döneminde olmadığı, şeklinde yapmış ve bu iddiaya vereceği cevabın dördüncü iddiadakinin aynısı olduğunu söylemiştir.⁴⁴¹

Ali Kuşçu, delilin takriri kısmını İsfahânî'den alıntılamıştır.⁴⁴²

⁴³⁵ Nitekim bazı nüshalarda "had" yerine "ced" ve "kadîb" yerine "kazıyye" şeklinde geçmektedir, bu da "dede hakkında yüz hüküm verdi" anlamına gelmektedir. Bunlar her ne kadar basit farklar olsa da bu durumun hasımın iddiasının tespiti noktasında bir kafa karışıklığına sebebiyet verdiği savunulabilir.

⁴³⁶ Nûr Suresi, 24/2.

⁴³⁷ Nûr Suresi, 24/4.

⁴³⁸ Had cezaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk: Ali Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV/547-551.

⁴³⁹ İsfahânî, *Tefrîd*, İran Meclis-i Şûrâ-yı İslam, nr. 3963, vr. 132^a.

⁴⁴⁰ Hadlerin aksine ta'zîr cezasında artırımına gidilmesinde, "kat'î naslarla belirlenmediği", "caydırılık esaslı olduğu" ve "miktarı ile uygulanması yöneticiye veya hâkime bırakıldığı" için herhangi bir problem yoktur. Nitekim içki içme, haddi değil; ta'zîri gerektiren bir suç olduğu için, Hz. Peygamber döneminde sarhoş edici içkileri içenlere verilen ceza kırk değnek iken; sahâbe döneminde seksen değneğe çıkarılmıştır, bk: Fahrettin Korkmaz, *Gazâli'de Devlet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yay., 2018), s. 98. Aynı şekilde Hz. Ali'nin Velid b. Ukbe'nin içki haddini uygularken söylediği "Resûlullah (içki cezası olarak) kırk değnek vurdu, Ebûbekir de kırk vurdu, Ömer ise seksen vurdu, bunların hepsi sünnettir, bu benim için daha sevimsidir." ifadeleri, Hz. Ömer'in içki cezasındaki politikasını Hz. Ali'nin tarafından onayladığı anlamına gelir, bk: Müslim, *Sahih*, "Hudud", III/1331. Ta'zîr cezası hakkındaki ayrıntılı bilgi için bk: Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *DİA*, XXXX/198-202.

⁴⁴¹ İsfahânî, *Tesâid*, II/1120-1121, 1123, ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/259.

⁴⁴² Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 264^b.

Bu madde de “imâmın tasarrufları” hakkındadır. Ganimet taksiminde Hz. Ömer’in haksızlık yaptığı iddiasına İsfahânî, bu durumun icthadî bir mesele olduğuna işaret etmek için dördüncü maddedeki cevabına atıf yapmıştır. Hz. Ömer, ganimet taksiminde yeni bir yöntem takip ederek, İslâm’a hizmet kıdemine göre bir derecelendirme yapmıştır. Bu meyanda muhacirleri üstün tuttuğu doğrudur, ancak anladığımız kadarıyla o, ırk temelli bir ayırmadan ziyade fazilet ve İslâm ile daha önce müşerref olma kriterlerini esas almıştır.⁴⁴³

VII. İki mut‘adan (temettü haccı ve mut‘a nikâhı) insanları ahkoyduğuna ilişkin rivayet

Delilin takririnde İsfahânî, Hz. Ömer’in minbere çıkarak “Ey insanlar! Resûlullah döneminde olan üç şey vardır ki işte ben onları yasaklıyorum, haram olduğunu söylüyorum ve onlar üzerinden cezalandıracağım. Bunlar: kadın mut‘ası, hac mut‘ası ve (ezandaki) ‘haydi hayırlı amele!’ sözüdür.”⁴⁴⁴ dediğini ifade eder.⁴⁴⁵ İsfahânî, cevabın takririnde ise; Hz. Ömer için câiz olduktan sonra bunları haram kılmayı gerektirici şeyin ortaya çıktığı için böyle yaptığını, zira müçtehidin; zannının gerektirdiği şeye uyduğunu söyler.⁴⁴⁶

Ali Kuşçu haklı olarak bu ve öncesindeki üç maddenin icthadî meseleler olmasından dolayı müçtehidin bunlarda başkasına muhalefet etmesinin kötülenmeyi (kadh) gerektirmediğini belirtmiş ve bunun bidat olmadığını vurgulamıştır.⁴⁴⁷

Şârihler bu maddede çok az açıklama yapmışlar ve meseleyi “imâmın icthat yetkisi” ile çözmeye çalışmışlardır. Hasmin delilini ayrıntılı bir şekilde irdelememeleri, konunun tam olarak anlaşılmasına ket vurmuştur. Öncelikle hasmin delil olarak zikrettiği hadis “iki mut‘a” şeklinde zikredilmektedir; dolayısıyla ‘haydi hayırlı amele!’ sözü müdreç olmalıdır. Zira başka rivayetlerde ‘haydi hayırlı amele!’ ifadesinin bizzat Resûlullah tarafından ‘namaz uykudan hayırlıdır’ ifadesi ile değiştirildiği

⁴⁴³ Hz. Ömer’in bu uygulamasının değerlendirmesi ve ganimet taksiminde takip ettiği sıralama için bk: Sifil, *Hz. Ömer ve Nebvî Sünnet*, s. 30-33, ayrıca bk: s. 273-275.

⁴⁴⁴ El-Hür el-Âmilî (ö. 1104/1693), *İsbâtü’l-hüdât bi’n-nusûsi ve’l-mucizât* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 1422), I/164. “Üç şey”den bahsedilen rivayete Sünnî kaynaklarda rastlayamadık. Haberin Sünnî kaynaklardaki rivayetlerinde sadece “iki mu‘ta”dan bahsedilmektedir, örnek olarak bk: Mâlik, *el-Muvatta* (thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan Âlü Nehyân, 2004/1425), I/171.

⁴⁴⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1121; bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/258.

⁴⁴⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1124.

⁴⁴⁷ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 264^b.

aktarılmaktadır.⁴⁴⁸ Hadisin metninde zikredilen Hz. Ömer'in yasakladığı iki mut'adan biri olan temettü haccının keyfiyeti hakkında ihtilaf edilmiştir. Zira Kur'an ve Sünnette mübah olduğu belirtilen temettü haccının yasaklanması Hz. Ömer'in ne kastettiğini gündeme getirmiştir. Nitekim İbn Abdilber (ö. 463/1071) Hz. Ömer'in bu yasaklamasının haram kılma amaçlı değil (nehy-i tahrim) hac ve umrenin hakkı verilerek ayrı ayrı yapılması için yapılan geçici bir yasaklama (nehy-i edeb) olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁹ Mut'a nikâhı ise daha önce zaten Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.⁴⁵⁰ "Mut'anın yasaklandığına dair hadisin râvisi Hz. Ali'dir. Mut'ayı câiz gören İbn Abbâs'ı uyaran da bizzat odur."⁴⁵¹ Dolayısıyla hasmın öne sürdüğü üç hükümden zaten 'haydi hayırlı amele!' sözü ile mut'a nikâhı Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yasaklandığı için hasmın itirazına açık olabilecek tek husus olarak "temettü haccının yasaklanması" kalır ki bu da geçici bir yasak olarak kabul edildiğinde, bu hususlarla Hz. Ömer'in eleştirilmesini gerektirecek bir durum olmadığı açığa çıkar.

VIII. Kendisinden sonraki imâm için kurulan şûrâ hususunda yanlış bir tavsiyede bulunduğu iddiası

İsfahânî, müellifin kastını şöyle açıklar: Tarih kitaplarında geçtiği üzere; Hz. Ömer'in kendisinden sonra imâmet için altı kişiyi belirlemesiyle imâmeti insanların seçimine bırakmaması hususunda Hz. Peygamber'e, imâmeti bir kişiye bırakmaması hususunda da Hz. Ebûbekir'e muhalefet etmiştir.⁴⁵²

Bu iddiaya cevap olarak İsfahânî, daha önceki meseleye atıf yaparak "nasıl Hz. Ebûbekir'in bir kişiyi tayin etmesi Hz. Peygamber'e muhalefet etmek anlamına gelmiyorsa, burada da aynı durumun geçerli olduğunu" söyler. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu uygulaması Resûlullah'a muhalefet değildir.⁴⁵³

⁴⁴⁸ Taberânî, *el-Mucemü'l-Kebîr*, I/352; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I/625. Şîa geleneğinde imâmet merkezli bir anlayışa büründürülen ezanın geçirdiği süreçleri ele alan kapsamlı bir çalışma için bk: Hanifi Şahin, "Şîa Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, c. V, 1 (2012), s. 35-65.

⁴⁴⁹ İbn Abdilber en-Nemrî, *el-İstizkâr*, IV/94-95.

⁴⁵⁰ Bk: Müslim, *Sahîh*, "Nikah", II/1023.

⁴⁵¹ Saffet Köse, *Kur'an ve Sünnet'e Göre Mut'a Nikahı* (İstanbul: Timaş yay., 2014), s. 71-72; Ayrıca bk: Sifîl, *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet*, s. 202-203.

⁴⁵² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1121; ayrıca bk: Hillî, *Keşf*, s. 378-379.

⁴⁵³ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1124.

Ali Kuşçu bu maddenin açıklamasında İsfahânî'ye müracaat eder ve onun şerhinden özetleyerek iktibas yapar.⁴⁵⁴

Hiz. Ömer'in halife oluşunu, Hiz. Peygamber'in emrine muhalefet olarak gören hasmın bu itirazı yapması normaldir. Ancak hasmın Hiz. Ömer'in, Hiz. Ebûbekir'e muhalefet ettiğini öne sürmesi gerçekten ilginçtir. Zira hasım temelden Hiz. Ebûbekir'in uygulamasına karşı iken bu noktada onu savunması muhtemelen muhalifini ilzâm etmek içindir. Bâbertî hasmın bu yaptığı argümantasyonun "tenakuz" içerdiği belirtmiştir.⁴⁵⁵

IX. Hiz. Fâtıma'ya ait olduğu öne sürülen Fedek'in tapusunu içeren belgeyi (kitab) yırttığı iddiası

İsfahânî'nin, bu iddianın takriri için Hillî şerhinden alıntı yaptığını görüyoruz.⁴⁵⁶ Şârihlerden ilk olarak Hillî'nin anlattığı kıssaya göre; Ebûbekir ile Fâtıma arasındaki anlaşmazlık uzayınca Hiz. Ebûbekir ona Fedek arazisiyle birlikte bir belge vermişti. Fâtıma onu almış halde meclisten ayrıldıktan sonra Ömer karşısına çıkmış ve onun durumunu sormuş. Fâtıma da yaşadığı olayları anlatınca Ömer onun elindeki belgeyi alıp parçalamış. Daha sonra Ömer, Ebûbekir'in huzuruna girip onu bundan dolayı azarlamıştır.⁴⁵⁷

İsfahânî söz konusu iddiaya cevaben; anlatılanın doğru olmadığını, çünkü rivayetine güvenilen sika ravilerin hiçbirinin böyle bir rivayette bulunmadığını söyleyerek rivayetin uydurma olduğunu îmâ etmiştir.⁴⁵⁸

Ali Kuşçu da aynı rivayeti Hillî'deki şekliyle zikrettikten sonra İsfahânî'nin cevabına işaret etmiştir.⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 264^b.

⁴⁵⁵ Bâbertî, imâm tayini konusunda Hiz. Ebubekir'in yaptığıın Hiz. Peygamber'in fiiline muhalefet olarak kabul edilmesi durumunda; bir başkasının Hiz. Ebubekir'in uygulamasını yapmadığı için eleştirilmeyi (kadh) gerekmeceğini söyleyerek, hasmın Hiz. Ali'nin imâmetinin nas ile olduğu konusundaki görüşünün ise bizzat Hiz. Peygamber'in fiiline aykırı olduğunu belirterek hasmın bu itirazında çelişkiye düştüğünün belirtir, *Şerhu't-Tecrid*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 153^b.

⁴⁵⁶ Bk: Hillî, *Keşf*, s. 379.

⁴⁵⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1122. Hillî'nin anlattığı kıssanın devamında her ikisinin de Fedek'i Fâtıma'ya vermeme konusunda anlaşmışları iddiası vardır, bk: *Keşf*, s. 379. Şîî müelliflerin naklettiği ilgili rivayetin tahlili için bk: Mehmet Nur Akdoğan, *Şîî Kaynaklara Göre Hiz. Ömer*, s. 182-187.

⁴⁵⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1124.

⁴⁵⁹ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 264^b.

Kıscacası şârihler, Hillî'nin aktardığı kıssanın uydurma olduğunu ifade etmişlerdir. İbn Teymiye de bu rivayetin uydurma olduğundan hiçbir âlimin şüphe etmeyeceğini söyler. Zira hadis bilginlerinden hiçbiri bunu rivayet etmemiştir ve bu rivayetin herhangi bir isnadı bilinmemektedir. İbn Teymiye ayrıca Hz. Ebûbekir'in ne Fâtıma ne de bir başkası için Fedek'i tapulamak için bir yazı yazdığını ifade ederek, Hz. Ömer'in Fâtıma'ya beddua ettiği iddiasının doğru olmadığını kaydeder.⁴⁶⁰

İsfahânî'nin, Hz. Ömer hakkındaki bölümün şerhini bitirmeden evvel Hz. Ebûbekir faslında gördüğümüz gibi onun imâmetinin sıhhatini açıklamaya giriştiğini görüyoruz. İsfahânî'nin öğrencisi Bâbertî bu meyanda Hz. Ömer'in imâmetinin sıhhatini gösteren delilin Hz. Ebûbekir'in imâmetinin sıhhatini gösteren delille aynı olduğunu söyler, bu konudaki rivayetlerin çok olduğuna işaret ederek “onun Müslüman olmasıyla İslâm'ın gücünün (şevket) ortaya çıkacağını” Hz. Peygamber'den tevâtür yoluyla geldiğini belirtir.⁴⁶¹ Ali Kuşçu'nun ise, Hz. Ömer'in imâmete layık oluşunu şerhinin başka bir yerinde onun halifeliği dönemindeki bazı icraatlarıyla açıkladığını görüyoruz.

İsfahânî'ye göre imâmeti hak olduğu daha evvel anlatılan Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer'in imâmete ehil olduğunu görmüş ve bu görevi onun için imâmeti vasiyet etmek suretiyle (ahd) ona vermiştir. Sahâbe de onun bu vasiyetini imâmetin geçerliliğinde (in'ikâd) bir yol olarak benimsemiştir. Hz. Ömer'in imâmeti, söz konusu vasiyetin tevâtür derecesinde meşhur olup yayılmasından ve bu yöntemin meşruiyeti hakkında ümmetin icmândan dolayı geçerlidir. Bu açıklamadan sonra İsfahânî, birtakım naklî delilleri zikretmeye başlar. O, Hz. Ömer hakkında naslarda birçok haberin bulunduğunu, belki de bunlarla onun aleyhine söylenen boş sözlerin def edilebileceğini söyler. İsfahânî, ayrıca bu haberler her ne kadar âhâd statüsünde olsa da toplamının mütevâtir seviyesinde olduğunu belirtir. Zikri geçen rivayetlerin bazıları şöyledir:

*“Benden sonraki iki kişiye; Ebûbekir ve Ömer'e uyunuz.”⁴⁶²

*Hz. Peygamber'in her ikisi hakkındaki bir başka sözü: “O ikisi cennet ortayaşlılarının (kühûl) efendileridir.”⁴⁶³

⁴⁶⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, VI/31.

⁴⁶¹ Bâbertî, *Şerhu't-Tecrid*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 153^b.

⁴⁶² Ahmed, *Müsned*, XXXVIII/280-281; Tirmizî, *Sünen*, “Menâkıb”, 46; hadisin başka bir varyantı için bk: İbn Hibbân (ö. 354/965), *Sahîh*, XV/327.

⁴⁶³ Ahmed, *Müsned*, II/40; İbn Mâce, *Sünen*, “Fezâilü Ashâbi Resûlillah”, I/71, 75; Tirmizî, *Sünen*, “Menâkıb”, 46. Hadisin bazı varyantlarında Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye seslenerek bu durumu o ikisinin hayatta oldukları sürece söylememesini salık veriyor.

*Hz. Ömer'e hitaben söylediği rivayet edilen; "Ben gönderilmeseydim sen gönderilirdin ey Ömer!"⁴⁶⁴

*Cebrâil (a.s.)'ın Hz. Peygamber'e gelerek şöyle söylediği rivayeti; "Ey Muhammed! Rabbin sana selâm söylüyor. Sana Ömer'e selâm söylemeni ve ona 'benim kendinden razı olduğum gibi o da benden razı mı?' demeni söylüyor (emrediyor)."⁴⁶⁵

*"Ömer, cennet ehlinin kandilidir (sirâc)."⁴⁶⁶

*Bedir savaşında Hz. Peygamber'in "Şayet gökten bir azap inse Ömer'den başkası kurtulamaz."⁴⁶⁷ sözü. İsfahânî, bu sözün "Oysa sen onların içinde iken, Allah onlara azap edecek değildi."⁴⁶⁸ ayeti ile çelişmediğini söyler. Zira ayette "Resûlullah'ın bulunduğu durumda azabın olmayışı" anlatılır. Zikri geçen hadisteki olgu ise azabın inmesine bağlı olup, Hz. Peygamber'in aralarında bulunduğu zaman gerçekleşmesi imkânsızdır.⁴⁶⁹ O halde hadiste işaret edilen; Hz. Peygamber'in vefatından sonraki durumdur. Bu hadisleri zikreden İsfahânî, Hz. Ömer'in mertebesinin yüce oluşuna işaret eden bazı özelliklerini anlatmaya başlar. Bunlar aşağıdaki gibidir;

*Halk arasında oldukça meşhur olan; Hz. Ömer'in Medine'de iken Nihavend'de bulunan Sâriye'ye "Ey Sâriye! Dağa, dağa!"⁴⁷⁰ diye seslenip onun dağa sığınmasını sağlaması. İbn Cemâa da ta'îkinde bunun ya Hz. Ömer ile Sâriye'den her ikisinin ya da sadece Hz. Ömer'in kerameti olduğunun araştırılmaya değer bir husus olduğunu söyler.⁴⁷¹

*Hz. Ömer'in güzel yaşayışı, işlerindeki dosdoğruluğu, insanları nurlu yol (el-mehaccetü'l-beyzâ) olan sünnet-i seniyyeye sevk etmesi, kâfirlerin kökünü kazınması, İslâm'ın sözünü doğu ve batıda yüceltmesi, ülkelerin fethi, dini hamiyetiyle ve tevazusuyla istikrarı sağlaması gibi hasletlerini sıralayan İsfahânî, akıllı bir kimsenin Allah ve Resûlü'nün nezdinde bu makama ve ümmetin icmâsına nail olan ve böyle sıfat

⁴⁶⁴ Sâğânî bu sözün 'mevzu' hükmünde olduğunu belirtmiştir. Ebu'l-Fidâ el-Aclûnî (ö. 1162/1749), *Keşfü'l-hafâ* (thk. Abdülhamid Hindâvî, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), II/192.

⁴⁶⁵ Haberin benzeri lafızlarla rivayeti için bk: Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567), *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (thk. Bekrî Hayyânî, Saffet Sakka, 5. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981/1401), XI/578.

⁴⁶⁶ Ebü'l-Hasen el-Heysemî (ö. 807/1405), *Mecmeu'z-zevâid ve menbe'ul-fevâid* (thk. Hüsâmu'ddîn el-Kudsî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994/1414), "Menâkıb", 37.

⁴⁶⁷ Bk: ez-Zeylâî, *Tahrîcü'l-ehâdisi'l-Keşşâf*, II/38-39.

⁴⁶⁸ el-Enfal 8/33.

⁴⁶⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1125-1126.

⁴⁷⁰ Bk: Şemsüddîn es-Sehâvî (ö. 902/1497), *el-Makâsîdü'l-hasene* (thk. Muhammed Osman el-Huş, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985), s. 736-737; Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesira fî'l-ehâdisi'l-müştehirâ* (thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, Riyad: İmâdetü Şüûni'l-Mektebât, t.y.), I/211.

⁴⁷¹ Tesdîd muhakkiki ise rivayete göre Sâriye'nin ve beraberindekilerin Hz. Ömer'in sesini işittiklerini, bunun sadece Sâriye'ye has olmadığını söylemiştir, bk: *Tesdîd*, II/1126 (3.dipnot).

ve menkıbeleri bulunan bir zat hakkında yalanlara ve aslı olmayan rivayetlere itibar etmesinin güç olduğunu söyler.⁴⁷²

Ali Kuşçu da şerhinin bir başka yerinde Teftâzânî'ye müracaat ederek, Hz. Ömer'in imâmete liyakatini, onun dönemindeki fetihler ve kazanımlar ile açıklamaktadır.⁴⁷³

3. Hz. Osman

Hz. Osman hakkındaki ithamların 6 adet olduğunu görüyoruz. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'le ilgili kısımda görüldüğü gibi buradaki ithamlar da ahlâkî ve hukukî odaklıdır. Maksat aynı olup müellif, onun da imâmeti hak etmediği ispatlanmaya çalışır. Şârihler de aynı şekilde söz konusu iddiaları cevaplandırır. Bu iddialar şöyledir:

I. Hz. Osman'ın açıkça fâsıklık yapan kişileri devlet görevlerine atadığı ve bu kimselerin Müslümanların işlerinde birçok şey ihdas ettikleri iddiası

İsfahânî, iddianın takririnde Hillî şerhinde geçtiği üzere birtakım idarî atamalardan bahseder.⁴⁷⁴ Buna göre Resûlullah'ın kovduğu, ne onun ne de ilk iki sahâbenin görevine iade etmediği Hakem b. Ebî'l-Âs'ı tekrar vali olarak atadı. Velîd b. Ukbe'yi de vali olarak tayin etti; ondan ise içki içme ve insanlara sarhoş bir şekilde namaz kıldırma zuhur etti.⁴⁷⁵ Yine Kûfe'ye atadığı Saîd b. El-Âs'dan Kûfe halkının kendisini şehirden çıkartmalarına sebep olacak şeyler ortaya çıktı. Mısır'a atadığı Abdullah b. Ebî Serh ise kötü idaresi yüzünden halkı muzdarip etti ve halk ondan zulüm gördü. Muâviye'yi Şam'a atadı ve onun yüzünden büyük fitne çıktı. Akrabalarını atadı, Ömer'in onu engellemesinden sonra, insanların hoşlanmamasına rağmen Ebû Muayt'ın çocuklarını

⁴⁷² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1126-1127.

⁴⁷³ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-kelâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 268^b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/294.

⁴⁷⁴ Bk: Hillî, *Keşf*, s. 379.

⁴⁷⁵ Bâbertî, Hz. Osman'ın –valilerde ismet şartı olmamasıyla birlikte- Velîd b. Ukbe'yi valiliğe ehliyeti olduğu düşüncesiyle tayin ettikten sonra fasıklığı ortaya çıkmasının ardından onu azledip (içki) haddi uyguladığını belirtir, *Şerhu't-Tecrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr. 2160, vr. 153^b. Bazı kaynaklarda Velîd'in içki içtiği iddiasının iftira olduğu kaydedilmiştir, bk: Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler: Tartışmalar – Gerçekler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011), s. 409-411.

diğer Müslümanların üzerinde tuttu.⁴⁷⁶ Özetle hasmın temel itirazı fâsıklık yapan ve görevi hak etmeyen kimselerin çeşitli makamlara atanmasıdır.

Cevabın takririnde İsfahânî, ilk olarak Hakem'in görevine iadesine cevap verir. İsfahânî, Hz. Osman'ın Resûlullah'tan bizzat Hakem'in görevine iadesi için izin aldığını, ancak ne onun ne de ilk iki halifenin döneminde fırsat bulunmadığını, daha sonra Hz. Osman'ın dönemi gelince kendinin bu işi yaptığını söyler. Öyleyse Hz. Osman bu iadeyi bilerek (bi-ilmihî) yapmıştır. İddianın takririnde ismi geçen diğer kimselerden sadece Velid'den bahseden İsfahânî, Hz. Osman'ın onu valiliğe ehil olduğunu sandığı için atadığını, valinin mâsum olması şartının bulunmadığını ondan fâsıklık ortaya çıktığında ise azledip had uyguladığını ve bunda da bir problem olmadığını söyler. Şârih İsfahânî, bu cevabın Hz. Osman'ın atadığı kimselerden nefsü'l-emrde valiliğe uygun olmasa da zâhiren öyle görünenlerin tamamı için geçerli olduğunu söyler. Akralarını ataması meselesini ise onların valiliğe ehil olmalarından dolayı atandıklarını söyleyen İsfahânî, Hz. Ömer'in Hz. Osman'ı Ebû Muayt'ın çocuklarını yükseltmeyi yasakladığını ve insanların onlardan hoşnut olmaması iddiasını kabul etmeyerek; bazılarının hoşlanmamasının atamanın câizliğine herhangi bir engel teşkil etmediğini ilave eder.⁴⁷⁷

Ali Kuşçu ise iddianın takririnde Teftâzânî'den istifadeyle sadece vali atamalarından söz etmiştir. Cevap olarak ise Kuşçu; Hz. Osman'ın sadece onları bu görevi hak ettikleri zannıyla atadığını söyleyip onun gaybı bilmediği için sadece zâhirle hüküm vermek ve fâsıklık durumu ortaya çıktığı vakit azletmekle sorumlu olduğunu söylemiştir. Kuşçu, Muâviye'nin Şam'a atanmasının Hz. Ömer döneminde olduğunu, bahsedilen fitnenin ise Hz. Ali döneminde ortaya çıktığını kaydeder.⁴⁷⁸

Hem hasım hem de şârihlerin meseleyi tartıştığı bağlam çok sağlıklı görünmemektedir. Hz. Osman'ın idareci atamalarında Ümeyyeoğullarına öncelik tanıdığı bilinen bir husustur. İlginç bir şekilde hasım, itirazını asabiyet bağının güçlenmesine sebep olacak kabile mensubiyeti eksenli atamalara değil, atanmışların fâsıklığı meselesine daha da dikkat çekmektedir. Hasımın, atanmaların bazı uygunsuz davranışlarından, onları atayan Hz. Osman'ın da ehliyetsiz olduğu iddiası, şârihler

⁴⁷⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1127-1128.

⁴⁷⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1130-1131; ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/280.

⁴⁷⁸ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 264^b-264^a; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/285-286.

tarafından valilerde ismet şartına gerek olmadığı ve Hz. Osman'ın atadığı kişinin ne yapacağını önceden kestirme imkânına sahip bulunmadığı, şeklinde eleştirilmiştir.

II. Devlet harcamalarında ailesini ön plana aldığı iddiası

İsfahânî, Hz. Osman'ın devletin malını ailesine dağıttığı ve saçıp savurduğu şeklindeki ithamı zikrettikten sonra Hillî şerhinde zikredilen iddialardan; onun akrabalarından dördüne dört yüz bin dinar verdiği şeklinde olanı zikreder.⁴⁷⁹

Cevabın takirinde İsfahânî, Hz. Osman'ın devletin malından alıp ailesine verdiği iddiasını kabul etmez. Zira harcadığı söylenen mal, kendi şahsi mülkündendir ve mal sahibi olan Hz. Osman'ın akrabalarına da infak etmiş olması güzel görülen bir husustur.⁴⁸⁰

Ali Kuşçu da İsfahânî şerhine müracaat eder. Kuşçu, Hz. Osman'ın zenginliğine vurgu yapar ve onun akrabalarına yaptığı bu yardımların “dinen ve örfen müstahsen” olduğunu ifade eder.⁴⁸¹

Şârihlerin Hz. Osman'ın zenginliğine ve akrabalarına yaptığı nakdî yardımları kendi mülkünden yapmış olabileceğine işaret etmeleri oldukça yerindedir. Hz. Osman'ın akrabalarına, muhtaç oldukları için devlet bütçesinden yardım yaptığı ve bunun doğruluğunu kurmaylarıyla istişare ettiği hakkındaki rivayeti dikkate alacak olursak; onun, devlet hazinesinden muhtaç akrabalarına yaptığı tahsisatta dikkatli olmaya çalıştığını söyleyebiliriz.⁴⁸²

III. Yaptığı koru alanlarındaki (himâ) hayvanları kendisi için beslediği iddiası

⁴⁷⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1129; ayrıca bk: Hillî, *Keşf*, s. 380.

⁴⁸⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1131. Ebû Ali el-Cübbâî de bu kanaattedir, bk: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XX/51-52.

⁴⁸¹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 264^a.

⁴⁸² İlgili rivayet için bk: İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III/1091.

Hasmın iddiasının takririnde; Hz. Osman'ın kendisi için hayvanlara koruluk (himâ)⁴⁸³ yaptığı ve bunun da şerîata aykırı olduğunu söyleyen İsfahânî, bu iddiaya söz konusu uygulamanın sadece Hz. Osman dönemine has olmadığını, ilk iki halife döneminde de koruluk yapıldığı cevabını verir. Onun döneminde artmasını ise, hayvanları çoğalması ihtimaliyle açıklayan İsfahânî, maslahata dayanan işlerde zamandan zamana artma ya da eksilmenin gerçekleşebileceğini belirtir.⁴⁸⁴

Ali Kuşçu iddianın takriri hususunda Hillî şerhinde geçen; suların ve otlakların Hz. Peygamber tarafından bütün insanların kullanımına serbest bırakıldığı ve koruluk yapmanın şerîata aykırı olduğu, açıklamasına yer verir. Kuşçu söz konusu iddiaya, Hz. Osman'ın koruyu kendi nefsi için değil, bilakis zekât ve cizye malları ile kaybolan hayvanları korumak için yaptığını, bu uygulamanın ilk iki halife döneminde zaten var olduğunu ancak Hz. Osman döneminde İslâm'ın gücünün ziyadeleşmesi için artırıldığını söylemiştir.⁴⁸⁵

Şârihlerin; İslâm devletinin korular yapmak suretiyle kamulaştırılan bazı besi hayvanları için korular inşa edilmesinin kamu menfaati için kullanılması şartıyla câiz olduğu, Hz. Osman'ın döneminde artış gösterse de bu uygulamanın kendisinden önce de icra edildiği yönünde verdikleri cevaplar tutarlıdır. Nitekim Hz. Osman da Mısır'dan gelen bir heyetin kendisini bu konuda tenkit etmesi üzerine; “kendisinden önce Hz. Ömer'in bu uygulamayı zekât develeri için yaptığını, kendi döneminde ise zekât gelirlerinin artışından dolayı zekât develeri için yapılan koruların artırıldığını” söyleyerek bu uygulamanın meşruluğunu savunmuştur.⁴⁸⁶

IV. Hz. Osman'ın diğer sahâbîlere kötü davrandığı iddiasına ilişkin olarak ona nisbet edilen; İbn Mes'ûd'u ölene kadar döverek onun mushafını yakmak, Ammâr'a fitik oluncaya kadar vurmak, Ebû Zerr'i de döverek onu Rebeze'ye sürgün etmek gibi davranışları içeren rivayetler

⁴⁸³ Kuru (himâ) ile İslâm Hukukunda terimleşen anlamıyla; “özel mülkiyet altında olmayan bir arazinin hayvan otlatmak üzere kamu yararına tahsisi ve tahsis edilen arazi” kastedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk: Hacı Mehmet Günay, “Himâ”, *DİA*, XVIII/52-55.

⁴⁸⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1131; Âmidî, *Ebkâr*, V/281.

⁴⁸⁵ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 264^a. Ayrıca bk: Tefîzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/285.

⁴⁸⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “İhyâül-Mevât”, 30.

Birkaç ithamın bir arada olduğu maddenin takririnde İsfahânî ithamların takririnde ayrıntı olarak; Hz. Osman'ın İbn Mes'ûd'un mushafını yaktığı vakit onun iki kaburgasını da kırmasına rağmen ona iki yıl maaş (atâ) vermediği ve İbn Mes'ûd'un onun bu attığı dayağın sonucu öldüğünü; Ammâr'a vurduğu zaman ise bağırsaklarını (em'â) yardığını, Hz. Peygamber'in çok sevdiği Ebû Zerr'i ise hiçbir suçu olmamasına rağmen Rebeze'ye sürdüğünü söyler.⁴⁸⁷

İsfahânî, Hz. Osman'ın üç ayrı sahâbeye kötü davrandığı iddialarını içeren bu maddeyi Âmidî'den de istifade ederek ayrıntılı bir şekilde cevaplandırır. İlk olarak onun İbn Mes'ûd'u dövdüğü iddiasını cevaplar. Bu iddia doğruysa, Hz. Osman insanları tek Mushaf üzerinde birleştirmeyi ve ihtilafları kaldırmayı istediği için ondan mushafını istemiş, bunu reddetmesi üzerine de onu te'dîb yoluna gitmiştir. İbn Mes'ûd'un bu olay üzerine öldüğünü kabul etmeyen İsfahânî, ona iki yıl boyunca maaş verilmemesini de ya o parayı vermeye daha uygun birini gördüğünden ya da İbn Mes'ûd'un ihtiyacı olmadığı şeklinde cevaplandırır.⁴⁸⁸

Hz. Osman'ın Ammâr'ı dövmesinin ise te'dîb yoluyla olduğunu söyleyen İsfahânî, bu olayın onun edebe muğayir davranmasından ve imâmlara karşı cür'et edilmesinin doğru olmadığı şeklindeki tasarrufundan dolayı gerçekleştiğini belirtir. İmâmın te'dîben dövmesinin câiz olduğunu söyleyen İsfahânî, bu itirazın Şîa'nın aleyhinde olduğunu; zira Hz. Ali'nin yaptığı savaşta sahâbenin birçoğunu öldürdüğünü söyler. İsfahânî, şayet bir mefsetet varken öldürmek câiz oluyorsa, aynı durumda te'dîbin de câiz olması, sonucuna varır.⁴⁸⁹

Ebû Zerr'in dövülmesi meselesinde ise İsfahânî, önceki meselelerde olduğu gibi bunun da te'dîben olduğunu söylemiştir. İsfahânî, Ebû Zerr'in Şam'da Cuma namazı kılarken ilk iki halifenin övüldüğünü duyunca onlara “Şayet insanların onlardan sonra neler ihdâs ettiklerini bilseydiniz! Binalar inşa ettiler, yumuşak (elbiseler) giydiler, ata

⁴⁸⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1129, bk: Hillî, *Keşf*, s. 380.

⁴⁸⁸ Ebû Ali el-Cübbâî, ne Hz. Osman'ın İbn Mes'ûd'u dövdüğü ne de İbn Mes'ûd'un onu kötülediği iddiasının doğru olmadığı kanaatindedir, bk: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XX/52-53. Bâkılânî de ilk olarak hasmın öne sürdüğü İbn Mes'ûd olayının doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre bu anlatılan husus doğru ise Hz. Osman'ın amacının İbn Mes'ûd'un mushafını vermemesi ve bazı tasarruflarından dolayı onu te'dîb etmek olabileceğini belirtmiştir, bk: *Temhîdû'l-Evâil*, s. 531-532.

⁴⁸⁹ Birçok kimsenin Hz. Osman'ın Ammâr'ı dövmesi hakkındaki rivayetin uydurma olduğu kanaatinde olduğunu söyleyen Bâkılânî, bu rivayetin doğru olması durumunda; bazı rivayetlere yansıyan, Ammâr'ın kendisi aleyhinde yaptığı propagandanın etkili olmuş olabileceğini söylerken, Hz. Osman'ın onu dövmesinin –doğru olduğu kabul edilirse- te'dîben vukû bulduğunu belirtir, bk: *Temhîdû'l-Evâil*, s. 530-531.

bindiler, hoş yiyecekler yediler.” demesi; onun sözleriyle işleri bozması, durumları karıştırması üzerine Hz. Osman’ın onu Şam’dan getirmesinden bahseder. Hz. Osman’ın huzuruna gelen Ebû Zerr, onu görünce “O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak..”⁴⁹⁰ ayetini okur. Bunun üzerine Hz. Osman ona te’dîp amaçlı kırbaçıyla vurur. İsfahânî’ye göre imâmın kendisine karşı sû-i edepte bulunan kimseyi, helâk olmasına yol açsa bile te’dîp etme hakkı vardır. İsfahânî, Hz. Osman’ın “Ya (bu yaptığına) son verirsin ya da dilediğin yere çıkar gidersin.” demesi üzerine Ebû Zerr’in sürgün edilmeksizin, kendi iradesiyle Rebeze’ye gittiğini ve orada vefat ettiğini söyler.⁴⁹¹ Ali Kuşçu da İsfahânî’nin verdiği cevapları olduğu gibi alıntılamıştır.⁴⁹²

İsfahânî ve Kuşçu Hz. Osman’ın İbn Mes’ûd, Ammâr ve Ebû Zerr’e kötü davrandığı iddiasını kabul ederek Hz. Osman’ın bu uygulamalarında haklılığını delillendirmek istemişlerdir. Buna göre ilgili olaylarda bu sahâbîler, halifeye saygısız davranarak devlet otoritesine aykırı davranışlar sergilemişler ve Hz. Osman da onları te’dîp etmek istemiştir. Şârihlerin burada da hasmın delil getirdiği rivayetlerin sıhhatini teslim edip cevaba girişmeleri metodik olarak yanlıştır.⁴⁹³ Ancak tek tek cevap vermelerine bakılacak olursa bu tutumlarının; Hz. Osman hakkındaki zikri geçen iddiaları def etme amaçlı olduğu anlaşılır. Onların yaptıkları açıklamalar ve te’viller ancak bu rivayetlerin sahih oldukları sabit olduktan sonra anlamlı olacaktır. Zira bazı âlimlere göre bu rivayetler, yalancılara uydurmalarından ibarettir.⁴⁹⁴

V. Hz. Osman’ın İbn Ömer’den kısas, Velîd’den ise had cezalarını düşürdüğü iddiası

⁴⁹⁰ et-Tevbe 9/35. Ayetin tamamının meali: “O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve, ‘İşte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi tadın bakalım, biriktirip sakladıklarınızı!’ denilecek.”

⁴⁹¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1131-1133; bk: Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, IV/293-299, ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/278-279. Bâkılânî de Âmidî ve İsfahânî ile aynı kanaattedir, zira bazı rivayetlerde geçtiği üzere Hz. Osman, kendisini kötüleyen Ebû Zerr’in herhangi bir fitneye sebebiyet vermemesini istemiş ve onu uyarılmış, bunun üzerine de Ebû Zerr kendi isteğiyle Rebeze’ye göçmüştür, bk: *Temhîdü’l-Evâil*, s. 534-535.

⁴⁹² Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 264^a.

⁴⁹³ Daha çok Şîî kaynaklarda geçen bu iddia ve rivayetlerin değerlendirmesi için bk: Arı, *İmamiye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, s. 487-503.

⁴⁹⁴ Kâdî Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) de bu görüştedir, bk: *en-nassü’l-kâmil li-kitâbi: el-Avâsım mine’l-kavâsim*, (thk. Ammâr Tâlibî, Mısır: Mektebetü Dâri’t-Türâs, t.y.), s. 280.

İsfahânî yine fikhî içerikli olan bu iddiayı Âmidî'ye müracaat ederek şöyle açıklar: Hz. Osman'ın Ubeydullah b. Ömer'i Müslüman olmasına rağmen öldürdüğü Hürmüzân'ın kisası ile Velîd b. Ukbe'nin içki haddini uygulaması vâcip hükmünde olmasına rağmen yapmadığı, şeklinde takrir eder. İsfahânî ayrıca Hz. Ali'nin imâmeti döneminde "Ben varken Allah'ın haddi uygulamadan kaldırılamaz/t'atıl edilemez."⁴⁹⁵ diyerek söz konusu içki haddini uyguladığını ekler.⁴⁹⁶ Bu rivayetlere dayanan hasmın delili; keyfî olarak had cezalarını uygulamayan birisi imâmete layık değildir, şeklindedir.⁴⁹⁷

İsfahânî cevabın takririnde yine Âmidî'ye başvurarak; Hz. Osman'ın zikri geçen cezaları düşürdüğünü kabul etmediğini belirtir. Ubeydullah b. Ömer'in kisas olarak öldürülmemesini Hz. Osman'ın müçtehit olması ve "Bu katil, sultanın olmadığı zamanda gerçekleşmiştir, hükmü beni bağlamaz."⁴⁹⁸ dediği ile açıklar. Çünkü söz konusu katil vakası, Hz. Osman'ın imâmet akdinden önce gerçekleşmiştir. Sultanın olmadığı yerde hadlerin uygulanmaması durumu Ebû Hanîfe'nin mezhebinde olan bir husustur.⁴⁹⁹ İçki haddini uygulamaması meselesini ise İsfahânî, Hz. Osman'ın Velîd'in bu suçunu işlediğinden emin olmak için ertelediği, emin olduktan sonra ilgili had cezasını uyguladığı şeklinde açıklar.⁵⁰⁰ Dolayısıyla hasmın dayandığı rivayetler incelendiği vakit; Hz. Osman'ın keyfî olarak hadleri uygulamadığı iddiasının doğru olmadığı anlaşılır.

Ali Kuşçu da delilin takririnde Hürmüzân'ın Ehvâz'ın fethinde Müslüman olan Ehvâz kralı olduğu ayrıntısını zikreder. İçki haddini de zikrettikten sonra İsfahânî'nin cevabını özetler. Ancak Velîd'in içki haddini Hz. Osman'ın onun suçundan emin olmak için ertelemesine rağmen uygulama fırsatı bulamadığı, bunun üzerine mezkûr cezayı Hz. Ali'nin infaz ettiğini belirtir.⁵⁰¹

⁴⁹⁵ Bk: Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, II/158.

⁴⁹⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1129; ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/277.

⁴⁹⁷ Hillî, *Keşf*, s. 381.

⁴⁹⁸ Sahâbe arasında ihtilafın çıktığı bu meselede bu olayda Hz. Osman, kendi idaresinden önce vukû bulduğu için herhangi bir yükümlülüğünün olmadığını söyleyen Amr b. el-Âs'ın görüşünü tercih etmiştir, bk: Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr* (thk. Muhammed Zühri en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak, y.y. Âlemü'l-Kütüb, 1994/1414), III/193, ayrıca bk: Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Cirâh", 50.

⁴⁹⁹ Hanefî mezhebinde hadlerin uygulanmasının geçerlilik (cevâz) şartları için bk: Alâüddîn el-Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (2. bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986/1406), VI/57-61.

⁵⁰⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1133; ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/280-281. Kâdî Abdülcebbar da bu kanaattedir. Kâdî'ye göre Hz. Osman Velîd'in suçu sabit olduktan sonra ona içki haddi uygulamış, onu Kûfe valiliğinden azletmiş, yerine Ebû Mûsâ'yı atamıştır. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XX/47.

⁵⁰¹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-kelem*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 264^a-265^b.

Bu maddede Hz. Osman'ın İslâm Ceza Hukukunu uygulamadığı iddiasına iki örnek getirilmiştir. Her iki olayın da kendi içinde tutarlı açıklaması varken Hz. Osman, imâmetin gereği olan “hadleri uygulama” işini ihmal ettiği öne sürülmüştür. Hz. Osman'ın, Hürmüzân'ı öldüren Ubeydullah b. Ömer'e kısas uygulanmamasının sebebi olarak bazı kaynaklarda; Hürmüzân'ın Hz. Ömer'in ölümüne yardımcı olduğu ve kanının karşılığını kısas yoluyla isteyecek akrabaları (asabe) olmadığı için Hz. Osman'ın bu cezayı diyete çevirdiği kaydedilmektedir.⁵⁰² Velîd b. Ukbe hakkındaki olayla ilgili olarak rivayetlerde geçen bilgiye göre; Hz. Osman, Velîd'in içki haddini uygulaması için Hz. Ali'ye emir verdiğiden dolayı Ali Kuşçu böyle söylemiş olmalıdır, ancak doğru olanı; Velîd'in had cezasının Hz. Osman döneminde uygulandığıdır.⁵⁰³ Dolayısıyla birinci vaziyette haddi düşürecek bir durum söz konusu iken, ikinci örnekteki had bizzat Hz. Osman tarafından uygulandığı için; Hz. Osman'ın keyfi olarak hadleri uygulamadığı iddiası doğru değildir.

VI. Sahâbenin Hz. Osman'ı şehit olana kadar yardımsız bırakması ve Hz. Ali'nin onun hakkında ‘Onu Allah öldürdü.’ demesi ve ancak üç gün sonra gömüldüğü hakkındaki rivayetler ve onun Bedir, Uhud ve Rıdvan Bey‘at’ında katılmadığından dolayı ayıplandığı iddiası

İddianın takriri hususunda *Tecrîd* metnindeki ifadeleri tekrarlayan İsfahânî, bunların Hz. Osman'ın imâmete uygun olmadığını gösterdiğini söyler.⁵⁰⁴

Cevabın takririnde İsfahânî, onun yardımsız bırakılmasının sebebini; alçak insanlarla halkın ayak takımının Hz. Osman'ın katli hususunda biraraya geldiklerini ve sahâbenin onlara karşı koyamayacaklarını için bildiklerinden dolayı Hz. Osman'ı yardımsız bırakma durumunda kaldıklarını söyledikten sonra buradaki kötölemenin Hz. Osman'dan ziyade onu şehit eden alçak insanlarla halkın ayaktakımına yöneltilmesinin daha uygun olduğunu vurgular.

İsfahânî, Hz. Ali'ye nisbet edilen “Onu Allah öldürdü.” sözünün ise onun “Ben de onunla beraberim.” sözüyle mukayyet olduğunu belirtir. Dolayısıyla bunun manası

⁵⁰² Bk: İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, VI/284.

⁵⁰³ İlgili rivayetler için bk: Buhârî, *Sahîh*, “Fezâilü's-Sahâbe”, 62; Müslim, *Sahîh*, “Hudud”, III/1331.

⁵⁰⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1129-1130.

‘Allah beni onunla öldürsün’dür. Hz. Ali bu sözünü, Hz. Osman’ın öldürülmesine yardım ettiği anlamında değil; istikrarın bozulmaması, işlerin karışmaması için onun ölümünden sonra ayrışan iki fırkayı razı etmek ve durumu idare etmek (müdârât) için söylemiştir. İsfahânî, bu açıklamalarını Hz. Ali’den rivayet edilen “Allah’a yemin olsun ki; onu ben öldürmedim, öldürülmesine de yardımcı olmadım.”⁵⁰⁵ sözü ile Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in Hz. Osman’a yardım etmek için izin istemeleri üzerine Hz. Osman’ın “Buna ihtiyaç yoktur.”⁵⁰⁶ sözüyle delillendirir.⁵⁰⁷ İsfahânî, Hz. Osman’ın bazı gazvelerde bulunmadığından dolayı ayıplandığı iddiasını ise cevaplamamıştır.⁵⁰⁸

Ali Kuşçu bu maddenin tahririnde Hillî şerhindeki sahâbenin kudreti olmasına rağmen bunu hak ettiği için Hz. Osman’ı bıraktığını, Hz. Ali’nin sözünün de onun öldürülmesini doğru olduğu, üç gün boyunca defnedilmemesinin ise sahâbenin ona karşı, onun hoş olmayan davranışlarından kaynaklanan öfkelerinin şiddetinden dolayı olduğunu zikreder.⁵⁰⁹ Hasmın iddiasına göre sahâbe, Hz. Osman’a bu denli kötü davranacak kadar hınç sahibidir.

Ali Kuşçu bu iddiaya cevap verme hususunda Teftâzânî’ye başvurmuştur. Teftâzânî ilgili alıntıda; sahâbenin Hz. Osman’a yardım etmediği ve onu geç defnettikleri iddiası doğruysa buradaki kusur, Hz. Osman’ın değil, onların kusurudur. Bu iddialar içerisinde sahâbeye karşı kötü zan beslemek olduğundan dolayı Teftâzânî, “Biz böyle düşünmüyoruz.” diyerek ne Ensâr ne de Muhâcirlerin özellikle de Hz. Ali’nin, Hz. Osman gibi gece gündüz ibadetle meşgul olan, Resûlullah’ın iki kızını kendisiyle evlendirmekle şereflilediği, cennetle müjdelediği bir kimseye nasıl olup da böyle muamelede bulunabileceklerini istifhâm-ı inkârî ile sorar. Oysaki Hz. Osman kendilerinden olup,

⁵⁰⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, “Fiten”, 37. İbn Cemâa, Hz. Ali’nin kendisinden Hz. Osman’ı öldürmeyi açıkça nefyetmesi ile öldürülmesine yardımcı olmayı nefyetmesinin onun “onu Allah öldürdü.” ifadesine aykırı olmadığını zira her ikisinin arasında mâniatü’l-cem’ (birlikte-onaylanmaz ayrışık şartlı kıyaslar arasındaki ilişki) olduğunu söyler ve bunun açıklamaya bile ihtiyaç duymayacak kadar âşikâr olduğunu belirtir. *Tesdid*, II/1134 (1. dipnot).

⁵⁰⁶ Bk: İbn Şebbe, *Târîhu’l-Medîne*, IV/1304-1306; Ebû Bekr el-Âcurrî (ö. 360/970), *eş-Şeria* (thk. Abdullah b. Ömer ed-Demîcî, 2. bs. Riyad: Darü’l-Vatan, 1999/1420), IV/1980.

⁵⁰⁷ İsfahânî, *Tesdid*, II/1133-1134, bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/286. Kâdî Abdülcebbar da Hz. Osman’ın evinin basılması anında sahâbenin; Hz. Osman’ı savunmaya çalışanlar ile olayların geçmesini bekleyenler olmak üzere iki gruba ayrıldığı söyler, bk: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XX/43.

⁵⁰⁸ Kâdî’nin Hz. Osman’ın bulunmadığı bu gazveler hakkındaki açıklamaları için bk: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XX/46.

⁵⁰⁹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 265^b. Hillî, *Keşf*, s. 381. Kâdî, Hz. Peygamber’in Müslümanın kanının üç suç dışında helâl olmadığı hadisini zikrederek Hz. Osman’ın bu üç suçu da işlememesine rağmen öldürülmeyi hak etmek için ne yaptığını sorar, bk: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XX/49-50.

ömrü boyunca kendilerine yardım etmiş, İslâm öncesi ve cennetlik olduğunu Resûlullah'ın bildirmesi sayesinde bildikleri bir kimsedir. Esasen Hz. Osman'ın kendisi onların savaşmasına izin vermemiş kan dökülmemesi ve Allah'ın takdirine teslim olmaya yönelik sahâbenin kendisini savunmasına razı olmamıştır. Buna rağmen Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, onu savunmaktan vazgeçmemişlerdir. Bu açıklamanın sonunda Teftâzânî “Allah'ın emri, kesinleşmiş bir hükümdür.” ayetini zikreder.⁵¹⁰ Maddenin sonunda zikri geçen Hz. Osman'ın Bedir, Uhud ve Bey'at'ta bulunmadığına gelince Kuşçu, *Tecrîd* metnindeki bey'at'tan maksadın Rıdvan Bey'at'ı olduğunu söyledikten sonra hasmın bunu Hz. Osman hakkında büyük bir eksiklik olarak gördüğünü belirtir. Hz. Osman'ın orada bulunmamasının Resûlullah'ın emriyle olduğunu söyleyen Kuşçu, haklı olarak söz konusu Bey'at'ta Hz. Peygamber'in Hz. Osman adına elini uzatmasının, onun için bir menkıbe olarak yeterli olduğunu ifade eder.⁵¹¹ Zira Hz. Peygamber, kendi sağ elini Hz. Osman'ın eli kabul ederek sol eliyle onun yerine biat yapmıştır. Daha sonra Hz. Osman, Mekke'den dönünce aynı yerde Hz. Peygamber'e biat etmiştir.⁵¹²

İsfahâni, Hz. Osman hakkındaki iddialar ve cevaplarından sonra, imâmete salâhiyet hususunu burada da Âmidî'den istifade ederek serdeder. Hz. Osman'ın imâmete uygun oluşundan bahsederken öncelikle Hz. Ömer'in imâm seçimini, içerisinde Hz. Osman, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf, Talha, Zübeyir, S'ad b. Vakkas'ın bulunduğu altı kişilik bir şûrâya bıraktığını anlatır. Zira Hz. Ömer zamanındaki en iyi kimseyi arıyordu ve bunlar dışındakilerin imâmet için uygun olmadığı kanaatindeydi. Hatta onlar için; “Resûlullah onlardan razı bir şekilde vefat etti.” demişti. Ancak Hz. Ömer bunlar arasından bir tayin yapmakta mütereddit idi. Tayinin başkasının görüşü ile olmasını istediğinden olsa gerek “Şayet iki ve dört diye bölünürlerse, sayısı dört olan grupta olun.” demişti. Hz. Ömer şûrâda, çoğunluğun olduğu ve zannın daha ağır bastığı tarafı seçmelerinden yanaydı. Sözü'nün devamında “şayet iki grup da eşit olursa içinde Abdurrahman'ın olduğunda olun.”⁵¹³ demiş ve ‘Ona meyletti, onu tayin etti.’ demesinler

⁵¹⁰ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 265^b; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/286. Ayrıca Ebû Ali el-Cübbâî'nin cevabı için bk: Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XX/56-57.

⁵¹¹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 265^b.

⁵¹² Mustafa Fayda, “Bey'atür-rıdvân”, *DİA*, VI/39; ayrıca bk: Buhârî, *Sahîh*, “Ashabü'n-Nebi”, 62.

⁵¹³ Bk: el-Âcurrî, *eş-Şerîa*, IV/1924; Taberî, *Tarihü'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, IV/191-193.

diye namazda kimseyi kendi yerine istihlâf etmemiş ve bu hususu Süheyb'e de vasiyet etmişti.⁵¹⁴

İsfahânî, Hz. Ömer'in vasiyet ettiği şûrânın sonucu olarak; Hz. Osman'ın imâmet şartlarını sağladığı ve üstün özelliklerinden dolayı ittifakla seçildiğini ifade ederek; zorluk ordusunu (ceyşü'l-usre) hazırlaması, Rûme kuyusunu Müslümanların kullanımına sunması (tesbîl), Hz. Peygamber'in mescidini genişletmesi, insanları bir Mushaf üzerinde biraraya getirmesi, Hz. Peygamber'in iki kızı için eş olarak onu seçmesi ve ikinci kızı vefat ettiğinde “Üçüncü kızımız olsaydı yine seninle evlendirirdik.”⁵¹⁵ demesi gibi Hz. Osman'ın bazı fazilet ve menkıbelerinden bahseder. Bunlara ilaveten İsfahânî, aşağıdaki rivayetlere yer verir:

*Hz. Osman, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) huzuruna girdiğinde Resûlullah'ın ayağını geri çekmesi ve “Meleklerin kendisinden utandığı kimseden nasıl haya etmem!”⁵¹⁶ sözü meşhurdur.

*Hz. Peygamber'in “Ümmetim ve ben mizanın iki kefesine olacak şekilde tartıldık, ümmetime ağır bastım, sonra benim yerime Ebûbekir konuldu, o da ümmetime ağır bastı, sonra onun yerine Ömer konuldu, o da onlara ağır bastı, sonra onun da yerine Osman konuldu, o da onlara ağır bastı; sonra mizan kaldırıldı.”⁵¹⁷

İsfahânî, bu rivayetlerden sonra; Hz. Osman'ın müçtehit, zâhit ve âbid kimselerden olduğunu, her gece bir rekatta Kur'an'ı hatmettiği, öyle ki hakkında “(Böyle bir kimse mi Allah katında makbuldür) yoksa gece vakitlerinde, secde hâlinde ve ayakta, ahiretten korkarak ve Rabbinin rahmetini umarak itaat ve kulluk eden mi?”⁵¹⁸ ayetinin nâzil olduğunu belirtip ilk üç halifeyle ilgili yerlerin şerhini tamamlar.⁵¹⁹

⁵¹⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1134.

⁵¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-Sahâbe*, I/481, I/508.

⁵¹⁶ Benzeri lafızlarla rivayeti için bk: Ebû Yâlâ el-Mevsilî (ö. 307/919), *Müsned* (thk. Hüseyin Selim Esed, Şam: Dârü'l-Me'mûn, 1984/1404), I/418; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, IV/418.

⁵¹⁷ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned* (thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru Hecc, 1999/1419), II/196; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, “el-İmân ve'r-Ru'yâ”, 23; “Fezâil”, 27. Hz. Peygamber'in sadık rüyaları sevdiği hakkında rivayet edilen bu hadisin varyantlarında söz konusu olay, Hz. Peygamber'in ya da sahâbeden birinin rüyası olarak aktarılmaktadır.

⁵¹⁸ Zümer 39/9. Ayetin tamamının meali: “(Böyle bir kimse mi Allah katında makbuldür,) yoksa gece vakitlerinde, secde hâlinde ve ayakta, ahiretten korkarak ve Rabbinin rahmetini umarak itaat ve kulluk eden mi? De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.”

⁵¹⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1135-1136; Âmidî, *Ebkâr*, V/273-274.

Ali Kuşçu da şerhinin bir başka yerinde Hz. Osman'ın hilafete layık oluşunu Teftâzânî'ye başvurarak, onun dönemindeki fetihler ve onun fazileti hakkındaki hususları zikrederek delillendirir.⁵²⁰

4. Hz. Ali

İmâmiyye mezhebinin akâ'idleştirdiği konuların merkezinde bulunan "Hz. Ali'nin imâmeti" meselesi, *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ın imâmet bölümünde azımsanmayacak bir yer kaplar. Bu bölümün odak noktası olan Hz. Ali'nin "Hz. Peygamber tarafından sonra atandığı, üstün özelliklere sahip ve sahâbe içerisinde imâmeti hak eden tek kişi olduğu" iddiaları aklî ve naklî argümanlarla desteklenmeye çalışılır. Hz. Ali'nin imâmeti açıklanırken onun aynı zamanda sahâbenin en üstün olduğuna yönelik menkıbevî özellikler sıralanır ve ism-i tafdîl kipiyle birçok güzel huyda onun "en iyi" olduğu izah edilir. Bu bakımdan *Tecrîd*'de bulunan Hz. Ali hakkındaki malumatı iki ana kısımda inceleyebiliriz:

i) İmâmetinin Delilleri: Müellif, imâmetin temellendirilmesi ve imâmet için gerekli şartları zikrettikten sonra bunların, Resûlullah'ın vefatından sonra sadece Hz. Ali'de bulunduğu iddia ederek; savunduğu tez için Hz. Ali'nin; i) nas ile tayin edilmesi, ii) en üstün oluşu, iii) elinde mucize zuhur etmesi, iv) imâmeti iddia etmesi, v) rakiplerinin küfrünün sebkâat etmesi, şeklinde beş ana delil getirmiştir. Şârih İsfahânî, söz konusu delilleri Hillî'nin şerhindeki gibi on iki delil olarak takrir etmiş ve sonra bunları cevaplamıştır. İsfahânî'nin delilleri numaralandırması, eserinin bu bölümünü daha sistematik bir hale getirmiştir. Ali Kuşçu böyle bir numaralandırmaya başvurmamıştır. Önceki bölümlerde olduğu gibi burada da her iki şârih, hasmın görüşünü takrir hususunda Hillî şerhinden istifade etmekle beraber İsfahânî, *Ebkârü'l-efkâr*'dan, Ali Kuşçu da *Şerhu'l-Makâsıd*'dan büyük ölçüde yararlanmıştır.

ii) Efdaliyetinin Delilleri: Hz. Ali'den başkasının imâmete ehil olmadığını söyleyip ilk üç halife hakkında yakışsız ifadeler serdeden müellif, Hz. Ali faslına tekrar döner ve

⁵²⁰ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 268^b.

onun en üstün oluşu iddiasını ona atfettiği bazı özelliklerden bahsederek desteklemeye çalışır. Bu bölümde temel olarak; i) onun en üstün oluşu, ii) en bilgili oluşu, iii) çeşitli faziletleri, iv) bazı özelliklerin sadece ona has kılınması gibi hususlar anlatılır. Hillî'nin numaralandırmasını dikkate alacak olursak; bunlar toplamda yirmi beş husustur.⁵²¹ İsfahânî, Hz. Ali'nin imâmetinin delilleri ve cevaplarını serdederken her ne kadar numaralandırma yapmış olsa da; önceki bölümlerin aksine burada numaralandırmaya gitmemiştir. İsfahânî, bu bölümün sonunda Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in efdalietine dair hadisleri zikretmiş ve sahâbe hakkında taassup yapmadan, ifrat ya da tefrite düşmeden onların hepsine tâzim göstermenin gerekliliğinden bahsetmiştir. Ali Kuşçu da Hz. Ali'nin tafdîl edildiği ifadeleri eleştirmeksizin tek tek açılmak üzere en sonunda genel bir eleştiri yapar ve Hz. Ali'nin bazı yönlerden efdal oluşu hakkında bir problem olmadığını, ancak buradaki efdalietin Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'de olduğu üzerine ittifak edilen efdalietten farklı olduğunu belirtir. Zira Kuşçu'nun kaydettiğine göre Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'deki efdaliet sevabın fazlalığıdır ve bu konuda vârit olan hadislere dayalı bir konsensüs oluşturulmuştur. Kuşçu bu bölümün şerhini noktalamadan evvel ilk üç halifenin üstünlüğü hakkında Kitap, Sünnet, eser ve emâre türünden deliller serdetmeyi ihmal etmez.

4.1. Hz. Ali'nin İmâmetinin Delilleri

Tecrîd metninde Hz. Ali'nin imâmeti hakkında on iki delil zikredilir. Hz. Ali'nin imâmetinin delillerinin en başında Şîa'ya göre imâmetin şartlarından olan nas ile tayin ve ismet gelmektedir. Bu iki hususun sadece Hz. Ali'ye has olduğunu kaydeden Tûsî, diğer delilleri de bunun peşinden zikreder. Şârihlerimiz ilk olarak Hz. Peygamber'den sonraki hak imâmın kim olduğu konusundaki ihtilafa değinirler. İsfahânî, “Hz. Ebûbekir mi, yoksa ondan başkası mı?” şeklinde soru sorarken Ali Kuşçu ise doğrudan ‘hak imâmın kim olduğu’nu sorar. İsfahânî, Ehl-i Sünnet'in tamamı, Eş'arîler ve Mu'tezile'nin hak imâmın Hz. Ebûbekir; İmâmiyye'nin ise onun Hz. Ali olduğu görüşünde olduğunu belirtir ve müellifin de İmâmiyye'nin görüşünü tercih ettiğini ekler. Kuşçu'nun cevabı İmâmiyye'nin kanaatine göre hak imâmın Hz. Ali olduğu ve müellifin de bunu tercih

⁵²¹ Bk: Hillî, *Keşf*, s. 381-397.

ettiği; diğerlerine göre ise Hz. Ebûbekir olduğunu ifade eder.⁵²² Onların bu soruyu sorarak başlamaları Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vefatının peşi sıra hak imâm olduğu konusunda şerh ettikleri metne bir hazırlık mahiyetindedir. Zira metnin devamında İmâmiyye'ye göre neden Hz. Ali'nin hak imâm olduğuna ilişkin delilleri tartışılacaktır.

I. Nas ile tayin ve ismetin Hz. Ali'ye tahsis edildiği iddiası

İsfahânî, delilin takririnde; imâmetin ismet ve nassa bağlı olduğu, bu ikisinin ise Hz. Ali'ye has olduğunu söyleyerek bunu, Hz. Ali'nin sahâbenin en üstünü olması ve daha önce geçtiği üzere mefdûlün imâmetinin kabîh olması ile gerekçelendirir. Hz. Ali imâm ise mâsum olması ve aynı şekilde nas ile atanmış olması gereklidir. Zira imâmet, ismet şartına bağlıdır, ismet ise tansîs olmadan kesinleşmez.⁵²³ Böylece hasım delilini Hz. Ali'nin en üstün oluşu iddiasının üzerinde kurarken diğer yandan kendi ilkelerine göre imâmın ismet sıfatını hâiz olması gerektiğinden imâm atamasında nassın bulunmasını şart koşturmuştur. Dolayısıyla hasım imâmın şartları hakkında belirttiği hususları, burada Hz. Ali'ye nisbet etmeye başlamıştır.

İsfahânî hasma cevap olarak; imâmetin nas ve ismete bağlı olduğunu kabul etmediğini, bunu kabul etse bile; nas ve ismetin Hz. Ali'ye has olduğunu, Hz. Ali'nin sahâbenin en üstünü olduğunu ve mefdûlün efdalin varlığı durumundaki imâmetinin kabîh olduğunu kabul etmediğini belirtir.⁵²⁴

Ali Kuşçu, müellifin nas ile tayin ve ismetin sadece Hz. Ali'ye has olduğu iddiasını ve bunun neticesi olan Hz. Ebûbekir'in hak imâm olmadığı ile Hz. Ali'nin mansûs ve mâsum imâm olduğu anlayışını zikrettikten sonra kendisine ait bir tenkit getirir. Kuşçu'nun açıklamasına göre ismetin sadece Hz. Ali'ye münhasır oluşu, yukarıda zikredilen ismetin Allah'tan başkasının bilmediği bir husus olduğuna aykırıdır.⁵²⁵ Kuşçu, ardından İsfahânî'nin yukarıdaki takririni aynen alıntıladıktan sonra burada apaçık bir totoloji (musâdere) olduğunu söyler.⁵²⁶ Kuşçu'nun bu değerlendirmesi oldukça

⁵²² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1071; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 259^a.

⁵²³ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1072.

⁵²⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1086.

⁵²⁵ Erdebîlî, ismetin Allah'tan başkasına bilmediği bir husus olmasıyla bunun Hz. Ali'ye münhasır olmasının arasında çelişki bulunmadığını söyleyerek Ali Kuşçu'ya itiraz eder ve buradaki ismetin nas ya da icmâ ile bilinebileceğini öne sürer, bk: Erdebîlî, *el-Hâşiye*, s. 209.

⁵²⁶ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 259^a.

yerindedir. Zira hasım, “ismetin sadece Hz. Ali’ye münhasır olduğu” iddiasını bir diğer iddiası olan “nas ile tayin”e bağlamakta; dolayısıyla yeterli bir ispatlama yapamamaktadır.

II. Hz. Peygamber’e nisbet edilen “Müminlerin yönetimini (imre) Ali’ye teslim edin”, “Sen benden sonraki halifesin”⁵²⁷ sözlerinin açık nas (nas celî) olduğu iddiası

İsfahânî, bu delilin; İmâmiyye ve başkalarının naklettikleri, Hz. Peygamber’den açıkça sâdır olan naslar olduğunu söyler. Bu rivayetlere üç örnek verir:

a) Hz. Peygamber’in, ashabına “Müminlerin yönetimini Ali’ye teslim edin.” sözü ve onun hakkında söylediği rivayet olunan “O (Hz. Ali) Müslümanların efendisi, muttakilerin imâmı, alınları açık olanların (ğurr-i muhaccelîn) komutanıdır.” ifadesi.⁵²⁸

b) Hz. Peygamber’in hicret sonrası Müslümanları birbirinin kardeşi olarak ilan etmesi (muâhât) sırasında Hz. Ali’nin ona “kendisinden başka sahâbe tamamının birbirinin kardeşi olarak ilan edildiğini” belirtmesi üzerine Hz. Peygamber’in ona “Kardeşim ve benden sonraki halifem olmaya razı değil misin?” demesi ve onunla muâhât yapması.⁵²⁹

c) Hz. Peygamber’in Hz. Ali hakkında “Bu, erkek ve kadın her müminin velîsidir.”⁵³⁰ demesi.⁵³¹

⁵²⁷ Bk: Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtü delâilî n-nübüvve*, I/222; Ebû Cafer et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yetealleku bi’l-i’tikâd* (2. bs. Beyrut: Dârü’l-Advâ, 1406), s. 326.

⁵²⁸ Hillî’nin bir *Tecrîd* şerhinde “İmâmiyye katında tevâtüre ulaşıp diğer mezhep mensuplarının yaygın bir şekilde naklettiğini”, bir diğer eserinde “cumhurun rivayet ettiğini” iddia ettiği bu hadisi, Sünnî hadis edebiyatında bulamadığımızı belirtmek isteriz. Söz konusu hadisler, İbn Teymiyye ve İbn Hacer el-Heytemî’nin kaydettiğine göre uydurmadır. Bk: Hillî, *Keşf*, s. 367; *Minhâcü’l-kerâme*, s. 155; İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, VII/385-386; İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku’l-muhrika alâ ehli’r-rafz ve’ d-dalâli ve’z-zendeka* (thk. Abdurrahman b. Abdillâh et-Türkî ve Kâmil Muhammed el-Harrât, Lübnan: Müessesetü’r-Risâle, 1997/1417), I/123-124.

⁵²⁹ Tirmizî’nin naklettiğine göre Medine’de gerçekleşen muâhât olayında “sen benim dünya ve ahiretteki kardeşimsin” rivayeti nakledilmektedir. İbn Teymiyye hadisin Tirmizî’deki varyantının her ne kadar zayıf da olsa sadece Medine’de kardeşliği ifade ettiğini, Mekke’de de muâhât olduğu iddiasının bâtlı olduğunu belirtir. Bk: Tirmizî, *Sünen*, “Menâkıb”, 46. İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, VII/117. Ayrıca bk: Ebû Nuaym, *Tesbîtü’l-imâme*, s. 240.

⁵³⁰ Sünnî hadis literatüründe bu söz, “mevlâ hadisi” içinde nakledilerek Hz. Ömer’e nisbet edilmektedir. Bk: İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, “Fezâil”, 27; Ahmed, *Müsned*, XXX/430.

⁵³¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1072-1073.

İsfahânî cevap olarak; bunun gibi haberlerin âhâd rivayet konumunda olduğunu ve böyle bir konuda delil getirilemeyeceğini söyler. Zira “Müminlerin yönetimini Ali’ye teslim edin.” sözü onu Hayber’de emir kılmasıyla alakalıdır. “Kardeşim ve benden sonraki halifem olmaya razı değil misin?” sözüyle de Hz. Peygamber’in Medine’ye vasî ya da halef olarak bırakmayı ya da borcunu ödeme ve sözünü yerine getirme hususunda yetkilendirmeyi kastettiğinin ihtimal dâhilinde olduğunu belirten İsfahânî, bu ihtimallerle beraber söz konusu meselede kesinliğin mümkün olmadığını ifade eder.⁵³²

Ali Kuşçu, bu maddeyi açıklarken Teftâzânî’ye müracaat eder. Kuşçu, Hz. Ali’nin imâmîti hakkındaki haberlere; Hz. Peygamber’in Hz. Ali’nin elini tutarak “Bu benim sizden sonra aranızdaki halifemdir, onu dinleyin ve (ona) itaat edin” sözü ve Hz. Peygamber’in Abdulmuttalib oğullarını toplayıp “Hanginiz bana biat edip yardımcı olmak suretiyle kardeşim, vârisim (vasî) ve benden sonraki halifem olacak?” demesi üzerine Hz. Ali’nin ona biat etmesini örnek olarak zikrettikten sonra bu haberlerin epistemik statüsüne yönelik eleştirisini dile getirir. Din ve dünya işlerinde böylesine önemli bir mesele hakkındaki haberin sahâbe arasında tevâtür seviyesinde biliniyor olması gerektiği, oysaki sahâbenin böyle bir tansîsden haberdar olmadıkları; öyle olsaydı Resûlullah’ın emrinin mucebini yerine getirecekleri, imâm tayini için Benî Saide çardağındaki toplantıda kararsızlığa düşmeyeceklerini söyler. Ancak Ensar “Bir emir bizden, bir emir sizden olsun.” demiş, toplantıdakiler Hz. Ebûbekir, Abbas ve Hz. Ali’den birine meyletmişlerdir. Kuşçu, Hz. Ebûbekir’in imâm olarak seçiminden sonra Hz. Ali’nin kendisine verilen görevleri yapmasından ve onun bu seçimden razı olduğundan bahseder. Hz. Ali’nin tayini konusunda toplamı kesinlik ifade edebilecek rivayet ve emâreler olabileceği konusunda Kuşçu, güvenilir muhaddislerin Hz. Ali’yi çok sevmelerine ve onunla ilişkili birçok menkıbe ve fazileti rivayet etmelerine rağmen, onun nas ile tayin edildiğine ya da sözlerinde böyle bir iddiada olduğuna dair herhangi bir rivayette bulunmadıklarını söyler. Daha sonra Kuşçu, Teftâzânî’nin naklettiği, Hz. Ali’nin nas ile tayin edilmediğine işaret eden emâre ve rivayetlerden bazılarını yer verir:

a) Hz. Ömer’in hilafet atamasını altı kişinin bulunduğu bir şûrâya çevirmesi ve Hz. Ali’nin de bu şûrâda bulunması.

⁵³² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1086-1087.

b) Abbas'ın Hz. Ali'ye "Elini uzat, sana biat edeyim ki; insanlar 'Resûlullah'ın bu amcası onun amcaoğluna biat etti.' desinler ve senin hakkında iki kişi (bile) ihtilaf etmesin"⁵³³ demesi.

c) Hz. Ebûbekir'in "Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bu işin kimde olacağını sormuş olup onunla tartışmamış olmamızı arzuladım."⁵³⁴ sözü.

d) Hz. Ali'nin Hz. Muaviye karşısında insanların kendisine biat etmeleri hususunda Resûlullah'tan bir nas üzerine delil getirmemiş olması.⁵³⁵

Görüldüğü gibi şârihler Hz. Ali'nin nas ile tayine delil olarak getirilen rivayetlerin âhâd seviyesinde kalmasından dolayı kabul edilemeyeceğini belirtmişler ve bu rivayetlerin yoruma açık olduklarını ayrıca belirtmişlerdir. Onlar, hasmın rivayetlerin sağlamlığı hakkındaki iddia kabul edilse bile bu sözlerin belirli durum ve şartlarda ifade etmiş olduğunu kaydetmişlerdir. Şârihlerin rivayet tenkiti yapmadan konu hakkındaki kanaatlerini belirtmeleri eleştirilebilse de yaptıkları yorumlar önemlidir. Ali Kuşçu'nun "Hz. Ali'nin nas ile tayin edilmediğine" dair karşı deliller serdetmesi ise dikkate şayandır.

III. 'Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür..müminlerdir.'⁵³⁶ ayetindeki vasıfların yalnız Hz. Ali'de bulunduğu iddiası

İsfahânî, hasmın bu ayetten delil getirdiği yönleri Hillî'nin şerhinden istifadeyle takrir eder. Buna göre "velî" lafzıyla evlâ, tasarruf konusunda daha hak sahibi kastedilir. Bu kullanım için İsfahânî; dilsel aktarım (en-naklü'l-lüğavî), nas ve yürürlükteki örf (el-urfü'l-ist'imâlî) olmak üzere üç farklı kullanım alanı zikreder:

i) Dilsel aktarım: Müberrid'in "Velî tasarrufa daha evlâ olandır." sözü.

ii) Nas: Hz. Peygamber'in "Hangi kadın kendisini velisinin izni olmadan nikâhlarsa nikâhı bâtıldır."⁵³⁷ sözünde velî ile tasarrufa daha evlâ olanı kastettiği.

iii) Yürürlükteki örf: Kadının babası ya da erkek kardeşine onun velisi denir ve bununla da onun hakkında tasarrufa daha evlâ olduğu kastedilir.

⁵³³ Bk: Kâdî Abdülcebâr, *Tesbitü delâli'n-nübüvve*, I/263.

⁵³⁴ Bk: İbn Zencüye, *el-Emvâl*, I/301; Taberânî, *el-Mucemü'l-Kebîr*, I/62; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV/381.

⁵³⁵ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. s. 259^a-260^b. Ayrıca bk: Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/259-262.

⁵³⁶ el-Maide 5/55. Ayetin tamamının mealî: "Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir."

⁵³⁷ Dârimî, *Sünen*, "Nikâh", 11; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Nikâh", 12; Tirmizî, *Sünen*, "Nikâh", 9.

Dilde velî kelimesinin ikinci anlamının “Mü’min erkekler ve mü’min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır.”⁵³⁸ ayetinde geçtiği üzere seven ve yardım eden olduğunu söyleyen İsfahânî, dilde bunların dışında velî kelimesi için üçüncü bir anlamın bulunmadığını hasmın dilinden söyler. Öyleyse velî kelimesinin iki anlamı vardır: ya “tasarrufa daha evlâ olan” ya da “yardımcı”dır. Hâsılı *Tecrîd* metnindeki Mâide suresinin 55. ayetindeki velî kelimesi; Tevbe suresinin 71. ayetindeki yardımcı anlamına gelmez, zira buradaki velâyet, yardım anlamında olduğu için bütün müminlere şamildir. Oysaki Mâide suresindeki ayetteki velâyet, bütün müminleri kapsamaz. Çünkü “innemâ” lafzı sınırlandırma (hasr) bildirir ve bu velâyet sadece belirli müminlere has olur. Bu sınırlı velilikten kasıt da; tasarrufa daha evlâ olmaktır ki; ümmet içerisinde tasarrufa daha evlâ olan sadece imâmdır. Bütün bu açıklamalardan sonra müellifin asıl kastettiği anlam olan “bu ayetin Hz. Ali’nin imâmetini gösterdiği” iddiasını zikreder. Zira hasma göre tefsir imâmları Mâide suresinin 55. ayetinde velî ile kastedilenin Hz. Ali olduğuna ittifak etmiştir.⁵³⁹

İsfahânî, itirazlarına ilk olarak hasmın velî kelimesinin manasını daraltmaya yönelik girişiminden başlar. O, söz konusu ayetteki ‘veli’den maksadın ‘tasarrufa daha evlâ’ olduğunu kabul etmez ve ‘yardımcı’ anlamının neden mümkün olamayacağını sorar. ‘Veliliğin yardım konusunda genel, söz konusu ayetteki şekliyle ise özel olduğu’ iddiasını ilgili kelimeyi sentaktik olarak inceleyerek yanıtlar. İsfahânî’ye göre velâyet, Tevbe suresinin 71. ayetindeki gibi belirli sıfatlarla özelleştirilmemiş (gayr-i mahsûs) çoğul bir kelimeye izafe edildiğinde genellik; hasım tarafından delil olarak getirilen Mâide suresinin 55. ayetindeki gibi özel sıfatlarla özelleştirilmiş (mahsûs) çoğul bir kelimeye izafe edildiğinde ise böyle değildir. Öyleyse ayetteki sıfatlarla zikredilen Allah, Resûlullah ve müminlere münhasır olan velâyetin “yardım” anlamında olması imkânsız değildir. Bu velilik, her iki ayet arasında bir aykırılık (münâfât) olmadan genel velilikten farklı olan özel velâyettir. İsfahânî, ayette zikredilen velâyetin ‘tasarrufa daha uygun olma’ya delâlet ettiğini kabul etmesi durumunda “müminler” lafzının Hz. Ali’ye hamledilmesinin çoğul kipini tekil bir varlık için kullanmayı gerektirmesi yönüyle bu

⁵³⁸ et-Tevbe 9/71. Ayetin tamamının meali: “Mü’min erkekler ve mü’min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah’a ve Resûlüne itaat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

⁵³⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1074-1076. Ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/150-152.

durumun, dilsel temele ve gerçekliğe muhalif olduğunu söyler. Tefsir imâmlarının söz konusu ayette kastedilenin Hz. Ali olduğu iddiasını kabul etmediğini dile getiren İsfahânî, Nakkâş'ın (ö. 351/962) tefsirinde bu ayette kastedilenlerin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashâbı olduğunu söylediğini, bu yorumun ise ayetin zâhirindeki çoğul kipine uygun olmasından dolayı daha açık/kuvvetli (zâhir) olduğunu söyler. Burada kastedilenin Hz. Ali olduğunun kabul edilmesi durumunu da ele alan İsfahânî, onun bu ayet ile imâm ve halife olmasının imkânsızlığını zikreder. Çünkü onun velâyeti ya Hz. Peygamber'den sonra olacaktır ki bu ayetin zâhirine aykırıdır ya da onun için velâyeti 'ümme'te tasarruf etme' anlamında Hz. Peygamber döneminde olacak ki, bu da icmâyâ aykırıdır.⁵⁴⁰

Ali Kuşçu, hasmın delilinin takririni Hillî ve İsfahânî şerhlerindeki ifadeleri daha veciz bir şekilde sunmuştur. Kuşçu, Hillî şerhindeki Hz. Ali'nin yüzüğünü sadaka olarak bağışlamasından sonra onun rükû etmesi esnasında nâzil olduğu iddiasına da işaret etmiştir.⁵⁴¹

Kuşçu, hasma itiraz hususunda Tefâtânî'ye müracaat etmiştir. Veli kelimesi ile "din ve dünya işlerinde tasarruf sahibi" anlamının kastedildiği, buna daha layık olanın imâm olduğunu kabul etmediğini belirtir. Zira mezkûr ayetin bağlamı buna uygun değildir. Söz konusu ayetin öncesinde bulunan "Ey inananlar! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır." ⁵⁴² ayetine uygun olarak velî kelimesi; yardımcı, mevlâ ve seven anlamlarında kullanılmıştır. Ayette yasaklanan yahudi ve hristiyanlara yönelik velâyet; tasarruf ya da imâmet anlamında değil; yardım ve sevgi anlamındadır. Mezkûr ayetin devamında gelen "Kim Allah'ı, O'nun peygamberini ve inananları dost edinirse, bilsin ki şüphesiz Allah taraftarları galiplerin ta kendileridir." ⁵⁴³ ayetindeki "tevellî" de, imâmet değil; sevgi ve yardım anlamındadır. Öyleyse sözün insicamı açısından her iki ayet arasında bulunan mezkûr ayetteki velilik de yardım ile yorumlanmalıdır. Binaenaleyh, ayetteki sınırlandırma (hasr), tereddüt ve tartışma durumlarını olumsuzlamak için getirilmiştir. Ali Kuşçu, bu ayetle kastedilenin Hz. Ali olmadığına yönelik olarak ayetin nüzûlünün Hz. Ali'den önceki üç imâmın imâmlıklarından önce olduğunu da ekler. Ayetin zâhirinin velâyetin bilfiil, o anda olduğu

⁵⁴⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1087-1089. Ayrıca bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/179.

⁵⁴¹ Bk: Hillî, *Keşf*, s. 368.

⁵⁴² el-Maide 5/51.

⁵⁴³ el-Maide 5/56.

anlamı vardır. Oysaki Hz. Ali'nin imâmeti Hz. Peygamber'den sonradır. Veliliğin Müslümanların içinde tasarruf sahibi olma anlamı iddia edilmesinin mükâbere etmek olduğunu söyleyen Kuşçu, bu mananın ayetin nüzûlü sırasında (el-hâl) değil de daha sonra olacağı (el-meâl) döndürülmesinin ise; Allah ve Resulü hakkında uygun düşmeyeceğini zikretmişlerdir. İsfahânî'nin işaret ettiği “imân edenler” ve onun yorumlanmasında gerekli olan tekillik-çoğulluk uyumunu da bir başka delil olarak zikrettikten sonra Kuşçu, ayetin sadece Hz. Ali için indiği iddiasını kabul etmediğini belirtip ayetteki vasıflar üzerinden yapılan yorumda “Onlar rükû ederler.” ifadesini “(Zekât) verirler.”in zamirine hâl yapılmasını uygun bulmaz. Zira bu atıf, onların namazlarında rükû ettikleri, Yahudiler'in namazı gibi rükûdan hâl bir namaz kılmadıkları ya da onların boyun eğdikleri (hâdî'ûn) anlamına gelir.⁵⁴⁴

Şârihler, hasmın Mâide suresi 55. ayeti ile yaptığı istidlâl ile Hz. Ali'nin imâmetini çıkarma çabalarına karşı ilgili ayeti evvela dilsel olarak incelemişlerdir. İsfahânî, hasmın iddialarını; ayette çoğul kipinin kullanıldığı, velî kelimesinin başka anlamlara elverişli olduğu ve tarihsel vâkıâ göz önünde bulundurulduğunda hasmın iddia ettiği velâyetin ancak ilk üç halifeden sonra gerçekleştiği ile cevaplarırken; Ali Kuşçu ayrıca ayetin konteksine vurgu yaparak, söz konusu ‘velilik’ten kastedilenin; “sevgi” ve “yardım” olduğunu kaydetmiştir.

IV. Gadîr-i Hum hadisi

İsfahânî, delilin takririnde Âmidî'ye müracaat etmiştir.⁵⁴⁵ İsfahânî öncelikle hasmın delil olarak getirdiği Gadîr-i Hum olayından bahsetmiştir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Veda Haccından döndüğünde “Ey Müslüman topluluğu! Ben size kendi nefsinizden daha yakın (evlâ) değil miyim? Onlar da: Evet, deyince; Hz. Peygamber: Ben kimin mevlâsı isem Ali de de onun mevlâsıdır. Allahım! Ona dost olana dost ol, ona düşman olana düşman ol, ona yardım edene yardım et, onu yardımsız bırakanı yardımsız bırak! diye buyurmuştur.”⁵⁴⁶ Hasımın bu rivayetten yola çıkarak nasıl bir delillendirme yaptığını

⁵⁴⁴ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 260^b-260^a, ayrıca bk: Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/271-272.

⁵⁴⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1076-1081; Âmidî, *Ebkâr*, V/153-155.

⁵⁴⁶ Ahmed, *Müsned*, XXXII/29.

anlatmaya çalışan İsfahânî'nin hasmın delilini takririnde göze çarpan husus; söz konusu rivayetteki v-l-y kökünden türeyen mevlâ kelimesine odaklı olduğudur. Sözelimi 'mevlâ' lafzı ile bazen evlâ, bazen yardımcı (nâsır ve muîn) kastedilirken, kimi zaman azat eden (mu'tik), azat olunan (mu'tak), komşu ve amcaoğlu gibi anlamlar da kastedilir. Hasmin amacı ilk seçenek olan 'evlâ' ifadesini tercih etmek için bu anlamların kullanıldığı yerler tek tek tâdât olunmuştur.

Evlâ: Kitap ve Sünnet'te bu kullanım vardır;

Kitap: “..herbiri için mevâlî kıldık..”⁵⁴⁷ şeklinde literal olarak çevrilebilen ayet hakkında müfessirler buradaki 'mevâlî' lafzıyla evlâ ve mirasa daha hak sahibinin kastedildiğini söylemişlerdir. Yine literal olarak “Barınağınız ateştir, sizin mevlânız odur.”⁵⁴⁸ çevrilebilen ayetteki 'mevlâ' ile size evlâ olan kastedilmiştir.⁵⁴⁹

Sünnet: “Hangi kadın mevlâsının izni olmadan nikâhlanırsa, nikâhı geçersizdir.”⁵⁵⁰ hadisindeki 'mevlâ' ile o kadının işi hakkında “söz sahibi” ve “tasarrufa evlâ” olan kastedilmiştir.

Yardımcı (nâsır ve muîn): Kitap ve şiirlerde bu kullanım vardır.

Kitap: “Bu, Allah'ın inananların yardımcısı (mevlâ) olması, inkâr edenlerin ise, hiçbir yardımcısı bulunmamasından dolayıdır.”⁵⁵¹ ayeti.

Şiir: Ahtal'ın “Bütün insanlardan onun mevlâsı oldum.”⁵⁵² beytindeki 'mevlâ' yardımcı ve savunucu anlamındadır.

Azat eden ve azat olunan (m'utik ve m'utak): Bu anlam ise çok belirgindir ve fakihlerin kullanımını bunu gösterir.

Komşu (câr): Bu kullanım için Ma'mer el-Kilâbî'nin Küleyb b. Yerbû'un evine geldiğinde kendisini iyi ağırlaması üzerine söylediği şiir delil olarak getirilir.⁵⁵³

⁵⁴⁷ en-Nisa 4/33. Ayetin tamamının meali: “(Erkek ve kadından) her biri için ana-babanın ve akrabanın bıraktıklarından (pay alan) varisler kıldık. Yeminlerinizin bağladığı (ahitleştiginiz) kimselere de kendi hisselerini verin. Şüphesiz Allah her şeye şahittir.”

⁵⁴⁸ el-Hadid 57/15. Ayetin tamamının meali: “Bugün artık ne sizden, ne de inkâr edenlerden bir fidye alınır. Barınağınız ateştir. Size yaraşan odur. Orası gidilecek ne kötü yerdir!”

⁵⁴⁹ Ali Kuşçu, bu yorumu Ebû Ubeyde'nin zikrettiğini belirtmiştir, bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 260^a.

⁵⁵⁰ Dârimî, *Sünen*, “Nikâh”, 11; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Nikâh”, 12; Tirmizî, *Sünen*, “Nikâh”, 9.

⁵⁵¹ Muhammed 47/11.

⁵⁵² “فأصبحتُ مولاها من الناس كلهم وأحرى قریش أن تُهاب وتُحدا” Bk: Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, II/270.

⁵⁵³ جزى الله خيراً والجزاء بكفّه كُتِّيب بن يربوع وزادهم حمداً

”هم خلطونا بالنفوس وألجموا إلى نصر مولاهم مسومة جردا

Amcaoğlu: Hz. Zekeriya'nın ağzından anlatılan; "gerçek şu ki ben, benden sonra gelecek akrabalarım(ın isyankâr olmaların)dan korkuyorum."⁵⁵⁴ ayetinde geçen 'mevâlî' bu anlamdadır. Şiirden delil olarak Abbas b. Fudayl b. Atebe'nin Ümeyyeoğulları hakkındaki söylediği beyit zikredilmiştir.⁵⁵⁵

Mevlâ ve onun çoğulu olan mevâlî kelimesinin bütün bu kullanımlarından sonra bu kelimenin zâhiri anlamının ya evlâ olduğunu ya da böyle olmadığını söyleyen İsfahânî, hasmın ağzından; birinci şık seçilirse bu kelimenin 'evlâ'dan başka şekilde yorumlanamayacağını, ikinci şık seçilirse iki gerekçeden dolayı yine o anlama yorulması gerektiğini söyler. Bu gerekçeler aşağıdaki gibidir:

a) Evlâ-Mevlâ Özdeşliği: Söylenildiği vakit çeşitli yorumlama imkânları olan tek bir lafza bunlardan birini tayin edecek bir karinenin bulunması durumunda lafzı, anlamını tayin edecek şeyin bitişmesi itibarıyla o anlama hamletmek gerekir. Söz konusu hadisin başındaki "daha yakın (evlâ)" ifadesi 'mevlâ'nın evlâ anlamında kullanılması gerektiğini gösterir.

b) Anlamın Tesbiti: Zikri geçen hadisteki 'mevlâ' lafzı "evlâ'dan başka şeye yorumlanmazsa lafzı ona hamletmek gerekir. Çünkü lafızda asıl olan; anlamı tesbit etmektir (i'mâl), terk etmek (ihmâl) değil.

İsfahânî ayrıca hasmın ağzından mevlâ'nın evlâ'dan başka anlama gelmediği iddiasının temellendirilmesi için çeşitli deliller zikreder:

"Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır (evliyâ)."⁵⁵⁶ ayetindeki velinin çoğulu olan evliyâ lafzı azat edici, azatlık, komşu ve amcaoğlu anlamlarına gelemez.

Bu aşamadan sonra hasmın hadisteki mevlâ lafzı hakkındaki yorumu gelir. Hadisteki "Ben size kendi nefsinizden daha yakın (evlâ) değil miyim?" ifadesinin anlamı; 'Ben sizin yönetiminiz ve işlerinizdeki tasarrufa evlâ değil miyim?'dir. Zira Hz.

Bk: Bâkîllânî, *Temhîdû'l-Evâil*, s. 455.

⁵⁵⁴ Meryem 19/5. Bu ve bir sonraki ayetteki Hz. Zekeriya'nın duasının meali: "Gerçek şu ki ben, benden sonra gelecek akrabalarım(ın isyankâr olmaların)dan korkuyorum. Karım ise kısırdır. Bana kendi tarafından; bana ve Yakub hanedanına varis olacak bir çocuk bağışla ve onu hoşnutluğuna ulaştırmış bir kimse kıl!"

⁵⁵⁵ "مهلاً بنی عمنا مهلاً موالینا لا تشبوا بیننا ما کان مدفوناً"

Ebû Temîm et-Tâî'nin (ö. 231/846) *Divanü'l-Hamâse* isimli eserinde geçen bu beyit el-Fazl b. el-Abbâs b. Atebe b. Ebî Leheb'e (ö. 95 sonrası) aittir. Bk: Ebû Zekeriyâ et-Tebrizî (ö. 502/1108), *Şerhu Divani'l-Hamâse* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y.), I/74-75.

⁵⁵⁶ et-Tevbe 9/71.

Peygamber'in onlar hakkındaki hükmünün geçerli olması, onların kendileri hakkında verdikleri hükümden geçerlilik bakımından evlâdır. Çünkü evlâ lafzından ilk anlaşılan budur; “Ölünün oğlu mirasa başkasından evlâdır. Sultan hadleri uygulamada raiyyeden evlâdır, eş karısına evlâdır, efendi (mevlâ) kölesine evlâdır.”

İstidlalin son aşamasında ise hasmın hadisteki ‘evlâ’nın ‘tasarrufa daha layık (evlâ)’ anlamına geldiğinden bahsedilir. O halde “Ben kimin mevlâsı isem Ali de de onun mevlâsıdır.” ifadesi; ‘Benim kimde tasarrufum evlâ ise Ali’nin de onda tasarrufu evlâdır.’ anlamındadır. Bu ise onun imâmetine delâlet eder, zira imâmın bundan başka bir anlamı yoktur.⁵⁵⁷

Hasma itiraz sadedinde de İsfahânî’nin Âmidî’ye müracaat ettiğini görüyoruz.⁵⁵⁸ Bu hadisin âhâd olmasından dolayı bu meyanda hüccet kabul edilemeyeceğini söyleyen İsfahânî, ümmetin bu hadis hakkında icmâ ettiği iddiasını da kabul etmez. Zira bu hadis, Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929) ve başka hadis imâmları tarafından eleştirilmiştir. Şayet ümmetin bu hadisin sıhhati konusunda icmâ ettiği varsayılrsa bile bunun kesin değil, zan yollu olduğunu söyler. Bu hadisin sahih olduğu kesin kabul edilse bile baş tarafındaki “Ben size kendi nefsinizden daha yakın (evlâ) değil miyim?” ziyadesinin sahihliğini kabul etmediğini belirten İsfahânî, “ümmetin, hadisin bu kısmı hakkında icmâ ettiğini” iddia etmenin mümkün olamayacağını, zira muhaddislerin çoğunun bunu onaylamadığını söyler. İsfahânî, şayet “hadisin orijinal metni ile bu ziyadenin sahihliği hakkında ümmetin icmâ ettiği iddiası” kabul edilse bile bunun “Hz. Ali’nin imâmetine delil olarak gösterilmesinin” doğru olmadığını söyler. Hasımın “Mevlâ lafzı evlâyı muhtemeldir.” sözüne ise bunu kabul etmediğini söyleyen İsfahânî, delâlet problemini çözmek için mevlâ kelimesini morfolojik olarak incelemeye başlar. ‘Evlâ’ ef’elü, ‘mevlâ’ ise mef’âl vezninde olduğundan birinin diğerinin yerine kullanılmasının abes olduğunu belirten İsfahânî, böyle olsaydı bu iki kelimenin her daim birbirinin yerinde kullanılmasının gerekeceğini söyler ve “falanca filandan evlâdır” yerine “falanca filandan mevlâdır” ile “falanca filanın mevlâsıdır” yerine “falanca filancanın evlâsıdır” örneklerini vererek hasmın bu iddiasının dil açısından problemliliğini göstermeye çalışır.

⁵⁵⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1076-1081.

⁵⁵⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1089-1094; Âmidî, *Ebkâr*, V/181-185.

Şayet birbirinin yerine geçebileceği kabul edilse bile Nisa Suresinin 33. ayetindeki ‘mevlâ’nın ‘evlâ’ anlamında olduğunu kabul etmediğini belirten İsfahânî, burada kastedilenin “varisler” olduğunu ve onların da “amcaoğulları ve akrabadan teşekkül eden asabe olduğunu” ifade etmiştir.

Hadid Suresinin 15. ayetindeki ‘mevlâ’ lafzının da ‘evlâ’ anlamında olmadığını zikreden İsfahânî, zikri geçen ayetteki “mevlâkum” lafzının anlamının “sizin yeriniz, karar kıldığımız konum (makarr), döneceğiniz yer ve akıbetiniz” anlamlarında olduğunu belirtildiğini söyledikten sonra, bu anlamların varlığından dolayı ayetin devamının “orası gidilecek ne kötü yerdir!” şeklinde olduğunu ifade eder.

İsfahânî, ayrıca; şayet ‘mevlâ’nın ‘evlâ’ anlamında kullanılabileceği ihtimali kabul edilse bile “söz konusu hadisteki mevlâ lafzının buna hamledilmesinin vâcib olduğunu” kabul etmediğini söyler.

Hasmın mevlâ lafzının zâhir anlamının ‘tasarrufa evlâ’ olduğu iddiasına da bu anlamın mezkûr kelime için zâhir olmadığını söyleyerek cevap veren İsfahânî, hasmın zâhir anlam olmamasına rağmen ‘mevlâ’nın ‘evlâ’ya yorulması ve bunun iki gerekçesinin olduğu şeklindeki ikinci şıkkı da ayrıca ele alır. Bu gerekçelere verilen cevaplar aşağıdaki gibidir:

a) Zâhir anlamın otoritesi: ‘Mevlâ’ lafzı yorumlama imkânları içerisinde hiçbirisi için zâhir olmazsa, ‘evlâ’ ile yorumlanması gerekir; ancak söz konusu lafız, bu yorumlama imkânları herhangi biri için zâhirse o anlamdan başkasına yorulmaması gerekir. Zira vaz‘ın amacı olan karşılıklı anlaşmayı (tefâhum) ihlal etmemek için sözün eksik kalmaması için esas olan zâhir anlamdır, hasmın iddiası ise bu prensibin aksinedir. Öyleyse ‘mevlâ’ lafzının “yardımcı” için zâhir olmasına bir engel yoktur ve bu durum açıklamaya da ihtiyaç duymaz.

Şayet hadisteki ‘mevlâ’ lafzının ‘evlâ’ya hamledilmesinin gerekliliği kabul edilse bile onunla ‘tasarrufa evlâ’ anlamının kastedilmediğini söyleyen İsfahânî, bundan ‘muhabbet ve tâzime evlâ’ anlamının murat edilmiş olabileceğini belirtir. Bu iki manadan birisi diğerinden daha tercihe şayan değildir. Şayet hadisteki ‘mevlâ’ lafzı, Hz. Ali’nin sahâbeye ‘tasarrufunun evlâ’ olduğu ile yorumlanırsa onun Hz. Peygamber döneminde imâm olması gerekirdi; bu ise icmâya aykırıdır. Hz. Peygamber’den sonrası için imâm olması ihtimali ise ifadenin zâhirine aykırıdır.

b) Te'vildeki Esneklik: 'Mevlâ' lafzının yorumlama imkânlarından sadece 'evlâ'ya elverişli olduğu iddiasını kabul etmeyen İsfahânî, neden hadisteki bu lafzın 'yardımcı'ya hamledilemeyeceğini sorar. Hadisteki 'mevlâ' lafzında 'yardımcı' anlamının bulunmadığını hakkında Tevbe suresi 71. ayeti delil getiren hasmın bu iddiasını kabul etmeyen İsfahânî, hadisteki yardımın bütün müminlere, işaret edilen ayetteki yardımın ise müminlerin birbirlerine yardımcı olduğunu söylemiştir. Hem mezkûr hadis hem de mezkûr ayette 'mevlâ' lafzı ile işaret edilenin 'yardım' olduğunu takrir eden İsfahânî, hadiste Hz. Ali şahsında bir yardımdan bahsedilirken, ayette ise umumi bir yardımdan bahsedildiğini ifade eder. Hâs, tahsisten daha uzak ve delâlet bakımından daha kuvvetli olduğu için hadisteki 'mevlâ' lafzı 'yardımcı' anlamını ifade eder.

İsfahânî, hadisteki 'mevlâ'nın 'tedbir ve tasarrufta evlâ'ya ve 'istediği zaman hükümünün onlar üzerinde geçerli olduğu' anlamlarına yorumlamayacağını; ancak 'onların yönetimi hususundaki maslahatları daha iyi bilen' anlamında olabileceğini söyler. Zira Hz. Peygamber dönemi için bu icmâya aykırı bir durumken; hadisi, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasındaki dönem ile kayıtlamak ise zâhir anlama aykırıdır.⁵⁵⁹

Ali Kuşçu da hem hasmın delilinin takririnde hem de buna itirazda genellikle Teftâzânî'ye müracaat etmiştir.⁵⁶⁰ Teftâzânî de İsfahânî şerhindeki bazı ifadeleri ufak tasarruflarla alıntıladığı için Kuşçu şerhinde olup İsfahânî şerhinde bulunmayan hususları zikretmekle yetineceğiz. Kuşçu Gadîr-i Hum mevkînin Mekke ve Medine arasında bulunan Cuhfe'de bulunduğunu söyler. Söz konusu hadisi nakleden Kuşçu, hasma göre Hz. Ali'nin şûrâ günü faziletlerinden bahsederken bu olayı da söylediğini belirtir. 'Mevlâ' lafzının muhtemel anlamlarını; i) azat eden, ii) azat olunan, iii) müttefik (halîf), iv) komşu, v) amcaoğlu ve vi) yardımcı; olarak zikrettikten sonra Arapların sözünde 'mevlâ'nın görev üstlenen, işin sahibi ve tasarrufa daha layık, olarak kullanılmasının yaygın olduğunu dile getiren Kuşçu, bu anlamın; hadisin başındaki ifade ile uyumlu olması için bu olması gerektiğini belirterek zikredilen altı anlamın bu hadisteki 'mevlâ' lafzına uymadığını söyledikten sonra hadisteki mezkûr lafızla imâmetin kastedildiğini ilave eder.

⁵⁵⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1089-1094.

⁵⁶⁰ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 260^b-260^a; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/273-274.

Cevabın takririnde Kuşçu, söz konusu hadisin mütevâtir olmamakla birlikte icmâya aykırılığından dem vurarak birçok hadis âliminin bu rivayetin sıhhati konusunda eleştirilerinin olduğunu belirtir. Kuşçu ayrıca Buhârî, Müslim ve Vâkıdî gibi muhakkiklerin bu rivayeti nakletmediklerini, nakledenlerin ise rivayetin hasmın delil olarak kullandığı baş tarafını zikretmediklerini söyler.⁵⁶¹ Hadisin devamındaki sahih olan kısımdaki ‘mevlâ’ lafzı ise yardımcı ve seven anlamına gelmektedir. Hasmın Tevbe Suresinin 71. ayetini zikredip bu durumun zaten açık olduğunu söylemesine karşın Kuşçu, Hz. Peygamber’in amacının Hz. Ali’ye dostluğu ve ona yardım etmeyi tansîs etme olabileceğini söyleyip bunun birçok umum bildiren ifadenin muhtemel olduğu şeylerden daha uzak olması ve Hz. Peygamber’in dostluğu (muvâlât) ile şereflenmesine yönelik olduğunu zikreder. Şayet ‘mevlâ’ lafzı ile ‘evlâ’nın kastedildiği kabul edilse bile ‘tasarruf ve yönetime daha layık’ anlamına nereden varıldığını soran Kuşçu, aksine ‘evlâ’ ile Âl-i İmrân Suresinin 68. ayetindeki⁵⁶² gibi ‘has olma (ihtisas) ve yakınlık’ anlamlarının kastedilebileceğini söyler. Aynı şekilde öğrencilerin “Biz hocamıza daha yakınız (evlâ).”, halkın “Biz sultanımıza daha bağlıyız (evlâ).” sözlerinde olduğu gibi evlâ olmak ile tasarruf ve yönetim kastedilmediği durumlar olduğuna dikkat çeken Kuşçu, bu hadisin Hz. Ali’nin imâmetine delil oluşturmayacağını belirtir.⁵⁶³ Şayet bu hadisin “Hz. Ali’nin imâmetine işaret ettiği” iddiası kabul edilse bile, en fazla delâlet edeceği şey; onun imâmeti hak ettiği ve daha sonra imâmetin onun için sabit olacağını söyleyen Kuşçu; bu rivayetin nasıl olup da Hz. Ali’den önceki üç imâmın imâmetini olumsuzlayacağını sorar.⁵⁶⁴

Şârihlerden İsfahânî, hasmın “mevlâ hadisi”ndeki ‘evlâ’ kelimesinin ‘tasarrufa daha layık’ şeklinde yorumlanması gerektiği ve bunun da Hz. Ali’nin imâmetine delil olduğu konusunda dilsel açıklamalar yaparken; Ali Kuşçu hasmın iddia ettiği mana kabul edilse bile söz konusu rivayetin hem âhâd hem de icmâya aykırı bir haber olduğunu belirtmiştir. Kuşçu haklı olarak; bu rivayetin her halükârda yorumlanabileceğini

⁵⁶¹ Bu itirazı daha önce Fahreddîn er-Râzî dile getirmiştir, bk: *Nihâyetü'l-‘ukûl*, IV/481-482.

⁵⁶² Ayetin meali: “Şüphesiz, insanların İbrahim’e en yakın olanı, elbette ona uyanlar, bir de bu peygamber (Muhammed) ve mü’minlerdir. Allah da mü’minlerin dostudur.”

⁵⁶³ *Şerhu'l-Makâsîd*’da zikredilmeyen Âl-i İmrân Suresinin 68. ayeti ile bu iki örneğin *Şerhu'l-Mevâkıf*’tan iktibas edildiği anlaşılmaktadır, bk: Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/362.

⁵⁶⁴ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 260^a-261^b.

göstermek için ilk üç halifeden sonra, Hz. Ali'nin imâmetinin ölmeden gerçekleşeceğine delâlet edebileceğini kaydetmiştir.

V. Menzile hadisi

İsfahânî, hem hasmın delilinin takririnde hem de itirazda Âmidî'ye müracaat etmiştir.⁵⁶⁵ İsfahânî'nin hasmın delilinin takririne göre; Hz. Peygamber Tebük gazvesine çıktığında Hz. Ali'ye “Sen benim için Harun'un Mûsâ'ya olan mesabesinde (menzile); ancak benden sonra Peygamber yoktur.”⁵⁶⁶ buyurarak Hz. Ali ile kendinin Hz. Harun ile Hz. Mûsâ arasındaki konumda bulunduğunu haber vermiştir. Bu da Mûsâ (a.s.)'a nisbetle Harun (a.s.) için sabit olan bütün konumların Hz. Peygamber'e nisbetle Hz. Ali'de bulunduğu delâlet eder. ‘Menzile’ lafzı umum kipinde olmasa bile burada kastedilen menzilelerin umumudur. Bunun açıklamasına gelince; ‘menzile’ has olan bütün menzileler için kullanılabilen cins isimdir. Bundan dolayı “falancanın filancaya menzilesi ve ona göre menzilesi” ona olan yakınlığı, onu sevmesi ve bütün işlerinde onun vekili olması anlamına gelir. Bu yüzden mezkûr ibareyi bazı menzilelere hamletmek ya belirli ya da belirsiz durumları gerektirir. Birinci ihtimal imkânsızdır, ikincisi de imkânsızdır. Zira bu durum kısaltmayı (icmâl) ve ifade edememeyi gerektirmektedir. Öyleyse bunu tamamına hamletmekten başka yol yoktur ki; “Ancak benden sonra Peygamber yoktur” ifadesi de bu menzilenin geri kalan menzillerden istisnasıdır. Şayet söz konusu lafız bütün menzileler ile yorumlanmazsa istisnanın getirilmiş olması bağlam itibarıyla uygun düşmez.

Menzilelerin umumunun kastedildiği sabit olduktan sonra bunun Hz. Ali'nin imâmetine delâlet ettiğini hasmın ağzından söyleyen İsfahânî, yine hasmın bakış açısına göre Hz. Mûsâ ile Hz. Harun'un ilişkisinden bahseder. İkisinin arasındaki ilişkiyi Kur'an'da geçen Hz. Mûsâ'nın Hz. Harun'a “Kavmim arasında benim yerime geç.”⁵⁶⁷ dediği ayeti Hz. Mûsâ'nın henüz hayattayken halife ataması olarak değerlendirir ve

⁵⁶⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1081-1082, 1094-1098; Âmidî, *Ebkâr*, V/155-156, 185-187.

⁵⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, “Fezâil”, 27; Ahmed, *Müsned*, III/124, XVII/373; Müslim, *Sahîh*, “Fezâilü's-Sahâbe”, IV/1870.

⁵⁶⁷ el-Araf 7/142. Ayetin tamamının meali: “Mûsâ'ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı. Mûsâ, kardeşi Hârûn'a, ‘Kavmim arasında benim yerime geç ve yapıcı ol. Sakın bozguncuların yoluna uyma’ dedi.”

hilafetin manasını aynı istihlâf gibi açıklayarak; yaşaması takdirinde kendinden sonra tayin ettiği kişinin halife olup kendi tasarruflarının ona geçmesi demek olduğunu söyler. Aksi takdirde kusuru ve kendisinden nefret edilmesi sebebiyle azli gerekir ki bu Peygamberler için câiz değildir. Öyleyse hasma göre bütün bu hususlar nasıl Harun (a.s.) için sabitse Hz. Ali için de sabittir.⁵⁶⁸

İsfahânî, itirazın takririnde bir önceki hadiste olduğu gibi bu hadisle de delil getirmenin sened yönünden doğru olmadığını söyler. Hadisin senedinin sahihliği kesin olduğu kabul edilse bile “Sen benim için Harun’un Mûsâ’ya olan mesabesinde.” ifadesindeki ‘menzile’nin bütün menzileleri kapsadığını kabul etmez. Zira Hz. Harun’un Hz. Mûsâ ile ilişkisi içerisinde onun kardeşi olması ve nübüvvetinde onun ‘ortağı’ (şerîk) olması gibi durumlar varken bunlar Hz. Ali için sabit değildir. İsfahânî, “menzilenin cins isim olup bütün menzileleri tek tek kapsadığı” iddiasını ise; “cins ismin tarif lâmu ya da nefy harfi gibi umumluğu gerektirici hallerin yokluğunda bütün birimleri kapsamayacağından” dolayı kabul etmez. Aksine ‘menzile’ lafzı, cinslerden her birine bedel yoluyla tek tek isim olarak verilmeye elverişlidir ve istiğrâk yoluyla birimlerin tamamını kapsamaz. Böyle olmasaydı mutlak ve âm lafızlar arasında herhangi bir fark kalmazdı ve ‘racülün’ lafzı ‘er-racülü’ konumunda olurdu ki; bu da dilcilerin konsensusuna aykırıdır. İsfahânî, cins ismin umûm ya da iştirâk yoluyla umûma ve birimlere verilmesi durumunun kabul edilmesi halinde ise birinci şıkkın imkânsız, ikinci şıkkın ise makbul olduğunu söyler. Yani cins isim umûm anlamında değil, iştirâk anlamında kullanılmaktadır. İsfahânî bu duruma örnek olarak “Bütün menzillerde mi yoksa bazısında mı?” denilerek soru sorulmasının güzel bir kullanım olduğunu ve bunun da iştirâkın delili olduğunu belirtir. Hasmin, “menzil lafzının bazı menzillere hamledilmesinin sonucu ortaya çıkan menzillerin ya belirli ya da belirsiz olacağı” iddiasını ise İsfahânî, söz konusu yorumun, “zannî bir sebepten dolayı mutlak lafzı, mutlaklığından ve hakikatinden çıkaracağını, bunun ise kabul edilemez bir durum” olduğunu söyleyerek reddeder.⁵⁶⁹

⁵⁶⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1081-1082.

⁵⁶⁹ İbn Cemâa bu durumun müşkil olduğunu söylemiş ve mutlak lafzı âm lafza benzetererek; nasıl âm bir lafız zannî bir sebepten dolayı umûmlüğünden çıkmıyorsa, mutlağın da böyle olduğunu belirtmiştir, bk: *Tesdîd*, II/1095 (8.dipnot).

“Ancak benden sonra Peygamber yoktur.” ifadesinin bütün menzileler için umumiyet ve istiğrâka delâlet etmediğini, bilakis menzilelerden her birine bedel yoluyla elverişli olmayı imlediğini söyleyen İsfahânî, istisnanın mutlak ve umum lafızlarında nasıl olduğunun ayrımını yapmıştır. Buna göre “mutlak lafızlardaki istisna”, kendisi olmadığı zaman mutlak lafzın bedel yoluyla ona elverişli olduğu şeyi çıkarmak suretiyle iken; “umum lafızlardaki istisna” kendisi olmadığı zaman lafzın umûm yoluyla içerdiği şeyi çıkarmakla olur. İsfahânî, “menzilenin bütün menzillere şamil olacak şekilde genelleştirilmesi (tamîm)” kabul edilse bile, aynı durumun Hz. Ali’de olması için Hz. Harun’un Hz. Mûsâ’ya nisbetle menzilelerinden birinin “kendi vefatından sonra hilafeti hak ettiği” iddiasını kabul etmez. Hasmın “Hz. Harun’un Hz. Mûsâ’nın daha hayattayken halifesi olduğu” iddiasını da kabul etmeyen İsfahânî, onun Hz. Mûsâ’nın nübüvvette ortağı olduğunu, ortağın ise halifeden farklı olduğunu söyledikten sonra iki ortağın birini bırakıp diğerini halife yapmanın diğerini seçmeme hususunda tercihe şayan olmadığını ilave eder. Ayette Hz. Mûsâ’nın ağzından zikredilen “Kavmim arasında benim yerime geç.”⁵⁷⁰ ifadesinden maksadın “kavminin işini deruhte etmede mübalağa etmesi ve üzerinde durması konusunda kendisi gibi davranmasına teşvik” etmektir. Ayetin devamındaki Hz. Mûsâ’nın “Sakin bozguncuların yoluna uyma.” sözüyle onun Hz. Harun’u kendi yerine istihlâf etmesi ise böyle değildir. Zira bir kişinin sözüyle istihlâf edilen kimsenin istihlâfi takdir edilmese onun tasarruf noktasında diğerinin yerine geçme hakkının olmadığını söyleyen İsfahânî, Hz. Harun’un Hz. Mûsâ’nın nübüvvette ortağı olduğu için Hz. Mûsâ kendisini istihlâf etmese bile böyle bir hakkının olduğunu söyler. Hz. Mûsâ’nın henüz hayattayken onu istihlâf etmesi kabul edilse bile, bu istihlâfın onun ölümünden sonrasındaki durumu da gerektirdiğini kabul etmez. Zira Hz. Mûsâ’nın “Benim yerime geç (ühlufnî).” ifadesinde, söz konusu hilafetin bütün zamanlarda olmasını gerektiren bir umûm kipi yoktur. Bundan dolayı hayatında iken işleri için vekil bırakması bu istihlâfın ölümden sonrası için devam etmesini gerektirmez. Bu hilafet bütün zamanları kapsamıyorsa lafzın delâletindeki eksiklikten dolayı bazı zamanlarda Hz. Harun’un hilafetinin olmaması, onun azledilmesi anlamına gelmez. Aynı şekilde bazı tasarruflarda onu istihlâf etse bu, istihlâf etmediği tasarruflardan onu azlettiği anlamına gelmez. Dolayısıyla burada görevden alma (azl) bulunmadığı için bahsedilen şey

⁵⁷⁰ el-Araf 7/142.

düşünülemez.⁵⁷¹ İsfahânî, söz konusu olayın görevden alma olduğu kabul edilse bile bu durumun, Hz. Harun'un itibarının sarsılması, azledildiği zaman gözden düşmesi halinde olacağını söyler. İsfahânî, Hz. Harun'un gözden düşmediğini ve onun Hz. Mûsâ'nın nübüvvetinin ortağı olduğunu; insanların gözünde istihlâf edilenin ortağın seviyesinden aşağı olması ile açıklar. Öyle ki; istihlâf durumu, ortaklığa nisbetle bir eksiklik, eksikliğin sona ermesi bir kusuru gerektirmez. Bu durumun herhangi bir kusur gerektirdiği kabul edilse bile, ancak istihlâf durumundan daha üst bir seviyeye dönmesinin gerektiğinin reddedildiğini (memnu) belirten İsfahânî, hasma neden (Hz. Harun'un istihlâf sonrası) daha üst bir duruma döndüğünü söylemediklerini sorar. İsfahânî, bu eleştirisini şöyle açıklar; her ne kadar Hz. Harun istihlâftan azledilse bile görevden alınmasından sonra onda "Allah'ın elçiliği" sıfatı ile müstakil olarak kalır ki; bu durum Hz. Mûsâ'nın kendisini istihlâf etmesinden daha şerefli dir.⁵⁷²

Ali Kuşçu bir önceki maddede olduğu gibi bu delilin de hem takriri hem de itirazında Tefâtânî'ye müracaat etmiştir.⁵⁷³ Delilin takririnde "menzilenin cins isme izafe edildiği için başına harf-i tarif getirildiğindeki gibi istisna yapılabilmesinden dolayı umûm anlamı ifade ettiğini" söyleyen Kuşçu, nübüvvet istisna edildiği için diğer menzilelerden kendisinden sonra yaşaması takdirinde; halifesi olması, yönetimi deruhte etmesi, halkın maslahatlarında tasarruf sahibi olması, itaat edilmesi gereken bir başkan olması anlamlarının kaldığını belirtir. Zira Hz. Mûsâ'nın hayatında iken Hz. Harun'u istihlâf etmesiyle sabit olan bu yüksek mertebenin, onun vefatıyla yok olması peygamberlik makamına yaraşmaz. Çünkü Hz. Peygamber kendisinden sonra nübüvveti açıkça olumsuzladığından bu menzile ancak imâmet yoluyla gerçekleşir.

Ali Kuşçu hasmın iddiasına; bu hadisin mütevâtir olmadığı, icmâya aykırı âhâd bir haber olduğu ve menzillerin umumu anlamının reddedilmesiyle cevap verildiğini söyler. Aleme izafe edilen müfret ismin en fazla mutlaklık anlamı verdiğini zikreden Kuşçu, belki "Zeyd'in oğlu" tamlamasındaki gibi belirli bir mahûd (mahûd muayyen)

⁵⁷¹ Matbu nüshada "فلا ينفر" ifadesi, hicrî 727'de istinsah edilen elimizdeki en eski yazmada "فلا يتصور" şeklinde geçtiği için bu fark dikkate alınmıştır, bk: İsfahânî, *Şerhu't-Tecrîd*, Halet Efendi ktp., nr. 436, vr. 245a (sağ). Aynı cümle Âmidî'nin *Ebkâr*, V/186 isimli eserinde zikredilmiş ve sonu "فلا يتعين" şeklinde yazılmıştır.

⁵⁷² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1094-1098.

⁵⁷³ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 261^b-261^a; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/275.

olduğunun iddia edilebileceğini belirtir. Hadisteki istisnanın peygamberlik dışında menzile fertlerini hariçte bırakmadığını İsfahânî, hadisteki ifadenin ‘ancak’ anlamında olan munkatı istisna olduğunu, dolayısıyla umum bildirmediğini söyler. Bu itirazı takip eden Hz. Mûsâ ile Hz. Harun’un arasındaki ilişki ve “Benim yerime geç.” ifadesinin anlamı hakkındaki açıklamalar İsfahânî şerhindeki açıklamaların birer özeti gibidir. Son olarak Ali Kuşçu, bu hadisin hiçbir şekilde Hz. Ali’den önceki üç imâmın imâmetini nefyetmediğini belirtir.⁵⁷⁴

“Menzile” hadisi de önceki naklî delillerde olduğu gibi şârihleri dilsel açıklamalar yapmaya itmiştir. Aynı şekilde şârihler, hasmın mezkûr hadisteki Hz. Mûsâ ve Hz. Harun’un Hz. Peygamber ile Hz. Ali teşbihindeki benzetme yönünün bütün açılar olduğu iddiasına Hz. Mûsâ ile Hz. Harun’un ilişkisini irdeleyerek cevap vermiş, hasmın bu iddiasını çürütmeye çalışmışlardır. Ali Kuşçu’nun bu rivayetinde de önceki rivayetlerde olduğu gibi ilk üç halifenin imâmetine hâlel getirmeyeceğini vurgulaması önemlidir.

VI. Hz. Peygamber’in Hz. Ali’yi Medine’ye istihlâf etmesinin icmâ ile sabit olmasından dolayı onun ilk halife olmasının gerektiği iddiası

İsfahânî, hasmın delilini takrir ederken Hz. Peygamber’in Hz. Ali’yi Medine’ye atadıktan sonra onu görevden almadığını; dolayısıyla onun Hz. Peygamber’in vefatından sonra da halife olarak kalmasının gerektiğini söyler. İsfahânî yine hasmın ağzından; mezkûr durumdan bu atamanın sınırlı olduğuna dair bir açıklama (fasl) yapmanın olmadığından dolayı zaruri olarak Hz. Peygamber’in onu bütün işlerinde kendinin yerine bıraktığının gerektiğini söyler.⁵⁷⁵

Bu delile cevap olarak İsfahânî, Hz. Peygamber’in hayattayken Hz. Ali’yi Medine’ye kendi yerine görevlendirmesinin (istihlâf) -yukarıda zikredilen Hz. Mûsâ ve Hz. Harun kıssasında da açıklandığı gibi- kendisinden sonra Hz. Ali’nin halife olacağına delâlet etmediğini belirtir.⁵⁷⁶

Ali Kuşçu da Hz. Ali’nin Medine’ye atanmasının Tebük gazvesinde olduğunu söyler ve vefatına kadar onu azletmediğini zikreder. Kuşçu hasmın ağzından; atamanın

⁵⁷⁴ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 261^a.

⁵⁷⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1083.

⁵⁷⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1098.

bütün zaman ve işleri kapsadığından ve sınırlı olmadığı üzerinde icmâ bulunduğundan, yine Hz. Peygamber'in yokluğunda halifeye daha çok ihtiyaç olduğunu kaydeder.

Kuşçu bu iddiaya; Hz. Ali'nin Medine'ye atanmasının doğru olması takdirinde bu durumun -aksine icmâ olmasıyla beraber- Hz. Peygamber'in vefatından sonra da aynı şekilde devam edeceğine dair kat'î bir delâletin bulunmadığını söyleyerek cevap verir.⁵⁷⁷

Hz. Peygamber'in Tebük gazvesi esnasında Hz. Ali'yi Medine'ye kendi yerine vekil olarak bırakmasının, Hz. Ali'nin hilafetini gerektirdiği iddiası da şârihler tarafından haklı olarak kabul edilmemiştir. Menzile hadisinin de rivayet edildiği Tebük gazvesindeki konjonktür dikkate alınır; Hz. Mûsâ'nın kendisine vekâleten Hz. Harun'u geçici olarak tayin etmesi gibi, aynı şekilde Hz. Peygamber'in de Hz. Ali'yi Medine'ye muvakkaten atadığını söylemek mümkündür. Zira hasmın iddia ettiğinin aksine; Hz. Ali'nin söz konusu görevden sonra Medine'yi yönetmeye devam ettiğine ilişkin herhangi bir tarihî kayıt yoktur.

VII. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye “Sen benim kardeşim, vasîm, benden sonraki halifem ve dinimin kadısısın.”⁵⁷⁸ dediği iddiası

İsfahânî, hasmın bu rivayetin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra halife olacağına dair bir nas olduğunu iddia ettiğini söyler.⁵⁷⁹

Delile cevabında ise; Hz. Peygamber'in bu sözle Hz. Ali'ye onu Medine üzerine vasiyet edip onu kendi yerine bırakması esnasında olabileceğini söyleyen İsfahânî, bu rivayetin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in borcunu ödemesi ve onun sözünü yerine getirmesi gibi hususlara da muhtemel olmasından dolayı Hz. Ali'nin imâmetinin gerekliliği konusunda bu rivayete dayanmanın mümkün olmadığını belirtir.⁵⁸⁰

Ali Kuşçu da bu rivayetin icmâyaya aykırı âhâd bir haber olduğunu ifade eder. Kuşçu bu rivayet sahih olsaydı; sahâbe, tâbiîn, mahir hadisçiler özellikle de Hz. Ali ve

⁵⁷⁷ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 261^a.

⁵⁷⁸ Bk: El-İskâfî, *Nakzu'l-Osmâniyye* (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî, 1420-1425), s. 228; Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, III/76. İbn Teymiyye, Hillî'nin 'cumhur'a nisbet ederek naklettiği bu hadisin uydurma olduğunu belirtmiştir. Bk: Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, s. 150-151; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, V/353-354. Daha önce İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu hadisin başka bir varyantı hakkında 'mevzu' hükmünü vermiştir, bk: Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966-1968), I/347.

⁵⁷⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1083.

⁵⁸⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1098.

evladına kapalı olmayacağını, onların bunu bilmelerinin gerektiğini söyler. Bu rivayetin sıhhati kabul edilse bile Kuşçu, mezkûr hadisin en fazla; Hz. Ali'nin hilafetine delâlet edeceğini söyleyerek diğer halifelerin halifeliklerini ise olumsuzlamadığını belirtmiştir.⁵⁸¹

Şârihlerden İsfahânî, ilgili hadisi senet yönünden kritik etmeden te'vil etmiş ve hadisin değişik yorumlara açık olduğunu belirtmiştir. Ali Kuşçu ise hadisin sıhhatini kabul etmemiş ve önceki maddelerde olduğu gibi söz konusu rivayette ilk üç halifenin imâmetine aykırı bir durum olmadığını tekrar vurgulamıştır.

VIII. 'Hz. Ali'nin sahâbenin en üstünü olduğu' ve 'mefdûlün imâmetinin aklen kabîh olduğu' iddiaları

İsfahânî, delilin takririnde Hz. Ali'nin efdaliyeti hakkındaki ilk kısmın daha sonra zikredileceğini söyleyerek mefdûlün imâmeti hakkındaki ikinci bölümün ise önceki bölümlerde geçtiğine işaret etmiştir.⁵⁸²

İsfahânî cevabın takririnde de aynı şekilde ileriye ve geriye atf yaparak her iki hususu da kabul etmediğini belirtmiştir.

Kuşçu da Hz. Ali'nin efdaliyeti hususunun ileride zikredileceğini söylemiş, mefdûlün imâmetinin kabîh olduğu delilinin ise öncüllerinin men' edilerek cevaplandığını ifade etmiştir.⁵⁸³

Bu delil, hasmın sürekli vurguladığı bir husus olan 'Hz. Ali'nin efdaliyeti' ile 'mefdûlün imâmetinin kabîh olduğu' iddialarına dayandığı için şârihler eserlerinin diğer yerlerindeki cevaplara göndermede bulunmuşlardır. Kuşçu da özet bir cevap olarak bu delilin öncüllerini men' edildiğini belirtmekle yetinmiştir.

IX. Hz. Ali'nin Hayber kapısının sökmek, yılanla konuşmak, büyük kayayı su kuyusunun (kalîb) önünden kaydırarak itirmek, cinlerle savaşmak ve güneşi geri çevirmek gibi mucizeler ortaya koyarak imâmeti iddia ettiği ve davasında doğru olduğu iddiaları

⁵⁸¹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 261^a.

⁵⁸² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1083.

⁵⁸³ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 261^a.

İsfahânî, hasmın delilini Hillî şerhine müracaat ederek; Hz. Ali'nin elinde birçok mucizenin zuhur ettiği, imâmetin bir başkasına değil kendisine ait olduğunu iddia ettiği ve sonuçta haklı (sadık) olduğu şeklinde takrir eder. Bu takrirdeki ifadelerden 'birçok mucize'nin Hz. Ali hakkında tevâtür derecesinde nakledilen şu olaylar olduğunu söyler: i) Hayber kapısının sökmesi; öyle ki içerisinde en güçlü insanların bulunduğu yetmiş kişi onu geri çevirememişlerdir, ii) yılanla konuşması; Hz. Ali'ye bu husus sorulduğunda 'bir meselesi vardı, ona cevap verdim' demiştir, iii) büyük kayayı su kuyusunun önünden ittirilmesi; rivayete göre, Hz. Ali takipçileriyle beraber Sıffîn'e yöneldiğinde büyük bir susuzluk baş göstermiş, kaldırmaya güç yetiremedikleri büyük bir kaya ile karşılaşmışlardır; Hz. Ali onu yerinden oynatmış ve bunun üzerine içinde su bulunan bir göze (kalîb) ortaya çıkmış; ondan içmelerinden sonra Hz. Ali kayayı yerine geri koymuştur, iv) cinlerle savaşması, v) güneşi geri çevirmesi ve nakledilen diğer hususlar.⁵⁸⁴

İsfahânî, cevabın takririnde; Hz. Ali hakkında nakledilen kerametlerin aktarılması ve gerçekleşmesinin doğruluğu kabul edilse bile bunların, Hz. Ali'nin imâm olmasını gerektirmediğini söyler. Hz. Ali'nin imâmeti iddia ettiğini kabul etmediğini belirten İsfahânî, bu iddia kabul edilse bile Hz. Ali'nin davasına uygun ve imâm olmasını gerektirecek şekilde mucize gösterdiğini kabul etmez.⁵⁸⁵

Ali Kuşçu da hasmın delilini kısaca takrir ederken bazı önemli detaylar vermiştir. Metindeki 'mucize'den kastedilenin 'keramet' olduğunu söyleyen Kuşçu, 'yılanla konuşma' olayını Hz. Ali'nin Kûfe'de minberdeyken gerçekleştiğini, Hz. Ali'ye sorulduğunda ise konuştuğunun onun cinlerin yöneticilerinden olduğu ayrıntısını vermiştir. 'Kayayı yerinden oynatma' olayının bir manastırın yanında gerçekleştiğini zikreden Kuşçu, rivayetin devamında bu olayı gören manastır müdavimi (sâhibu'd-deyr) bir şahsın Müslüman olduğunu da zikreder. Kuşçu, 'cinlerle savaş' olayı hakkında; bir cin topluluğunun Hz. Peygamber'in Benî Mustalik'e gitmesi esnasında ona zarar vermek istemesi üzerine Hz. Ali onlarla savaşması ve onlardan birçoğunu öldürdüğü rivayetini zikretmiştir.

⁵⁸⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1084-1085.

⁵⁸⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1099.

Ali Kuşçu cevabın tahririnde; Hz. Ali'nin, Hz. Ebûbekir'den önce imâmeti iddia ettiğini kabul etmez. Kuşçu, bu iddia kabul edilse bile söz konusu olayların meydana okuma (tehaddî) makamında olmadığını belirtmiştir.

Kuşçu, bu maddenin tahririni ve itirazını yaptıktan sonra hasmın, aşağıda Hz. Ali'nin imâmetini ispatlamak için ondan önceki ilk üç halifenin imâmete uygun olmadıklarını açıklamaya yönelik onların hepsini kapsayan genel deliller, ardından da her biri için tek tek eleştiriler zikrettiğini söyler.⁵⁸⁶ Gerçekten de bunu takip eden deliller, ilk üç halifenin imâmetini nefyetme yoluyla Hz. Ali'nin imâmetini ispatlamaya yöneliktir.

Hz. Ali'nin gösterdiği nakledilen olağanüstü durumların onun imâmetine delâlet ettiğini söyleyen ve bu iddiayı da onun imâmeti iddia ettiği ile gerekçelendiren hasmın zihnî arkaplanında, “imâmetin peygamberliğin devamı olduğu” anlayışı yatmaktadır. Şârihler de mucize ile keramet arasındaki en temel fark olan “meydan okuma” meselesine dikkat çekmişler ve Hz. Ali'den sâdır olduğu aktarılan olağanüstülüklerin ancak keramet cinsinden olabileceğine; bunun da onun imâmetini ispat yolu olmadığına dikkat çekmişlerdir.

X. Hz. Ali'nin rakiplerinin küfrünün sebkat etmesi sebebiyle imâmete uygun olmadıkları iddiası

İsfahânî, imâmete namzet olanlar içerisinde Hz. Ali'den başkasının uygun olmadığından dolayı onun imâm olmasının gerektiği, şeklindeki hasmın iddiasını daha da açılar. Ondan başkasının imâmete elverişli olmadığını, diğer adayların Hz. Peygamber'in zuhuru zamanında kâfirliklerinin sebkat etmesi sebebiyle açıklar. İsfahânî daha sonra hasmın ağzından bazı ayetleri yorumlarıyla zikreder. “İnkâr edenler (el-kâfirûn) ise zâlimlerin ta kendileridir.”⁵⁸⁷ Zâlim ise imâmete elverişli değildir. “Benim ahdim (verdiğim söz) zâlimleri kapsamaz”⁵⁸⁸ ayetindeki ahid ise imâmettir ve buna delâlet eden husus da aynı

⁵⁸⁶ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 261^a.

⁵⁸⁷ el-Bakara 2/254. Ayetin tamamının meali: “Ey iman edenler! Hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce, size rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcayın. İnkâr edenler ise zâlimlerin ta kendileridir.”

⁵⁸⁸ el-Bakara 2/124. Ayetin tamamının meali: “Bir zaman Rabbi İbrahim'i birtakım emirlerle sınımış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştu: ‘Ben seni insanlara önder yapacağım.’ İbrahim de, ‘Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)’ demişti. Bunun üzerine Rabbi, ‘Benim ahdim (verdiğim söz) zâlimleri kapsamaz’ demişti.”

ayette Hz. İbrahim'in ağzından zikredilen "Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)" ifadesidir.⁵⁸⁹

İsfahânî, cevabın takririnde "Hz. Ali'den başkasının imâmete elverişli olmadığı" savı ile "diğerlerinin kâfirliklerinin sebkat ettiği" iddiasını da kabul etmez. İsfahânî'ye göre bu iddia kabul edilse bile; "Hz. Ali'den başkasının Müslüman olup kâfirliklerinin yok olmasından sonra zâlimliklerinin devam ettikleri" iddiasını kabul etmez. Aksine kişi, küfür durumunda zâlimdir; İslâm'dan sonra gerçekten kâfir olmaz. Zira türemiş ismin bir gerçeklik için doğruluğunun şartı; kendisinden türediği şeyin bekasına bağlıdır.⁵⁹⁰ Dolayısıyla iman eden bir kimsede küfür vasfı kalktığı için onun bu vasıfla nitelenmesi doğru değildir.

Ali Kuşçu da hasmın delilini takrir ederken ilk olarak Hz. Ali'nin kendinden önceki imâmlardan sadece kendisinin mükellef olma çağı olan büluğa ermeden Müslüman olduğunu söyler. İlk üç halife ise Müslüman olmalarından önce bâliğ ve kâfir idiler. Kâfir ise Bakara suresinin 254. ayetine göre zâlimdir ve imâmete elverişli değildir, yine Bakara suresinin 124. ayetinde Hz. İbrahim, soyu için imâmeti istediğinde Allah'ın ahdinin zâlimlere erişmeyeceği bildirilmiştir.

Ali Kuşçu cevabın takririnde söz konusu delillerden en fazla çıkabilecek sonucun; zulüm ile imâmet arasında bir aykırılığın (tenâfi) varlığı olduğunu söyleyerek; her ikisinin biraraya gelmesinin ise bir problem oluşturmayacağını belirtmiştir.⁵⁹¹

İsfahânî'nin dilsel delâlet üzerinden yaptığı açıklamalar önemlidir. Ali Kuşçu'nun, zulüm ile imâmetin her ne kadar birbirine ters olsa da biraraya gelmesinin mümkün olduğu konusundaki açıklaması yeterli bir cevap değildir. Çünkü hasmın kastettiği zulüm, ancak büluğa erdikten sonra İslâm'a girmektir, yoksa adaletin zıddı olan zulüm değil. Hasmın iddiasına ilk üç halifenin bi'setten önceki durumunun fetret ehlinin durumuna benzeterek cevap vermek de mümkündür. Tebliğin ulaşması ve kendilerine peygamberin hüccetinin kâim olmasından sonraki durumlarının dikkate alınması daha objektif bir yaklaşım olacaktır. Zira şeriat ile mükellefiyet ancak o zaman başlayacak, mümin ile kâfir nitelemesi o vakit anlam kazanacaktır. Hz. Peygamber'in, İslâm'a

⁵⁸⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1085.

⁵⁹⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1099.

⁵⁹¹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-kelâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 261^a-262^b.

girmenin önceki günahları da örteceğini ifade etmesi de bu noktada önemlidir.⁵⁹² İsfahânî'nin işaret ettiği üzere hasmın, ilk üç halifeye yönelik söz konusu tavrı; imanı seçen bir kimseye kâfir muamelesi yapmakla eşdeğer olup fikhî ve ahlâkî açıdan oldukça sorunlu bir yaklaşımdır.

XI. ‘Ve doğrularla (sâdikîn) beraber olun’⁵⁹³ ayetinin Hz. Ali'nin imâmetine delâlet ettiği iddiası

Delilin takririnde ayetin tamamını zikreden İsfahânî, Allah'ın doğru kimseler beraber olmayı emrettiğini söyler. Bu durum ise doğru kimsenin bilinmesiyle düşünülebilir. Bir kimsenin doğru olması onun mâsum olması halinde bilinir. Öyleyse ayetteki emredilen şey mâsuma tâbi olmaktır. Hz. Ali dışındakiler ittifakla mâsum olmadığı için burada uyulması emredilen sadece Hz. Ali'dir.⁵⁹⁴

İsfahânî bu delile itirazını bir sonraki maddeyle birlikte yapmış ve hasmın iddiasını kabul etmemiştir.⁵⁹⁵

Ali Kuşçu da hasmın ağızından ayette emredilen hususun, mâsumlara uymak olduğunu, sahâbeden Hz. Ali'den başkasının mâsum olmadığından ona uyulması gerektiğini söyler. Kuşçu, bu argümantasyonun öncüllerinin men' edilerek cevaplandığını belirtir.⁵⁹⁶

Hasım burada da bir ayetteki umum ifadesini kendi ismet anlayışı doğrultusunda te'vil etmiştir. İsfahânî ve Ali Kuşçu, Tevbe Suresinin 119. ayetinde zikredilen, müminlerin kendileriyle beraber olmalarının emredildiği ‘doğru kimseler’in ancak ismet sahibi kişiler olduğu ve bu vasfın sadece Hz. Ali’de bulunduğu iddialarını kabul etmemişlerdir.

⁵⁹² Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I/144.

⁵⁹³ et-Tevbe 9/119. Ayetin tamamının meali: “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun.”

⁵⁹⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1085-1086.

⁵⁹⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1099.

⁵⁹⁶ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 262^b.

XII. ‘Sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de [itaat edin]’⁵⁹⁷ ayetinin Hz. Ali’nin imâmetine delil olduğu iddiası

Hasmın delilinin takririnde “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de..” ayetiyle Allah Teâlâ’nın ulu’l-emre itaati emrettiğini söyleyen İsfahânî, Araf suresi 28. ayetine binaen Allah’ın ancak masiyet emretmeyen kişilere uymayı emrettiğini, bu vasıftaki kimsenin hakkında ismetin sabit olması gerektiğini zikreder ve ittifakla sahâbeden Hz. Ali’den başkasının mâsum olmadığından itaat edilmesi emrine uygun olarak zarûreten Hz. Ali’nin mâsum olması gerekir ki; bu da onun imâmetine dair bir nastır.⁵⁹⁸ İsfahânî, itirazını bu ve bundan önceki önceki maddeye yapar ve “uyuma emrinin, uyulması emredilen kimsenin mâsum olmasını gerektirdiği” ile “Hz. Ali’den başkasının mâsum olmadığı” iddialarını kabul etmez.⁵⁹⁹

İsfahânî bu faslı kapatırken, ortaya koyduğu cevapların şimdilik yeterli olduğunu, istenirse hasmın iddialarına yönelik daha başka çelişkiler ve itirazlar serdedilebileceğini zikreder.⁶⁰⁰

Ali Kuşçu da hasmın delilini; mezkûr ayetle mâsumlara itaat edilmesinin emredildiğini, ulu’l-emrin ancak mâsum olduklarını söyleyerek takrir eder. Zira Müslümanların işlerini mâsum olmayan birine havale etmek aklen kabîhtir. Hz. Ali’den başkası da ittifakla mâsum olmadığından bu ayette uyulması emredilen bir başkası değil, odur. Kuşçu, bu delillendirmenin öncüllerinin men’ edilerek cevaplandığını söyler.⁶⁰¹

Hasım burada da imâmın mâsum olması ve mâsum imâmın sahâbeden sadece Hz. Ali olduğu iddialarını temel alarak Nisa Suresinin 59. ayetini Hz. Ali’nin imâmetine delil olarak kullanmıştır. Şârihler bir önceki maddedeki delile benzeyen bu kanıtı da benzer şekilde cevaplandırmış ve hasmın iddialarını kabul etmemişlerdir.

⁵⁹⁷ en-Nisa 4/59. Ayetin tamamının meali: “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”

⁵⁹⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1086.

⁵⁹⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1099.

⁶⁰⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1100.

⁶⁰¹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 262^b.

4.2. Hz. Ali'nin Efdaliyetinin Delilleri

Tecrîd metninde Hz. Ali'nin imâmetinin delilleri zikredildikten sonra ilk üç halifenin bazı menfi durumlarından dolayı imâmete layık olmadıkları iddiasının ardından Hz. Ali'nin en üstün oluşu iddiası da çeşitli yönlerden ele alınır. Hillî'nin 25 maddede ele aldığı bu hususları numaralandırmayan İsfahânî, söz konusu hususlardan bahsederken 24 kez “minhâ” (bunlardandır) şeklinde demiş ve dolaylı bir maddelendirmeye gitmiştir. Ali Kuşçu şerhinde ise her iki maddeleme tarzını da göremiyoruz.

Şârihlerimiz bir önceki ilk halife hakkındaki menfi ifadelerde olduğu gibi burada da Hz. Ali'nin sahâbenin en üstünü olduğu düşüncesine karşı eleştirilerini dile getirmişlerdir. İsfahânî ve Kuşçu bu bölümde de metodlarını büyük ölçüde devam ettirmişlerdir. İsfahânî, ana metni zikredip hasmın delillerini açıkladıktan sonra bunlara tek tek itiraz ederken, Kuşçu ise *Tecrîd* metnindeki birkaç kelimenin hemen peşinden hasmın delillerini tasvîr edecek şekilde açıklamalar yapıp bu sefere mahsus olarak eleştirisini en sona saklamıştır.

İsfahânî şerhindeki dolaylı maddelemeyi takip edecek olursak, hasmın iddiaları ve bu iddialara yöneltilen eleştiriler aşağıdaki gibidir:

I. Cihad

İsfahânî'nin takririyle; Hz. Ali'nin sahâbenin en çok cihat edeni ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Bedir, Uhud, Hendek, Hayber, Huneyn ve diğer gazvelerinde en büyük katkıyı gösterenidir. Bu durum oldukça meşhur ve açıktır. Öyleyse “Allah, cihad edenleri oturanlara göre büyük bir ecirle üstün kılmıştır.”⁶⁰² ayetinden dolayı Hz. Ali en üstündür.⁶⁰³

İsfahânî ilk olarak “Hz. Ali'nin en çok cihat eden olduğu”nu kabul etmez. Bu durum kabul edilse bile onun mutlak olarak başkasından üstün olmasını gerektirmeyeceğini, belirtir. İsfahânî imâmın efdaliyetine ilişkin bölümdeki eleştirisine benzer bir şekilde; Hz. Ali'de olmayan bir erdemın başka birisinde bulunabileceğini söyler. Bu hususlara da ibadetlere devam etme suretiyle nefse karşı cihat yahut düşmana

⁶⁰² en-Nisa 4/95.

⁶⁰³ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1137-1138.

karşı burhanları ortaya koymak ve şüpheleri def etmek suretiyle cihat ve diğer çeşitleri, şeklinde örnek verir.⁶⁰⁴

Ali Kuşçu ise Hillî şerhine müracaat ederek metinde zikredilen gazveler ve Hz. Ali'nin bazı menkıbeleri hakkında bilgiler verir ve hasmın istidlâl ettiği ayet olan Nisa suresi 95. ayetini zikreder.⁶⁰⁵

Hz. Ali'nin efdaliyetini ilk olarak onun cihattaki başarısı ile delillendiren hasmın bu iddiasını kabul etmeyen İsfahânî, sahâbe arasında tümevarım yapılmamasından olsa gerek ilk olarak onun sahâbenin en mücahidi olduğu iddiasını kabul etmez. Bu husus kabul edilse bile cihadın çeşitleri olduğundan ve Hz. Ali'nin “Allah yolunda düşmanla savaşmak” anlamındaki cihatta sahâbenin efdali olmasının diğer cihat alanlarında da iyi olmasını gerektirmeyeceğini belirten İsfahânî, erdemlerdeki üstünlük ilişkisinin insanlar arasında farklılık gösterebileceğini vurgulayarak ihtisasa dikkat çekmiştir. Bundan sonraki efdaliyet delillerini de benzeri şekilde cevaplandırarak İsfahânî'nin aksine Ali Kuşçu, bu hususların tamamına en sonda icmâlî bir cevap vermiştir. Bunun sebebi muhtemelen efdaliyet tartışmanın bağlamında gördüğü problemdir. Zira hasmın zikrettiği erdemlerin tamamı Hz. Ali'de olsa bile; Ehl-i Sünnet'in savunduğu şey, Hz. Ebûbekir'in sevap bakımından efdaliyetidir. Dolayısıyla Ali Kuşçu hasmın efdaliyet iddialarına itiraz etmeye ihtiyaç duymamıştır.

II. İlim

İsfahânî'nin takririne göre; Hazreti Ali sahâbenin en bilgilisiydi. Onun sezgi kuvvetine sahip olması, Resûlullah'a refakat etmesi ve ondan çokça istifade etmesi, sahâbenin zor ve karmaşık meselelerde yanlış yaptıktan sonra kendisine danışmaları da bunu gösterir. Hasmın bu husustaki delilini bazı rivayetlerle desteklemeye çalıştığı görülmektedir. Hz. Peygamber'e nisbet edilen “Sizin yargıdan en iyi anlayanınız (ekzâküm) Ali'dir.”⁶⁰⁶ hadisindeki ‘ekzâ’ lafzına binaen onun en bilgili olması ve âlimlerle faziletli kimselerin bütün ilimlerde ona dayanması gerekir. Hz. Ali'den nakledilen “Allah'a yemin olsun ki;

⁶⁰⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1149-1150.

⁶⁰⁵ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 265^b-266^b; Hillî, *Keşf*, s. 381-383.

⁶⁰⁶ Ebû Nuaym, *Tesbîtü'l-imâme*, s. 276.

minder benim için tahsis edilse (lev kûsirat ileyye el-visâde) Tevrat ehline Tevratlarıyla, Zebur ehline Zeburlarıyla, İncil ehline İncilleriyle, Furkan ehline Furkanlarıyla hüküm verirdim.”⁶⁰⁷ sözünde onun doğru söylediğine şüphe olmadığı; yine Hz. Ali Zümer suresi 9. ayeti⁶⁰⁸ ve Mücâdile suresi 11. ayeti⁶⁰⁹ ile en bilgili, dolayısıyla da en üstündür.⁶¹⁰

İsfahânî, itiraz kısmında Âmidî’ye başvurur. O, Hz. Ali’nin sahâbenin en bilgini olduğunu kabul etmez. İsfahânî’ye göre “Sizin yargıdan en iyi anlayanınız (ekzâ) Ali’dir.” sözü Hz. Ali’nin en üstün olduğuna delâlet etmez. Bu söz en fazla; Hz. Ali’nin yargı ve arabuluculukla ilişkili çeşitli ilimlerin tamamında ihtiyaç duyulan biri olduğunu gösterebilir. Yoksa onun bu ilimlerin her birinde en üst seviyede olduğunu göstermez. Binaenaleyh Hz. Ali başkasından ilimlerin temellerini (usul) bilme noktasında daha âlim olsa da belki bir başkası bu ilimlerden birinde Hz. Ali’nin ulaşmadığı seviyeye vardığı için daha bilgili olabilir. İsfahânî eleştirisine Hz. Ali’nin en bilgili olmasının kabul edilmesi halinde “mutlak surette onun en üstün olmasının gerekmediğini” söyleyerek devam eder. Zira ondan başkası başka bir haslette en üstün olup Hz. Ali’den o konuda üstün olabilir.⁶¹¹

Ali Kuşçu da hasmın delilinin takririni Hz. Ali’nin küçüklüğünde Hz. Peygamber’in himayesinde yetiştiğini, büyüyünce ise onun damadı olduğunu, Hz. Peygamber’den çok istifade ettiğini ve Hz. Peygamber’in kendisini irşat etmeye çok azimli olduğunu söyledikten sonra Tefâtânî’ye başvurarak bazı rivayetleri serdedir. “..Belleyecek kulaklar da onu bellesin”⁶¹² ayeti nâzil olduktan sonra Hz. Peygamber’in “Allah’ım onları Ali’nin kulakları kıl.” diye dua ettiği ve bunun üzerine Hz. Ali “Ondan sonra hiçbir şeyi unutmadım.” sözü⁶¹³ ile yine onun “Resûlullah bana ilmin bin bölümünü

⁶⁰⁷ Bk: Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, I/175, III/270, IV/175; Hillî, *Kesf*, s. 385. İbn Teymiyye bu sözün Hz. Ali’ye nisbet edilmesi mümkün olmayan açık bir yalan olduğunu belirtir. Zira bir Müslümanın Yahudi olsun Hristiyan olsun her kim kendisinden bir hüküm sorarsa sorsun, Kur’an’a göre hüküm vermesi gerektiğini vurgular ve bu konuda Hz. Peygamber’i yönlendiren ayetlere değinir, bk: *Minhâcü’s-sünne*, V/508-509.

⁶⁰⁸ Ayetin meali: “(Böyle bir kimse mi Allah katında makbuldür,) yoksa gece vakitlerinde, secde hâlinde ve ayakta, ahiretten korkarak ve Rabbinin rahmetini umarak itaat ve kulluk eden mi? De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.”

⁶⁰⁹ Ayetin meali: “Ey iman edenler! Size, “Meclislerde yer açın” denildiği zaman açın ki, Allah da size genişlik versin. Size, ‘Kalkın’, denildiği zaman da kalkın ki, Allah içinizden inananların ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltsin. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”

⁶¹⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1138-1139.

⁶¹¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1150; Âmidî, *Ebkâr*, V/172.

⁶¹² el-Hâkka 69/12. Ayetin bir önceki ayetle mealinin tamamı: “Şüphesiz, (Nûh zamanında) su bastığı vakit, sizi gemide biz taşıdık ki, bu olayı sizin için bir uyarı yapalım ve belleyecek kulaklar da onu bellesin.”

⁶¹³ Bk: İbnü’l-Muğâzilî (ö. 483/1090), *Menâkıbu emîri’l-Müminîn Ali*, s. 335.

(bâb) öğretti ve her bölümden benim için bin bölüm açıldı”⁶¹⁴ sözlerini zikreder. Kelâm, fıkıh, tefsir, tasavvuf ve nahiv gibi ilimlerin temelini Hz. Ali’ye dayandığını ve şeyhlerin hırkasının kendisine vardığını söyler. Müfessirlerin reisi olan İbn Abbas (ö. 68/687-88) onun talebesidir, Ebu’l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) de Hz. Ali’nin öğretmesi ve işaretleriyle nahvi tedvin etmiştir. Kuşçu; Hillî ve İsfahânî şerhlerinde zikredilen ve Hz. Ali’nin dört kitabın ehline kendi kitaplarıyla hüküm verebileceği ile ilgili rivayetin devamında yine Hz. Ali’ye nisbet edilen “Allah’a yemin olsun ki; kara, deniz, ova, dağ, gökyüzü, yeryüzü, gece ve gündüzde inen ayetlerin kime ve hangi şey için nâzil olduğunu biliyorum”⁶¹⁵ ifadelerine yer verir.⁶¹⁶

Hz. Ali’nin yargı işlerinden en iyi anlayan olduğu rivayetini kullanan hasım, onun sahâbenin en üstünü olduğunu öne sürmüştür. İsfahânî, Hz. Ali’nin diğer alanlarda da en üstün olmama ihtimalinden efdaliyet konusunda hasmın bu görüşünü kabul etmemiştir. Hasımın delil olarak getirdiği hadis her ne kadar zayıf olsa da bazı varyantlarında zikredilen ve sahâbe içerisinde, “ferâizden en iyi anlayanın Zeyd, helal ve haramı en iyi bilen Muâz ve Kur’ân’ı en iyi okuyanın Übey olduğu”na ilişkin ifadeler, İsfahânî’nin eleştirisinin haklılığını ortaya koymaktadır.⁶¹⁷

III. Mübâhele Ayeti

İsfahânî bu maddenin taktır ve cevabında Âmidî’ye başvurmuştur. O, hasmın delilinin taktirini şöyle yapmıştır: Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ali’yi Âl-i İmrân suresi 61. ayetindeki “Biz de siz de toplanalım.”⁶¹⁸ ifadesinin içerisinde ele almıştır. Bu ise onun bütün sahâbilerden üstün olduğunu gösterir. Hz. Peygamber’in ona dua ettiği hakkında sahih haberler varit olmuştur. Ayrıca zikredilen ayetteki “enfüsenâ (kendimiz)” lafzından kastedilen Hz. Peygamber’in kendisi kastedilmemiştir. Çünkü insan kendisini davet

⁶¹⁴ Süleym b. Kays, *Kitâb* (Kum: Menşûrâtü’l-Hâdî, 1405), II/912.

⁶¹⁵ Her iki rivayet için bk: Hillî, *el-Bâbü’l-hâdî ‘aşer*, s. 190-191.

⁶¹⁶ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-kelâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 266^b; Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V/297; ayrıca bk: Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII/370-371.

⁶¹⁷ Söz konusu hadisin tahriri için bk: es-Sehâvî, *el-Makâsîdü’l-hasene*, s. 134-136. Âcî de ihtisaslara göre söz konusu efdaliyet çeşitleri arasında bir teâruz olmadığını ifade etmiştir, bk: Âcî, *el-Mevâkıf*, s. 411.

⁶¹⁸ Ayetin tamamının meali: “Sana (gerekli) bilgi geldikten sonra artık kim bu konuda seninle tartışacak olursa, de ki: ‘Gelin, oğullarımızı ve oğullarımızı, kadınlarımızı ve kadınlarımızı çağıralım. Biz de siz de toplanalım. Sonra gönülden dua edelim de, Allah’ın lânetini (aramızdan) yalan söyleyenlerin üstüne atalım.’”

etmez, aynı şekilde kendisine emir vermez. Burada kastedilen Fatıma, Hasan ve Hüseyin değildir, zira ayette onlar “oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarımızı” içerisinde dercedilmişlerdir. Bu kimsenin Hz. Peygamber, Fatıma, Hasan ve Hüseyin’den başka birisi olması gerekir, bu çağırılan kimse icmâ ile Hz. Ali’den başkası değildir, öyleyse bu kimse Hz. Ali’dir.

İsfahânî, hasmın ağzından bu delilin Hz. Ali’nin sahâbenin en üstünü olduğuna delâletini şöyle açıklar: Hz. Peygamber’in Hz. Ali’yi mübâheleye davet etmesi ona olan şefkat ve muhabbetinin çok olduğunu gösterir. Öyle olmasaydı münafıklar, Resûlullah’ın işinde basiret üzere olmadığını, zira mübâheleye sevdiği ve kendisi için azaptan korktuğu birini çağırmadı, diyeceklerdi. Mübâheleye çağırılan kimseye beslenen şefkat ve muhabbetin fazlalığı ya onun kendisine daha yakın olmasından ya da onun daha üstün olmasından dolayıdır. Birinci ihtimal Resûlullah’ın amcası olan Abbas’ın kendisine daha yakın olmasından dolayı imkânsızdır. Yine Hz. Ali, Hz. Peygamber’e akrabalık durumu olarak eşiti olan kardeşi Akîl’den daha yakın (evlâ) olduğu için geriye sadece onun en üstün olduğu şıkkı kalmaktadır.⁶¹⁹

İsfahânî hasma verdiği cevapta ilk olarak; mübâheleye çağırılan kimsenin Hz. Ali olduğunu kabul etmez. Zira söz konusu “enfüsenâ (kendimiz)” lafzıyla kastedilenin akrabaları ve hizmetçileri olduğu rivayet edilmiştir. Söz konusu lafzın çoğul kipiyle zikredilmesi bu hususu imler. Şayet burada kastedilen Hz. Ali olsaydı mecaz olurdu, oysaki bağlama göre burada asıl olan mecazın yokluğudur. İsfahânî “enfüsenâ (kendimiz)” lafzıyla Hz. Peygamber’in kendisinin kastedilmediği iddiasını da kabul etmez. O, hasmın ‘insan kendisini çağırılmaz’ sözüne; şayet bununla insanın kendisini hakikaten çağırılmayacağını söylüyorsanız bu müsellemdir, kendisini mecazen çağırılmayacağını söylüyorsanız bu iddia memnudur, der. İsfahânî’ye göre ‘kendisi’ lafzı, hem ‘kendisini bir şeye çağırılmak’ anlamında hem de Hz. Ali’nin kastedildiği şekilde kullanılması durumunda mecaz ifade eder. Kezâ Hz. Ali hakikatte Hz. Peygamber’in kendisi olmadığından her iki mecazdan biri diğerinden üstün (evlâ) değildir. İsfahânî, mübâheleye çağırılanın Hz. Ali olduğunu kabul etse bile bunun Hz. Ali’nin sahâbenin en üstünü olmasını gerektirdiği iddiasını kabul etmez. O yine hasmın Hz. Peygamber’in onu mübâheleye çağırmasının çağırıldığı kişiye olan yüksek şefkatini göstereceği iddiasını

⁶¹⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1139-1140; Âmidî, *Ebkâr*, V/142-143.

kabul etse de hasmın bu durumun sebebini yakınlık ve üstünlük olarak iki ihtimale indirgemesini kabul etmez. Zira İsfahânî'ye göre bu durum, çağırıldan başkasında bulunmayan bir grup meseleden dolayı ortaya çıkmış olabilir. Bu ise Hz. Ali'nin sahâbenin en üstünü olduğundan dolayı değil, Hz. Peygamber ile akrabalığının yanısıra aralarındaki aşinalık ve çokça birarada bulunma (mu'âşere) sebebiyledir. Dolayısıyla İsfahânî'ye göre mübâheleye, bu ve benzeri sebeplerden ötürü diğer sahâbeler değil, Hz. Ali çağırılmış olabilir.⁶²⁰

Ali Kuşçu da bu maddeye ilişkin olarak sadece İsfahânî'nin hasmın delilinin takririnde zikrettiği hususların yarısından fazlasını alıntılama ile yetinmiştir.⁶²¹

Hasmın Hz. Ali'nin mübâhele ayetinde zımnen de olsa zikredildiğini ve bunun Hz. Ali'nin en faziletli olduğuna delil olduğu iddialarına İsfahânî, hasmın uzak te'villere başvurduğunu imlemiştir. Zira İsfahânî'ye göre ayetteki "kendimiz" ifadesi hakikî anlamıyla kullanılmıştır ve bundan kastedilen de Hz. Peygamber'in akrabaları ve hizmetçileridir. Mecaz anlamda kullanıldığı kabul edilse bile kastedilen Hz. Ali için olabileceği gibi Hz. Peygamber'in kendisi de olabileceğinden bu ayet Hz. Ali'nin en üstün olmasını gerektirmez. İsfahânî haklı olarak; Hz. Ali'nin mübâheleye davet edilmiş olmasının sahâbenin en üstünü olmasından değil; Hz. Peygamber'e hem akrabalık ve aşinalığının diğerlerinden daha fazla olduğundan dolayı olduğunu belirtmiştir.

IV. Cömertlik ve Zühd

İsfahânî, Hillî'nin iki ayrı maddede ele aldığı bu hususları birlikte işlemiştir. Delilin takririne göre; Hz. Ali'nin cömertliği diğerlerinden fazladır. Hz. Ali'nin -ihtiyacının şiddetine rağmen- muhtaçları kendisine ve aile halkına tercih etmesi onun cömertliğine delâlet eder. Hatta o, namaz vaktinde yüzüğünü bir yoksula tasadduk etmiş ve bunun üzerine hakkında İnsan suresinin 8. ayeti⁶²² nâzil olmuştur. Yine Hz. Ali, Resûlullah'tan sonra en zâhid kimseydi. Yiyecek ve giyeceklere rağbet etmemesi, nimetlenmeyi bırakması bunu gösterir ki; Hz. Ali dünyanın bütün imkânları kendisine açık olmasına

⁶²⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1150-1152; Âmidî, *Ebkâr*, V/168-169.

⁶²¹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 266^b; İsfahânî, *Tesdîd*, II/1139-1140.

⁶²² Ayetin meali: "Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler."

rağmen dünyaya “Seni üç talakla boşadım!”⁶²³ demiştir.⁶²⁴ İsfahânî bu maddeye sonraki maddeyle birlikte cevap verir.⁶²⁵

Ali Kuşçu Hz. Ali'nin cömertliği hususunda İsfahânî'nin ibarelerini tâdil edercesine; İnsan suresi 8. ayetinin, Hz. Ali ve ev halkının fakirleri kendilerine tercih edip üç gün boyunca ellerindeki azıkla yetinmeleri; Mâide suresi 55. ayetinin⁶²⁶ ise namaz esnasında yoksul kimseye yüzüğünü tasadduk etmesi üzerine nâzil olduğunu söyler. Kuşçu, Hz. Ali'nin zühdü hususunda ise büyük ölçüde Teftâzânî'ye başvurarak onun bazı söz ve menkıbelerini zikretmiştir.⁶²⁷

V. İbadet, Hilim ve Şeref

İsfahânî, Hillî'nin üç ayrı maddede açıkladığı bu hususları da tek maddede birleştirmiştir. Hz. Ali, sahâbenin en âbidiydi; alnı secdeyi uzun tuttuğu için deve dizi gibi olmuştu, nafilelere de devam ediyordu. Yine o, sahâbenin en halimiydi; kendisine şiddetli düşmanlığına rağmen Cemel günü Mervan b. Hakem'i affetmiştir, Basra halkını da affederek onlarla savaş yapmaktan vazgeçmiştir. Aynı şekilde Hz. Ali, ahlâk yönünden sahâbenin en şerefli ve onların en gülyüzlüsüydü; çetin ve heybet sahibi birisi olmasına rağmen nüktedanlığıyla biliniyordu.⁶²⁸

İsfahânî, önceki maddedeki cömertlik ve zühd ile bu maddedeki ibadet, ilim ve şeref özellikleri hakkındaki eleştirilerini birleştirmiştir. İsfahânî, bu hasletlerin Hz. Ali'de bulunmasının onun, bu özelliklerde başkasından daha iyi olmasını gerektirdiği iddiasını kabul etmez. Bu rivayetlerin olsa olsa Hz. Ali'nin mezkûr sıfatlarla nitelendiğine delâlet edeceğine, Hz. Ali'nin bunlarla nitelenmesinin ise bu özelliklerde başkasından daha üstün olmasını gerektirmediğini belirtir.⁶²⁹

⁶²³ Bk: İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, XVIII/224.

⁶²⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1140.

⁶²⁵ Bk: İsfahânî, *Tesdîd*, II/1152.

⁶²⁶ Ayetin meali: “Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir.”

⁶²⁷ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 266^b-266^a; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/298.

⁶²⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1141.

⁶²⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1152.

Ali Kuşçu da bu özelliklerine İsfahânî'nin zikretmediği; Hz. Ali'nin Abdurrahman b. Mülcem'i kendi haline bırakması, kendisine düşmanlık yapan Saîd b. el-‘Âs'ı da affetmesi gibi yeni örnekler getirmiştir.⁶³⁰

İsfahânî'nin işaret ettiği nokta oldukça önemlidir. Bu faziletlerin Hz. Ali'de bulunması, bir başkasında olmasını olumsuzlamayacağı gibi Hz. Ali'nin de sahâbenin en üstünü olduğu anlamına da gelmez.

VI. İman

İsfahânî, hasmın Hz. Ali'nin iman etme bakımından sahâbenin en kıdemli olduğu iddiasını içeren bu maddenin açıklamasında ve itiraz bölümünde Âmidî'ye müracaat etmiştir.⁶³¹ Bu bağlamda hasmın delilini takrir ederken bazı rivayetlere yer vermiştir;

a) Hz. Peygamber'den naklen;

* “Pazartesi günü peygamber oldum, Ali çarşamba günü Müslüman oldu.”⁶³²

* “İslâm bakımından ilkiniz Ali b. Ebî Tâlib'dir.”⁶³³

b) Hz. Ali'den naklen;

* “İlk namaz kılan benim, Allah ve Resulüne ilk iman eden benim, ilk olarak namaz kılma bakımından Allah'ın peygamberinden başkası benden önce değildir.”⁶³⁴ Hz. Ali'nin bu sözü sahâbe arasında meşhurdu ve bu noktada kimsenin itiraz etmemesi, bu hususun doğruluğunu gösterir.

Hasma göre bu rivayetlerle Hz. Ali'nin iman yönünden en kıdemli olduğu sabit olduktan sonra Vâkıa suresinin 10-11. ayetlerinden⁶³⁵ dolayı onun en üstün olması gerekir. İlgili ayetler her ne kadar Hz. Ali'nin sahâbenin tamamından önce iman etmese bile “öncekiler (sâbikûn)”den olmasına yeterli ise Hz. Ali'nin imanı Hz. Ebûbekir'in imanından da öncedir. İsfahânî, bu hususa hasmın ağzından Hz. Ali'nin bir grup

⁶³⁰ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 266^a.

⁶³¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1141-1142, 1152-1153; Âmidî, *Ebkâr*, V/145-146.

⁶³² Bk: El-İskâfî (ö. 240/854), *Nakzu'l-Osmâniyye* (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî, 1420-1425), s. 229, 244.

⁶³³ Hâkim, *el-Müstedrek*, III/147.

⁶³⁴ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, I/147; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, “Tarih”, 29; Ahmed, *Müsned*, II/377. Rivayetin Sünnî hadis kitaplarında sadece “Resûlullah ile beraber ilk namaz kılan benim.” ifadesi geçmektedir.

⁶³⁵ Ayetlerin meali: “(İman ve amelde) öne geçenler ise (Ahirette de) öne geçenlerdir. İşte onlar (Allah'a) yaklaştırılmış kimselerdir.”

sahâbenin huzurunda söylediği ve hiçbirinin itiraz etmediği “Ben en büyük sıddîkim, Ebûbekir iman etmeden önce iman ettim, İslâm’a girmeden önce ben Müslüman oldum.”⁶³⁶ ifadelerinin delâlet ettiğini belirtir. Dolayısıyla Hz. Ali, Hz. Ebûbekir’den de üstündür.⁶³⁷

İsfahânî, itiraz kısmında; Hz. Ali’nin imanının bütün sahâbenin imanından önce olduğu iddiasını kabul etmez ve “İman Ebûbekir dışında kime arzettiysen onda ayak sürçmesi (tereddüt) olmuştur, ancak onun (Ebûbekir) ayağı sürçmedi.”⁶³⁸ hadisini zikreder. İsfahânî, bu hadisin Hz. Ebûbekir’in ilk olarak iman ettiğine delâlet ettiğini belirtir. Zira böyle olmasaydı iman etmede geç kalması, onun iman davetine icabet etmemesinden değil, Peygamber’in (s.a.v.) onu davet etmedeki kusurundan dolayı olacaktı ki; bu da Hz. Peygamber hakkında imkânsızdır. İsfahânî, Hz. Ali’nin imanının Hz. Ebûbekir’in imanından önce olduğu iddiası kabul edilse bile şiiirde nakledildiği üzere⁶³⁹ Hz. Ebûbekir bülüğdan sonra Hz. Ali ise bülüğdan önce iman etmiştir ve akıllı ve bülüğe eren birinin İslâm’a girmesi çocuğun İslâm’a girmesinden üstündür. Zira birincisinin geçerli olduğu üzerinde ittifak varken çocuğun imanı ihtilâflıdır. İsfahânî İslâm’a daha önce girenin daha üstün olduğu kabul edilse bile bu üstünlüğün mutlak bir üstünlük değil, sadece daha önce Müslüman olmayla ilgili bir üstünlük olduğunu söyler.⁶⁴⁰

Ali Kuşçu da bu maddenin şerhinde İsfahânî’nin delilin takriri bağlamında söylediği ifadeleri alıntılarla yetinmiştir.⁶⁴¹

Bu maddede hasım, Hz. Ali’nin ilk iman eden sahâbî olduğu iddiasını desteklemek için rivayetlere başvurmuştur. İsfahânî aynı şekilde naklî delil kullanmış ve yetişkin iken iman eden Hz. Ebûbekir’in imanının bülüğe ermeden iman eden Hz. Ali’nin imanından daha üstün olduğunu iddia etmiştir. Bu tartışmanın arkaplanında daha önce iman edenin daha üstün olduğu anlayışı yatmaktadır. Üstünlük konusunda imanın daha

⁶³⁶ Bk: El-İskâfî, *Nakz*, s. 228.

⁶³⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1141-1142.

⁶³⁸ Ed-Dîneverî, Ebû Bekr (ö. 333/944), *el-Mücâlese ve cevâhirü’l-ilm* (thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Bahreyn: Câmîatü’t-Terbiyeti’l-İslâmiyye, 1998/1419), III/468-469.

⁶³⁹ Delil olarak Hz. Ali’nin ağzından şu beyit zikredilir:

“سبقتكم إلى الإسلام طراً غلاماً ما بلغت أوان حلمي”

Mezkur beytin bir başka rivayeti için bk: Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, “Lükata”, 33.

⁶⁴⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1152-1153.

⁶⁴¹ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 266^a; İsfahânî, *Tesdîd*, II/1141-1142.

önce olmasının kriter olarak kabul edilmesi, amellerin önemini ortadan kaldırma tehlikesini barındırmaktadır. Ancak tarihi bir mesele olarak “sahâbeden ilk olarak kimin iman ettiği” konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda İbn Cemâa’nın haklı olarak belirttiği üzere en başarılı ve uzlaştırıcı yaklaşım, ilk Müslümanın; erkeklerden Hz. Ebûbekir, kadınlardan Hz. Hatice, bülüğa ermeyenlerden Hz. Ali, kölelerden Bilâl, mevlâlardan Hz. Zeyd olduğunu söylemektir.⁶⁴²

VII. Fesahat

İsfahânî, hasmın Hz. Ali’nin sahâbenin en fasih ve en belağatlı konuşanı olduğu iddiasını Hz. Ali’nin konuşması hakkında Hillî’nin *Tecrîd* şerhinde ‘belağatçılar’dan naklettiği “yaratılanların sözünün üzerinde, yaratıcının sözünün altında” rivayetini zikreder. Hasma göre fasih konuşanlar, fesahat ve belağatın çeşitleri Hz. Ali’den öğrenmiştir.⁶⁴³

İsfahânî, Hz. Ali’nin en fasih konuşan olduğu iddiasını kabul etmez, bu durum kabul edilse bile onun mutlak surette en üstün olduğunu da kabul etmeyerek sadece fesahat niteliğinde üstün olacağını söyler.⁶⁴⁴

Ali Kuşçu da Teftâzânî gibi, Hz. Ali’nin fesahatına *Nehcü’l-Belâğâ*⁶⁴⁵ kitabının şahitlik yaptığını söyleyerek; Hillî ve İsfahânî’de geçen ‘belağatçılar’ın rivayetini nakletmiştir.⁶⁴⁶

Şârihlerden İsfahânî, ilk olarak Hz. Ali’nin fasih konuşan kimse olduğu iddiasını teslim etmez ve bu iddia kabul edilse bile; bu düşüncenin, Hz. Ali’nin sadece fesahatta üstünlüğünü göstereceğini haklı olarak belirtir. Ali Kuşçu ise Hz. Ali’nin fesahatini takdir etmekle yetinmiştir.

VIII. İsbetli Karar Alma

⁶⁴² Bk: *Tesdid*, II/1142 (2. dipnot).

⁶⁴³ İsfahânî, *Tesdid*, II/1143, bk: Hillî, *Keşf*, s. 389.

⁶⁴⁴ İsfahânî, *Tesdid*, II/1153.

⁶⁴⁵ Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) tarafından derlenen ve Hz. Ali’ye nisbet edilen çeşitli metinlerden oluşmuş antoloji. Ayrıntılı bilgi için bk: İsmail Durmuş, “Nehcü’l-Belâğâ”, *DİA*, XXXII/538-540.

⁶⁴⁶ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 266^a; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V/299.

İsfahânî, hasmın delilinin tahririnde Hillî'ye müracaat etmiştir. Buna göre Hz. Ali sahâbenin en isabetli karar alanı ve yöneticiliği en iyi olanıydı. Hasım buna örnek olarak Hz. Ali'nin; Hz. Ömer'i Rum ve İranlılara savaş yapmaktan geri kalmama konusunda, Hz. Osman'ı ise kendisi ve Müslümanların iyiliği olan konularda uyarmasını gösterir.⁶⁴⁷

İsfahânî hasma cevaben; Hz. Ali'nin sahâbenin en isabetli karar alanı olduğu iddiasını teslim etmeyerek ne onun Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı uyarmasının her iki durumda da görüşünün doğruluğuna ne de onun sahâbenin en isabetli karar alanı olduğuna delâlet etmediğini belirtir.⁶⁴⁸

Ali Kuşçu bu madde hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır.

IX. Hadleri Uygulamada İsteklilik

İsfahânî hasmın delilini Hz. Ali'nin Allah'ın koymuş olduğu hadleri yerine getirme konusunda sahâbenin en isteklisi olduğu şeklinde ortaya koyar. Hz. Ali hadleri uygulamada gevşeklik göstermemiş, bu hususta akrabalık ve ahabplığa iltifat etmemiştir.⁶⁴⁹

İsfahânî bu ve devamındaki beş maddeye aynı cevabı vermiştir: ilgili hususlar Hz. Ali'nin olgunluğuna ve üstünlüğüne delâlet eder, başkalarından üstün olduğuna değil.⁶⁵⁰

Ali Kuşçu bu maddede İsfahânî'nin delilin tahriri için zikrettiği bazı ifadeleri nakletmiştir.⁶⁵¹

X. Kur'an Ezberi

İsfahânî, hasmın delilini tahrirde Hillî'ye müracaat ederek; Hz. Ali'nin Allah'ın kitabını en iyi ezberleyen olduğunu, hatta Âsım (ö. 127/745) ve Ebû Amr (ö. 154/771) gibi kıraat imâmlarının çoğunun kıraatlarını ona dayandırdıkları iddiasını zikreder. Zira onlar Hz.

⁶⁴⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1143, bk: Hillî, *Keşf*, s. 389.

⁶⁴⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1153-1154

⁶⁴⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1143.

⁶⁵⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1154.

⁶⁵¹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 266^a.

Ali'nin öğrencisi olan Ebû Abdîrrahmân Es-Sülemî'ye (ö. 73/692 [?]) müracaat ederler. Öyleyse Hz. Ali diğer sahâbelerden en üstündür.⁶⁵²

Ali Kuşçu da delilin tahriri kısmında hemen hemen aynı şeyleri ifade etmiştir.⁶⁵³

XI. Gaybdan Haber Verme

İsfahânî'nin hasmın delilini tahrir ederken Hillî'den yararlandığını görüyoruz. Buna göre Hz. Ali birçok durumda gaybdan haber vermiştir. Hasma göre “Züssedye” namı şahsın öldürüldüğünü haber verdiği gibi kendinin Ramazan'da şehit edileceğini de önceden söylemiştir.⁶⁵⁴

Ali Kuşçu da delilin tahririnde Hillî'ye müracaat etmiştir. Kuşçu, İsfahânî'den farklı olarak Hillî şerhinde geçen; Hz. Ali'nin Nehrevân savaşı (38/658) sırasında Cündüb b. Abdillâh el-Ezdî'nin içindekileri okuması, Hâlid b. 'Urfuta'nın öldürüldüğü haberini yalanlaması ve daha sonra öldürülmediğinin anlaşılması gibi olaylara yer vermiştir.⁶⁵⁵

XII. Duanın Makbûliyeti

İsfahânî, delilin tahririnde birçok hususta Hz. Ali'nin duasının kabul olduğunun meşhurluğundan söz eder.⁶⁵⁶

Ali Kuşçu da aynı şekilde bunun açıklanmaya ihtiyaç duymayacak kadar meşhur bir mesele olduğunu kaydeder.⁶⁵⁷

XIII. Mucizeler

Her iki şârih Hz. Ali'nin elinde mucizelerin zuhur ettiği hakkındaki bu hususun daha önce geçtiğini söylemekle yetinirler.⁶⁵⁸

⁶⁵² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1143-1144, bk: Hillî, *Keşf*, s. 389-390.

⁶⁵³ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 266^a.

⁶⁵⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1144.

⁶⁵⁵ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 266^a-267^b; Hillî, *Keşf*, s. 390-391.

⁶⁵⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1144.

⁶⁵⁷ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b.

⁶⁵⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1144; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b.

XIV. Akrabalık ve Kardeşlik

Her iki şârih de delilin takririnde; Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'le akrabalığının yanısıra sahâbeler arasında kardeşlik ilişkisi kurulduğu esnada (muâhât) Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kardeş edindiğini belirtmişlerdir.⁶⁵⁹

XV. Sevmenin Zorunluluğu

İsfahânî, delilin takririnde; muhabbet edilme gerekliliğinin Hz. Ali'ye münhasır olduğunu (ühttussa) söyler. Çünkü o, Hz. Peygamber'in akrabalarındandır (ulü'l-kurbâ). Hz. Peygamber'in akrabalarını sevmek ise Şûrâ suresinin 23. ayetine⁶⁶⁰ göre ise vâciptir.⁶⁶¹

İsfahânî bu hususa, haklı olarak; sevmeye gerekliliğinin Hz. Ali ile sınırlı olduğu iddiasını kabul etmediğini söyleyerek cevap verir ve sevilmenin gerekliliği konusunda diğer sahâbelerin de Hz. Ali ile ortak olduğunu söyler.⁶⁶² Zira diğer sahâbileri de öven ve sevimlerini emreden birçok ayet bulunmaktadır.⁶⁶³

Ali Kuşçu da sadece; Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in yakınlarından olduğunu, dolayısıyla sevilmesinin gerekli olduğunu söyleyerek delil olarak Şûrâ suresinin 23. ayetini zikreder.⁶⁶⁴ Kuşçu'nun bu ifadeleri metni, kendi görüşüyle açıklamak için söylemiş olmalıdır. Zira burada hasmın aksine Hz. Ali dışındakileri sahâbileri ötekileştiren bir üslup kullanmamıştır.

XVI. Yardım

⁶⁵⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1144; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b.

⁶⁶⁰ Ayetin meali: "İşte bu, Allah'ın, inanıp salih ameller işleyen kullarına müjdellediği şeydir. De ki: "Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum." Kim güzel bir iş yaparsa, onun iyiliğini artırırız. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, şükürün karşılığını verendir."

⁶⁶¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1144-1145, bk: Hillî, *Keşf*, s. 392.

⁶⁶² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1154.

⁶⁶³ Bu ayetlere örnek olarak bk: el-Enfal 8/72, 74; el-Fetih 48/29.

⁶⁶⁴ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b.

İsfahânî, Hz. Ali'nin Allah tarafında yardım edilmekle ayrıcalıklı bir konumda olduğuna ilişkin bu maddede Âmidî'ye başvurmuştur. Buna göre Tahrîm suresinin 4. ayetindeki⁶⁶⁵ “salih müminler (sâlihu'l-müminîn)”den kasıt Nakkâş'ın tefsirinde geçtiği üzere Hz. Ali'dir. Ayette Allah, Cebrail ve salih müminler için kullanılan “mevlâ” lafzı ‘yardımcı’ anlamına gelir ki; bu da her üçünün ortak paydasıdır. Ayetin zâhiri, sınırlama (hasr) ifade eder. Çünkü böyle olmasaydı her üçünü anmakta bir fayda olmazdı. Öyleyse söz konusu ayet; Hz. Peygamber'in Allah, Cebrail ve Ali'den başka dostunun olmadığını ifade eder. Bu konuda Peygamber'e yardım etmenin ibadetlerin en üstünü olması itibarıyla sahâbîler içerisinde bir başkasının değil, Hz. Ali'nin anılması, onun diğer sahâbîlerden üstün olduğu anlamına gelir.⁶⁶⁶

İsfahânî, bu iddiayı kabul etmez ve “salih müminler”den kastedilenin müfessirlerin çoğuna göre “müminlerin hayırlıları”, Dahhâk'e (ö. 105/723) göre “Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer”, el-Alâ b. Ziyâd'a (ö. 94/712-13) göre ise “peygamberler” olduğunu belirtir.⁶⁶⁷

Ali Kuşçu da aynı ayeti zikrederek İsfahânî şerhindeki bilgileri özetler.⁶⁶⁸

Tahrîm suresinin 4. ayetinde “salih müminler” ifadesi, Resûlullah'ın Allah ve Cebrail (a.s.)'dan sonra yardımcı, dostu (mevlâ) olarak zikredilmiştir. Hasım o ifadeden kastedilenin Nakkâş'ın belirttiğine göre Hz. Ali olduğunu iddia etmektedir. İsfahânî de bu iddiaya karşı tâbiînin bazı müfessirlerinin söz konusu ifadeden kastedilenin Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer, peygamberler olduğu şeklindeki yorumlarını zikretmiştir. Kanaatimizce bu ifadeden muayyen şahıslardan ziyade “salih olma vasfını kendinde barındıran bütün müminler” dâhildir. Nitekim Taberî (ö. 310/923) de “salih müminler (sâlihu'l-müminîn)” ifadesindeki çoğulluk manasına dikkat çekerek ayetteki yardımcılığın (mevlâ) belirli bir kimseye tahsis edilmesini doğru bulmamıştır.⁶⁶⁹

XVII. Peygamberlere Eşit Olma

⁶⁶⁵ “(Ey peygamber'in eşleri!) Eğer siz ikiniz Allah'a tövbe ederseniz, ne iyi. Çünkü kalpleriniz kaydı. Eğer Peygamber'e karşı birbirinize arka çıkarsanız bilin ki Allah onun yardımcısıdır, Cebrail de, salih mü'minler de. Bunlardan sonra melekler de ona arka çıkarlar.”

⁶⁶⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1146, bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/146-147.

⁶⁶⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1154, bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/174. Bu husustaki rivayetler için bk: et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'an*, XXIII/486-487.

⁶⁶⁸ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b.

⁶⁶⁹ İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'an* (thk. Ahmed Mahmûd Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000/1420), XXIII/487.

İsfahânî, Hz. Ali'nin Muhammed'den (s.a.v.) önceki peygamberlere eşit olduğuna ilişkin bu maddede de Âmidî'ye müracaat ettiğini görüyoruz. Bu hususa delil olarak, Hz. Peygamber'e nisbet edilen şu sözler kullanılmaktadır: “Kim Âdem'in ilmine, Nuh'un takvasına, İbrahim'in hilmine, Mûsâ'nın heybetine, İsa'nın ibadetine bakmak isterse; Ali b. Ebî Tâlib'e baksın.”⁶⁷⁰ Hasma göre bu rivayet, Hz. Ali'nin peygamberlere sahip oldukları niteliklerde eşit olmasını gerektirir. Peygamberler diğer sahâbîlerden üstün olduğu için Hz. Ali de diğer sahâbîlerden üstün olur, zira 'en üstün'e eşit olan da 'en üstün' olur.⁶⁷¹

İsfahânî, “Hz. Ali'nin bazı niteliklerde peygamberlere benzemesinin, üstünlük bakımından onlardan her biriyle eşit olmasını gerektireceği” düşüncesini kabul etmez, çünkü bu durum icmâya aykırıdır ve Hz. Ali'nin peygamberlerden her birinden üstün olması gerekir ki, bu da geçersizdir (bâtıl). Dolayısıyla söz konusu rivayet bu hususta geçerli bir delil teşkil etmez.⁶⁷²

Ali Kuşçu da delilin takririnde İsfahânî şerhinden alıntı yapmakla yetinmiştir.⁶⁷³

Zikredilen rivayetin sıhhati kabul edildiği takdirde bile İsfahânî'nin haklı olarak belirttiği gibi; Hz. Ali'nin bazı peygamberlerdeki belirli faziletlerle nitelenmiş olması onun, o peygamberlere eşit olmasını gerektirmez. Zira faziletlerin sayısı hadiste zikredilenden fazladır ve ismi geçen peygamberlerin tek sahip oldukları faziletler bunlar değildir. İsfahânî'nin peygamberlerin insanların en üstünü olduğu konusundaki icmâya yaptığı vurgu önemlidir.

XVIII. Kuş Eti Olayı (Hadîsü't-tayr)

İsfahânî delilin takririni; Hz. Peygamber'e kızartılmış bir et getirildiğini ve onun “Allahım, benimle yemek yemesi için yaratılmışlardan senin için en sevimli olanı getir” dediğini, bunun üzerine Hz. Ali'nin gelip Peygamber (s.a.v.) ile eti yedikleri hakkındaki

⁶⁷⁰ İbn Şâhin (ö. 385/996), *Şerhu mezâhibi Ehli's-Sünne ve marifetü şerâi 'i'd-dîn ve 't-temessük bi's-sünen* (thk. Adil b. Muhammed, y.y. Müessesetü Kurtuba, 1995/1415), s. 151; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Fezâilü'l-Hulefâi'r-Râşidîn* (thk. Salih b. Muhammed el-Akîl, Medine: Dârü'l-Buhârî, 1997/1417), s. 42.

⁶⁷¹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1146, bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/147, ayrıca bk: Hillî, *Kesf*, s. 393.

⁶⁷² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1154-1155.

⁶⁷³ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b.

rivayeti zikrederek “Allah’a en sevimli olanın, sevabının daha fazla olmasını dilediği kimse olduğunu” söyler.⁶⁷⁴ Bu rivayet, Hz. Ali’nin Hz. Peygamber ve meleklerden daha üstün olduğu anlamına gelmez, çünkü söz konusu duada Allah katında en sevimli vasfında birinin gelmesini isteyen Hz. Peygamber’dir ve ilgili duada beraber yemek yemeyi istediği kimse kendisinden başka birisidir. Duanın imlediği anlam “Yemek yemeye kâbil olan ve benimle yemek yiyecek; yaratılmışlardan senin için en sevimli olanı getir.” olur, melekler ise yemek yemezler. Kullanılan ifade lafzın umumu ile olduğu için Hz. Peygamber ve melekler dışındaki herşeyi kuşatır ve dolayısıyla Hz. Ali bunlar dışında herkesten üstün olur.⁶⁷⁵

İsfahânî hasma cevabında Âmidî’ye müracaat etmiştir. Bu rivayetin mutlak surette Hz. Ali’nin yaratılmışların Allah nezdinde en sevimli olduğunu ifade etmeyeceğini belirterek belirli hususlar itibarıyla en sevimli olmasının kastedilmiş olabileceğine dikkat çeker. Zira bu durumda; Allah’a en sevimli olan kul olması bütün hususlarda mıdır yoksa bunların bazısında mıdır, sorusu sorulabilmektedir. Böylelikle onun bütün hususlarda sevap bakımından en üstün olmadığı, ancak bazı konularda sevabının daha fazla olduğu ortaya çıkar. Rivayetteki en sevimli olma noktasında kullanılan umum lafzının anlamının ne olduğu sorulursa İsfahânî, Allah’a sevimli olmayan kişileri bir yönüyle hariçte bırakması yönüyle bu umum lafzının tahsis ifade ettiğini söyler.⁶⁷⁶

Ali Kuşçu da hasmın delilini takrir ederken; Hz. Peygamber’e kızartılmış bir et hediye edildiğini, onun “Allahım, benimle yemek yemesi için yaratılmışlardan senin için en sevimli olanı getir.” demesi üzerine Hz. Ali’nin gelerek beraber yediklerini söyledikten sonra Allah nezdinde kulların en sevimlisinin, diğerlerinden daha üstün olduğunu belirtir.⁶⁷⁷

İsfahânî, hasmın kuş eti olayı (hadîsü’t-tayr) olarak bilinen rivayetle Hz. Ali’nin Allah nezdinde en sevimli kişi ve dolayısıyla sahâbenin en üstünü olduğuna istidlâl etmesine; Hz. Peygamber’in duasındaki “en sevimli” ifadesinin selb yoluyla olduğu ve kastedilenin Allah’ın sevmediği kişileri hariç tutmak olduğu ile cevap vermiştir. Bu cevap

⁶⁷⁴ Bk: Ahmed, *Fezâilü’s-Sahâbe*, II/560; Tirmizî, “Menâkıb”, 46.

⁶⁷⁵ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1146-1147. Hillî’nin naklettiğine göre; Ebû Ca’fer el-İskâfî ve Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979-80) Hz. Ali’nin efdaliyetini ispatlamak için bu delili kullanmışlardır, bk: Hillî, *Keşf*, s. 393.

⁶⁷⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1155, bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/144.

⁶⁷⁷ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b.

makuldür, zira söz konusu rivayet bu minvalde yorumlanmazsa, İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi, ilk iki halifenin (şeyhayn) efdaliyetine delâlet eden birçok sahih hadise muâriz olmakla karşı karşıya kalacaktır.⁶⁷⁸

XIX. Menzile Hadisi

İsfahânî, hasmın delilin takririnde “Sen benim için Harun’un Mûsâ’ya olan mesabesinde.” hadisini zikrettikten sonra Hz. Harun’un Hz. Mûsâ dönemindeki en üstün kişi olduğunu söyler ve mezkûr hadise göre Hz. Ali’nin de böyle olması gerektiğini açıklar.⁶⁷⁹ Cevap kısmında ise menzile hadisi hakkındaki kelamın daha önce geçtiğine işaretlerle yetinir.⁶⁸⁰ Ali Kuşçu da aynı şekilde sonraki madde olan Gadîr-i Hum hadisi ile birlikte bu hadisin daha önce değerlendirildiğini söyler.⁶⁸¹

XX. Gadîr-i Hum Hadisi

İsfahânî Gadîr hadisini “Ben kimin mevlâsı isem, Ali de de onun mevlâsıdır. Allahım! Ona dost olana dost ol (vâli’), ona düşman olana düşman ol, ona yardım edene yardım et, onu yardımsız bırakanı (men hazelehû) yardımsız bırak!” ifadeleri ile zikrederek hadisteki ‘mevlâ’ lafzının ‘tasarrufa daha layık’ anlamında olduğunu açıkladığını, dolayısıyla da Hz. Ali’nin en üstün olması gerektiğini söyler.⁶⁸² İsfahânî hasmın bu iddiasına cevap olarak; belki de bu husus daha önce ayrıntılı şekilde incelendiği için olsa gerek, “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.” hadisinin Hz. Ali’nin en üstün olduğuna delâlet etmediğini söylemekle iktifa eder.⁶⁸³ Ali Kuşçu da Menzile hadisiyle birlikte kitabın daha önceki yerlerine atıf yapar.⁶⁸⁴

⁶⁷⁸ İbn Teymiyye'nin “kuş eti olayı” rivayeti hakkındaki değerlendirmeleri için bk: *Minhâcü's-sünne*, VII/369-385

⁶⁷⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1147.

⁶⁸⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1155.

⁶⁸¹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b. bk: Hz. Ali'nin imâmetinin delilleri, V. madde.

⁶⁸² İsfahânî, *Tesdîd*, II/1147.

⁶⁸³ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1155.

⁶⁸⁴ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b. bk: Hz. Ali'nin imâmetinin delilleri, IV. madde.

XXI. Hayber Hadisi

Ne *Tecrîdü'l-İtikad* metninde ne de ilk şerhi olan *Keşfü'l-murâd*'da bu sırada ayrıyeten zikredilen Hayber hadisini İsfahânî, hasmın Hz. Ali'nin en üstün oluşu iddiasına getirdiği delillerden biri olarak değinir. *Tecrîd* metnindeki “ve ğayruhâ” ifadesiyle kastedilen diğer olaylara örnek olarak zikrettiğini söyleyebiliriz. İsfahânî bu maddede Âmidî'den faydalanmıştır.⁶⁸⁵

İsfahânî, hasmın delilini takrir hususunda; Hz. Peygamber'in Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'i ayrı ayrı yolladığı savaşlarda yenilmeleri üzerine Resûlullah'ın kızdığını ve insanların yanına elinde bir sancakla çıkıp “Bugün sancağı Allah ve Resulünü seven, Allah ve Resulünün de kendisini sevdiği azimli ve savaştan kaçmayan bir yiğide vereceğim.” demesi ve muhacirlerin Hz. Peygamber'in yanına geldiklerinde onlara “Ali nerede?” diye sorduğu, sahâbîleri Hz. Ali'nin gözünde rahatsızlık olduğunu söylemeleri üzerine Peygamber'in (s.a.v.) onun gözlerine üflediğini ve sancağı ona uzattığını anlatan rivayete değinir.⁶⁸⁶ Hasma göre Hz. Ali'den öncekilerde Hz. Peygamber'in nitelediği özellik yoktur. Öyleyse Hz. Ali hem Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'den hem de bütün sahâbîlerden üstündür.⁶⁸⁷

Hayber hadisinin Hz. Ali'nin Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'den daha üstün olduğuna delâlet etmediğini söyleyen İsfahânî, bu rivayetin en fazla Hz. Ali'nin Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'de biraraya gelmeyen vasıflardan; Allah ve Resulünü sevdiği, Allah ve Resulünün de onu sevdiği, azimli ve savaştan kaçmayan biri olduğu gibi hususlara delâlet edebileceğini belirtir. Savaşta bozguna uğramalarından dolayı o ikisinde bulunmayan bu özelliklerin tamamı Hz. Ali'de biraraya gelmiş olması yönüyle onun cengâverlik açısından Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'den onlardan üstün olmasının mümkün olduğuna dikkat çeken İsfahânî, bu durumun Hz. Ali'nin mutlak surette onlardan üstün olmasını gerektirmediğini vurgulayarak o ikisinin diğer açılardan Hz. Ali'den üstün olabileceklerine dikkat çeker.⁶⁸⁸

⁶⁸⁵ Bk: Âmidî, *Ebkâr*, V/144-145.

⁶⁸⁶ Bk: İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, “Fezâil”, 27; “Meğâzî”, 36; Buhârî, *Sahîh*, “Cihâd ve Siyer”, 56; “Ashâbü'n-Nebi”, 62; “Meğâzî”, 64; Müslim, *Sahîh*, “Fezâilü's-Sahâbe”, IV/1871-1872.

⁶⁸⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1148.

⁶⁸⁸ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1155.

Ali Kuşçu ise *Tecrîd* metninde zikredilmeyen ve sadece İsfahânî şerhinde bulunan Hayber hadisine yer vermemiştir.

Hayber hadisi başta olmak üzere Hz. Ali'nin yiğitliği ve cihat meydanındaki kahramanlığı hakkındaki rivayetler, onun “mutlak olarak herkesten üstün olmasını gerektirmediği” İsfahânî tarafından haklı olarak ifade edilmiştir.

XXII. Önceden Kâfir Olmama

İsfahânî'nin takririyle hasma göre; Hz. Ali'de önceden kâfirlik vasfı bulunmadığından, onun diğer sahâbîlerin aksine bülüğa erdiğinde mümin olmasından dolayı Hz. Peygamber'e nübüvvet verildiğinde kâfir niteliğinde olanlardan üstün olduğunda şüphe yoktur.⁶⁸⁹

Hz. Ali'de küfrün önceden kâfirlik vasfı bulunmadığının onun daha üstün olmasını gerektirmediğini belirten İsfahânî, bu durumun peygamberlik verildikten sonra gerekeceğini ve b'iset öncesindeki kâfirliğin ise söz konusu olmadığını söyler. Yine İsfahânî, Hz. Ali'de kâfirliğin sebkât etmemesi mutlak olarak kabul edilse de bu durumun onun üstünlüğü mutlak surette gerektireceği iddiasını kabul etmeyeceğini ifade eder.⁶⁹⁰

Ali Kuşçu da İsfahânî şerhindeki delilin takriri kısmını özetlemiştir.⁶⁹¹

Hasım, diğer sahâbîlerin hilafete uygun olmadığı iddiasında kullandığı “küfrün sebkât etmemesi” delilini burada “Hz. Ali'nin efdaliyeti” iddiası için tekrar kullanmıştır.⁶⁹²

XXIII. Faydalılık

İsfahânî, delilin takririnde Hillî'den esinlenerek; Hz. Ali'nin çokça savaşması, çetinliği ve kendisiyle İslâm'ın güçlenmesinin, onun diğer sahâbelerden daha faydalı olduğuna delâlet ettiğini söyler ve Hz. Peygamber'in Hendek savaşında söylediği rivayet olunan

⁶⁸⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1149.

⁶⁹⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1156.

⁶⁹¹ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b.

⁶⁹² İsfahânî'nin bu mesele hakkındaki cevabı için bk: Hz. Ali'nin imâmetinin delilleri, X. madde; Hz. Ali'nin efdaliyetinin delilleri, VI. madde.

“Ali’nin bir vuruşu insanlar ve cinlerden (sakaleyn) daha hayırlıdır.”⁶⁹³ hadisini nakleler.⁶⁹⁴

İsfahânî hasmın Hz. Ali’nin İslâm’a en faydalı kişi olduğu iddiasını kabul etmez ve Hz. Ali’den başkasının daha faydalı olduğunu ve Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer’in durumlarına bakıldığında dine en çok onların yardımcı olduğunu, İslâm’ın en çok onlarla güçlendiğini söyler.

Ali Kuşçu aynı şekilde İsfahânî şerhindeki hasmın delilinin takririne ilişkin bir bölümü alıntılamıştır.⁶⁹⁵

Hz. Ali’nin İslâm’a çok faydası olan kişi olduğu iddiasını kabul etmeyen İsfahânî, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer’in dine daha faydalı olduklarını belirtmiştir. Açıkçası kimin daha faydalı olduğu tartışması, faydalılığın şart ve durumlara göre değişkenlik göstereceğinden tartışmaya açık bir konudur. Zira ilk dört halife de birçok konuda farklı yönlerden İslâm’a hizmet etmişlerdir.

XXIV. Bütün Olgunluk Çeşitlerine Sahip Olma

İsfahânî, delilin takririnde Hz. Ali’nin üstünlüğü hususunda onun; ilim, züht, cömertlik, cesaret, güzel ahlâk, güçlülük, çetinlik vasıflarıyla nitelenip; Peygamber’e amcaoğlu, kızı Fatıma’nın eşi, Peygamber’in torunlarının babası olmasından dolayı ona nesep ve akrabalık (sıhâreten) yönünden yakınlık gibi birçok nefsânî, bedensel ve dış olgunlukla temeyyüz etmesinin vurgulandığını belirtir. İsfahânî bu hususların ayrıntılarına birçok yerde işaret edildiğini de ekler.⁶⁹⁶ Ali Kuşçu, İsfahânî şerhindeki bu delil takririni de özetle alıntılamıştır.

İsfahânî, hasma cevaben; Hz. Ali’nin zikri geçen olgunluk türleriyle nitelenmiş olmasının diğer sahâbîlerden üstün olduğuna değil, sadece onun olgun ve erdemli bir kişi olduğuna delâlet ettiğini söyler. İsfahânî bu hususların Hz. Ali’nin diğer sahâbîlerden üstün olduğuna delâlet ettiğinin kabul edilmesi durumunda, Hz. Ebûbekir’in efdaliyetine

⁶⁹³ Sünnî hadis kaynaklarında bulamadığımız bu rivayet müteahhir dönem Şii kaynaklarında yer almaktadır, bk: Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, XXXIX/1-2.

⁶⁹⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1149, bk: Hillî, *Keşf*, s. 395.

⁶⁹⁵ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b.

⁶⁹⁶ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1149.

ilişkin delillere muâriz olduğunu belirtir ve Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer'in faziletlerine ilişkin delilleri serdeder.⁶⁹⁷

Ali Kuşçu da Hz. Ali'nin menkıbelerinin, faziletlerinin, olgunluklarının ve kerametlerinin bulunduğu hakkında bir itirazının olmadığını, ancak bunların -Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in efdaliyeti hakkında icmâ konumundaki ittifakın sabit olmasından dolayı ki; Kuşçu'ya göre bu hususta delil türlerinden Kitap, Sünnet, rivayetler (âsâr) ve işaretler (emârât) vardır- Hz. Allah katında sevap ve kerametinin daha fazla olduğuna delâlet ettiği iddiasını kabul etmez.⁶⁹⁸ Kuşçu, daha sonra İsfahânî şerhinde ilk iki halifenin üstünlüğüne dair zikredilen delillerin çoğuna şerhinde yer verir.⁶⁹⁹

Hz. Ali'nin efdaliyet delillerine Âmidî'yi takip ederek ayrıntılı cevaplar veren İsfahânî'nin aksine Ali Kuşçu pek itiraz etmemiştir. Kuşçu, görünüşte her ne kadar söz konusu hususların Hz. Ali'de bulunduğu savını zımnen kabul etse de; o, delillerin en sonunda Şîa ile Ehl-i Sünnet arasındaki efdaliyet tartışmasının bamtelinin; “erdemlerde üstün olma” değil, Ehl-i Sünnet'i savunduğu şekliyle “sevap bakımından üstünlük” olduğunu ortaya koymuştur. Kanaatimizce efdaliyet delillerine söz konusu gerekçeden dolayı tek tek itiraz yöneltmeyen Ali Kuşçu'nun cedelî tartışmaları en aza indiren bu yaklaşımındaki esneklik ve orijinallik dikkate şayandır.

5. İlk Üç Halifenin Üstünlüğünün Delilleri

İsfahânî şerhi *Tecrîd* şerhleri içerisinde ilk iki halifenin üstünlüğünün delillerini anlatan ilk şerh olmasından ve bu delilleri Ali Kuşçu'nun bazı tasarruflarla alıntılamasından dolayı oldukça önemlidir. İsfahânî şerhindeki bu delilleri üç kategoride inceleyebiliriz: i) Kitap, ii) Sünnet ve iii) Hz. Ali'nin Sözlere. Kuşçu ise İsfahânî şerhindeki rivayetleri de içine alacak şekilde bu delilleri; i) Kitap, ii) Sünnet, iii) Eser, iv) Emareler şeklinde ayrı

⁶⁹⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1156-1157.

⁶⁹⁸ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b. Celâlüddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) de “ism-i tafdil” kipini dil felsefesi bağlamında inceleyerek, Ehl-i Sünnet'in temel tezinin “Hz. Ebûbekir'in sahâbenin sevap yönünden en üstünü” olduğunu belirtmekte ve bu konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Devvânî, ayrıca kendi dönemine değin, “800 yıl boyunca Şîa'nın, Hz. Ali'den başkasına üstünlük atfedilmesine itiraz etmesine” karşın; Ehl-i Sünnet'e göre, “Hz. Ali'nin bazı faziletlerde en üstün olmasının herhangi bir mahzurun bulunmadığını” vurgulamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk: Devvânî, *Şerhu'l-Akâ'idil-Adudiyye* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2016/1437), s. 218-219; *el-Hâşiyetü'l-Cedîde ale'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tegrîd*, Esad Efendi Ktp., nr. 1160, vr. 3^a-6^a.

⁶⁹⁹ Bk: Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^b-268^b.

ayrı işlemiştir. Bu yüzden ilgili delilleri İsfahânî şerhini esas alarak zikredecek ve Kuşçu'nun İsfahânî'den farklı olarak şerhinde yer verdiği diğer delilleri en sonda serdedeceğiz. Bununla beraber Kuşçu'nun İsfahânî'nin zikrettiği delillere yaptığı katkıları da delillerin geçtiği yerde belirteceğiz.⁷⁰⁰

i) Kitap

* “Temizlenmek için malını hayra veren en müttakî (Allah’a karşı gelmekten en çok sakınan) kimse o ateşten uzak tutulacaktır.”⁷⁰¹ ayetinin Hz. Ebûbekir hakkında nâzil olduğu İsfahânî'nin ifadesiyle tefsir ehlinin çoğunun görüşü olup âlimlerin itimad ettikleri nüüzül sebebi iken Ali Kuşçu'ya göre ise bu cumhurun görüşüdür. Öyleyse Hz. Ebûbekir en müttakî olmuş olur, bu vasıf ise en değerli anlamındadır. “Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.”⁷⁰² ayeti buna delâlet eder. Allah katında ‘en değerli’ olan aynı zamanda ‘en üstün’dür. Kuşçu bu ayetin Hz. Ali hakkında nâzil olmadığını zira devamındaki “Onun nezdinde bir kimsenin (Allah tarafından) mükâfat edilecek hiçbir ni'met (ve minnet) i yoktur”⁷⁰³ ayetini telmih ederek Hz. Ali hakkında; Hz. Peygamber'in kendisine yetiştirme yönünden nimet ve minneti olduğunu söyler.⁷⁰⁴ Dolayısıyla ayette zikri geçen, bir karşılık olmaksızın tasadduk etme vasfı Hz. Ebûbekir'e atfedilmiştir.

ii) Hadisler

* “Benden sonraki iki kişiye; Ebûbekir ve Ömer'e uyunuz.”⁷⁰⁵ hadisi ile Hz. Peygamber herkesin o ikisine uymasını emretmiştir. İsfahânî'ye göre Hz. Ali de bu emri muhataplarındandır, dolayısıyla Hz. Ali de o iki kişiye göre mefdûl olması gerekir. Çünkü mefdul olmasa ya onlara eşit ya da onlardan daha üstün olması gerekir; eşitlik durumunda

⁷⁰⁰ Ali Kuşçu bu bölümlerde de Tefâtânî'den bazı alıntılar yapmıştır, bk: Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/290-295.

⁷⁰¹ el-Leyl 92/17-18.

⁷⁰² el-Hucurat 49/13.

⁷⁰³ el-Leyl 92/19. Taberî'nin Katade'den (ö. 117/735) rivayet ettiğine göre bu ayet; içlerinde Bilâl ve Âmir b. Führeyre'nin de bulunduğu altı ya da yedi kişiyi kendilerinden hiçbir karşılık beklemeden azad eden Hz. Ebubekir hakkında nâzil olmuştur, bk: *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'an*, XXIV/479-480.

⁷⁰⁴ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1157; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^a.

⁷⁰⁵ Ahmed, *Müsned*, XXXVIII/280; Tirmizî, *Sünen*, “Menâkıb”, 46; İbn Hibbân, *Sahîh*, XV/327.

tercih edicisi olmayan tercih (*tercih bi-lâ müreccih*) gerçekleşirdi, üstünlük durumunda ise uyma emrinin tam aksi şekilde olması gerekirdi. Ali Kuşçu da bu delile kısmen yer vererek söz konusu ilzâmın Şîa'daki imâmın efdaliyeti anlayışına binaen olduğuna işaret eder.⁷⁰⁶ Yani her ne kadar Ehl-i Sünnet'e göre imâmette efdaliyet şart değil ise de bu istidlâl hasmı kendi prensibiyle ilzâm etmeye yöneliktir.

* Ebu'd-Derda'dan rivayet edilmiştir; kendisinin Hz. Ebûbekir'in önünden yürümesi üzerine Hz. Peygamber "Senden daha hayırlı kişinin önünde mi yürüyorsun?" demiş ve bunun üzerine Ebu'd-Derda, Hz. Peygamber'e "O benden daha mı hayırlıdır?" şeklinde sormuş ve Hz. Peygamber de; "Güneş nebiler ve resullerden sonra Ebûbekir'den daha üstün birinin üzerine ne doğdu ne de battı." buyurmuştur.⁷⁰⁷ Ali Kuşçu, bu ve benzeri rivayetlerin zâhirde başkasının üstünlüğünü nefyetse de zikredilen kişinin efdaliyetini ifade etmek için olduğunu, dolayısıyla Hz. Ebûbekir'in, Ebu'd-Derda'dan daha üstün olduğunu, ikisinin arasındaki üstünlük ilişkisinin ya eşitlik ya da birinin üstünlüğü olacak şekilde bulunduğunu, ikisinden birisi efdaliyetinin nefyedilmesinin, diğerinin efdaliyetini ispatladığını söyler.⁷⁰⁸

* Hz. Peygamber'in Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer hakkındaki "o ikisi cennet ortayaşlılarının (kühûl) efendileridir."⁷⁰⁹

* "İçinde Ebûbekir'in bulunduğu kavmin içinde bir başkasının onun önüne geçmesi uygun değildir."⁷¹⁰

* "İnsanlara Ebûbekir imâmlık yapsın."⁷¹¹ İsfahânî, bu hadisten yola çıkarak ibadetlerin en üstünü olan namazda Hz. Ebûbekir'in öne geçirilmesinin, onun üstünlüğüne delâlet ettiğini söyler.

* "Allah ve Resülü Ebûbekir'den başkasını kabul etmez (ye'bâ)."⁷¹²

⁷⁰⁶ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^a.

⁷⁰⁷ Ahmed, *Fezâilü's-Sahâbe*, I/152, 423; Âcurrî (ö. 360/970), *eş-Şerîa*, IV/1844.

⁷⁰⁸ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-keîâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^a.

⁷⁰⁹ Ahmed, *Müsned*, II/40; İbn Mâce, *Sünen*, "Fezâilü Ashâbi Resûlillah", I/71, 75; Tirmizî, *Sünen*, "Menâkıb", 46. Hadisin bazı varyantlarında Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye seslenerek bu durumu o ikisinin hayatta oldukları sürece söylememesini salık veriyor.

⁷¹⁰ Ebû Nuaym, *Tesbitü'l-imâme*, s. 252. Hadisin başka bir rivayeti için bk: Tirmizî, *Sünen*, "Menâkıb", 46; Âcurrî, *eş-Şerîa*, IV/1838-1839.

⁷¹¹ İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, II/557; el-Mevsilî, *Müsned*, VII/452.

⁷¹² Hz. Ebubekir'in imâmete daha layık olduğu konusunda varit olan bu hadisin birkaç vürûd sebebi olmakla birlikte söz konusu görev hakkında Hz. Peygamber'in söylediği bu söz, hadis kitaplarında; "Allah -azze ve celle- ve müminler Ebubekir'den başkasını kabul etmez (ye'bâ)." şeklinde rivayet edilmiştir. Bk: Ahmed, *Müsned*, XLII/50; Müslim, *Sahîh*, "Fezâilü's-Sahâbe", IV/1857.

* “Bana okka (divit) ve yazı takımı (kırtas) getirin, Ebûbekir hakkında mektup (kitab) yazayım, onun [halifeliği] hakkında iki kişi bile ayrışmasın.”⁷¹³

* “Ümmetimin en hayırlısı: Ebûbekir, sonra Ömer’dir.”⁷¹⁴

* Hz. Peygamber’in huzurunda Hz. Ebûbekir’in zikri geçtiğinde söylediği: “Ebûbekir gibisi nerde; insanlar beni yalanladı o tasdik etti, bana iman etti, kızıyla beni evlendirdi, malıyla beni[m ordumu] teçhiz etti, bizzat beni teselli etti, korku zamanında benimle beraber savaştı.”⁷¹⁵

* “Rabbimden başka dost edinecek olsaydım, Ebûbekir’i dost edinirdim. Ancak o, dinimde ortağım, mağarada sohbetimi kendisi için vâcip kıldığım arkadaşım ve ümmetimdeki halifemdir.”⁷¹⁶ hadisleri.⁷¹⁷

iii) Hz. Ali’nin Sözleri

* “Peygamberlerden sonra insanların en hayırlıları: Ebûbekir, sonra Ömer, sonrası Allah daha iyi bilir.”⁷¹⁸

* Hz. Ali’ye “(Senden sonrası için bize,) neyi tavsiye edersin?” diye sorulunca “Resûlullah’ın kendisinden tavsiye istenildiği vakit tavsiye ettiği şeyi tavsiye ediyorum. Ancak Allah insanlar için hayır murad ederse onları aynı peygamberinin vefatından sonra biraraya getirdiği gibi birleştirir.”⁷¹⁹

İsfahânî, Hz. Ebûbekir’in üstünlüğü hakkındaki bu delillerden sonra sahâbîler hakkında Müslümanın tavrının ne olması gerektiğinden bahseder. Ona göre; Resûlullah’ın bütün sahâbîlerine saygı göstermek, onları kötülemekten sakınmak, onlar hakkında hüsnü zan beslemek; onların bir kısmı hakkında nefret ve taassupta

⁷¹³ Hadisin başka bir rivayeti için bk: Müslim, *Sahîh*, “Fezâilü’s-Sahâbe”, IV/1857.

⁷¹⁴ Ebü’l-Kâsım İbn Asâkir (ö. 571/1176), *Târihu Dimeşk* (thk. Amr b. Ğarâme el-Umerî, Şam: Dârü’l-Fikr, 1995/1415), XXXXXII/427; Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567), *Kenzü’l-Ummâl*, XI/563, XIII/13.

⁷¹⁵ İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü’l-kübrâ* (thk. Rızâ Mu’tî vd. Riyad: Dârü’r-Râye, 1994-2005), IX/804. Hadisin hükmü hakkında bk: İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-mevzûât*, I/317.

⁷¹⁶ İlk cümlesinin diğer rivayetleri birçok hadis kitabında geçen bu hadisin diğer rivayetlerine örnek olarak bk: Malik, *el-Muvatta* (İ. Muhammed rivayeti), s. 333; Buhârî, *Sahîh*, “Salât”, 8, “Ashâbü’n-Nebi”, 62; Müslim, *Sahîh*, “Fezâilü’s-Sahâbe”, IV/1855.

⁷¹⁷ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1158-1159; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd’il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 267^a.

⁷¹⁸ İbn Teymiyye Hz. Ali’nin ilk iki halifenin efdaliyeti hakkındaki ifadelerinin tevâtür seviyesinde olduğunu belirtmiştir, bk: *el-Vasiyye*, s. 101; Muhammed b. Ca’fer el-Kettâni (1857-1927), *Nazmü’l-mütenâsir*, s. 190.

⁷¹⁹ Ahmed, *Fezâilü’s-Sahâbe*, I/404.

bulunmamak, onları sevmeye başkasını kötülemeye sevk edecek şekildeki ifrattan kaçınmak gerekir. Çünkü Kur'an'ın birçok yerinde Allah onları methetmiş, Rasulullah da onları övmüştür. Zira onlar cihat ve mallarını harcama yoluyla Rasulullah'a yardım için çaba sarfetmişlerdir. Son olarak İsfahânî “nasıl olur da Allah ve Resulüne iman eden bir mümin bu sıfatlarla nitelenenlere buğz eder!” der ve bu bölümü noktalar.⁷²⁰

Sahâbîler hakkındaki bu açıklama İsfahânî şerhine hastır. Bu açıklama dışında ilk halife hakkındaki delillerin tamamı Ali Kuşçu şerhinde zikredilmektedir. Kuşçu'nun ayrıca zikrettiği ve İsfahânî şerhinde bulunmayan diğer deliller aşağıdaki gibidir:

i) Hadisler

* Amr b. El-‘Âs’dan rivayet olunmuştur; Resûlullah’a “Senin için insanların en sevimlisi kimdir?” diye sordu, o da “Aişe” dedi, “ya erkeklerden?” diye sorunca “onun babası” dedi, “ya ondan sonra kim?” diye sorunca “Ömer” dedi.⁷²¹

* “Benden sonra peygamber olsaydı, o Ömer olurdu.”⁷²²

* Abdullah b. Hantab’dan rivayet edilir ki; Hz. Peygamber Ebûbekir ve Ömer’i görünce: “Bu ikisi kulak ve gözdür” demiştir.⁷²³

ii) Eser

* İbn Ömer’den rivayet olunan; “Biz Resullah (s.a.v.) hayattayken Peygamber’in kendisinden sonra ümmetinin en üstününün Ebûbekir sonra Ömer sonra Osman olduğunu söylüyorduk.”⁷²⁴ haberi.

* Muhammed b. Hanefiyye’den rivayet edilen; “Babama, Peygamber’den (s.a.v.) sonra insanların en üstünü kimdir? diye sordum, o: Ebûbekir, dedi, sonra kim? diye sordum, Ömer dedi. ‘Osman’ demesinden çekindiğim için ‘sonra kim?’ diye sormadım,

⁷²⁰ İsfahânî, *Tesdîd*, II/1160. Karş: İsfahânî, *Matâli*, s. 487.

⁷²¹ Ahmed, *Müsned*, XXIX/344-345; Buhârî, *Sahîh*, “Ashâbü’n-Nebi”, 62; “Meğâzî”, 64; Müslim, *Sahîh*, “Fezâilü’s-Sahâbe”, IV/1856.

⁷²² Tirmizî, *Sünen*, “Menâkıb”, 46.

⁷²³ Ahmed, *Fezâilü’s-Sahâbe*, I/432; Tirmizî, *Sünen*, “Menâkıb”, 46; Hâkim, *el-Müstedrek*, III/73.

⁷²⁴ Ahmed, *Fezâilü’s-Sahâbe*, I/89, 94; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Sünne”, 39; Tirmizî, *Sünen*, “Menâkıb”, 46.

‘sonra sen misin?’ diye sordum. O da; ben sadece Müslümanlardan biriyim, dedi.”⁷²⁵
haberi.

iii) Emareler

Bu bölümde ilk üç halifenin dönemlerinde, onların hilafeti hak ettiklerine işaret eden bazı deliller ortaya konulmuştur. Kuşçu bu emareleri üç halife dönemlerine irca ederken söz konusu hususların tevâtür ettiğini de belirtir.

a. Hz. Ebûbekir Dönemi

Müslümanların sözbirliği etmesi, kalplerin İslâm’a ısındırılması, fetihlerin devam etmesi, dinden dönenlerin kahredilmesi, Cezîretü’l-Arab’ın şirkten temizlenmesi, Rumların Şam ve etrafından sürülmesi, Perslerin de onca güç ve imkâna rağmen Sevâd sınırına ve Irak taraflarına çekilmesinin sağlanması.

b. Hz. Ömer Dönemi

Doğu yönünde Horasan’ın en uzaklarına kadar fethedilmesi, Acemlerin devletinin yıkılması, payandaları kuvvetli olan tahtının yani hanedanının ortadan kaldırılması, idari işlerin düzenlenmesi, halkın adaletle yönetilmesi, zayıfların desteklenmesi, halifenin dünya metainin güzellikleri, lezzetleri ve şehvetlerinden yüz çevirmesi.

c. Hz. Osman Dönemi

Yeni ülkelerin fethi, İslâm’ın yüceltilmesi, insanların bir Mushaf üzerinde birleştirilmesi, halifede yüksek bir takva ve vera anlayışının bulunması, Müslüman ordularını teçhiz etmesi, dine yardım için infakta bulunma, iki hicret yapma, Hz. Peygamber’in iki kızıyla evlenerek onun damadı olması, en basit şeyde dahi haya göstermesi, Hz. Peygamber’in

⁷²⁵ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Sünne”, 39.

“Osman kardeşim ve cennetteki yoldaşımdır”⁷²⁶ ve “gökteki meleklerin bile kendisinden haya ettiği kimseden haya etmeyeyim mi!” ifadeleriyle övgüsüne nail olan ve cennete hesapsız gireceğini haber verdiği kimse olması.⁷²⁷

Kanaatimizce Hz. Ali'nin imâmetinin nas ile olduğu iddiasına getirilen delillerin “âhâd haber” statüsünde olduğunu kanaatini benimseyen şârihler, aynı yaklaşıma ilk üç halifenin imâmeti için getirilen deliller için de sahip olmalarına rağmen bu delilleri zikretmeleri; her iki âhâd haber grubunun birbiri ile çeliştiğini göstermeye mâtuftur.⁷²⁸ Şârihleri ispatlamaya çalıştıkları şey; imâmetin nas ile tayin yolu ile değil, ümmetin seçimine bırakılmış bir mesele oluşu ve ilk halifelerin imâmetinin geçerliliği hususlarıdır.

İlk halifeler ile ilgili rivayetlerden faydalanan Sünnî âlimler, onların üstünlüklerinin hilafet sıralamasına göre olduğu kanaatindedir.⁷²⁹ Şârihlerimiz de büyük ölçüde böyle düşünmektedirler. Ancak İsfahânî, her ne kadar ilk üç halifenin tamamı hakkında *Tecrîd*'de geçen eleştiri ve iddialara cevap verdikten sonra, onların imâmetinin sıhhatinden bahsetse ve faziletlerine ilişkin rivayetleri zikretse de; sahâbe ile ilgili bölümün sonunda sadece ilk iki halifenin üstünlüğüne ilişkin rivayetlere yer vermektedir. Buradan İsfahânî'nin fazilet sıralamasındaki üçüncü kişi hakkında tereddütlü olduğunu söyleyebiliriz. Aynı yaklaşımını Mısır'da yazdığı *Tavâli* şerhinde de sürdüren İsfahânî, fazilet sıralamasında ilk iki halifeyi anarken, Hz. Osman'dan bahsetmemektedir. Kanaatimizce “Ehl-i Sünnetin çoğuna göre; imâmette efdaliyetin şart olmadığını”⁷³⁰

⁷²⁶ “Her Peygamber'in bir yoldaşı vardır, benim de cennetteki yoldaşım Osman'dır.” Ahmed, *Müsned*, I/556; İbn Mâce, *Sünen*, “Fezâilü Ashâbi Resûlillah”, I/79; Tirmizî, *Sünen*, “Menâkıb”, 46.

⁷²⁷ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'il-keâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305, vr. 268^b; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V/294. Hz. Peygamber'in, Hz. Osman'ın da içinde bulunduğu, cennetle müjdelediği on kişi hakkında bk: Abdullah Aydın, İsmail L. Çakan, “Aşere-i Mübeşşere”, *DİA*, III/547.

⁷²⁸ İsfahânî, *Matâli*, s. 485; Nitekim İsfahânî, *Tavâli* şerhinde Hz. Ali'nin efdaliyeti hakkındaki delillerin Hz. Ebûbekir'in efdaliyeti hakkındaki delillere muâzır olduğunu belirtir. Bu husus, imâmet için efdaliyeti şart koşan İmâm Eş'arî'nin anlayışı doğrultusundadır. Zira Eş'arî, efdaliyetin olmadığı durumun imâmet değil, krallık (mülk) olduğunu düşünmektedir, bk: el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 318-319

⁷²⁹ İcî, efdaliyet konusunun; hakkında kesin hüküm verilmesi mümkün olmayan ve üzerinde bir amelin terettüp etmemesinden dolayı zannın yeterli olduğunu bir mesele olduğunu söyleyerek; söz konusu tarafların delillerinin insaflı bir kişiye kapalı kalmayacağı gibi kat'iyet ifade etmediğini belirtir. İlk dört halife arasındaki efdaliyet sıralamasında, onların hilafet sırasını esas alan İcî, selevin bu husustaki ittifakına vurgu yaparak önceki âlimlere hüsnü zan beslediklerinden dolayı kendilerinin de bu kanaatte olduklarını ifade etmiştir. Aynı vurgu Tefâtânî'de de görülmektedir. Bk: İcî, *el-Mevâkıf*, s. 412; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, s. V/291; *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefiyye (el-Mecmuatü's-seniyye ala Şerhi'l-Akaidü'n-Nesefiyye* : “Ramazan Efendi - el-Kesteli - el-Hayali” içerisinde, nşr. Mer'i Hasan er-Reşid, Mardin: Daru Nuru's-Sabah, 2012), s. 578.

⁷³⁰ Bk: İsfahânî, *Tesdîd*, II/1064.

belirten İsfahânî, Hz. Osman'ın imâmetini geçerli görmekte birlikte; üstünlük noktasında üçüncü sıradaki kişi hakkında çekimser bir tutuma sahip olmuştur.

Ali Kuşçu ise efdaliyet sıralamasında Ehl-i Sünnet'in genel kabulünü benimseyerek; ilk üç halife hakkındaki rivayetleri zikrettikten sonra onların iktidarları dönemindeki başarı ve icraatlara değinerek, "imâmete ehil olmanın" bu konularla değerlendirilmesinin gerektiğini imlemiştir.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kelâm'da imâmet tartışmaları, imâmetin Şîa eliyle dünyevî bir mesele olmaktan çıkarılıp metafizik bir alana çekilmesi ile başlamıştır. Bu da i'tizâlî lütuf teorisinin kullanılmasıyla olmuştur. Kâdî Abdülcebâr gibi Mu'tezile âlimleri, bu teorinin imâmet hususunda kullanılmasına karşı çıkmışlar ve Şîa'ya bu hususta eleştiriler yöneltmişlerdir. Şîi-İmâmî tezlerini eleştirme noktasında Ehl-i Sünnet'in de büyük ölçüde Mu'tezile ile paralel düşündüğü görülmektedir. Sahâbenin tafdîli meselesinde aynı şeyi söyleyememek de; sahâbenin, özellikle de ilk halifelerin adaleti noktasında her iki kelâm ekolü de ilkesel olarak aynı safta yer almıştır.

Müteahhir dönem İmâmiyye kelâmcılarından Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i'tikâd* isimli eserinin imâmet teorisine ilişkin kısımlarını ele aldığımız bu çalışmada, eserin İsfahânî ve Ali Kuşçu'ya ait olan en önemli iki Sünnî muhtevalı şerhi üzerinden ilgili konunun tasvîrini yapmaya çalıştık. Tûsî ile şârihleri arasındaki diyalektik ilişkiyi inceleyerek söz konusu tartışmaları analiz ettik ve kelâm tarihi içerisindeki bağlamını tespit etmeye özen gösterdik.

Sünnî şârihlerden İsfahânî ve Ali Kuşçu'nun arasındaki ilmî ve geleneksel bağlantının; her ikisinin de *Tecrîd* müellifi Tûsî'ye uzanan muttasıl bir hoca-talebe silsilesinin halkaları oldukları hususunu irdeledik. Her iki şerhin de yazıldıkları konjunktürü tasvîr ederek, şerhler-arası ilişkileri ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda Sünnîlerin *Tecrîd*'e şerh yazmaya başlamalarında her ne kadar idarecilerin rolü olmuşsa da bu durum, söz konusu şerhlerin sırf imâmet bölümündeki görüşleri eleştirmek için kaleme alındığını göstermez. Bu bakımdan *Tecrîd*'in felsefi-kelâmî muhtevasına vurgu yaparak, eserin Osmanlı döneminde dikkate alınan kısımlarının imâmet gibi sem'î konuların aksine aklî ve felsefi kısımları olduğunun altını çizdik. Çalışmamızda ayrıca İsfahânî ve Ali Kuşçu'nun kaynakları ortaya konularak gelenekteki birikimle etkileşimleri ve özgün görüşlerinin izi sürülmüştür. İsfahânî'nin Âmidî, Kuşçu'nun da Tefâtânî'den ciddi bir şekilde etkilendikleri, onlardan yaptıkları iktibasların izi sürülerek ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Ana metin yazarı ile şârihleri arasındaki en önemli tartışma konuları olan ve imâmet müessesesine bakışlarını belirleyen; "imâmın mahiyeti", "imâm tayininin

hükmü”, “lütfun Allah’a vâcip olup olmadığı”, “imâmın ismeti”, “imâmın efdal oluşu”, “imâmın nas ile atanıp atanmadığı” ve “imâmın karşısında duranların hükmü” gibi hususlarda Tûsî’nin Şî’-İmâmî perspektifi savunduğu görülürken, İsfahânî ve Ali Kuşçu’nun da Sünnî bakış açısını esas aldıkları ve ilgili konularda Tûsî’yi eleştirdikleri ortaya konulmuştur. Her üçünün ilk halifelere bakışları hakkında da aynı şeyleri söylemek mümkün olmakla birlikte, sahâbenin tafdîli noktasında İsfahânî ve Ali Kuşçu arasında bir detay farkı vardır. Buna göre İsfahânî, ilk iki halifenin üstünlüğünü kabul etmekle birlikte üçüncü sıradaki kişi hakkında bir açıklamada bulunmazken; Ali Kuşçu, genel Sünnî kabule uygun olarak ilk dört halifenin tafdîli noktasında onların hilafet sıralamasını esas almaktadır. Dolayısıyla İsfahânî’nin sahâbe içerisinde en faziletli üçüncü kişinin kim olduğu hakkında çekimser bir tavır benimsediğini söylemek mümkündür.

İlk halifeler ile ilgili kısımdaki iddiaların zikredildiği kaynaklar incelenmiş, kimi yerde karşılaştırmalı kaynak kullanımıyla söz konusu rivayetlerin bilgi değeri araştırılmıştır. İlk üç halife hakkındaki iddia ve ithamların sonraki Sünnî literatürde nasıl makes bulunduğu ve nasıl reddedildiği de incelenmiş, temelde genel ve ayrıntılı red olmak üzere iki farklı tavrın benimsendiği tespit edilmiştir. Ayrıntılı red yapan Sünnî âlimler de hadisçiler ve kelâmcılar olarak iki grupta ele alınmış ve her iki sınıfın da özellikleri ortaya konulmuştur.

Tûsî’nin imâmeti; “Allah’a vâcip olan bir lütuf” olarak takdim etmesi, Allah’ı mükellef kılma anlamına geleceği için sorunludur. Aynı şekilde onun Ebû Hâşim Cübbâî’nin istihkâk-ı zem anlayışına bağlı kalarak söz konusu vücûbu “yapılmadığı zaman zemmi istihkak etmeyi gerektiren şey” anlamında ele alması, buradaki problemi daha da büyütmektedir. Şâhidin gâibe kıyası yöntemini zorlayacak şekilde kullanılan istihkâk-ı zem anlayışında ise kul ile yaratıcı arasındaki ontolojik farklılık dikkate alınmamıştır. Şârihlerin bu noktada yeterli derecede eleştiri yapmamaları ilginçtir. Onların lütuf teorisi hakkındaki bölümlerde de nisbeten daha az tenkitte bulduklarını görüyoruz. Her iki şârihin de “lütfun vücûbu” iddiasını kabul etmedikleri için hasmın iddiasını icmâlî olarak men‘ ettikleri gözlenmektedir. İmâmette Tûsî’nin şart koştuğu nas, efdaliyet ve ismetin tamamı epistemik temelli hususlardır. Aklî hüsün-kubuh anlayışına dayalı olan efdaliyetin sadece nasla bilinebilir olması, argümanın en güçlü yeri iken; söz konusu efdaliyetin mahiyeti hakkında yeterli açıklamanın yapılmaması meseleyi daha karmaşık hale getirmektedir. Şârihlerin “mutlak efdaliyet”i kabul etmeyerek Hz.

Ebûbekir'in efdaliyetinin “sevap yönünden fazlalık” olduğunu belirtmeleri dikkate değer bir husustur. İmâmın mâsum olması hakkında ileri sürülen argümanlar ise dini konularda herhangi bir görevi deruhte eden kimselerin de mâsum olmasını gerekli kılacak derecede suistimale açıktır. Bu bakış açısı, yöneticileri ve din adamlarını “lâ-yüs'el” bir konuma çıkartma potansiyeline sahip olduğundan dolayı da son derece sakıncalıdır. İlk halifeler hakkında Tûsî'nin argümanları ifrat ve tefritten başka türlü açıklanamaz. Zira ilk üç halife ile Hz. Ali'nin bazı konularda aynı uygulamayı yapmalarına rağmen Tûsî'nin, Hz. Ali'yi yücelterek diğerlerini eleştirmesi ve ilk üç halife hakkında çeşitli ithamlarda bulunması, onun bu hususlardaki taassubunu ve tutarsızlığını göstermektedir.

Kanaatimizce Tûsî'nin bağlı bulunduğu İmâmiyye'nin imâmet anlayışı *Tecrîd* metnine yansımış haliyle; “olan” değil, “olması gereken” üzerine kurulduğundan, realitenin ihmal edildiği bir siyaset tasavvurudur. Hz. Ali'nin ilk halife olmaması, bu anlayış sahiplerini; ilk halifelerin hata ve kusurlarının aranmasına ve onların bu makamı hak etmediklerini iddia etmeye kadar götürmüştür. Bu durumun söz konusu mezhep tarafından akâitleştirilmesi ise başta “İslâm birliği”ne zarar vermenin yanısıra birçok problemi de beraberinde getirmiştir.

Tecrîd'in Sünnî şârihleri olan İsfahânî ve Ali Kuşçu'nun imâmet konusundaki perspektifi, tarihi vâkiâyâ daha mutabık olup Müslümanların ekseriyetinin kabulüne mazhar olması yönüyle tercihe şayandır. Buna göre imâm seçimi; Allah'a vâcip değildir, ancak onun yeryüzünde halife olarak seçtiği İslâm ümmetinin uhdesinde olan bir görevdir. İmâmın mâsum olma zorunluluğu olmamakla birlikte ona itaatın sınırları ilâhî emirler kapsamındadır. Efdal bir kimsenin varlığına rağmen ondan daha az faziletli birisinin seçilmesinde bir beis yoktur. Kanaatimizce sahâbe arasındaki tafdîl meselesi de Şîa sebebiyle kelâma dâhil edilen meselelerden olduğu için imâmet gibi kısmen de olsa ele alınması gereken hususlardandır. İlk iki halifenin efdaliyeti birçok hadiste geçtiği için Sünnî âlimler bu hususta ittifak etmiştir. Sünnî ulema açısından üçüncü sıradaki kişi hakkında Hz. Osman ile Hz. Ali arasında ihtilaf olmakla beraber efdaliyet hakkındaki Sünnî yorumdaki esneklik göze çarpmaktadır. Örneğin bir Sünnî, Hz. Ali'nin sahâbenin en bilgini olduğunu kabul edebilir ve bu hususta bir tekellüf göstermez. Ancak şu hususu ifade etmeliyiz ki; sahâbenin tafdîli imân-akâ'idin temel esaslarından olmayıp kelâmda tartışılan fer'î meselelerdendir ve bu konu üzerine bir hüküm bina edilmemektedir/edilmemelidir.

Tezimizde mukayeseli olarak iki Sünnî âlimin Şîî-İmâmî iddialarını nasıl cevaplandırdıklarını inceledik. Ana metnin yazarı ile şârihleri arasındaki ilişkinin boyutunu tespit etmeye çalıştık. Buna göre *Tecrîd* müellifi Tûsî ile Sünnî şârihler arasındaki ilişki kelâmî-felsefî bir ilim silsilesinin halkaları olmaları şeklindedir. Bu silsile Tûsî'nin de aralarında bulunduğu müteahhir dönem kelâm ve felsefesinin önemli temsilcilerinin de içinde bulunduğu önemli bir ilim ağına sahiptir. Müteahhir dönemde kelâma büyük ölçüde sirayet eden felsefenin etkisiyle mezhep taassubunun zayıflaması, farklı mezheplerdeki âlimlerin birbirlerinden istifade etmesi imkânını sağlamıştır. İsfahânî de Tûsî'nin Sünnî öğrencisi olan Kutbuddîn Şirazî'nin talebesi olması hasebiyle bağlı bulunduğu kelâmî-Meşşâî ilmi yönelim doğrultusunda hem İbn Sina'nın hem de Nasîrüddîn et-Tûsî'nin kitaplarını ders kitabı olarak okutmuştur. Sünnî-Eş'arî mezhebine bağlı olduğu için İsfahânî'nin *Tecrîd*'e yazdığı şerhin imâmet bölümünde Şîî tezlerini eleştirmesi gayet normaldir. Aynı şekilde ondan bir asır sonra aynı eseri şerh eden Ali Kuşçu'nun da aynı şekilde Şîî iddiaları eleştirdiğini görüyoruz. İsfahânî şerhi her ne kadar siyasî idarenin etkisi ile yazılmış olsa bile bu durum, eserin içindeki tartışmaların bilimselliğine gölge düşürmez. Çünkü İsfahânî zaten bu geleneğe mensup bir düşünürdür ve söz konusu ilmî birikimi tedris ederek işleyen bir kelâmcıdır. Aynı şeyleri Ali Kuşçu için de söyleyebiliriz. Kuşçu'nun şerhini Sünnî bir yöneticiye sunmuş olması, söz konusu eserin objektifliğine hâlel getirmez. Önemli olan; eleştiri ve itirazlarda tutarlılığın temin edilmesi ve sağlıklı bir kelâm sisteminin oluşturulmasıdır. Şârihlerimizin büyük ölçüde Fahreddîn er-Râzî, Âmidî ve Teftâzânî'ye başvurmaları, eleştirilerindeki referans noktalarının “müteahhir dönem Sünnî-Eş'arî düşünce” olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma ile eşine az rastlanır türden olan ve Şîî muhtevalı bir eseri Sünnî âlimlerin şerh etmesi tarzında tezahür eden *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ın imâmet bölümünü iki Sünnî şârih ekseninde inceledik. Eserin içerisinde birçok metodolojik, fikhî, tarihî ve kelâmî problemin yoğunlaştırılmış halde bulunduğunu müşahede ettik. Dileğimiz Ehl-i Sünnet ile Şîa mensuplarını birbirine yakınlaştıran bu gibi eserlerin müstakil çalışmalara konu edilmesi ve bağlantı noktalarının tespit edilmesidir. Aynı faaliyetin ilmî esaslar çerçevesinde diğer mezhepler için de yapılması, söz konusu meselelerin çözümüne katkı sağlayacaktır. Bu çalışmamızın, ilgili literatürde önemli bir boşluğu doldurmuş olmasını temenni ederiz.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülcebbâr, Kādî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. heyet, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1962-1965:

___ *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, Kahire: Dârü'l-Mustafâ, t.y.

Aclûnî, Ebu'l-Fidâ. *Keşfü'l-hafâ*, thk. Abdülhamid Hindâvî, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.

Âcurrî, Ebû Bekr. *eş-Şerîa*, thk. Abdullah b. Ömer ed-Demîcî, 2. bs. Riyad: Darü'l-Vatan, 1999/1420.

Ağrakça, Muhammed Hamidullah. "Hz. Peygamber'in İçtihatlarına Fizik ve Sosyal Çevrenin Etkisi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Ahbârîfer, Mehrân. "Ebu'l-Alâ Muhammed bi Ahmed İsferyânî Beyhakî", Danişnâme-i Cihân-ı İslâm (zir-i nazar Gulamali Haddad Adil, Tahran: Bünyad-ı Dairetü'l-Maârif-i İslâmî (Encyclopaedia Islamica Foundation, 1999/1377), IV/823-824.

Ahmed b. Hanbel. *Fezâilü's-sahâbe*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1983.

___ *Müsned*, thk-thr. Şu'ayb el-Arnaût, Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421.

Akdoğan, Mehmet Nur. "Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. III, 2 (2014), s. 1-22.

___ *Şii Kaynaklara Göre Hz. Ömer*, Ankara: Araştırma yay., 2017.

Akın, Murat. "Basra ve Bağdad Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları", Doktora Tezinin Yayınlanmamış Hali, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Algül, Hüseyin. "Fedek", *DİA*. XII/294.

Altun, İsmail. "Ehl-i Beyt'te Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Sevgisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2013), s. 265-292.

Anay, Harun. "Celâleddîn Devvânî Hayatı Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.

___ *el-İhkâm fî usûli'l-âhkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, t.y.

Âmilî, El-Hür. *İsbâtü'l-hüdât bi'n-nusûsi ve'l-mucizât*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1422.

Apaydın, Yasin. “*Tecrîd'ül-Akâ'id* Geleneğinde Umur-ı Âmme Sorunu”, Yayınlanmamış Doktora Tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Üniversitesi, 2017.

Arı, Mehmet Salih. *İmâmiye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, İstanbul: Düşün yay., 2011.

Arıkan, Adem. “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin ‘*Keşfü'l-murâd fî Şerhi Tegrîdi'l-i'tikâd*’ Adlı Eserine Göre Dinî ve Siyasî Görüşleri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

A'sem, Abdülemir. *el-Feylesûf Nasîruddin et-Tûsî*, 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1980.

Aydınlı, Abdullah. “Aşere-i Mübeşşere” (İsmail L. Çakan ile birlikte) *DİA*, III/547.

Aydınlı, Osman, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara: Araştırma yay., 2003.

Ayğın, Fadıl. “İsfahânî'nin Tegrîd Şerhi: Felsefî-Şîi-Mu'tezilî Bir Metnin Sünnî Yorum ve Eleştirisi” (*Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, İstanbul: İsar yay., 2016, içerisinde), s. 315-348.

Aytepe, Mahsum. “İmâmetin Vucubiyeti Tartışmaları: Kadı Abdülcebbar-Şerîf Murteza”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1 (2016): s. 102-118.

_____. “Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Bâbertî, Ekmelüddîn. *Şerhu't-Tegrîd*, Nuruosmaniye ktp., nr.. 2160.

_____. *Şerhu't-Tegrîd*, Mahmud Paşa ktp., nr. 287.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002/1423.

Bağdâdî, İsmail. *Hediyyetü'l-ârifîn: esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. istins. ve tsh. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, ofs., Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.

Bâkılânî, Ebûbekir et-Tayyib. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986/1407.

_____. *Menâkıbü'l-e'immeti'l-erba'a*, thk. Samire Ferhat, Beyrut: Dârü'l-Müntehabî'l-Arabi, 2002/1422.

Bardakoğlu, Ali. “Berâet”, *DİA*, V/470.

___ “Had”, *DİA*, XIV/547.

___ “Hırsızlık”, *DİA*, XVII/384.

Basrî, Ebu'l-Hüseyin. *el-Mutemed fî usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

Beyhakî, Ebû Bekr. *Delâilü'n-nübüvve*, thr. Abdülmü'ti Kal'acî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985/1405.

___ *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*, thk. Ahmed İsam el-Kâtib, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1401.

___ *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424.

Bozan, Metin. *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: İSAM yay., 2009.

___ *İmâmiyye Şîası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi*, *Dinî Araştırmalar*, c. IX, 26 (2006), s. 95-112.

Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 2. bs. Ankara: 2016.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîh=el-Câmiu'l-müsnedü's-Sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillah (s.a.v.) ve sünenihi ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.

Bulut, Halil İbrahim (ed.). *Erken Dönem Şî Düşünürleri*, İstanbul: Ensar yay., 2017.

Bulut, Mehmet. “İsmet”, *DİA*, XXIII/134.

Büyükkara, Mehmet Ali. *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Mûsâ Kazım ve Ali Rıza dönemi Şiîliği ve Abbasiler*, İstanbul: İFAV yay., 2010.

Câhız, Ebû Osman. *el-Osmâniyye*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire: Metâbiu Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1955/1374.

Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği*, İstanbul: Düşün yay., 2012.

Cürcânî, Seyyîd Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî, Kum: İntişarat-ı Şerîf er-Radî, 1991.

___ *el-Hâşiyeye alâ Şerhi't-Tecrîd*, Fazıl Ahmed Paşa ktp, nr. 800.

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.

___ *el-Ğiyâsî: Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdülazîm Mahmude d-Dîb, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2014.

Çakan, İsmail L. "Aşere-i Mübeşşere" (Abdullah Aydınli ile birlikte), *DİA*, III/547.

Çalık, Bünyamin. "İslâm Hukukunda Zekât, Sadaka ve Ganimete Ait Hükümler Bağlamında 'Ehl-i Beyt' İçin Özel Hükümler", *Türkoloji Araştırmaları*, 2015, c. X, sayı: 14, s. 89-107.

Çelebi, İlyas. "Lutuf", *DİA*, XXVII/239.

Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Alfa Tarih, 2016.

Dârimî, Ebû Muhammed. *Sünen=Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye: Dârü'l-Muğnî, 2000/1412.

Demir, Habip. *Horasan'da Şiîlik: İran'da Şiîliğin Tarihsel Kökleri*, Ankara: Otto yay., 2017.

Demir, Mehmet. "Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin *Nâzıru'l-Ayn* Adlı Eserinin Tercümesi, Takdim ve Tahkiki", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Demir, Osman. "Teselsül", *DİA*, XXXX/536.

Demirci, Osman. Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İzmit, Bursa, Edirne, İstanbul), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Demirkol, Murat. *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Ankara: Fecr yay., 2010.

Devvânî, Celâlüddîn. *el-Hâşiyetü'l-Cedîde ale's-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*, Esad Efendi ktp., nr. 1160.

___ *Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2016/1437.

Dırâr b. Amr. *Kitabu't-Tahrîş*, thk. Hüseyin Hansu; çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Litera yay., 2014.

Dîneverî, Ebû Bekr. *el-Mücâlese ve cevâhirü'l-ilm*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Bahreyn: Câmîatü't-Terbiyeti'l-İslâmiyye, 1998/1419.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Şer‘u Men Kablenâ”, *DİA*, XXXIX/15.

Durmuş, İsmail. “Nehcü’l-Belâga”, *DİA*, XXXII/538.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. *İmâm-ı A‘zam‘ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV yay., 1992.

___ *el-Fıkhü‘l-ekber (İmâm-ı A‘zam‘ın Beş Eseri içerisinde)*

___ *el-Vasiyye (İmâm-ı A‘zam‘ın Beş Eseri içerisinde)*

Efendioğlu, Mehmet. *Sahabeye Yöneltilen Tenkitler: Tartışmalar – Gerçekler*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011.

Erdebîlî, Ahmed. *el-Hâşiye alâ İlâhiyyâti‘ş-Şerhi‘l-Cedîd lit‘-Tecrîd*, thk. Ahmed el-Âbidî, Kum: Merkez-i İntişarat-ı Defter, 1377.

Erdoğan, Kahraman. “Mesalib Bağlamında Ehl-i Sünnet ve Şîa‘da İlk Üç Halife (İbn Teymiyye ve İbnu‘l-Mutahhar el-Hillî Örneği)”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Erkal, Mehmet. “Ganimet”, *DİA*, XIII/351.

Eş‘arî, Ebu‘l-Hasen. *el-İbâne ‘an usûli‘d-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, 2. bs. Kahire: Dârü‘l-Kitâb, 1987.

___ *el-Lüma* (tsh: Dr. Hammûda Ğarâbe, Kahire: el-Hey‘etü‘l-Amme li-Şuuni‘l-Matabii el-Emiriyye, 1975.

___ *Makâlâtü‘l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü‘l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Fayda, Mustafa. *Allah‘ın Kılıcı Halid b. Velid*, 2. bs. İstanbul: Çağ yay., 1992.

___ “Bey‘atürriğvân”, *DİA*, VI/39.

Fazhoğlu, İhsan. “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyâsî Metin’ Olarak Kelâm Kitapları” (*Nazarî Ufuk: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Zihin Penceresi* isimli eseri içinde, 2. bs. İstanbul: Papersense yay., 2017)

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi‘l-İtikâd*, nşr. ve trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik yay., 2012.

___ *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Beyrut: Dârü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 1993/1413.

Günay, Mehmet. “Himâ”, *DİA*, XVIII/52.

Gündüz, Tufan. “Safevîler”, *DİA*, XXXV/451-1.

Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990/1411.

Hakyemez, Cemil. “İmâmiyye Şîasında İsmet İnanıcı -İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi-”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 1 (2007), c. VII, s. 167-192.

___ *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şîa İttifakı*, İstanbul: Kitap yay., 2014.

___ *Şîa'da Gaybet İnanıcı ve Gâip On İkinci İmâm el-Mehdî*, 3. bs. İstanbul: İSAM yay., 2017.

Haykıran, Kemal Ramazan. *Moğollar Zamanında Yakın Doğu: İlhanlı hakimiyeti altında İran, Azerbaycan ve Türkiye'de dini, ilmi, fikri, edebi ve mimari hayat*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *el-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Râvendî el-mülhid = Kitâbü'l-İntisâr*, Beyrut: İdaretu Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkıyye/Institut de Lettres Orientales, 1957.

Heysemî, Ebü'l-Hasen. *Mecmeu'z-zevâid ve menbe'ul-fevâid*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994/1414.

Heytemî, İbn Hacer. *es-Savâiku'l-muhrika alâ ehli'r-rafz ve'd-dalâli ve'z-zendeka*, thk. Abdurrahman b. Abdillâh et-Türkî ve Kâmil Muhammed el-Harrât, Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1997/1417.

Hızır Bey. *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*, Servili ktp., nr. 181.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer me'a şerheyhi: en-Nâfi yevme'l-haşr ve Miftâhu'l-bâb*, Tahran: Müessesetü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1407)

___ *el-Cevheru'n-nadîd fi şerhi mantiki't-Tecrîd*, nşr. Muhsin Bîdâfer, Tahran: Mektebü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1363.

___ *el-Elfeyn fi imâmeti emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, 2. bs. Kum: el-Hicre, 1409.

___ *Gâyetü'l-vüsûl ve izâhü's-sübûl fi Şerhi Muhtasari Müntehe's-sûl ve'l-emel* (nşr. A. Merdanipur, Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1432.

___ *Keşfü'l-murâd*, Carullah ktp., nr. 1205.

___ *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tegrîd'il-i'tikâd*, Hz. Hasanzâde Âmülî, 4. bs. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1413.

___ *Mebâdiü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, thk. Abdülhüseyin Muhammed Bakkal, 3. bs. Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1984.

___ *Menâhicü'l-yakîn fi usûli'd-dîn*, Tahran: Dârü'l-Üsre, 1415.

___ *Minhâcü'l-kerâme fi marifeti'l-eimme*, Meşhed: Müessesetü Âşûrâ, 1421.

Hindî, Müttakî. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî, Saffet Sakka, 5. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981/1401.

Hûî, Ali Sadrâyî. *Kitabşinâsî Tecridü'l-i'tikâd*, Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, 2003/1424.

Hüseynî, Süheyl. *el-Hoca Nasîrüddin et-Tûsî: mukârebe fi şahsiyyetihî ve fikrihî*, Beyrut: Ma'hedü'l-Maarifî'l-Hikemiyye (The Sapiential Knowledge Institute), 2005/1426.

İbn Arafe, Ebû Abdillâh. *el-Muhtasaru'l-kelemî*, thk. Nizar Hammâdî, Kuveyt: Darü'z-Ziya, 2014/1435.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu Dimeşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Umerî, Şam: Dârü'l-Fikr, 1995/1415.

İbn Batta. *el-İbânetü'l-Kübrâ=el-İbâne an şer'iatil-firaki'n-nâciye ve mucânebetü'l-firaki'l-mezmûme*, thk. Rızâ Mu'tî vd. Riyad: Dârü'r-Râye, 1994-2005.

İbn Ebî Âsım. *es-Sünne*, thk. Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400.

İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî, 1420-1425.

İbn Ebî Şeybe. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsûf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Hibbân. *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertîbi İbni Belebân*, Şu'ayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414.

İbn Mâce. *Sünen*, thk. Şu'ayb Arnaût vd. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009/1430.

İbn Sina, Ebû Ali. *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilahiyyât*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.

___ *en-Nefs min kitâbi's-Şifâ*, thk. Hasan Hasanzâde Âmülî, 5. bs. Kum: Müessesetü'l-Bustân-ı Kitâb, 1437/1395.

İbn Şâhin. *Şerhu mezâhibi Ehli's-Sünne ve marifetü şerâi 'i'd-dîn ve't-temessük bi's-sünen*, thk. Adil b. Muhammed, y.y. Müessesetü Kurtuba, 1995/1415.

İbn Şebbe, Ebû Zeyd. *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût, y.y. 1399.

İbn Teymiyye. *el-Vasiyyetü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Zumayriyye, Taif: Mektebetü's-Siddik, 1987/1408.

_____*Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986.

İbnü'l-Arabî, Kâdî Ebû Bekr. *en-nassü'l-kâmil li-kitâbi: el-Avâsım mine'l-kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî, Mısır: Mektebetü Dâri't-Türâs, t.y.

İbnü'l-Ca'd. *Müsned*, thk. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990/1410.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn. *Kitâbü'l-mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966-1968.

İbnü'l-İmrânî. *el-İnbâ fî tarihi'l-hulefâ*, thk. Kâsım es-Samerrâî, Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 2001/1421.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn. *Kitâbü'l-fâik fî usuli'd-dîn*, ed. with an intr. Wilferd Madelung, Mardin McDermont, Tahran: Müessesese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1386.

İbnü'l-Muğâzilî. *Menâkıbu emîri'l-Müminîn Ali b. Ebî Tâlib*, thk. Ebû Abdurrahman Türkî b. Abdillâh el-Vâdî, Sana: Dârü'l-Âsâr, 2003/1424.

İbnü't-Tilimsânî, Şerefüddîn. *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, thk. Avvâd Mahmud Avvâd Sâlim, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011/1432.

İbn Zencûye. *el-Emvâl*, thk. Şakir Zîb Feyyâz, Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1986/1406.

İcî, Adudüddîn. *el-Akâ'idü'l-Adudiyye* (Devvânî şerhi ile birlikte), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2016.

_____*el-Mevâkıf fî ilmi'l-Kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğu'na*, İstanbul: İletişim Yay., 1996.

İsfahânî, Ebû Nuaym. *Fezâilü'l-Hulefâi'r-Râşidîn*, thk. Salih b. Muhammed el-Akîl, Medine: Dârü'l-Buhârî, 1997/1417.

___ *Tesbîtü'l-imâme ve tertîbü'l-hilâfe*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1987/1407.

İsfahânî, Şemsüddîn Ebü's-Senâ. *Envâru'l-hakâiki'r-Rabbâniyye fi tefsiri'l-letâifi'l-Kur'âniyye*, Ragıp Paşa ktp., nr. 65.

___ *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâ'id*, Hâlid b. Hammâd el-Advânî, Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2012/1433.

___ *Tesdîd'ül-kavâid*, Carullah ktp. nr. 1202.

___ *Metalü'l-enzâr ala Tavalüü'l-envâr*, Dersâadet: Şirket-i Alemiyye, 1305.

___ *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beyzâvî fi ilmi'l-usûl*, thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.

İsferâyinî, Şemsüddîn. *Tefrîdü'l-itimâd fi şerhi Tecrîd'il-i'tikâd*, İran Meclis-i Şûrâ-yı İslam ktp., nr. 3963.

İskâfî, Ebû Ca'fer. *Münâkazât* (el-Câhız, *el-Osmâniyye*'nin içerisinde).

___ *Nakzu'l-Osmâniyye*, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî, 1420-1425.

Kahveci, Niyazi. *Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma: Kadı Abdulcebbar-Şerîf Murtaza*, Ankara: Araştırma yay., 2006.

Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986/1406.

Kâtib, Ahmed. *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyâsî Ayrılık Sünnîlik-Şîilik: İslâm Birliği*, 3.bs. İstanbul: Mana yay., 2015.

___ *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*, Ankara: Otto yay., 2016.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. M.[ehmet] Şerefettin Yalčkaya, Kilisli Rifat Bilge, ofs 2. bs. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.

___ *Mizânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yay., 2016.

Kettâni, Muhammed b. Ca'fer. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*, thk. Şeref Hicâzî, Mısır: Dârü'l-Kütübi's-Selefiyye, t.y.

Koca, Ferhat. "Tahsis", *DİA*, XXXIX/433.

Koca, M. Ali. “Akâ'id-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akâ'id Literatürünü Okumak: İcî'nin Akâ'id Risâlesi Örneği” (*İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî* içerisinde, ed. Eşref Altaş, İstanbul: İSAM yay., 2017) s. 229-298.

Koç, Aylin. “Sinan Paşa”, *DİA*, XXXVII/229.

Koloğlu, Orhan Şener. “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Düşüncesinde Zemmin Hak Edilmesi (İstihkâku'z-Zemm)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVII, 1 (2008), s. 219-244.

Korkmaz, Fahrettin. *Gazâli'de Devlet*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yay., 2018.

Köse, Saffet. *Kur'an ve Sünnet'e Göre Mut'a Nikahı*, İstanbul: Timaş yay., 2014.

Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecrîdi'l-akâ'id*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîî er-Rıdâyî, Kum: Râid, 2014, I.

_____*Şerhu Tecrîd'il-Kelâm*, Çorlulu Ali Paşa ktp., nr. 305.

Lâlekâî, Hibetullah. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa*, thk. Ahmed b. S'ad b. Hamdân el-Ğâmîdî, 8. bs. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 2003/1423.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan Âlü Nehyân, 2004/1425.

_____*el-Muvatta* (İ. Muhammed rivayeti)

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ali Haydar Ulusoy; ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan yay., 2008, XXI.

Mecdî, Mehmet. *eş-Şekaiku'n-Nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadaikü's-Şekaik*, neşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., 1989, I.

Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düreri ahhâri'l-eimmeti'l-ethâr*, 2. bs. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983/1403.

Mevsilî, Ebû Yâlâ. *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Şam: Dârü'l-Me'mûn, 1984/1404.

Mevsilî, Mecdüddîn. *el-İhtiyâr li-t'alîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebû Dakîka, Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.

Murtazâ, Şerîf. *eş-Şâfi fi'l-imâme*, 2. bs. Tahran: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1410.

_____*ez-Zehîra fi ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed Hüseyini, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411.

_____*Şerhu Cümeli'l-ilm ve'l-amel*, tsh. Ya'kub el-Ca'feri el-Merağî, Kum: Dârü'l-Üsve, 1414.

Müfid, Şeyh. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtârât*, Kum: el-Mu'temer el-Âlemî li'ş-Şeyh Müfid, 1413.

Müslim, Ebü'l-Hasen. *Sahîh=el-Müsnedü's-Sahîhu'l-muhtasar bi-nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Resûlillah (s.a.v.)*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955-1956.

Nas, Abdülhakim. "İmâmet Probleminin Sünnî Literatüre Girişi ve Bâkılânî'ye Göre İmâmet", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Nemrî, İbn Abdilber. *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavviz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000/1421.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân. *Sünen= el-Müctebâ min'es-sünen=es-Sünenü's-suğrâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, 2. bs. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986/1406.

Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Reşîdüddîn Fazlullah-ı Hemedânî", *DİA*, XXXV/19.

Pezdevî, Ebu'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003/1424.

Pourjavady, Reza. "An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th–18th centuries)" (Sabine Schmidtke ile birlikte), *Intellectual History of the Islamicate World – Brill*, 3 (2015), 248-290.

_____. "Jalal al-Din al-Dawani (d. 908/1502): Glosses on 'Ala' al-Din al-Qushji's Commentary on Nasir al-Din al-Tusi's Tajrid al-i'tiqad" (*The Oxford handbook of Islamic philosophy*, ed. Khaled el-Rouayheb and Sabine Schmidtke, içinde), Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 415-437.

_____. *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and His Writings*, ed. Hans Daiber, Anna Akasoy, Emilie Savage-Smith. Leiden: E.J. Brill, 2011.

Râzî, Fahreddîn. *el-Erbain fî usuli'd-din*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986/1406.

_____. *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, 3. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997/1418.

_____. *el-Mesâ'ilü'l-hamsûn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Cîl, Kahire: el-Mektebü's-Sekâfî, 1990/1410.

___ *Muhassalü efkâri 'l-mütekaddimîn ve 'l-müte'ahhirîn mine 'l-hükemâ 'i ve 'l-mütekellimîn* (Tûsî, *Telhîsü 'l-Muhassal* ile birlikte)

___ *Me 'âlimu usûli 'd-dîn*, Kuveyt: Darü'z-Ziya, 2012/1433.

___ *Nihâyetü 'l- 'ukûl fî dirâyeti 'l-usûl*, thk. Said Abdüllatif Fude, Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015/1436.

Sâbûnî, Nüreddin. *el-Bidâye fî usûli 'd-dîn = Mâtürîdiye akaidi*, thk-trc. Bekir Topaloğlu, 10. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012.

___ *el-Kifâye fî 'l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, Beyrut: Daru İbn Hazm, İstanbul: İSAM, 2014/1435.

Safedî, Salâhüddîn b. Aybek. *A 'yânü 'l-asr ve a 'vânü 'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebû Amse, Muhammed Mev'ud, Dımaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1998/1418.

___ *el-Vâfi bi 'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000/1420.

Sâfi, Fahreddin Ali. *Raşehât-i Ayni 'l-hayât*, İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, t.y.

Sâid b. Mansûr. *Sünen*, thk. Habiburrahman A'zami, Bombay: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

San 'ânî, Abdürrezzâk. *Musannef*, thk. Habiburrahman A'zami, 2. bs. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983.

Schmidtke, Sabine. "An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th–18th centuries)" (Reza Pourjavady ile birlikte), *Intellectual History of the Islamicate World – Brill*, 3 (2015), 248-290.

Şehâvî, Şemsüddîn. *el-Makâsidü 'l-hasene*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985.

Semerkandî, Ubeydullah. *el-Akîdetü 'r-Rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah*, thk. Mustafa Sinanoğlu, İstanbul: İSAM yay., 2008/1429.

Sever, Mehmet. *Sa 'dettin Teftâzânî 'nin İmâmet Anlayışı ve İlk Dönem Siyasî Olayları Değerlendirişi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Sh 'afi, Hassan Mahmud Abdel-Latif, "Nasîr al-Dîn al-Tûsî and his *Tajrîd al-i 'tiqād*", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of London, 1977.

Sicistânî, Ebû Dâvûd. *ez-Zühd*, thk. Ebû temim Yasir b. İbrâhim b. Muhammed, Ebû Bilal Ganim b. Abbas b. Ganim, Kahire: Dârü'l-Mişkat, 1993/1414.

___ *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelli, Dârü'r-Risâle'l-Âlemiyye, 2009.

Sifil, Ebubekir. *Hz. Ömer ve Nebevî Sünnet*, 5.bs. İstanbul: Rihle Kitap, 2016.

Soysal, Mehmet Fatih. "Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyat Meselelerinin Tahlili", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Süleym b. Kays. *Kitâb*, Kum: Menşûrâtü'l-Hâdî, 1405.

Süyûrî, Cemâlüddîn. *el-Envâru'l-celâliyye fi şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye*, thk. Ali Hacı Abadi, Abbas Celali Niya, 2. bs. Meşhed: Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, 1435/1392.

Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürerü'l-müntesira fi'l-ehâdisi'l-müştehirâ*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, Riyad: İmâdetü Şüûni'l-Mektebât, t.y.

Şahin, Hanifi. *İhanlılar Döneminde Şiilik*, İstanbul: Ötüken yay., 2010.

___ *Şîa Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, c. V, 1 (2012), s. 35-65.

___ *Şiilerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şîi Kaynaklarda Sünnî Algısı*, İstanbul: Mana yay., 2016.

Şehristânî, Ebü'l-Feth. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm*, thk. Alfred Guillaume. y.y., t.y.

Şirinov, Agil, *Nasîrüddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, İstanbul: İSAM yay., 2011.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mucemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, 2. bs. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1984/1404.

Taberi, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Mahmûd Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000/1420.

Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak, y.y. Âlemü'l-Kütüb, 1994/1414.

___ *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994/1415.

Tahrânî, Agâ Büzürg. *ez-Zerîa ilâ tasânifi'ş-Şîa*, 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Edva, 1983/1403.

Tahrânî, Hâşim. *Tavzîhu 'l-murâd fi şerhi Keşfi 'l-murâd*, 3. bs. Tahran: Menşûrâtü'l-Müfîd, 1407.

Tâmir, Arif. *Erbeu resâil İsmâiliyye*, thk. Arif Tamir, 2. bs. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1978.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftahü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzuâtü'l-ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvahid Ebü'n-Nur, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1968.

Tayâlisî, Ebû Davud. *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru Hecr, 1999/1419.

Tebriizî, Ebû Zekeriyyâ. *Şerhu Divani 'l-Hamâse*, Beyrut: Dârü'l-Kalem, t.y.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu 'l-Akâ'idi'n-Nesefiyye (el-Mecmuatü's-seniyye ala Şerhi 'l-Akaidi'n-Nesefiyye : "Ramazan Efendi - el-Kesteli - el-Hayali" içerisinde, nşr. Mer'i Hasan er-Reşid, Mardin: Daru Nurü's-Sabah, 2012)*

___ *Şerhu 'l-Makâsîd*, Kum: İntişarat-ı Şerîf er-Radî, 1409.

___ *Tehzîbü'l-mantik ve'l-keîâm*, ta'lik Abdülkadir Kürdî, Kahire: Matbaatü's-Saade, 1912/1330.

Tirmizî, Ebû İsa. *Sünen=el-Câmiu 'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Topaloğlu, Fatih. *Şîa'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-İktisâd fi mâ yetealleku bi'l-i'tikâd*, 2. bs. Beyrut: Dârü'l-Advâ, 1406.

___ *Telhîsü'ş-Şâfi*, Kum: Menşûrâtü'l-Muhibbîn, 1424.

Tûsî, Nasîrüddîn. *el-İsme (Telhîsü'l-Muhassal içinde)*, s. 525.

___ *el-Mukni'a fi evveli'l-vâcibât (Telhîsü'l-Muhassal içinde)*, s. 473-474.

___ *Fusûlü'l-i'tikâd (el-Fâdıl'ül-Mikdâd, el-Envâru'l-Celâliyye içerisinde)*.

___ *İmâmet Risâlesi*, çev. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37: s. 179-191.

___ *Kavâidü'l-akâ'id (Telhîsü'l-Muhassal içinde)*, s. 435-468.

___ *Kavâidü'l-akâ'id*, Şehid Ali Paşa ktp. nr. 2721

___ *Tecrîdü'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celali, Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1986.

___ *Tecrîdü'l-mantık*, Ragıp Paşa ktp., nr. 1481.

___ *Telhîsü'l-Muhassal*, thk. Abdullah Nurani, Tahran: Müessesese-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980.

Türkmen, Hasan. *Ahbârî-Usûlî Ayrışmasında Sehvü'n-Nebi Meselesi, İslâmî Araştırmalar*, c. XXV, 1 (2014), s. 1-14.

Unan, Fahri. “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi”, *DÎVÂN İlmî Araştırmalar*, 18 (2005/1), 79-114.

Üzüm, İlyas. “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”, *DİA*, XVI/463.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dârü'l-Hidâye.

Zehebî, Şemsüddîn. *el-İber fi haberi men ğaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

Zeylaî, Cemâlüddîn. *Tahrîcü'l-ehâdîsi ve'l-âsâri'l-vâkıa fi Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşeri*, Abdullah b. Abdirrahman es-S'ad, Riyad: Dârü İbn Huzeyme, 1414.

Yaran, Rahmi. “Kefâret: Fıkıh”, *DİA*, XV/179-2.

Yılmaz, İbrahim. “İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması” Yayınlanmamış Doçentlik Takdim Çalışması, Kayseri: Tezmer, 2015.

Yurdağür, Metin. “Fetret”, *DİA*, XII/475.

EKLER

1. Tecrîdü'l-i'tikâd'ın İmâmet Bölümü*

المقصد الخامس في الإمامة

* [وجوب نصب الامام:] الإمام لطفٌ، فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض، والمفاسد معلومة الانتفاء، وانحصار

اللطف فيه معلومٌ للعقلاء، ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر، وعدمه منّا.

* [وجوب عصمته:] وامتناع التسلسل يُوجب عصمته، ولأنه حافظ للشرع، ولو جوب الإنكار عليه، لو أقدم على المعصية

فيضاداً أمر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه، ولانحطاط رتبته عن أقلّ العوام، ولا تُنافي العصمة القدرة.

* [وجوب أفضليته:] وقبح تقديم المفضول معلومٌ، ولا ترجيح في المساوي⁷³¹.

* [وجوب النص عليه:] والعصمة تقتضي النصّ، وسيرته -صلى الله عليه وآله-.

* [أدلة النص على إمامة علي -كرم الله وجهه- من النص:] وهما مختصان بعلي -عليه السلام-.

(1) [النص]

[النص الجلي:] وللنص الجليّ قوله -صلى الله عليه وآله-: «سلموا عليه بإمرة المؤمنين»، و«أنت الخليفة من بعدي» وغيرهما.

[النص الخفي:] ولقوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾

(سورة المائدة، 5/ 55). وإثما اجتمعت هذه الأوصاف في علي -عليه السلام-، ولحديث الغدير المتواتر، ولحديث المنزلة

المتواتر، ولاستخلافه على المدينة، فيعمّ للاجماع، ولقوله -صلى الله عليه وآله-: «أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي

ديني».

* Hassan Sh'afi'nin "Nasîr al-Dîn al-Tûsî and his *Tajrîd al-i'tiqâd*" isimli yayınlanmamış doktora tezi içerisindeki tahkikli metin esas alınarak dizilmiştir, ayrıca diğer nüshalardaki ciddi farklara da işaret edilmiştir.

⁷³¹ في بعض النسخ: وإلا ترجح التساوي.

(2) [الأفضلية:] ولأنّه أفضل، وإمامة المفضول قبيحة عقلاً.

(3) [المعجزات:] ولظهور المعجزة على يده: كقلع باب خيبر، ومخاطبة الثعبان، ودفع الصخرة العظيمة عن القليب، ومحاربة الجنّ، وردّ الشمس، وغير ذلك.

(4) [الدعوى:] وادّعى الإمامة فيكون صادقاً.

(5) [سبق كفر غيره:] ولسبق كفر غيره فلا يصلح للإمامة، فتعيّن هو -عليه السلام-.

(6) [نصوص أخرى:] ولقوله تعالى: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصّٰدِقِينَ﴾ (سورة التوبة، 9/ 119)، ولقوله تعالى: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (سورة النساء، 4/ 59).

* [المطاعن على الخلفاء الثلاثة الأولى:] ولأن الجماعة غير علي -عليه السلام- غير صالح للإمامة لظلمهم بتقدّم كفرهم.

* [مطاعن أبي بكر رضي الله عنه:]

(1) وخالف أبو بكر كتاب الله في منع إرث رسول الله -صلى الله عليه وآله- بخبر رواه.

(2) ومنع فاطمة فدكاً، مع ادّعاء النحلة لها، وشهد علي -عليه السلام- وأمّ أيمن، وصدّق الأزواج في ادّعاء الحجرة لهنّ، ولهذا ردّها عمر بن عبد العزيز.

(3) وأوصت أن لا يصليَ عليها أبو بكر، فدُفنت ليلاً.

(4) ولقوله: «أقيلوني، فلستُ بخيركم وعليّ فيكم».

(5) ولقوله أن له «شيطاناً يعتريه».

(6) ولقول عمر: «كانت بيعة أبي بكر فلتةً وقى الله شرّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه».

(7) وشكّ عند موته في استحقاقه الإمامة.

(.8) وخالف الرسول -صلى الله عليه وآله- في الاستخلاف، عندهم. وفي توليته من عزله -صلى الله عليه وآله-. وفي

التخلف عن جيش أسامة، مع عليهم بقصد التباعد⁷³². وولى أسامة عليهم، فهو أفضل. وعلي -عليه السلام- لم

يولّ عليه أحداً. وهو أفضل من أسامة.

(.9) ولم يتولّ عملاً في زمانه، وأعطاه سورة «براءة» فنزل جبرئيل -عليه السلام- وأمر برده، وأخذ السورة منه، وألاّ

يقرأها إلا هو أو واحد من أهله، فبعث بها علياً -عليه السلام-.

(.10) ولم يكن عارفاً بالأحكام حتى قطع يسار سارقٍ وأحرق بالنار، ولم يعرف الكلاله ولا ميراث الجدّة.

واضطرب في أحكامه.

(.11) ولم يجدّ خالداً ولا اقتص منه.

(.12) ودُفن في بيت رسول الله -صلى الله عليه وآله-، وقد نهى الله -تعالى- دخوله في حياته.

(.13) وبعث الى بيت أمير المؤمنين -عليه السلام- لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار، وفيه فاطمة وجماعة من

بني هاشم. وردّ عليه الحسنان -عليهما السلام- لما بويع. وندم على كشف بيت فاطمة -عليها السلام-.

* [مطاعن عمر]:

(.1) وأمر عمر بجرم امرأة حاملٍ، وأخرى مجنونة، فنهاه علي -عليه السلام-. فقال: «لو لا عليّ لهلك عمر».

(.2) وتشكك في موت النبي -صلى الله عليه وآله- حتى تلا عليه أبو بكر: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (سورة الزمر،

30/39)، فقال: «كأنّي لم أسمع هذه الآية».

(.3) وقال: «كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات» لما منع من المغالاة في الصّدق.

(.4) وأعطى أزواج النبي -صلى الله عليه وآله-، وأقرض، ومنع أهل البيت -عليهم السلام- من خمّسهم.

⁷³² في بعض النسخ: البعد، وفي بعضها: التنفيذ.

(.5) وقضى في الحدِّ براءة قضييب⁷³³.

(.6) وفضّل في القسمة.

(.7) ومنع المتعتين.

(.8) وحكم في الشورى بصدّ الصّواب.

(.9) وحرّق كتابَ فاطمة -عليها السلام-.

* [مطاعن عثمان] :

(.1) وولّى عثمان من ظهر فسقُه، حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا.

(.2) وآثر أهله بالأموال.

(.3) وحمى لنفسه.

(.4) ووقع منه أشياء مُنكرةٌ في حقِّ الصّحابة، فضرب ابن مسعودٍ حتى مات، وأحرقَ مصحفَه. وضربَ أبا ذر ونفاه الى

الرّبذة. وضربَ عماراً حتى أصابه فتقٌ.

(.5) وأسقط القودَ عن ابن عمر، والحدَّ عن الوليد مع وجوبها عليهما.

(.6) وخذلته الصّحابة حتى قُتل، وقال أمير المؤمنين -عليه السلام-: «الله قتله»، ولم يُدفن إلا بعد ثلاثٍ. وعابوا غيبته

عن بدرٍ وأُحدٍ والبيعة.

* [علي -كرم الله وجهه- أفضل الصّحابة:]

وعلي -عليه السلام- أفضل؛

لكثرة جهاده، وعظم بلائه في وقائع النبي -صلى الله عليه وآله- بأجمعها، ولم يبلغ أحدٌ درجته في غزاة بدرٍ، وأُحدٍ ويوم

الأحزابِ وخيبرٍ وحنينٍ وغيرها. ولأنّه أعلمٌ لقوّة حدسه، وشدة ملازمته للرسول -صلى الله عليه وآله-، ورجعت

⁷³³ في بعض النسخ: وقضى في الحدِّ براءة قضييب.

الصحابة إليه في أكثر الوقائع بعد غلظهم، وقال النبي -صلى الله وعليه وآله-: «أقضاكم علي». واستند الفضلاء في جميع العلوم إليه، وأخبر هو -عليه السلام- بذلك. ولقوله -تعالى-: ﴿وَأَنْفُسَنَا﴾ (سورة آل عمران، 3/61). ولكثرة سخائه على غيره، وكان أزهّد الناس بعد النبي -صلى الله وعليه وآله-، وأعبدهم، وأحلّمهم، وأشرفهم خُلُقاً، وأقدّمهم إيماناً، وأفضّحهم، وأسدّهم رأياً، وأكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله -تعالى-، وأحفظهم للكتاب العزيز، ولإخباره بالغيّب، واستجابة دعائه، وظهور المعجزات عنه، واختصاصه بالقرابة والأخوة، ووجوب المحبة والنصرة، ومساواة الأنبياء، وخبر الطائر، والمنزلة، والغدير وغيرهما، ولانتفاء سبق كفره، ولكثرة الانتفاع به، وتميّزه بالكمالات النفسانيّة والبدنيّة والخارجيّة.

* [الائمة الاثني عشر]: والنقل المتواتر دلّ على الأحد عشر، ولوجوب العصمة، وانتفائها عن غيرهم، ووجود الكمالات فيهم.

* [من خالف علياً أو حاربه]: ومحاربوا علي -عليه السلام- كفرةً، ومخالفوه فسقةٌ.

2. *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ın İmâmet Bölümünün Çevirisi

BEŞİNCİ MAKSAD: İMÂMET

İmâmetin Temellendirilmesi*

İmâm lütuftur; öyleyse gayenin yerine gelmesi için onu atamak, Allah'a vâciptir. [İmâm atamasındaki] mefsedetlerin olumsuzlanması (malumetü'l-intifâ) ve lütfun [imâm]a münhasır olması da bilinmektedir. İmâmın varlığı lütuftur, tasarrufu başka bir lütuftur; bizden yokluğu dahi [bir lütuftur].

Teselsülün imkansızlığı, onun (imâmın) ismetini gerektirir. Çünkü o, şeriatın koruyucusudur. [Aksi durumda;] onu inkarın gerekmesinden; şayet masiyete yeltense tâat işine aykırı davranmış olacağından ve bu suretle atanmasındaki gayenin boşa gitmesi ve seviyesinin avamdan daha aşağı olması durumlarından dolayı [imâm, mâsum olmalıdır].

İsmet, kudrete aykırı değildir.

Az faziletlinin (mefdûlün) öne geçirilmesinin çirkin (kabîh) oluşu aklen bilinmektedir. Eşitte ise tercih yoktur.

İsmet, nassı gerektirir; [Peygamber]'in (s.a.v.) yaşantısı (sîret) da [nassı gerektirir].

Hz. Ali'nin İmâmetinin Delilleri

O ikisi (nasla tayin ve ismet) Ali'ye hastır.

[Hz. Peygamber'in] “Müminlerin yönetimini (imre) Ali'ye teslim edin.”, “Sen benden sonraki halifesin.”⁷³⁴ ve diğer sözlerindeki açık nas (nas celî), ‘Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve..müminlerdir.’⁷³⁵ ayetinden dolayı ki; bu vasıflar ancak Ali (a.s.)'da toplanmıştır.

* Alt başlıklar ile numaralar tarafımızdan eklenmiştir.

⁷³⁴ Bk: Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, s. 222; Ebû Cafer et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yetealleku bi'l-i'tikâd*, s. 326.

⁷³⁵ el-Maide 5/55. Ayetin tamamının meali: “Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir.”

Mütevâtir gadîr hadisi, mütevâtir menzile hadisi; [Hz. Peygamber'in] onu Medine'ye istihlâf etmesinde icmâ bulunmasından dolayı [Hz. Ali'nin istihlâfı] genelleşir (ye'ummu: diğer hususları da kapsar). [Hz. Peygamber'in] ona “Sen benim kardeşim, vasîm, benden sonraki halifem ve dinimin kadısısın.”⁷³⁶ sözü vardır, zira o (Hz. Ali), [sahâbe içerisinde] en üstündür. Mefdûlün imâmeti ise aklen kabîhtir.

[Hz. Ali'nin] Hayber kapısının sökmesi, yıılanla konuşması, büyük kayayı su kuyusunun (kalîb) [önünden kaydırarak] ittirmesi, cinlerle savaşması, güneşi geri çevirmesi ve diğer mucizelerin onun elinde ortaya çıkması, imâmeti iddia etmesi [ve bu iddiasında] doğru olması, ondan başkasının küfrünün sebkatinden dolayı imâmete uygun olmamaları nedeniyle geriye [imâm olarak] o kalır. [Aynı şekilde] “Ve doğrularla (sâdikîn) beraber olun”⁷³⁷ ve “Sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de [itaat edin]”⁷³⁸ ayetlerinden dolayı [Hz. Ali nas ile tayin edilmiş mâsum imâmdır].

Çünkü Ali (a.s.) dışındaki topluluk, küfürlerinin önceden bulunduğundan zalim olmalarından dolayı imâmete elverişli değildirler.

H.z. Ebûbekir

1. Ebûbekir kendi rivayet ettiği haber ile miras vermeme hususunda Allah'ın kitabına muhalefet etti.
2. Fâtıma'ya [Hz. Peygamber'in onu kendisine] hibe ettiğini söylemesine ve Ali ile Ümmü Eymen'in de şahitlik etmelerine rağmen Fedek'i vermeyip; [Hz. Peygamber'in] eşlerini odalarının kendilerinin olduğu iddialarını onayladı. Bundan dolayı Ömer b. Abdilaziz onu (Fedek'i) [Hz. Fâtıma'nın torunlarına] iade etti.
3. [Hz. Fâtıma] Ebûbekir'in kendi cenaze namazına katılmamasını vasiyet etmiş ve gece gömülmüştür.

⁷³⁶ Bk: El-İskâfî, *Nakzu'l-Osmâniyye*, s. 228; Şerif Murtazâ, *eş-Şâfi*, III/76. İbn Teymiyye, Hillî'nin 'cumhur'a nisbet ederek naklettiği bu hadisin uydurma olduğunu belirtmiştir. Bk: Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, s. 150-151; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, V/353-354. Daha önce İbnü'l-Cevzî bu hadisin başka bir varyantı hakkında 'mevzu' hükmünü vermiştir, bk: İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, I/347.

⁷³⁷ et-Tevbe 9/119. Ayetin tamamı: “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun.”

⁷³⁸ en-Nisa 4/59.

4. [Hz. Ebûbekir] ‘beni azledin, Ali sizin aranızda olduğu halde ben sizin en hayırlınız değilim’ sözünden dolayı [imâmete uygun değildir].
5. [Hz. Ebûbekir] kendisine musallat olan bir şeytanın varlığından bahsetmesinden dolayı [imâmete uygun değildir].
6. [Hz. Ebûbekir] Ömer’in ‘Ebûbekir’in biatı aceleye geldi (felteten). Allah onun şerrinden [müslümanları] korudu. Her kim benzerine dönerse onu öldürün.’⁷³⁹ sözünden dolayı [imâmete uygun değildir].
7. Ölümü esnasında imâmeti hak ettiğinden şüphe etti.
8. Kendilerine göre istihlâfta, [Peygamber]’in (s.a.v.) azlettiği kişiyi (Hz. Ömer) atama hususunda ve Üsame ordusunun (Hz. Ali’nin rakiplerini) uzaklaştırma⁷⁴⁰ amacıyla [gönderildiğini] bilmelerine rağmen ondan geri kalarak (tehallüf) Resul’e (s.a.v.) muhalefet etti. Üsame’yi onların üzerine [komutan olarak] tayin etti, zira [Üsame, onlardan] daha üstündür. Ali (a.s.) ise Üsame’den daha üstün olmasıyla beraber kimseyi onun üzerine atamadı.
9. O (Hz. Ebûbekir) [Hz. Peygamber] döneminde hiçbir iş/görev (amel) üstlenmedi. [Resulullah] ona Berâet (Tevbe) suresini verdi, bunun üzerine Cebrâil (a.s.) indi ve ona geri vermesini emretti ve sureyi ondan alıp sadece onun ya da ev halkından (Ehl-i beyt) birinin okuması [şartıyla Hz. Peygamber’e verdi ve Peygamber de sureyi] Ali (a.s.)’a gönderdi.
10. [Hz. Ebûbekir dînî] hükümleri bilmiyordu, hatta hırsızın sol elini kesti, ateşle yaktı; ne kelâleyi ne de nenenin mirasını biliyordu, hükümlerinde çelişkiye düştü (iddarebe).
11. Hâlid’e ne had ne de kısas uyguladı.
12. Resûlullah (a.s)’ın evine defnedildi, oysaki Allah Teâlâ o hayattayken (sahâbenin) evine izinsiz girmesini yasaklamıştı.
13. (Hz. Ebûbekir,) Müminlerin emîri [Hz. Ali], biat etmekten kaçındığı vakit onun evine [bir heyet] gönderdi, orada Fâtıma ve Benî Hâşim’den bir grubun olduğu halde ateş yaktırdı (edrame). İki Hasan (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Hz.

⁷³⁹ Bk: Abdürrezzâk, *Musannef*, “Meğâzî”, 14; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, “Siyer”, 28; Ahmed, *Müsned*, I/449-454.

⁷⁴⁰ Bazı nüshalarda: uygulama (tenfîz).

Ebûbekir'e) biat edildiğinde ona itiraz ettiler. (Hz. Ebûbekir,) Hz. Fâtıma'nın evini açtığından pişman oldu.

Hz. Ömer

1. Ömer biri hamile, diğeri deli olan iki kadının recmedilmesini emretti. Ali onu derhal engelleyince; 'Ali olmasaydı Ömer helak oldu' ⁷⁴¹ dedi.
2. Ebûbekir kendisine "(Ey Muhammed!) Şüphesiz sen öleceksin ve şüphesiz onlar da öleceklerdir." ⁷⁴² [ayetini] okuyuncaya kadar Hz. Peygamber'in vefatından şüphe etti, bunun üzerine o; 'sanki bu ayeti [daha önce hiç] duymamıştım' ⁷⁴³ dedi.
3. Mehirde aşırıya gitmeyi (muğâlât) engellediği zaman [bir kadının itirazı üzerine;] 'bütün insanlar Ömer'dan daha fakihdir, hatta hanımlar (muhadderât) bile!' ⁷⁴⁴ demiştir.
4. [Beytü'l-Mâl'den] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine verdi, borçlandı; Ehl-i Beyt'in humusunu vermedi.
5. Hadde yüz değnekle hüküm verdi.
6. [Ganimet] taksim[in]de [dilediğini] üstün tuttu.
7. İki mut'adan (temettü haccı ve mut'a nikahı) [insanları] alıkoydu. ⁷⁴⁵
8. Şûrâda doğru olanın aksine hüküm verdi.
9. Fâtıma'nın belgesini (kitab) yırttı.

Hz. Osman

1. Osman, açık fâsıklık yapan kimseleri atadı, öyle ki [bunlar,] Müslümanların işlerinde birçok şey ihdas ettiler.

⁷⁴¹ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, X/231. İbn Teymiyye hadisin Şîh kaynaklarda geçen bu rivayetinin hadis ehli tarafından bilinmediğini kaydeder. İbn Teymiyye'nin deli kadının Hz. Ömer tarafından recm edilmek istenmesi hususundaki değerlendirmeleri için bk: *Minhâcü's-sünne*, VI/45-50.

⁷⁴² ez-Zümer 39/30.

⁷⁴³ Bk: Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi*, IV/173.

⁷⁴⁴ Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, s. 104-105; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, XXX/655. Bu haber Sünnî kaynaklarda bazı detay farklarıyla nakledilmiştir ve söz konusu kaynaklarda haberin devamındaki "hatta hanımlar (muhadderât) bile!" ifadesine rastlayamadık, bk: Saîd b. Mansûr, *Sünen*, I/195; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, XIII/57-58; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Sadâk", 40.

⁷⁴⁵ Mâlik, *el-Muvatta*, I/171.

2. Mallar/paralar hususunda ailesini ön plana aldı (âsera).
3. Kendisi için [hayvanları himaye etmek üzere] koru (himâ) yaptı.
4. Ondan sahabe hakkında kötü şeyler vaki oldu; İbn Mesud'u ölene kadar dövdü, onun mushafını yaktı, Ammar'a da fitik oluncaya kadar vurdu, Ebû Zerr'i de dövdü ve onu Rebeze'ye sürgün etti.
5. Vâcip olmasına rağmen İbn Ömer'den kısas, Velîd'den had cezasını düşürdü.
6. Sahabe onu ölünceye kadar yardımsız bıraktı (hazelehû). Müminlerin Emiri 'Onu Allah öldürdü.' dedi. Ancak üç gün sonra gömülebildi. Onun Bedir, Uhud ve [Rıdvan] Bey'at[ın]da bulunmadığından dolayı ayıpladılar.

Hz. Ali'nin Efdaliyeti

Ali (a.s.);

çokça cihat etmesinden, Hz. Peygamber'in önemli olaylarının (vekâi) tamamında büyük katkılar gösterdiğinden -ki hiç kimsenin Bedir, Uhud, Ahzab günü (Hendek), Hayber, Huneyn ve daha diğer gazvelerde onun seviyesine varamamıştır-,

sezgi kuvveti ile Hz. Peygamber'in yanında çok bulunmasından dolayı en bilgili olmasından -ki sahâbe, birçok konuda hata yaptıktan sonra onun [görüşüne] dönmüşlerdir ve Peygamber [onun hakkında:] "Sizin yargıdan en iyi anlayanınız (ekzâküm) Ali'dir."⁷⁴⁶ demiştir, faziletli kimseler bütün ilimlerinde ona dayanmışlardır ve kendisi (a.s.) bunu haber vermiştir-,

"..kendimiz.." ⁷⁴⁷ ayetinden,

başkasına karşı çok cömert olmasından, Hz. Peygamber'den sonra insanların en zahidi, en âbidi, en halimi, ahlâkça en şerefli, imân bakımından en kıdemlisi, en fasihi, en isabetli görüşlüsü, Allah'ın (koyduğu) hadlerini uygulamaya en isteklisi, Kur'ân'ı en iyi ezberleyen bilenden,

gaybdan haber vermesinden, duasının makbul olmasından, kendisinden mucizelerin zuhur etmesinden,

⁷⁴⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Tesbîtü'l-imâme*, s. 276.

⁷⁴⁷ Âl-i İmrân 3/61. Ayetin tamamının meali: "Sana (gerekli) bilgi geldikten sonra artık kim bu konuda seninle tartışacak olursa, de ki: 'Gelin, oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı çağıralım. Biz de siz de toplanalım. Sonra gönülden dua edelim de, Allah'ın lânetini (aramızdan) yalan söyleyenlerin üstüne atalım.'"

akrabalık, kardeşlik, [kendisine] sevme ve yardım etmenin vâcip olması, peygamberlere eşitlik, kuş eti haberi, menzile, ğadır ve diğer hususların kendisine has kılınmasından,

küfrünün sebkât etmemesinden, [dine hizmet hususunda] kendisinden çok yararlanılmasından,

nefsânî, bedensel ve dış olgunluklarla temeyyüz etmesinden dolayı;
sahabenin en üstünüdür.

Diğer İmâmlar

Mütevâtir nakil, onbir [imâmın imâmetin]e delâlet etti. [İmâm için] ismetin gerekliliği, onlardan başkasında bulunmamasından ve onlardaki olgunluklardan dolayı [söz konusu onbir imâm, Hz. Ali'den sonra atanmıştır.]

Hz. Ali'nin Karşısındakilerin Hükümü

Ali (a.s.) ile savaşanlar kâfir, ona muhalefet edenler fâsıktır.

ÖZGEÇMİŞ		
Adı, Soyadı	Muhammed Osman	DOĞAN
Doğum Yeri ve Yılı	Hendek/SAKARYA	12.08.1994
Bildiği Yabancı Diller	Arapça	İngilizce
ve Düzeyi	Çok iyi	İyi
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2008 2012	Konya Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2012 2016	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi/ İslâmî İlimler Fakültesi/ Temel İslâm Bilimleri Bölümü
Yüksek Lisans	2016 2018	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Temel İslam Bilimleri/ Kelâm (Tezli)
Doktora		
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.		
2.		
3.		
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar		
Katıldığı Proje ve Toplantılar		
Yayımlar:	<p>- <i>Ukûdü'l- 'akâ'id fî fûnûni'l-fevâid</i>, İmâmzâde Muhammed b. Ebî Bekr eş-Şargî el-Buhârî (ö. 573/1177), Amman: Dârü'l-Feth, 2018/1439 (tahkîk ve dirâse).</p> <p>- <i>el-Manzûmetü'r-râiyye (Ukûdü'l- 'akâ'id</i> ile birlikte), Ahmed b. Ebi'l-Müeyyed el-Mahmûdî en-Neseî (ö. 519/1125-1126), Amman: Dârü'l-Feth, 2018/1439 (tahkîk ve dirâse).</p>	
İletişim (e-posta):	modfsm@hotmail.com	
Tarih	30.07.2018	
İmza		
Adı Soyadı	Muhammed Osman DOĞAN	

