

**T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ABD
KELÂM BİLİM DALI**

**İMÂMET DOKTRİNİNİN
ŞİÂ-İMÂMÎYYE İNANÇLARININ ŞEKİLLENMESİNDEKİ ETKİSİ**

DOKTORA TEZİ

Nezir MAVİŞ

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Burhaneddîn KIYICI

VAN, 2018

ETİK BEYANI

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

18.07.2018

Nezir MAVİŞ

(Doktora Tezi)

Nezir MAVİŞ

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Temmuz, 2018

İMÂMET DOKTRİNİNİN ŞİÂ-İMÂMÎYYE İNANÇLARININ ŞEKİLLENMESİNDEKİ ETKİSİ

ÖZET

İmâmet Doktrininin Şîâ-İmâmîyye inançları üzerindeki etkisini kelâmî açıdan ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada, İmâmîyye'nin temel kaynaklarından derlenen rivayet ve yorumlarda söz konusu etkinin izleri sürülmektedir. İmâmetin nas ve tayine dayandığını ileri süren İmâmîyye, imamın da peygamber gibi mâsum ve ona itaat edilmesinin farz olduğunu söylemektedir. Daha çok rivayetlerle temellendirmeye çalıştığı bu düşüncesine bazı nasları da dayanak yapan İmâmîyye, bu inancının bir sonucu olarak, nas ve tayin düşüncesini benimsemeyen sahabe ve diğer Müslümanları iman karşıtı lafızlarla nitelemektedir. İmamın üstün bir ilimle donatıldığını iddia eden İmâmîyye, onun güvenilirliğine hâlel getirmemek amacıyla Allah'a "noksanlık" nisbetini gerektiren "bedâ" inancını benimsemektedir. Bir yandan bu inancı Allah'ın aşkınlığı ve ona kulluğun zirvesi olarak sunarken, diğer yandan da onu "nesh"le özdeşleştirmeye çalışarak, meşru bir zemine oturtmaya gayret etmektedir. İmâmeti nübüvvet, imamı da Hz. Peygamber'le özdeşleştiren İmâmîyye, tüm peygamberlik görev ve yetkilerine imamları da ortak kılmaktadır. Onlara atfettiği bu yetki ve üstünlüğü kabir ve âhiret hayatına dair inanç ve anlayışlarında da sürdürmektedir. Bu bağlamda, imamları kabir sorgusuna konu yapan İmâmîyye, onları "âmellerin şahidi", "mevâzinu'l-kıst", "hesabın sahibi", "kasîmu'l-cenneti ve'n-nar" olarak nitelemekte, "Ricâlu'l-Ârâf"ın peygamberler ve imamlardan oluştuğunu söylemektedir. İmâmîyye'nin inanç ve anlayışlarını temellendirmek için yaptığı te'vîllerin bâtinî bir karakter taşımasının yanında, aktardığı rivayetlerin Ehl-i Sünnet kaynaklarında bulunmaması da, nas ve tayin düşüncesini naslarla uyuşmayan mezhebî bir yorum düzeyine indirgemektedir.

Anahtar Kelimeler : İmâmîyye, İmâmet Doktrini, nas ve tayin, mâsumiyet.

Sayfa Adedi : 297

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Burhaneddîn KIYICI

(Ph. D. Thesis)

Nezir MAVİŞ

YUZUNCU YIL UNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

July, 2018

**THE INFLUENCE OF IMAMATE DOCTRIN ON SHIA’S-IMAMIYYAH
BELIEFS**

ABSTRACT

In this study, which aims to reveal the influence of the Imamate doctrine on the beliefs of Shia’s Imamiyyah in terms of kalam is traced this influence in the narratives and opinions on the subject compiled from the main sources of Imamiyyah. Asserting that Imamate is based on verse and nomination, Imamiyyah states that the Imam is innocent like a prophet and that obedience to him is obligatory. Imamiyyah, furthermore, using some nas as base to this idea, which it tries to ground rather on narratives, characterizes the companions and other Muslims, who do not adopt the idea nas and nomination, with anti-faith statements, as deprecators to the faith, as a result. Adopting the belief “badâ”, which necessitates the defiance “incompleteness” in Allah in order that the imam, allegedly illuminated with transcendent knowledge, and his trustworthiness will not be prejudiced, Imamiyyah presents this belief, on one hand, as the transcendence of Allah and the peak of worshipping Him, while on the other, tries to position it on a legitimate ground by identifying it with “naskh”. Identifying Imamate with prophecy and the Imam with the Prophet (p.b.u.h), Imamiyyah makes imams a partner of all the duties and attributes of prophecy as well. It also maintains in the beliefs and understandings of the grave and the life of the Hereafter this superiority and authority it attributes to the imams. Within this context, making imams the subject of grave inquiry, Imamiyyah characterizes them as “the witness of deeds”, “mawazinu’l-qist”, “the owner of doomsday”, “qasimu’l-cenneti wa’n-nar” and states that “Ricalu’l-Araf” is a group constituting of prophets and imams. In addition to the esoteric characteristics of the ta’wils of Imamiyyah in order that it grounds its beliefs and understandings on, the absence of narrations that Imamiyyah quotes in the sources of Sunni ecole degrades the idea nas and nomination to a specific and sectarian level comment.

Key Words: Imamiyyah, Doctrine of Imamate, verse and nomination, innocence.

Quantity of Page: 297

Scientific Director: Ph. D. Burhaneddîn KIYICI

TEŐEKKÜR

Doktora tahsilime baŐladığım dönemden itibaren bilgi, tecrübe ve deneyimlerinden yararlandığım, iyi niyet ve hoşgörölü yaklaşımı takdire Őayan olan danışman hocam Dr. Öğrt. Üyesi Burhaneddin KIYICI'ya, olumlu eleŐtirileriyle tezime önemli katkılarda bulunan Dr. Öğrt. Üyesi Metin YILDIZ'a, tezimin Şekil bakımından istikrâr bulmasında emeği geçen Dr. Öğrt. Üyesi Hakan HEMŐİNLİ'ye teŐekkür ederim.

Ayrıca, manevi desteğini her zaman yanımda hissettiğim Prof. Dr. Mehmet Őirin ÇIKAR hocama da teŐekkürü bir borç bilirim.

Nezir MAVİŞ

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	ix
ÖNSÖZ	x
GİRİŞ	xi
1. ŞİÂ İMÂMÎYYE VE İMÂMET DOKTRİNİ	1
1.1. Şiâ Kavramı.....	1
1.2. Şiâ'nın Doğuşu.....	3
1.3. İmâmîyye	7
1.4. İmâmet Doktrini.....	14
1.4.1. İmâmetin Dinî Bir Asıl Olarak Görülmesi.....	14
1.4.2. Ali'nin Hz. Peygamber'in Vasîsi Olarak Görülmesi	18
1.4.3. İmâmetin Nas ve Tayine Dayandırılması.....	27
1.4.3.1. <i>İnzâr Ayeti</i>	31
1.4.3.2. <i>İstihlâf Ayeti</i>	33
1.4.3.3. <i>Mübâhele Ayeti</i>	35
1.4.3.4. <i>Ûlü'l-emr Ayeti</i>	39
1.4.3.5. <i>Velâyet Ayeti</i>	41
1.4.3.6. <i>Tebliğ Ayeti ve Gadîr-i Hum Olayı</i>	48
1.4.3.7. <i>Kırtâs Olayı</i>	57
1.4.3.8. <i>Menzile Hadisi</i>	59

2. İMÂMET DOKTRİNİN İMÂMÎYYE’NİN İLÂHÎYYÂT.....	63
İNANCINA ETKİSİ	63
2.1. İmâmîyye’nin Tevhid Anlayışı	63
2.1.1. İlâhî İsimlere Bakış	65
2.1.2. İlâhî Sıfatlara Bakış.....	69
2.2. Haberî Sıfatları İmamlara Atfetme	74
2.3. Bedâ İnancı	79
2.3.1. Bedâ-İlâhî İlim İlişkisi	87
2.3.2. Bedâ-İlâhî İrade İlişkisi.....	96
2.3.3. Bedâ-İlâhî Kudret İlişkisi.....	100
2.3.4. Bedâ-Nesh Özdeşleştirme	104
3. İMÂMET DOKTRİNİNİN İMÂMÎYYE’NİN NÜBÜVVÂT	109
İNANCINA ETKİSİ	109
3.1. İmâmeti Nübüvvetle Özdeşleştirme.....	109
3.1.1. İmama Mâsumiyet Nisbet Etme.....	117
3.1.2. İmama Meleklerle İletişim Nisbet Etme	125
3.1.3. İmama Mûcize Nisbet Etme	132
3.1.4. İmama Efdâliyet Nisbet Etme	139
3.1.5. İmama Üstün Bir İlim Nisbet Etme	143
3.1.6. İmama Üstün Bir Yaratılış Nisbet Etme	153
3.1.7. İmama İtaati Allaha İtaat Olarak Görme.....	158
3.1.8. İbadetlerin Kabulünü İmâmet İnancına Bağlama	162
3.2. Kur’ân’ı İmâmet Doktrinine Mesned Yapma	165
3.2.1. Kur’ân’ın Tâlîm ve Tefsîrini İmama Hasretme	165
3.2.3. Kur’ân’ın Tahrîf Edildiği İddiası	170
3.2.3. Kur’ân’ı Bâtınî Bir Tarzda Yorumlama.....	178

3.3. İmâmîyye'nin İmâmetle Şekillenen Diğer İnanç ve Anlayışları	183
3.3.1. Takîyye İnanıcı.....	183
3.3.2. Gaybet İnanıcı	194
3.3.3. Mehdî İnanıcı	201
3.3.4. Recât İnanıcı.....	209
3.3.5. Sahabe Anlayışı.....	219
3.3.6. Ehl-i Beyt Anlayışı.....	225
4. İMÂMETİN İMÂMÎYYE'NİN SEMÎYYÂT İNANCINA ETKİSİ.....	231
4.1. İmama Kabir Hayatında Etkin Bir Rol Yükleme.....	231
4.1.1. İmamı Kabir Sorgusuna Konu Yapma.....	231
4.1.2. İmamın Ölümden Sonra Diri Kaldığı İddiası.....	239
4.2. İmama Âhiret Hayatında Etkin Bir Rol Yükleme.....	241
4.2.1. İmamı Âmellerin Şâhidi Olarak Niteleme	241
4.2.2. İmamı Hesabın Sahibi Olarak Niteleme	246
4.2.3. Ricâlü'l-Ârâfın İmamlardan Oluştugu İddiası	250
4.2.4. İmamı Şefaât Mercîi Olarak Görme.....	254
4.2.4. Sırâttan Geçmeyi İmamın İznine Bağlama	260
4.2.5. İmamı Cennet ve Cehennem Paylaşırıcısı Olarak Niteleme.....	263
5. SONUÇ	266
KAYNAKLAR	270
ÖZGEÇMİŞ	282

KISALTMALAR

AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Haz.	Hazırlayan
İSAM	İslâmî Araştırmalar Merkezi
Nu.	Numara
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik eden
(t.y.)	Tarih yok
Yay.	Yayımları
(yrs.)	Yersiz

ÖNSÖZ

Eskiden beri Şîî düşünceyi detaylı şekilde okuyup nas ve tayine dayalı imâmet anlayışını detaylı şekilde öğrenmeye karşı içimde bir istek ve heves duymuşumdur. Bu isteğimi karşılayacak fırsatı ancak yıllar sonrasında bu doktora çalışmamda yakalayabildim.

Şîâ'yı temsil eden İmâmîyye fırkasının inanç ve anlayışlarında İmâmet Doktrininin belirgin bir şekilde öne çıkması, bu doktrinin Şîî düşünce üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Söz konusu etkinin izlerini sürmeyi amaçlayan bu çalışma, İmâmîyye'nin ilâhîyyât, nübüvvât ve semîyyât inanç alanlarına bakışının bütüncül bir tarzda incelenmesini gerektirmektedir.

İmâmîyye inançlarıyla ilgili birçok çalışma yapılagelmiştir. Ancak bu çalışmalar daha çok nas ve tayine dayalı imâmet anlayışının doğuşu ve gelişmesi, İmâmîyye'nin Kur'ân ve sahabeye bakışı, hadis anlayışı, bedâ, takîyye, gaybet, recât, Mehdî inançları, imâmeti nübüvvetle kıyaslaması ile bu inanç ve anlayışlara yöneltilen eleştirilerden oluşan müstakil birer konuyu ele almaktadır.

İmâmîyye konulu tüm çalışmaların doğrudan veya dolaylı bir şekilde nas ve tayine dayalı imâmet inancından söz etmesi, bu inancın İmâmî düşünce üzerindeki etkisinin geniş bir çerçevede ele alındığı çalışmalara ihtiyaç bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu ihtiyacın karşılanmasına katkıda bulunabilecek bir içeriğe sahip olan bu çalışmada, İmâmet Doktrininin İmâmîyye inanç ve anlayışları üzerindeki şekillendirici etkisi, kapsamlı ve bütüncül bir tarzda sunulmaktadır.

Nezir MAVİŞ

GİRİŞ

Şiâ, Hz. Peygamber'den (11/632) sonra onun yerine geçerek Müslümanların liderliğini üstlenecek kişinin mâsum olup nas ve tayinle belirlendiğine ve ona itaatin farz olduğuna inananlara verilen ortak bir isimdir (Nevbahtî, 2012: 51-52; Sâ'd b. Abdullah el-Kummî, 1941: 15-16). Bu inancı taşıyan tüm kesimlere göre Resûlullah'tan (s.a.v.) sonraki ilk "imam"¹ Ali b. Ebû Tâlib (40/661)'tir (Tûsî, 1986: 316).

Kaynaklar, Hz. Peygamber'in vefat gününde Saideoğulları gölgesiğinde toplanan ensârın Sâ'd b. Übâde (14/635 [?])'yi halife seçmek istediğini, ancak hilâfetin Kureyş'e ait olduğu düşüncesini ortaya koyan Hz. Ebû Bekir (13/634)'in halife seçildiğini belirtmektedir. Aynı kaynaklar, bu olay esnasında orada bulunmayan Hz. Ali'nin, Resûlullah'a yakınlığı nedeniyle hilâfette önceliğin kendisine ait olduğunu ileri sürerek Hz. Ebû Bekir'e biat etmekten bir süre geri durduğunu da yazmaktadır (İbn İshâk, 2004: 715-716; İbn Kuteybe, 1990, I: 21-22; Taberî, 2007: III, 16-17).

Şiî düşüncenin başlangıcını Hz. Peygamber dönemine kadar götüren İmâmî müellifler, (Tabatabaî, 1999: 25-26; Muhsin el-Emîn, 1983: I, 87)'de de belirtildiği üzere, Hz. Ali'nin bu tavrından hareketle onun nas ve tayin düşüncesi taşıdığını ve bu nedenle seçime dayalı hilâfete karşı çıktığını iddia etmişlerdir. Ancak İslâm tarihi kaynaklarına bakıldığında, Sâkife olayı ve sonrasında, ne Hz. Ali ve ne de Hâşimoğulları tarafından nas ve tayin şeklinde bir düşüncenin hiçbir zaman gündeme getirilmediği görülmektedir.

Her ne kadar Şiî düşünce Hz. Peygamber'in risâletiyle birlikte başlatılsa da, kaynaklardan edinilen bilgiler, bunun daha geç dönemlerde ortaya çıktığını göstermektedir. Osman b. Affân (35/656)'ın ardından hilâfete getirilen Hz. Ali'ye

¹ Kendisine uyulan önder, manasında olan "imam", doğru yolda olsun ya da olmasın, bir topluluğun kendisine uyup rehber olarak benimsediği insan, kitap ve benzeri şeylerdir (İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab I-XV*. Dâru Sâ'dır, Beyrut t.y., XII, 24; İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed İbn Muffaddal er-Râğib. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an I-II*. [Thk.: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs], Mektebetu Mustafâ Nizâr el-Bâz, Mekke t.y., I-II, 29).

karşı, başını Ümeyyeoğullarının çektiği çetin bir muhalefet ve propaganda yürütüldüğü bilinmektedir. Bunun sebebi olarak ileri sürülen, “Hz. Osman’ın katlinin hesabını sorma” bahanesinin altında yatan asıl nedenin, aralarındaki tarihî rekabet nedeniyle Ümeyyeoğullarının, iktidarı Hâşimoğullarının elinden alma çabasıdır (Onat, 1997: 100). Bu muhalefet sonucunda gelişen olayların doğurduğu Cemel Vakâsı (36/656) ve Sıffin Savaşı (37/657), aralarında sahabîlerin de bulunduğu on binlerce Müslümanın hayatına mal olmuştur. Bu elim olayların gün yüzüne çıkardığı akîdevî sorunlar, Müslümanların erken dönemde bölünmesine yol açarak “Haricîlik”² ve Şiâ gibi siyasi-itikâdî fırkaların doğmasına zemin hazırlamıştır.

Hicrî I. asırda, meşru halife Hz. Ali’ye biat etmeyerek çatışmaya sebebiyet veren Şam Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân (60/680)’a karşı verdiği mücadelede, Hz. Ali’yi haklı taraf olarak gören ve onun safında yer alanlar için hizip (tarafdar) anlamında, شيعية علي “Ali Şiâsî” tabiri sıkça kullanılmıştır (Zahîr, 1990: 13). Bu dönemde “siyasi taraftarlık” anlamıyla sınırlı ve Şam ile Mısır dışında Hz. Ali’ye biat etmiş olan diğer tüm İslâm coğrafyasındaki Müslümanları kapsayan “Ali Şiâsî” tabiri, Hz. Ali’nin meşru halifeliğinde birleşen, Muâviye b. Ebû Süfyân’ı ise meşru otoriteye isyanın tarafı olarak gören, dinî ayrılıklardan uzak siyasi bir taraftarlığın adı olmuştur.

Hz. Ali’den sonra hilâfete getirilen Hasan b. Ali (49/669) ile anlaşarak hilâfeti ondan devralan Muâviye b. Ebû Süfyân, hayatta olmayan rakibi Ali’ye karşı kara bir propagandaya girişerek onun şîâsına büyük bir baskı politikası uygulamıştır (Yâkûbî, 2010: II, 235-236; Taberî, 2007: IV, 17-18; Fığlalı, 1984: 337-338). Ömrünün sonlarında, önceden Hz. Hasan ile yaptığı anlaşmaya sadık kalmayarak oğlu Yezid (64/684)’i istibdatla veliaht ilan etmiştir.

Gelişen bu olayları kabul etmeyen Hz. Hüseyin (61/680)’in, Yezid’e karşı örgütlenmek üzere, Kûfe’ye doğru çıktığı yolculuğunda, onun şehadetiyle sonuçlanan “Kerbelâ” faciasının, Şiî düşüncenin farklılaşmasında kilit bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. “Her etkinin, bir tepki doğurduğu” gerçeği, Ehl-i beyt mensuplarının

² İslâm tarihinde imâmet fikri çerçevesinde ortaya çıkan ilk fırka olan “Haricîlik”, Sıffin Savaşı (37/657)’nda, halifenin hakem marifetiyle belirlenmesi için Hz. Ali’yi zorlayan, sonra da yalnızca Allah’a ait olan hükme (12/Yusuf, 40) insanları ortak kıldığını ileri sürerek ondan ayrılanlara verilen isimdir. Kendilerine, kâfirlerden ayrılarak Allah ve Resûlüne hicret edenler anlamında Havâric adını veren bu fırka, dinden çıkanlar anlamında “Hâricî” ve “Mârîka” adlarıyla da anılmıştır (Ethem Ruhi Fığlalı. Haricîler. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi I-XLIV*. TDV Yay., İstanbul 1997, XVI, 169-175).

büyük bir kısmının katledildiği bu olayın, terim anlamdaki Şîî düşüncenin çıkış noktası olarak görülmesini mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla (Fığlalı, 1993: 40, Ünalın, 1998: 20)'de de belirttiği üzere bu olay ve sonrasındaki gelişmeleri, Şîî düşüncenin farklılaşmasının milâdı olarak nitelemek, tarihî verilere uygun bir tespittir.

Hız. Hüseyin'in şehadetine kadar Şîî düşüncede nas ve tayin iddiasının izlerine rastlanmamaktadır. Çünkü Hz. Hasan'ın, imâmeti Muâviye b. Ebû Süfyân'a devretmesi gibi Kûfelilerin biat etmek üzere çağırıldıkları Hz. Hüseyin'i yalnız bırakarak ölüme terk etmeleri de, bu iddia ile çelişen tarihî gerçeklerdir (Onat, 1997: 82). Tarihî veriler, Şîî nitelikli ilk farklılaşmanın Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra Muhammed b. el-Hanefîyye (81/700) ismi etrafında yapılan spekülasyonlar çerçevesinde, ilk Şîî fırka olan "Keysânîyye" tarafından ortaya konulduğunu göstermektedir (Neşvân el-Himyerî, 1985: 82).

İmâmet düşüncesindeki fikir birlikteliğine karşın, imamların sayısı ile ilgili uyuşmazlıklar nedeniyle birçok fırkaya bölünen Şîâ'nın, İmâmîyye dışındaki belli başlı kolları, günümüzde varlığını sürdüren Zeydîyye ve İsmailîyye'dir³ (Muğnîyye, 1994: 64; Muhsin el-Emîn, 1983: I, 20). Ancak yaygınlığı ve etkinliği ile İmâmîyye, Şîî düşüncenin temsilcisi konumundadır. Bu nedenle günümüzde "Şîâ" ve "İmâmîyye" isimleri birbirinin yerine kullanılmaktadır.

"İmâmîyye", imâmeti nas ve tayine dayandıran topluluklar için kullanılan şemsiye bir isimdir (Bozan, 2009: 32-33). "Râfıza" adı ise erken dönemde nas ve tayin inancını taşıyan tüm kesimlere, muhaliflerince verilen şemsiye bir isimdir (Eş'ârî, 2005: 5-6). İmâmîyye isminin bitişiğinde yer alan "İsnâşerîyye" sıfatı da, müteahhirîn (sonradan gelenler) Şîî ülemâ tarafından onlara tahsis edilmiş olmalıdır (İbn Haldûn, 2004: I, 379). Ali b. Ebû Tâlib'le başlayıp Muhammed b. Hasan el-Askerî (260/873) ile biten, nas ve tayine dayalı on iki imam inancını benimseyenleri ifade eden

³ "Zeydîyye", ilk dört imam ve Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin (122/740)'in imâmetini benimsemiştir. Fâtıma evladından ilim, adalet, şecaât sıfatlarını haiz olup imâmet ilan eden herkesi imam kabul etmektedir. Resûlullah'ın (s.a.v.), Hz. Ali'nin imâmetine "vasfen" işaret ettiğini, bu vasfı yerine koymayanların kusurlu olduklarını söylemekte, ümmetin efdâli olarak gördüğü Hz. Ali'nin şeyhâynın imâmetine razı olmasından hareketle mefdûlün (daha az üstün olanın) imâmetini de câiz görmektedir (Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nûmân el-Bağdâdî. *Evâilu'l-makâlât*. [Thk.: Şeyh İbrahim el-Ensâri], el-Mu'temeru'l-Âlemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, Kum 1992, 39). "İsmailîyye" ise Câfer es-Sâdık (148/765)'tan sonra imâmeti devam ettirdiği Câfer'in büyük oğlu İsmail (138/755-56 [?])'in ölmeyip gaybete girdiğine ve beklenen mehdi olarak geri döneceğine inanan Şîâ koludur (Nevbahtî, el-Hasen b. Musa. *Fıraku's-Şîâ*. Menşurâtu'r-Rızâ, Beyrut 2012, 114-115).

İsnâaşerîyye kelimesi, on iki imam inancına dayalı İmâmet Doktrinini ifade etmektedir.

İmâmîyye'nin, imâmeti nas ve tayine dayandırması, imamın peygamber gibi mâsum olduğu inancını doğurmuş, hatadan beri kabul edilen imamlardan gelen rivayetler çerçevesinde şekillenen dinî bir anlayışın gelişmesine kapı aralamıştır. Bu anlayışın diğer inanç alanlarına da yansımaları, İmâmîyye'nin tefsir ve hadis gibi temel dinî ilimleri de bu perspektiften okumasına yol açmıştır.

İmâmîyye'de "usûl-ü selâse" kapsamındaki birçok inanç unsurunun farklılaşmasında büyük etkisi olan İmâmet Doktrini, bu fırkanın akidevî farklılaşmasındaki en büyük etkidir. Bu öğretinin İmâmîyye inançlarının şekillenmesindeki etkisini kelâmî açıdan ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmanın kapsam ve sınırlılıklarını, adı geçen fırkanın imâmet inancından etkilenen inanç ve anlayışları oluşturmaktadır.

Şiâ'nın diğer kolları olan Zeydîyye, İsmailîyye ile marjinal görüşleri temsil eden Ğulât'ın,⁴ kapsam alanına girmediği bu çalışma, İmâmîyye'nin fikhî görüş ve ayrılıklarını (Câferilik) da içermemektedir. Konuyla ilgili bilgilerin İmâmîyye'nin temel kelâmî kaynaklarından derlendiği bu çalışmada, nas ve tayin düşüncesinin onların inanç ve anlayışlarını nasıl ve ne derecede etkilediği hususu kelâmî açıdan tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun yapılabilmesi için gerektiği yerlerde Sünnî literatüre de müracaat edilmiştir.

İmâmîyye inançlarının büyük bir kısmını içermesi ve konuyla ilgili kaynakların da genelde bol ve hacimli olması, bu çalışmanın zorluklarından bazılarıdır. Konusunun İmâmet Doktrininin özünü oluşturan "nas", "tayin" ve "mâsumiyet" inancı etrafında dönmesi nedeniyle çalışmanın tümünde bu hususlar öne çıkmaktadır. Bu durum, bazen farkı başlıklar altında değinilen konuların belli bir oranda benzeşmesine de sebebiyet vermektedir.

Konusunun yanında, İlahiyat alanında APA dipnot sistemi ile yazılan ilk doktora tez örneklerinden olmasıyla da önem taşıyan bu çalışmanın bir diğer özelliği

⁴ Şiâ anlayışın İslâm dışı, aşırı kutbunu temsil eden "Ğulât", imamları ulûhiyet sıfatlarıyla bezenmiş veya ilâhın kendilerine hulûl ettiği beşerler olarak görüp akıl ve iman sınırlarını aşan anlayışların ortak adıdır (Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nûmân el-Bağdâdî. *Tashîhu itikâdâtî'l-İmâmîyye*. [Thk.: Hüseyin Dergâhî], Muessesetu'l-İmam es-Sâdık, Kum 1992, 131).

ise İmâmîyye kelâmî sisteminin hemen hemen tümünü kapsamaktadır. Dolayısıyla, bu fırkanın inanç ve anlayışlarıyla ilgili araştırmalarda yararlanılabilecek bir çalışma niteliğindedir.

Bu çerçevede, birinci bölümde Şîâ, İmâmîyye ve İmâmet Doktrini temel konuları ele alınmaktadır. İmâmetin İmâmîyye'nin "ilâhîyyât" inancına etkisinin incelendiği ikinci bölümde esas olarak, bedâ inancı irdelenmektedir. Ancak bu konunun bazı ilâhî sıfatlarla ilişkili olması nedeniyle bundan önce İmâmîyye'nin, haberî sıfatları imamlara atfetmesine değinilmektedir. İmâmetin İmâmîyye'nin "nübüvvât" inancına etkisinden söz edildiği üçüncü bölümde, imâmetin peygamberlik ve imamın da peygamber ile özdeşleştirilmesi konuları ele alınmaktadır. İmâmetin söz konusu fırkanın "semîyyât" inancına etkisinin araştırıldığı son bölümde ise kabir hayatı ve âhiret ahvâlinde imama etkin bir rol yüklenmesi hususlarına değinilmektedir.

1. ŞİÂ İMÂMÎYYE VE İMÂMET DOKTRİNİ

1.1. Şiâ Kavramı

Ş-y-â (ش-ي-ع) kökünden gelen “şîâ” (شيعية) kelimesi, fırka (bölük), tabi (tarafdar) manasında olup (İbn Manzûr, t.y., VI, 188; İsfehânî, 2009: 470; İbnu'l-Cevzî, 1987: 376), çoğulu şiyâ (شيع) ve eşyâ (اشياع)'dır. Şeyyeâ (شيع) fiili, ardısıra geldi, yardım etti; müşâyââ (مشايعة) masdarı ise tabi olmak, boyun eğmek ve yardım etmek anlamlarını içermektedir (İbn Manzûr, VIII, 189-189; Neşvân el-Himyerî, 1985: 232).

Tekil ve çoğul formlarıyla şîâ kelimesi ve türevleri, (Abdülbaki, 1945: 398)'de görüldüğü üzere Kur'ân-ı Kerîm'de on bir yerde geçmektedir. Müfessirlerin bu kelimeye verdikleri manaları aktaran İbnu'l-Cevzî (597/1201), bunları fırka, ehl ve neseb, ehl-i mille (ümme) ve ehvâ-i muhtelif (çeşitli meyiller) şeklinde özetlemektedir (İbnu'l-Cevzî, 1987: 376-377).

Şîî hadis kaynaklarında Resûlullah, Ali (40/661) ve diğer imamlara nisbet edilen birçok rivayette geçen “şîâ” lafzı, Şîâ fırkasına ve imamlarına delâlet eden bir kavram şeklinde tekrarlanırken; Sünnî kaynaklarda ise bu lafzın aslî anlamıyla kullanıldığı bir hadise rastlanmamaktadır (Kafârî, 1994: 36-37). Lafzın, “Ali'nin tabileri” anlamında kullanıldığı bazı rivayetler ise “zayıf” veya “uydurma” olarak nitelenmektedir (İbn Arrâk, 1981: 378, 429).

Hız. Peygamber pek çok defa şîâ kelimesini kullanmıştır. Çünkü Arapça'da “tarafdar” anlamında kullanılan bu kelime, Türkçe'deki “falanın adamı/tarafdarı” ifadesiyle aynı anlamdadır (Onat, 1997: 67). Şîâ lafzı, Hüseyin'in Kerbelâ (61/680)'da hunharca şehit edilmesine kadar, özellikle Osman'ın (35/656) son dönemleri ve Ali'nin hilâfeti zamanında, farklı görüşlerde birleşen Müslümanları ifade etmek için “Osman Şîâsı”, “Ali Şîâsı” ve “Muâviye Şîâsı” şeklinde kullanılmıştır (Fığlalı, 1993: 33).

Terim olarak “Şiâ” (الشيعية) için çeşitli tanımlar yapılagelmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: İnsanlardan belli bir fırka anlamında olan Şiâ, çoğunlukla Ali ve oğullarının velâyetini (imâmetini) benimseyenler için kullanıldığından, onların özel adı olmuştur (İbn Manzûr, t.y., VIII, 189). Fakîh ve kelâmcıların literatüründe Ali ve evladının tabilerine verilen bir ad olan Şiâ, Ali’ye taraftar olup onun Resûlullah’tan sonraki imam olduğuna ve imâmetin Alioğullarından ayrılmayacağına inananlara mahsûs bir isimdir (Himyerî, 1985: 232; İbn Haldûn, 2004: I, 373; Cürcânî, 1938: 111).

Şiâ ismini “parti” anlamında alan Alman müsteşrik Julius Wellhausen (1884-1918)’a göre Osman’ın öldürülmesinden sonra Müslümanlar “Ali Şiâsı” ve “Muâviye Şiâsı” olarak iki partiye bölünmüş, Muâviye’nin (60/680) devlete egemen olup bir partinin başı olmaktan çıkmasıyla da bu isim Ali taraftarlarına hasredilmiştir (Wellhausen, 1989: 89). Amerikalı müsteşrik Dwight M. Donaldson (1884-1976) da “Ali Şiâsı”nı, Muhammed’in, kendisinden sonra imam veya lider olması için damadı Ali’yi tayin ettiğine katî şekilde inanan “Ali taraftarları ve takipçileri” olarak tanımlamıştır (Donaldson, 1933: xxiv).

Şiâ yekpare bir düşünce olmayıp, çeşitli dönemlerde farklı alt gruplara bölünen çok parçalı bir düşüncedir. Ebu’l-Hasen el-Eş’ârî (324/935-36), üç fırkaya ayırdığı Şiâ’yı, Ali’ye taraftar olup onu diğer ashâba önceleyenler olarak tanımlamaktadır. Bunlardan Ali hakkında aşırı giderek gerçek dışı iddialarda bulunanlara “Ğalîyye”, Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn’e (122/740) tabi olanlara ise “Zeydîyye” denildiğinden söz eden müellif, Zeyd’in savaş meydanında kendisini terk edenler için sarf ettiği رفضتموني “Beni terk ettiniz”¹ sözünün muhataplarına ise الرافضة “Râfıza” (Terk edenler) denildiğini söylemektedir (Eş’ârî, 2005: 65). Müellifin, Ebû Bekir (13/634) ve Ömer’in (23/644) imâmetlerini reddedenlerin de bu isimle anıldıklarını belirtmesi ise dikkat çekicidir (Eş’ârî, 5-17).

¹ Ali’yi tüm sahabeye tafdil eden ve Ebû Bekir’le Ömer’i hayırla anan Zeyd, Emevîlere karşı kalkışmak için Kûfe’deyken şîâsının şeyhâyını yermelerini onaylamadığı için ashâbı onu terk etmiştir. Zeyd’in bunlara söylediği “Beni terk ettiniz (رفضتموني)” sözüne istinaden, onu terk edenlere “Râfıza”, yanında kalanlara da “Zeydî” denilmiştir (Eş’ârî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn -ve ihtilâfu’l-musallîn-*. [Tsh.: Helmut Ritter], en-Neşerâtü’l-İslâmiyye, Beyrut 2005, 65; Şehristânî, Ebu’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve’n-nihal*. [İkinci Baskı], [Tsh.: Ahmed Fehmî Muhammed], Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, Beyrut 1992, 155-156).

Eş‘ârî ’nin burada “Râfıza” ismini Zeyd b. Ali’den çok öncesine taşıyarak, Ebû Bekir ve Ömer’in imâmetlerini reddeden tüm düşüncelere de teşmîl etmesi manidârdir. Bu durum, “şeyhâyn”ın² imâmetini reddedenler ile Zeyd b. Ali’yi terk edenlerin aynı isimle anıldığını, böylece farklı dönemlerde cereyan eden her iki olayın ortak karakteristiği olan “رفض” (terk etmek) eyleminin, imâmet hususunda farklılaşan tüm düşüncelerin ortak paydası olduğunu göstermektedir.

Şiâ için yapılan tanımlarda, Ali ve oğullarının imâmetlerinin nas ve tayine dayandığı noktasının öne çıktığı, konunun ayrıntılarına ise yer verilmediği görülmektedir. Şehristânî (548/1153)’nin yaptığı, “Şiâ, özellikle Ali’ye taraftar olup onun imâmetini ‘nass-ı hafî’ (gizli nas) veya ‘nass-ı celî’ (açık nas)³ ve ‘vasiyet’e dayandırıp, başkasının gâsp etmesi veya imamın takîyye yapması dışında, imâmetin Ali ve evladından ayrılmayacağını söyleyenlerdir” (Şehristânî, 1992: 144-145) tanımı ise daha kapsamlıdır.

“Fırka, tabi/taraftar ve yardım eden” temel anlamlarını içeren “şîâ” kelimesinin erken dönemde, rakip siyasi düşünce taraflarını ifade etmede kullanıldığı görülmektedir. Bu dönemde Ali’yi haklı görüp siyasi mücadelesinde onu destekleyenler için kullanılan “Ali Şîâsî” isminin anlam çerçevesinin, Hüseyin’in Kerbelâ’da şehit edilmesiyle başlayan süreçten sonra imâmette nas ve tayini esas alan terim anlamındaki “Şîâ”ya dönüştüğü anlaşılmaktadır.

1.2. Şîâ’nın Doğuşu

Şîî düşüncenin Hz. Peygamber tarafından ortaya konulduğunu ileri süren Şîâ, bu iddiasını, erken dönem kaynaklarında geçen “İnzâr hadisi”ne dayandırmaktadır. Buna göre, *وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ* “Önce en yakın hısımlarını uyar” (26/Şuârâ, 214) ayeti

² “Şeyhâyn”, İslâm tarihi, kelâm ve mezhepler tarihi eserlerinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer için kullanılan bir tabirdir (Mehmet Efendioğlu. Şeyhâyn. *İslâm Ansiklopedisi I-XLIV*. TDV Yay., İstanbul 2010, XXXIX, 80).

³ İmâmîyye’ye göre Resûlullah’ın Hicretin dokuzuncu yılında Ebû Bekir’i Mekke’ye “Hac Emîri” olarak göndermesinden hemen sonra inen Berâe sûresini Mescid-i Harâm’da okuması için Ali’yi göndermesi, onun imâmetine işaret eden gizli naslardanır. İnzâr (26/Şuârâ, 214), İstihlâf (24/Nûr, 55), Mübâhele (3/Âl-i İmrân, 61), Ülü’l-emr (4/Nisâ, 59), Velâyet (5/Mâide, 55) ve Teblîğ (5/Mâide, 67) ayetleri ise imâmete dair açık naslardanır. Menzile hadisi, Gadir-i Hum ve Kırtâs olayları da Ali’nin imâmetinin açık naslarından sayılmaktadır (Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 163-164).

indiğinde, Hz. Peygamber, akrabalarından kırk kişilik bir gruba evinde verdiği bir yemekte, peygamberliği ile birlikte Ali'nin imâmetini de ilan etmiştir (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013: II, 739; Şeyh Müfîd, 2008: I, 49-50; Tûsî, 1956: VIII, 68).

Şiâ'nın bir fırka olarak ortaya çıkışı ise Resûlullah vefat ettiği gün, hilâfet konusunda ortaya çıkan uyuşmazlığa bağlamaktadır. İmâmete dair tartışmalardan ortaya çıkan ilk firkanın Şiâ olduğunu belirten Sâ'd b. Abdullah el-Kummî (301/913-14) ve Nevbahtî (310/922 [?])'ye göre⁴ bu isimle ilk anılanlar; Resûlullah zamanında Ali'ye olan sevgi ve bağlılıklarıyla شيعة علي "Ali taraftarları" olarak bilinen, onun vefatından sonra ise Ali'ye imâmet atfederek onun etrafında birleşenlerdir. "Erkânü'l-erbaâ" (dört temel) adıyla anılan bu ilk çekirdek Şiî grubun Selmân el-Fârisî, Ebû Zer el-Gıfarî, Mikdâd b. Esved ve Ammâr b. Yâsir'den oluştuğu belirtilmektedir (Sâ'd b. Abdullah el-Kummî, 1941: 15-16; Nevbahtî, 2012: 51-52).

Nevbahtî (2012: 57-58)'nin vasîlik, itaat edilmesi farz imam, Ali'nin ölmediği, geri gelerek zulümle dolan yeryüzünü adaletle dolduracağı (gaybet ve recât) ve şeyhâyndan teberrî (uzaklaşmak) gibi İmâmet Doktrinine ait inançların kaynağı olarak, "İbn Sebe"⁵ ismine işaret eden görüşleri de aktarmaktadır. Bir yandan Şiâ'nın köklerini "Sebeîyye"⁶ye dayandıran, diğer yandan da Ali'nin, söz konusu iddiaları nedeniyle bu adamı öldürtmek istediği bilgisini içeren bu görüşler nas, tayin ve mâsumiyet iddialarının Ali tarafından reddedildiğini imâ etmektedir.

⁴ Erken dönem Şiî fırak müelliflerinden Sâ'd b. Abdullah el-Kummî'nin *el-Makâlât ve'l-fırak*'ı ile Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şiâ*'sının şaşırtıcı derecedeki benzerlikleri, iki eserin birbirinin kopyası olduğu izlenimi vermektedir. Bu hususu araştıran Abdülmünîm el-Hafnî, Sâ'd b. Abdullah el-Kummî'nin, Nevbahtî'nin fırak derslerine katıldığı veya onun kitâbından okuyup bazı değişiklikler yaparak kendi kitâbını yazdığı kanaatindedir (Bkz. Nevbahtî, Hasan b. Musa - Sâ'd b. Abdullah el-Kummî el-Eş'ârî el-Ebu'l-Hasen el-Kummî. *Fırakü's-Şiâ li'n-Nevbahtî ve'l-el-Kummî*. [Thk. Abdülmünî'm el-Hafnî], Dâru'r-Reşâd, Kahire 1992, 8-9).

⁵ "İbn Sebe" isminin tarihsel bir karşılığının bulunmadığına yönelik görüşlerin var olduğunu da hatırlamak gerekir. Bu şahsın tarihî gerçek bir kişi olduğunu şüpheli kılan bu durum, ilmi açıdan Şiâ'nın temellerinin Sebeîyye'ye nisbet edilemeyeceğini göstermektedir (Bkz. Tâhâ Hüseyin. *el-Fitnetu'l-kübrâ Osman I-II*. [Onikinci Baskı]. Dâru'l-Meârif, Kahire 202, 90-91; Verdi, Ali Hüseyin Muhsin Abdülcelîl. *Vuâ'zu's-salâtîn*. [İkinci Baskı], Dâru Kûfân, Londra 1995, 105-108; Fiğlalı, Ethem Ruhi. *The Problem of Abd-Allah Ibn Saba*. Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Yay., [Nu: 5], Ankara 1982, 384).

⁶ "Sebeîyye", her peygamberin bir vasîsi bulunduğu, Hz. Muhammed'in vasîsinin de Ali olduğu düşüncesini ortaya atan; Ali'nin imâmetinin farz olduğunu söyleyip şeyhâyni yeren ilk kişi olan Yahudi asıllı İbn Sebe'nin ğâlî (aşırı) fikirleri etrafında oluşmuş bir anlayıştır (Nevbahtî, el-Hasen b. Musa. *Fırakü's-Şiâ*. Menşurâtu'r-Rızâ, Beyrut 2012, 57-58).

Çağdaş Şîî müellifler de Şîîliğin menşei hususunda seleflerinden devraldıkları düşünceyi aynı şekilde tasdik ederek, Resûlullah'ın bir imama işaret edip onu bu iş için hazırladığı ve onun vefatıyla birlikte Şîâ'nın, diğer Müslüman çoğunluktan ayrıştığı söylemini sürdürmektedirler. İlk halifenin seçimle işbaşına gelmesine karşı, Hâsimoğulları ve Muttaliboğullarıyla birlikte ilk Müslümanlardan birçok kişinin, Ali'nin hilâfette geri bırakılmasına karşı çıktığını söyleyen Muhsin el-Emîn (1867-1952), Hz. Peygamber'in vefatının akabinde ortaya çıkan uyuşmazlıkla birlikte "Ali Şîâsı"nın bir fırka olarak doğduğunu belirtmektedir (Muhsin el-Emîn, 1983: I, 87).

Resûlullah'ın, İslâm tarlasına "Şîâ" tohumunu "İslâm" tohumuyla birlikte yan yana ve eşit düzeyde ektiğini belirten Kâşifulğitâ (1876-1954)'ya göre, Hz. Peygamber hayattayken gelişip çiçek açması, ölümünden sonra da meyve vermesi için bu tohumun bakımını bizzat üstlenmiştir. Ali'ye yönelik övgü ve takdir sözleriyle de Ali'yi sevenlerin yanında, içlerinde onu sevmeyen hiç kimsenin de bulunmadığı diğer Müslümanlardan ayrılan özel bir topluluğa (Şîâ'ya) işaret etmiştir (Kâşifulğitâ, 1990: 118-119).

İlk halifenin, Resûlullah'ın cenazesi henüz yerde iken Saideoğulları gölgeliğinde bir oldu-bitti ile iş başına geldiğini belirten Tabatabaî (1904-1981) de Ali'nin bir grup sahabeyle birlikte halifenin seçimle belirlenmesine itiraz ettiğini ileri sürmektedir. Bu itiraz neticesinde Ali Şîâsının çoğunluktan ayrıldığını belirten müellif, İslâm ve Müslümanların maslahat ve istikrârı için, Ali'nin bu karşıtlığı bir kalkışmaya çevirmekten sakındığını vurgulamaktadır (Tabatabaî, 1999: 25-26).

Hz. Peygamber'in, ilk tebliğinde, henüz çocuk yaşta olan Ali'yi kendisinden sonraki imam ve halife ilan ettiği tezini işleyen bu iddiaların; Şîâ'nın doğuşunu İslâm'ın doğuşuyla eşitleyip, Resûlullah'ı da imamı ilan ve imâmet esasını teşkil etmek üzere gönderilmiş ikinci derece bir memur olarak göstermesi düşündürücüdür.

Şîâ'nın akîdevî anlamdaki ilk fikrî ayrılığını en erken Kerbelâ sonrasına tarihleyen Zeydî müellif Neşvân el-Himyerî (573/1178), bu ayrılığın Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700) adını istismar ederek ürettiği fikirler çerçevesinde, Şîâ'nın "Keysânîyye" kolu tarafından ortaya konulduğunu söylemektedir. Müellife göre Hüseyin'in katillerini takip edip öldüren "Keysân" lakaplı Muhtar es-Sekâfi (67/687)'nin, İbnu'l-Hanefiyye'yi, Ali'nin "vasî"si ve ondan sonraki "imam";

kendisini de imamın Cebrail'den vahiy alan "emîn"i (vekili) olarak nitelemesini, bu tespiti teyit etmektedir (Himyerî, 1985: 236).

Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037-38) Keysânîyye'nin en önemli özelliklerini, İbnu'l-Hanefîyye'nin imâmetini benimsemek ve bedâ düşüncesini ortaya koymak olarak belirtmektedir (Bağdâdî, 1988: 46). Şehristânî (1992: 145) de bu fırkanın İbnu'l-Hanefîyye'ye her şeyi kapsayan üstün bir ilim atfetmesinin yanında, ona recât nisbet ederek tenâsuh (rûh göçü) inancını benimsediğini ifade etmektedir.

Keysânîyye'ye ilişkin bu bilgilerin Şîî fırak eserlerinde yer alması gibi, bazı batılı yazarların da aynı noktaya dikkat çekmeleri, Himyerî'nin yukarıdaki tespitini teyit eden hususlardır. Şîâ'nın kavramsal çerçevesi -ilk Şîî grup hariç tutulursa- "Ali'nin diğer sahabeye öncelenmesi" anlamında yoğunlaşmakta, ancak onun etrafında birleşen ilk Şîî grubun Ali'yi şeyhâyna tafdîl etmeyip nas ve tayin iddiasında bulunmadığı da bilinmektedir (Fellâh b. İsmail, 1990: 18-20). Şîî fırak müellifleri, Muhtar es-Sekâfî'nin Hasan-Muâviye barışını, Hüseyin'in kıyâmı ve katillerinin öldürmesini İbnu'l-Hanefîyye'nin iznine dayandığını belirtmektedirler (Sâ'd b. Abdullah el-Kummî, 1941: 21-27; Nevbahtî, 2012: 58-64). Aynı müellifler, Muhtar'ı da, İbnu'l-Hanefîyye'nin ölmediği (gaybet) ve geri gelerek yeryüzünü adaletle dolduracağı (Mehdî) yönündeki düşünceleri dillendiren ilk kişi olarak sunmaktadırlar.

Bu veriler, Şîâ'nın akîdevî farklılaşmasının Keysânî düşüncelere dayandığını göstermektedir. Bu hususu teyit eden bazı Şîî rivayetlere de rastlanmaktadır. Câfer es-Sâdık'ın, "Keysân'ın oğlunun eline düşünceye kadar, bizim sırrımız (imâmet) gizli idi. Onlar yolda yürürken ve Sevâd (Basra ile Kûfe arasındaki) köylerinde bunu yaydılar" söylediği belirtilmektedir (Mâzenderânî, t.y., IX, 118-123). Bu rivayet, her ne kadar daha önce gizlice var olan bir düşüncenin Keysânîyye tarafından ifşâ edildiğini ifade etse de zımnen Şîî düşüncenin farklılaşma sürecinin bu fırkanın söylemleriyle başladığı anlamını da içermektedir. Şîâ'nın akîdevî anlamdaki ilk farklılaşmasını Muhtar es-Sekâfî'nin "Sebeî" düşüncelerini hayata geçirmesiyle ilişkilendiren Wellhausen (1989: 147-155)'in da bu düşünceyi teyit ettiği görülmektedir.

Hişâm b. el-Hakem'in,⁷ nas ve tayine dayalı imâmet inancı ile Şiâ'nın sahabe ve Kur'ân'a bakışını ilk kez sistemli şekilde ele alan ilk kişi olduğu belirtilmektedir (Malatî, 1993: 21-22). Fakat nas ve tayin inancının en erken, Muhammed el-Bâkır (114/733[?])'ın kardeşi ve arkasından onun oğlu Câfer es-Sâdık (148/765) ile amcası Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn (122/740) arasında tartışma konusu yapıldığı da bilinmektedir (Fığlalı, 1984: 336; 1993: 36). Bunlara, İmâmîyye'nin ayırıcı unsuru olan nas ve tayin düyüncesinin, Câfer es-Sâdık'ın ölümünden sonra oğlu Musa el-Kâzım (183/799) döneminde, Hişâm b. el-Hakem (179/795) tarafından ileri sürüldüğü tespiti de eklenmektedir (Bozan, 2007: 33). Tüm bu hususlara, Hişâm b. el-Hakem'in Câfer es-Sâdık'tan otuz yıl sonra öldüğü de eklendiğinde, Keysânîyye'ye kadar giden nas ve tayin inancının, otuz-kırk yıl içerisinde imamlarca tartışılacak bir düzeye eriştikten sonra Hişâm'la birlikte, yani Hicrî II. yüzyılda tedvîn ve sistemleşme sürecine girdiği ortaya çıkmaktadır.

1.3. İmâmîyye

“İmâmîyye”, nas ve tayin düşüncesini din edinip Alioğullarına hasreden ve her zaman var olmasını zorunlu gördüğü imam için “nass-ı celî”, “ismet”, “kemâl” sıfatlarını şart koşanların özel ismidir (Şeyh Müfid, 1992a: 38). Resûlullah'tan sonraki imamların, Ali b. Ebû Tâlib ve onun soyundan gelecek on bir kişi olduğuna inanan İmâmîyye için Hz. Peygamber'in isim belirterek bunların imâmetini tek tek açıklamış olduğu hususu, üzerinde ittifak edilmiş bir inançtır (Hillî, 1963: 31). İmâmîler, on birinci imam Hasan el-Askerî (260/873)'nin, “gaybet”ten sonra “Mehdî” olarak dönecek bir “vasî” bıraktığına inanırlar (Nevbahtî, 2012: 166-167).

İmâmî müelliflerin “İmâmîyye” tanımlarında nas, tayin ve mâsumiyet hususuna vurgu yapıldığı görülmektedir. Himyerî (1985: 206) ise “İmâmîyye: Hz. Peygamber'in isim belirterek Ali b. Ebû Tâlib'i imam tayin ettiğini söyleyen ve bu işi başkasına veren ümmetin saparak kâfir olduğuna inananların ismidir” şeklindeki tanımıyla onların, İmâmet Doktrinini benimsemeyenleri tekfir ettiklerine dikkat

⁷ Asıl adı, Ebû Muhammed Hişâm b. el-Hakem el-Vâsîti'dir. Câfer es-Sâdık ve oğlu Musa el-Kâzım zamanında yaşamış, İmâmîyye kelâmının en önemli temsilcilerindedir. Eserlerinde imâmet düşüncesini sistemli bir şekilde ele alan ilk kişidir (Mustafa Öz. Hişâm b. Hakem. *İslâm Ansiklopedisi I-XLIV*. TDV Yay., İstanbul 1998, XVIII, 154).

çekmektedir. “İmâmîyye: Ali’nin imâmetinin açık nassa dayandığını söyleyip sahabeyi tekfir edenlerdir” şeklindeki tanıma, “Tahkîm⁸ sırasında Ali’ye karşı kalkarak onu tekfir edenlerdir” ifadesini de ekleyen Cürcânî (816/1413)’nin, daha önce Eş‘ârî’nin “Râfıza” ismiyle şeyhâynın imâmetini reddedenler arasında kurduğu anlam ilişkisini, İmâmîyye ile “Haricîlik” arasında kurduğu görülmektedir (Cüncânî, 1938: 34). “İmâmîyye” isminin, imâmet anlayışıyla ilgili tüm farklı yaklaşımları kapsadığını gösteren bu durum, şeyhâynın imâmetini reddedip imâmeti Ali ve oğullarına hasreden İmâmîyye ile Ali’yi tekfir edip imâmetini reddeden Haricîleri, “رفض” (reddetme/terk etme) ortak karakteristiğinde birleştirmektedir.

Ünlü İmâmî mütekellim ve muhaddis Şeyh Sadûk (381/991), *Kitâbu’l-itikâdât* eserinde İmâmîyye inançlarını genel hatlarıyla ve derli toplu şekilde ele almaktadır. İmâmî düşüncede “ahbarî”⁹ geleneğin son temsilcisi sayılan müellifin bu eseri, ilâhiyyâtta başlayarak nübüvvete, oradan da semîyyâta kadar yayılan tüm inanç hususlarını, nas ve tayin düşüncesi temelinde, kısa ifadelerle aktarmaktadır (Şeyh Sadûk, 1971). “Usûlî” geleneğin kendisiyle başlatıldığı Şeyh Müfid (413/1022) de *Evâilu’l-makâlât* adlı eserinde, hocasının rivayetler temelinde kısa ifadelerle aktardığı İmâmîyye inançlarını, biraz detaylandırarak sunmaktadır (Şeyh Müfid, 1992a: 39-40).

İmâmîyye inançlarını aktaran bu akâid kitaplarında nas-tayin ve mâsumiyet üzerinde yoğunlaşmaktadır. “Nas ve tayin”, Hz. Peygamber’den sonra Müslümanların liderliğini üstlenecek kişinin peygamber gibi Allah tarafından belirlendiği ve Resûlullah’ın da onu açıklamakla sorumlu olduğu anlamındadır (Muzaffer, 1951: 55; Kâşifulğitâ, 1990: 145). “Mâsumiyet” ise imamın her türlü hata

⁸ “Tahkîm”, Sıffin Savaşı (37/657)’nda, Muâviye taraftarlarının bir hile olarak mızraklarının ucuna Kur’ân sayfalarını takarak, aralarındaki problemi seçilecek hakemler marifetiyle Kur’ân’a göre çözmek istediklerini imâ etmeleri sonucunda, daha sonra “Hâricî” adını alacak olan Ali taraftarlarından bazılarının baskısıyla kurulan “hakem heyeti”ni ve onun verdiği hükmü ifade etmektedir. Muâviye’nin Ali ile aynı düzeyde yargılanmasını gerektiren bu durum ona, Ali’nin halifelliğini reddetme olanağı sağlamıştır (Fığlalı, Ethem Ruhi. Haricîler. *İslâm Ansiklopedisi I-XLIV*, TDV Yay., Ankara 1997, XVI, 169-175).

⁹ “Ahbârîlik”, içtihat yapmayı yasaklayarak *Usûlu’l-kâfi* (Kuleynî), *men-lâ-Yahduruhu’l-fakîh* (Şeyh Sadûk), *el-İstıbsâr ve Tehzîbü’l-ahkâm* (Ebû Câfer et-Tûsi)’dan oluşan “Kütüb-i erbaâ”da geçen haberleri doğru kabul edip bunların senetlerinin araştırılmasına gerek duymayan Şiî-İmâmî ekoldür (Mustafa Abdülkerîm el-Hatib. *Mû’cemü’l-mustalahât ve’l-alkâbi’t-târihiyye*. Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1992, 20). “Usûlîlik” ise Şeyh Müfid (413/1022)’le başlayan İmâmîyye geleneğinde, dinî hükümlerin aklî istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekoldür (Tarik Ramazân. Şiâ’da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 7[1], Ankara [Bahar 2014], 251-252).

ve yanılmadan beri olması, küçük büyük hiçbir günâh işlememesi, hiçbir halinde noksanlık, isyan veya cehaletin bulunmamasıdır (Şeyh Sadûk, 1971: 32-33).

İmâmîyye'nin dinî düşüncesini şekillendiren imâmet, mezhebin inanç esasları arasına da girmiştir. Böylece tevhid, nübüvvet, adalet ve meâd şeklindeki inanç esasları sıralamasında, "imâmet" nübüvvetin yanında yer almıştır (Kâşifulğitâ, 1990: 141-147; İbn Teymîyye, 1986: I, 99-105). Ali'nin ashâbından olan Süleym b. Kays (76/695 [?])'tan¹⁰ gelen bir rivayette, Hz. Peygamber'in, "İslâm beş şart üzerine kurulmuştur: Velâyet (imâmet), namaz, zekât, Ramazân orucu ve hac" dediği belirtilmektedir (İbn Kays, 1958: 426). Kuleynî (329/941), imamlara uymayanların, kendi görüşlerini din edindiklerine dair rivayetler yer aktarmaktadır (Kuleynî, 1990: I, 437); Kuleynî (1990: I, 236). Şeyh Müfid (1992a: 30-40)'in aktardıkları rivayetlerde ise imâmet, nübüvvet gibi temel bir inanç esası olarak sunulmakta ve bu esası reddedenler, iman dairesi dışına çıkarılmaktadır. İmâmeti mezhebî bir esasa indirgeyen bazı çağdaş Şîiler ise bu esası reddedenleri, "Şîi olmayan Müslüman" olarak nitelemektedirler (Muğnîyye, 1994: 26-27; Muhsin el-Emîn, 1983: I, 39).

İmâmîyye konusuna ilişkin önemli noktalardan biri de bu fırkanın ismidir. "İmâmîyye" ismi, nas ve tayin düşüncesini "açık nas"sa dayandıran bir imâmet inancını din edinen Şîâ kolunu ifade ederken, "İsnâaşerîyye" sıfatı ise bu öğretilerdeki imam sayısının karşılığıdır. "Rafizî" isminin anlamı, kimler için kullanıldığı ve hangi fırkalara atfedildiğiyle ilgili farklı görüşler vardır. Şîâ'yı üç fırkaya ayıran Eş'ârî (2005: 5), "Râfıza"nın İmâmîyye'nin bir ismi olduğunu söylemektedir. "İmâmîyye" ismini "Rafizîliğin lakabı" olarak niteleyen Ebu'l-Hüseyn el-Malatî (377/987), onları on sekiz alt fırkaya ayırmaktadır (Malatî, 1993: 16-21). Rafizî fırkaları Zeydîyye, Keysânîyye ve İmâmîyye olarak tasnif eden Bağdâdî (1988: 41-56) ise on beş alt fırkaya ayırdığı İmâmîyye'nin, diğer Şîi fırkalara muhalif olduğunu belirtmektedir.

¹⁰ *Kitâbu Süleym b. Kays*, daha çok Ahbârilerce kullanılmış ve savunulmuştur. Usûlilerce biraz daha temkinli yaklaşmış olan bu eser İmâmîyye tarihi, mezhepler tarihi, akâid, Kur'ân tarihi gibi konularda önemli bilgiler sunmaktadır. Usûlilerin öncülerinden olan Şerif el-Murtazâ (436/1044) ve Tûsi (460/1067) gibi isimler, Ehl-i beytin fazileti ve imâmet rivayetlerini bu kaynaktan almışlardır. Her dönemde, Şîi âlimlerin sahîh bir kaynak olarak görüp pek çok aktarımlarda buldukları bu eserin İmâmîyye nezdinde kaynaklık teşkil ettiğinde hiçbir şüphe bulunmamaktadır (Akdoğan, Mehmet Nur. *Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri*. *Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3[2], [Aralık 2014], 2-22).

İmâmîyye'ye muhalifleri tarafından verilen "Râfıza" ismi, "terk etmek" anlamındaki "رفض" fiilinden gelmektedir (İbn Manzûr, t.y., V, 156). Râfıza isminin terimsel anlamı, -daha önce değinildiği üzere- seçime dayalı hilâfeti ve dolayısıyla da şeyhâynın imâmetini reddederek imâmeti "nas ve tayin" temelinde Ali ve oğullarına hasretmekten ibarettir.

İmâmîyye'ye muhaliflerince verilmiş olan Râfızî terimi, sonraki nesillerde bir takım anlam değışiklikler geçirmekle birlikte, onların küçük düşürücü yayın bir lakabı haline dönüşmüştür. Bu ismin, Zeydîler açısından, İmam Zeyd'in terk edilmesi; Sünnîler açısından da ilk iki halifenin reddedilmesi şeklinde iki büyük günâhı hatırlatması amaçlanmıştır (Kohlberg, 2004: 117).

Kaynaklardan edinilen bilgiler, her ne kadar muhaliflerince kendisine verilmiş olsa da, İmâmîyye'nin, İmâmet Doktrininin felsefesini yansıtan Râfızî ismini zamanla kabullendiğini göstermektedir. Berkî (t.y., 157)'nin aktardığı bir rivayette, birisinin kendisine Râfızî dediğinden yakınan bir taraftarına, Muhammed el-Bâkır'ın üç kez, "Ben Râfıza'danım ve onlar da bendendir" dediği belirtilmektedir. Bir diğer rivayette ise Câfer es-Sâdık'ın da Râfızîliğe karşı uyarılan bir taraftarına, "Allah'ın size bağışlamış olduğu bu isim, sözümüze uyarak bizi yalanlamadığınız sürece ne güzeldir!" dediği ifade edilmektedir.

Kuleynî (1990: VIII, 33)'nin aktardığı bir rivayete göre, kendilerine muhaliflerce verilen "Râfıza" isminden yakınan bir taraftarına, "Hayır, vallâhi size bu ismi onlar değil, Allah vermiştir" diyen Câfer es-Sâdık; Allah'ın, küfrü nedeniyle Firâvun'u terk ederek Hz. Musa'ya katılan yetmiş kişiyi de Tevrât'ta bu isimle andığını söylemiştir. "Onlar (Sünnîler) hayrı (Ali'nin imâmetini) terk ettiler, sizler ise şerri (şeyhâynın imâmetini) terk ettiniz" ifadeleriyle biten bu rivayet gibi, konuyla ilgili önceki rivayetler de, İmâmîlerin Râfızî ismini yücelterek benimsediklerini ortaya koymaktadır.

Bazı fırak müellifleri, Râfıza ismini şeyhâynın imâmetini reddedenlere de atfederken, bazılarının da bunu İmâmîyye'nin lakabı olarak nitelemesinin yanında, İmâmîyye'nin de bu ismi yüceltip benimsemesi, İmâmîlerin kendilerini "Râfıza" olarak tanımladıklarını göstermektedir. Bu da Râfıza'ya nisbet edilen tüm görüş ve düşüncelerin İmâmîyye'ye de atfedilebileceği anlamına gelmektedir.

Râfıza'nın üzerinde birleştiği temel hususlardan söz eden Eş'ârî (2005: 17)'nin bu konuda söyledikleri üç maddede özetlenebilir: Râfıza, Resûlullah'ın isim belirterek Ali'nin hilâfetini açıklayıp ilan ettiği, ancak onun vefatından sonra sahabenin çoğunluğunun buna uymayı terk edip saptıkları hususunda görüş birliği içerisinde. İmâmetin nas ve tevkîfe (ilâhî belirlemeye) dayanıp yakınlığı gerektirdiği konusunda ve son olarak da Ali'nin her işinde isabet edip hatasız olduğu (mâsumiyet) hususunda icmâ üzeredir.

Şîî düşüncenin bir diğer belirleyici unsuru, imamların sayısı ya da imâmetin devam ettirildiği kişilerle ilgilidir. Bu hususta ortaya çıkan çeşitli görüşler, farklı alt fırkaların doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu fırkalardan en önemlisi olan İmâmîyye, kendine has inançlarıyla diğer fırkalardan ayrılmaktadır.

İmâmetin babadan oğula geçmesini bir ilke edinen İmâmîyye, Hasan (49/669) ve Hüseyin (61/680)'i bu ilkenin dışında tutmakta (Nevbahtî, 2012: 166-167), daha sonra Ali b. el-Hüseyin, Muhammed el-Bâkır ve ondan da Câfer es-Sâdık'a intikal etmektedir. Câfer'den sonra da bölünen İmâmîyye'den doğan "İsmailiye", imâmeti, Câfer'in önceden imâmetini açıklamış olduğu büyük oğlu İsmail (138/755-56 [?])'den devam ettirmektedir. Babası hayatta iken İsmail'in ölmesi üzerine imâmeti, Câfer'in diğer oğlu Musa el-Kazım (183/799)'dan devam ettirerek on ikinci imamda tevakkuf edip "gaybet" inancını benimseyen fırka olan İmâmîyye'ye, sonra gelen Şîî ülema tarafından "İsnâaşerîyye" adı verilmiştir (İbn Haldûn, 2004: I, 379). Musa el-Kâzım'ın ölümüne kat'î (kesin) şekilde inanıp ondan sonra imâmeti oğlu Ali er-Rızâ'dan sürdürmeleri nedeniyle de bunlara "Kat'îyye" de denilmiştir (Şehristânî, 1992: 171).

Muhtemelen Musa el-Kâzım'ın vasiyet etmeden ölmesiyle birkaç gruba ayrılan İmâmî düşünce, kesin olarak Musa'nın öldüğü ve imâmetin oğlu Ali er-Rızâ'ya geçtiğini söylediği için, "Kat'îyye" adını alan ana damardan devam etmiştir. Bu durum, daha sonra imamların sayısının on iki ile sınırlandırılmasına kadar devam etmiş olmalıdır (Bozan, 2009: 154-155).

Verâset ilkesi birçok rivayette yer almaktadır. Kuleynî'nin (329/941) aktardığı bir rivayete göre henüz oğlu bulunmayan Ali er-Rızâ (203/819)'ya yöneltilen, imâmetin amca, dayı veya kardeşe geçip geçmediği sorusuna o, "Hayır, imâmet oğluma geçecek" cevabını vermiştir. Konuya ilişkin diğer rivayetlerde, akrabalık

hukukundan söz eden, وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله، “Birbirinin mirasçısı olan akraba, Allah’ın kitâbına göre birbirine daha yakındır” (8/Enfâl, 75) ayeti, söz konusu ilkeye dayanak yapılmıştır (Kuleynî, 1990: I, 341-342).

İmâmîyye’yi diğer fırkalardan ayıran temel düşünce olan “nas ve tayin”in, imâmete ilişkin farklı inançlar etrafında birleşerek bu hususta Sünnî çoğunluktan ayrılan tüm düşünceleri kapsayan “Râfıza” ismiyle özdeşleştiği görülmektedir. Bu husustan söz eden Cîzâvî (2009: 30), Râfızî ismini güzel gören İmâmîyye’nin, tabilerinin nefislerini bu ismin anlamıyla yücelttiğini söylemektedir. Aynı tespiti yapan Kohlberg (1943-) de, Şîî dünyasında “Râfıza” isminin aşağılayıcı anlamından özel övgü ifade eden bir isme dönüşmesinin tabî olduğunu söylemektedir. Ona göre bu terimi kendilerinden uzaklaştıramayacaklarını anlayan İmâmîler, bunu kendi lehlerine çevirmişlerdir. Bu isimlendirmenin, İmâm Zeyd’in isyanında ortaya çıkmış olması halinde (isyandan beş ya da sekiz yıl önce vefat eden) Muhammed el-Bâkır’ın bunu bilemeyeceğine dikkat çeken müellif, Râfıza hakkında ona atfedilen sözlerin sonraki bir döneme ait olabileceğini belirtmektedir. Aynı sebepten, amcası Zeyd’ten yaklaşık yirmi beş yıl sonra vefat eden Câfer es-Sâdık’ın bu terime evvelce âşinâ olduğu hususunun da makul olduğunu söyleyen müellife göre bu yüzden ona isnat edilen ilk râfızî ifadeler, -eğer onun ağzından değilse bile- gerçekten onun çevresinde bulunan kimselerden yayılmış olabilir (Kohlberg, 2004, 123).

İmâmîlerin, Râfızî ismini benimsediklerini gösteren rivayet ve tespitler, nas ve tayin inancını överek şeyhâynın imâmetini terk etmeyi “şerri terk etmek”, bu inancı terk etmeyi de “hayrı terk etmek” olarak nitelemektedir. Bu ismin bağlantığı olduğu nas ve tayin inancının, kendileri üzerinden temellendirilmeye çalışıldığı Ehl-i beytin, bu düşünceye nasıl baktıklarının tespiti, söz konusu rivayetlerin onlarla ilişkisini de ortaya çıkaracaktır.

Saideoğulları gölgelediği hilâfet tartışmalarında ve sonrasında nas ve tayin fikrinin gündeme gelmediği, Yâkûbî (292/905), Sâ’d b. Abdullah el-Kummî (1941: 3-4) ve Nevbahtî (2012: 31-32) gibi İmâmî tarihçilerce de tasdik edilen bir husustur. Sadece Yâkûbî (2010: II, 7-8)’de, Sakîfe’deki hilâfet tartışmaları esnasında, Münzir b. Erkâm’ın, “Kureyş’ten öyle biri var ki şayet bu işi talep ederse, bir kişi bile ona

muhalafet etmez” diyerek Ali b. Ebû Tâlib’i imâ ettiğine dair bir rivayet yer almaktadır.

Zımmen sahabenin hilâfete dair görüş ve düşüncelerini serbestçe ifade ettiklerini de gösteren bu rivayet, Resûlullah’ın imama yönelik herhangi bir tayin veya işaretini içeren bir açıklamasının varlığı halinde bunun Sakîfe olayı ve sonrasında dile getirilmemesi için hiçbir nedenin bulunmadığını da ortaya koymaktadır. Kaynaklar, Ali’nin biat etmek için yanına çağırıldığı Ebû Bekir’le yaptığı konuşmada, fazilet ve Resûlullah’a yakınlığını hatırlatarak, bu işte kendisinin de hakının bulunduğu söz ettiğini aktarmaktadır (Buhârî, Megâzî, 38; Ebu’l-Fidâ, 1997: I, 219-220; Taberî, 2007: III, 21). Bunun yanında, Resûlullah’ın bir imam tayin edildiğine dair herhangi bir nassın gelmediğine ilişkin bazı rivayetler de bizzat Ali kanalıyla gelmektedir (Tirmizî, Fiten, 48). Ali’nin, kendisini de bir halife adayı olarak gördüğü anlamına gelen bu veriler, onun nas ve tayin düşüncesine sahip olmadığını da ortaya koymaktadır.

İmâmîyye’nin, imâmeti Ali ve Hasan’dan sonra Hüseyin’le sürdürmesinin, imâmetin babadan oğula intikal ettiği şeklindeki “verâset” ilkesiyle uyuşmaması, bu ilkenin sahîh olmadığına kanıttır (Bağdâdî, 1928: 285). Buna benzer bir diğer husus da, Hz. Peygamber’in vefatı esnasında imâmeti önce amcası Abbâs’a teklif ettiğine ilişkin rivayetlerdir. İmâmetin Allah’ın seçmesi ve Resûlullah’ın açıklamasına dayandığı şeklindeki nas ve tayin ilkesiyle çelişen bu rivayetler, İmâmîyye’nin hareket noktası olarak aldığı bu ilkenin, geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır.

İmâmîyye’nin seleflerinden devralarak sistemleştirdiği nas ve tayin inancını teyit eden bir ayet bulunmadığı gibi, buna ilişkin herhangi sahîh bir rivayetin de mevcut olmaması, bu öğretiyi mezhebî bir yorum düzeyine indirgeyerek savunulmasını güçleştirmektedir. İmâmîlerin bu güçlüğü aşmak için kullandıkları “takîyye” ve “maslahat” kavramları da Ali’nin, Allah’ın imâmete ilişkin emrini gizlediği çelişisini içermektedir. Dolayısıyla, nas ve tayin inancının naslarla ve bu düşüncenin temel taşı olarak sunulan Ehl-i beytin söz ve tavırlarıyla uyuşmadığı anlaşılmaktadır.

1.4. İmâmet Doktrini

1.4.1. İmâmeti Dinî Bir Asıl Olarak Görme

Şiâ'nın, imâmet meselesini itikâdî ve kelâmî bir mesele olarak görmesi nedeniyle Ehl-i Sünnet de bu sorunu aynı düzeyde ele alarak, Şiî iddialara karşı Sünnî görüşü savunmuştur (Evkuran, 2003: 114). Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî 'den itibaren, Şiâ telakkîsini eleştirmek için kelâm kitaplarının son kısmında bu konuya yer verilmiştir.

Şiî imâmet düşüncesinin sistemleşerek bir doktrin halini almasında büyük rol oynayan Hişâm b. el-Hakem, *Kitâbu'l-imâme* ve *İhtilâfu'n-nâs fi'l-imâme* adlı eserlerinde, ilk kez imâmet konusunu sistemli bir şekilde ele almıştır (Malatî, 1993: 21). Şeyh Sadûk adıyla bilinen, İmâmîyye'nin ünlü mütekellim ve muhaddislerinden Ebû Câfer İbn Bâbeveyh'in (381/991), Sadûku'l-Evvel lakaplı babası Ebu'l-Hasen İbn Bâbeveyh (329/941) de *el-İmâme ve't-tabsıra mine'l-hayre* adlı kitâbında imâmet ve gaybet konularına değinmiştir.

Hişâm'ın kitaplarının günümüze ulaşmamış olması, düşüncelerinin başkalarının yazdıklarından derlenmesini zorunlu kılmaktadır. Fırak müellifleri Malatî (1993: 21-22) ve Şehristânî (1992: 187-188)'nin bu hususta aktardığı bilgiler, çok önemli bazı noktalar içermektedir. Hişâm'a göre Ali, Allah tarafından imam olarak seçilmiş, Hz. Peygamber de bunu ilan etmiştir. O, mâsum olup ümmetin efdâli ve en bilginidir. Ebû Bekir'e biat edenler kâfir olduklarından, Sünnet kâfir sahabenin sözleriyle kâim olamaz. Kur'ân da nesh edilip göğe yükseltildiğinden eldeki Kur'ân, Osman zamanında, önceki mushâflar yakıldıktan sonra ortaya konulandır. Savaşlarda müşriklerin babalarını öldüren Ali'ye kin duyan ümmet, ona yağcılık yapmış ve münâfık olmuşlardır. Ali ile birlikte Selmân, Ammâr, Ebû Zer ve Mikdâd'dan başkası kalmamıştır.

Gerçekten de mevcut İmâmî kaynaklar tarandığında, imâmet meselesini derli toplu ele alan ve kendisine göre sistematize eden ilk kişinin Hişâm b. el-Hakem olduğunu tespit etmek mümkündür. İmâmîyye kaynaklarında imâmet meselesinde adı ön plana çıkarılan bu şahsın, imamın ismeti konusunu ortaya atıp şeyhandan teberri eden ilk kişi olduğunun söylenmesi, bu tespiti teyit eden hususlardır (Bozan, 2009: 123).

Musa el-Kâzım döneminde sistemleşme sürecine giren İmâmet Doktrininin, Ali er-Rızâ ile Hasan el-Askerî dönemleri arasındaki süreçte tekâmülünü büyük ölçüde tamamladığı söylenebilir. Ancak doktrinin önemli bir parçası olarak, Hasan el-Askerî'nin ölümünün ardından gelişen yeni durumdan gaybet, Mehdîlik, imamların sayınının sınırlandırılması gibi inanışların formüle edilip sisteme eklenmesi, bir asırlık bir süre gerektirmiştir (Bozan, 2007: 34).

Doktrininin tekâmülünden sonra yazılan İmâmî eserlerde, on iki imamdan her biri için açılan müstakil bölümlerde, nas ve tayin inancına ilişkin rivayetlere yer verilmektedir. Ünlü İmâmî muhaddis Kuleynî (1990: I, 236), *Usûlu'l-kâfî* adlı eserinde, on iki imam inancını reddedenin Allah ve Resûlünü reddetmiş olacağına dair birçok rivayet aktarmaktadır. Bu eserlerde nas ve tayine verilen önem, onu insanlık âleminin ötesinde, melekler âleminin de en önemli konusu kılmaktadır. Hasan el-Askerî'nin ashabından olan Saffâr (290/903)'in¹¹ aktardığı rivayetlerde, imâmetin arz edildiği yetmiş bin sınıf melekten yalnızca mukarreb meleklerin, peygamberlerden yalnızca resûllerin, insanlardan ise yalnızca Allah'ın kalbini imanla sınadığı kimselerin bunu anlayarak imamların velâyetini ikrâr ettikleri belirtilmektedir (Saffâr, 2010: 58-102).

Şeyh Sadûk, on iki imam inancını dinî bir esas ve imanî bir ilke olarak sunmaktadır. Şeyh Müfid (1992a: 30-40) de Resûlullah'ın Ali'yi imam olarak belirlediği, sonraki üç imamı da isimleriyle anarak onların imâmetlerini açıkladığı hususunu, İmâmîyye'nin ortak inancı olarak aktarmakta ve bunu reddedenin dinin bir farzını reddetmiş olacağı uyarısında bulunmaktadır.

Kur'an'da nas ve tayin inancına ilişkin açık bir nas bulamayan İmâmîyye, İmâmet Doktrinini aklî açıdan temellendirmeye yönelerek, imâmetin nübüvvet gibi bir lütûf olduğu görüşünü benimsemiştir (Şeyh Müfid, 1992a: 45, 63; Tûsî, 1986: 130-139; Murtazâ, 2004: I, 47-48; Muzaffer, 1951: 54; Hillî, 1985: 23, 25). Lütûf Allah'a

¹¹ Saffâr'ın *Besâirü'd-derecât* adlı kitabı, İmâmî müelliflerce başvuru olan önemli bir kaynak eserdir. Bu eseri tanıtan Şii ricâl müellifleri, ravilerin Saffâr'dan hadis aldıklarını belirtermektedirler (Bkz. Tûsî, Ebû Câfer Muhammed b. el-Hasen. *el-Fihrist*. [Thk.: Muhammed Sâdık Âlu Bahri'l-Ûlûm], Menşurâtu's-Şerîf er-Redî, Kum t.y., 7-8; Necâsî, Ebû Abbâs Ahmed b. Ahmed İbnu'l-Abbâs. *Ricâlu'n-Necâsî*. Şeriketu'l-Âlemî li'l-Matbûât, Beyrut 2010, 338). Şii müellifler, Saffâr'ın eserine yazdıkları önsözde, bu kitabı "Kütüb-i erbaâ" ile birlikte zikretmekte, müellifini de "es-sikatu's-sadûk" (güvenilir ve doğru sözlü) olarak nitelemektedirler (Bkz. Saffâr, Ebû Câfer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh. *Besâirü'd-derecât*. Şeriketu'l-Âlemî li'l-Matbûât, Beyrut 2010, 5-11).

vacip olduğu düşüncesini benimseyen bu fırka, O'nun peygamber seçip göndermesi gibi, bir imam seçip göndermesini de zorunlu görmektedir (Muhsin el-Emîn, 1983: I, 107). Bu noktada da kalmayan bu düşüncenin, bazı hallerde imâmeti nübüvvetin de ötesine taşıdığı görülmektedir. İbn Mutahhar el-Hillî (726/1325)'nin, imâmeti “genel lütûf”, nübüvveti ise “özel lütûf” şeklinde niteleyip ilkinin reddini, ikincisinin reddinden daha şer bir fiil olarak nitelemesi bunu göstermektedir (Hillî, 1985: 31-32).

İmâmeti “aklî vücubiyet” açısından savunan İmâmîyye'ye göre bir reisten yoksunluğun zulüm ve bozgunculuğa yol açması, insanların imamla birlikte salâha (iyiye) daha yakın olup kargaşadan uzak olmaları, imâmetin “lütûf” oluşunun delilidir. İmâmîyye, fesâdın terkini mükelleflere vacip kıldığı halde bu ilkeyi çiğnemelerine izin veren Allah'ın, bir reis atayarak lütûfünü ikâme etmesini vacip görmektedir (Murtazâ, 2004: I, 47-48; Hillî, 1985: 53-60).

“Lütûf” kavramını, “Allah'ın kullarına din ve dünyaları için aslâhı (en iyi olanı) yapıp onlardan hiçbir iyiliği esirgememesi” şeklinde tanımlayan Şeyh Müfid (1992a: 59)'e göre bunun anlamı, Allah için adaletin zorunlu olduğu, bunu yapmadığında zalim olacağı değil, lütûfünü ikâme etmesinin cûd ve kerem (cömertlik) yönünden bir zorunluluk olduğudur.

İlâhî adaletin tecellî etmesi için Allah'ın bir imam atamasını zorunlu gören İmâmîyye'nin, imâmetin vücubiyetini aklî temellere dayandırdığı görülmektedir. Bu durum, zımnen nas ve tayin düşüncesinin sahîh naklî temellerden yoksun olduğu anlamını da içermektedir. Her ne kadar İmâmîyye bazı nasları İmâmet Doktrinine temel yapsa da neticede bu, diğer Müslümanların benimsemediği bir te'vîlden öteye geçmemektedir. Dolayısıyla, düşüncesini kesin şekilde naslarla temellendiremeyen İmâmîyye'nin, akıl yürütmeye dayalı bir yöntem benimsemek zorunda kaldığı anlaşılmaktadır.

İmâmîyye, imâmeti nübüvvet makâmının devamı, imamı da peygamber konumunda görmektedir (Wellhausen, 1989: 150). Bu durum, onların iman tanımını da şekillendirmektedir. Eş'ârî (2005: 53-54), Râfıza'nın iman tanımını, “Allah'ı, Resûlünü ve ‘imamları’ ikrâr edip onlardan gelen her şeyi kabul etmek” şeklinde aktarmakta, bu hususları kabul edip ancak imamı bilmeyen kişiyi “mü'min” değil, “Müslüman” olarak nitelediklerini söylemektedir. *Usûlu'l-kâfi*'de geçen, konuyla

ilgili bir rivayette, “Allah’ı bilen O’na hakkıyla tapar. Allah’ı bilmeyen ise O’na bâtil bir biçimde tapar” diyen Muhammed el-Bâkır’ın, mârifetullahı (Allah’ı bilmeyi) şöyle açıkladığı aktarılmaktadır: “Allah’ı, Resûlünü, Ali’nin velâyetini tasdik etmek, onu ve hidâyet imamlarını veli edinerek (tevellî) düşmanlarından uzaklaşmak (teberrî) ve Allah’a yönelmektir.” (Kuleynî, 1990: I, 235). “Şüphesiz imâmet meselesi, imanın şartlarından, Rahmân’ın gazabından kurtuluş ve cennette ebedî kalmaya kendisiyle hak kazanılan bir şarttır” diyen Hillî (1963: 27) de imâmet inancını “kurtuluş reçetesi” olarak sunmaktadır.

İmâmeti de nübüvvet gibi iman ve İslâmın esaslarından biri addeden İmâmîyye’ye göre bu, Allah’ın dilediğini peygamber olarak seçip onu mucizelerle desteklediği gibi dilediğini imam olarak seçtiği ve Hz. Peygamber’in, kendisinden sonra onun görevini yapması için onu açıklayıp insanlar için imam tayin ettiği anlamındadır. İmam vahiy almadığı halde ondan gelen hükümlerin ilâhî bir onaya (tesdîd) dayandığına inanan İmâmîyye, bu esasa inananları, “özel anlamda mü’min ve Müslüman”; diğerlerini ise “genel anlamda mü’min ve Müslüman” olarak nitelemektedir (Kâşifulğitâ, 1990: 133-135). İmâmet esasını reddedenleri, “Şîi olmayan Müslüman” olarak niteleyen bazı İmâmîler, bu esasın İslâm’ın değil, Şîa’nın asıllarından olduğu üzerinde durmaktadırlar (Muğnîyye, 1994: 26-27; Muhsin el-Emîn, 1983: I, 39).

Sünnî düşüncede de, her ne kadar dinî bir esas olarak görülme de, büyük önem atfedilen imâmet, vacip işlerden sayılmaktadır (Mâverdî, 1989: 3; İbn Haldûn, 2004: I, 368; Bağdâdî, 1928: 271). İmâmetin aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu konusunun ihtilâflı olduğunu belirten Şafîî fakîh Mâverdî (450/1058), aklî vücubiyeti savunanların, zulüm ve haksızlığı önleyecek bir liderin gerekliliği üzerinde durduklarını; naklî vücubiyeti savunanların ise aklen câiz olması halinde bile imama itaatin vacip olduğu yönündeki görüşlerini aktarmaktadır (Mâverdî, 1989: 3).

Aklın, herkesin âdil davranıp kendi aklı ile tedebbür etmesini gerektirdiğine dikkat çeken İbn Haldûn (808/1406), işlerin dindeki velisine bırakılmasını emreden, “يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم” “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Resûl’e ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin” (4/Nisâ, 59) ayetinin buna engel teşkil ettiğine dikkat çekmektedir (İbn Haldûn, 2004: I, 368).

İmâmîlerin imâmeti temellendirme gayretlerinin iki aşamalı olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, imâmeti zorunlu gören tüm fırkaların ortak paydası özelliğinde olan, imâmetin vücubiyetidir. Şeriat olsun veya olmasın aklın, mutlaka bir imam atanmasını ön gördüğünü söyleyen İmâmîyye, bunu Allah için vacip olduğunu ileri sürdüğü “lütuf” kavramıyla temellendirmektedir. İmâmîyye’nin imâmeti temellendirmedeki ikinci aşamasının ise imamın nas ve tayin ile Allah tarafından belirlenmesi gerektiğine inanması olduğu anlaşılmaktadır. Bunu bir emir ve zorunluluk olarak gören İmâmîler, birçok ayet ve hadisi bu doğrultuda te’vîl etme yoluna gitmektedirler (Bozan, 2007: 40).

Konuya ilişkin veriler, imâmetin tesis ve imama belli şartlar çerçevesinde itaat edilmesinin vacip olduğunu ortaya koysa da, imamın Allah tarafından seçilmesinin zorunlu olduğunu, dolayısıyla bunun da nübüvvet gibi bir inanç esası yapılması gerektiğini ifade etmemektedir. Çünkü İmâmîlerin düşüncelerine dayanak yaptıkları ayetlerin siyâk, sıbâk, sebab-i nüzul ve Arapça anlamlarıyla bağlantılı te’vîllerinden nas ve tayine dair bir anlam çıkmamaktadır. Bu hususta Hz. Peygamber ve on iki imama nisbet ettikleri rivayetlerin muttasıl senetlerinin bulunmamasının yanında, karışık ve çelişkili bilgiler içermesi de bunların dinî esas bir teşkil etmede delil alınamayacağını göstermektedir.

1.4.2. Ali’yi Hz. Peygamber’in Vasîsi Olarak Görme

“Vasî” (الوصي), lehine vasiyet olunan kişi anlamında olup çoğulu evsiyâ’dır (İbn Manzûr, t.y., XV, 394). “Vasiyet” ise kişiye ait bir şeyin, bir taahhüt eşliğinde başkasına geçmesidir (İsfehânî, 2009: I, 873). Nesebinin Resûlullah’la birleşmesi ve ona yakınlığı nedeniyle Ali için “vasî” sıfatı kullanılmıştır (İbn Manzûr, 394).

İmâmîyye, Hz. Peygamber’in imâmet görevini Ali b. Ebû Tâlib’e vasiyet ettiğini ileri sürmekte ve onu “Resûlullah’ın Vasîsi” olarak nitelemektedir (Nevbahtî, 2012: 58-59; Şeyh Sadûk, 1971: 31; Neseî, 2000: 262). Kaynaklarında Ali’nin vasîliğini ifade eden birçok rivayet mevcuttur. Câfer es-Sâdık’a dayandırılan bir rivayette Resûlullah’ın Ali’ye, “Sen kardeşim, arkadaşım, dostum ve vasîmsin. Sen Ehl-i beytimin özü, benden sonra ümmetimin halifesisin” dediği aktarılmaktadır (Saffâr, 2010: 202). Konuya ilişkin bir başka rivayette yer alan, “Sen benim vasîm,

velim ve vezîrimsin. Senin düşmanın benim düşmanım ve benim düşmanım da Allah'ın düşmanıdır. Senin dostun benim dostum ve benim dostum da Allah'ın dostudur” sözleri yine Hz. Peygamber'e atfedilmektedir (Şeyh Sadûk, 2009: 66). İbn Abbâs'a nisbet edilen bir rivayette ise Resûlullah'ın bu hususta şöyle dediği belirtilmektedir: “Ben, peygamberlerin efendisiyim. Ali b. Ebû Tâlib de vasîlerin efendisidir. Benden sonra ilki Ali b. Ebû Tâlib, sonuncusu ise 'el-Kâim' olan on iki vasî vardır.” (Şeyh Sadûk, 1958: 67).

Hz. Peygamber'in Allah tarafından Ali'nin imâmetini açıklamaya teşvik edildiğini belirten Hillî (1985: 58), Resûlullah'ın da “Kim vasiyet yapmadan ölürse câhilîyye ölümü üzere ölmüş olur” sözüyle buna işaret ettiğini söylemektedir. Birçok ayetle birlikte, *ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون*, “İbrahim bunu oğullarına vasiyet etti. Yâkûb da: ‘Oğullarım! Allah dini sizin için seçti, siz de ancak O'na teslim olmuş olarak can verin’ dedi” (2/Bakara, 132) ayetini, vasiyet düşüncesinin kanıtı olarak sunmaktadır. Ona göre bu naslara rağmen Resûlullah'ın uhdesinde bulunan bu görevi vasiyet etmeyip, bir vâcibi terk etmiş olma ihtimali bulunmamaktadır. Dünyevî vasiyetin vacip görülmesine karşın, dinî vasiyetin böyle görülmemesini eleştiren müellife göre bunlardan ikincisi çok daha önemlidir.

Ali için “Resûlullah'ın Vasîsi” sıfatının ne zaman kullanıldığını tam olarak tespit etmek zordur. İmâmîyye'nin, İnzâr hadisine dayalı olarak, Resûlullah'ın nübüvvetini açıkladığı ilk teblîğinde imâmeti de Ali'ye vasiyet ettiğini ileri sürdüğünden daha önce sez edilmişti. Kaynaklarda yer alan bazı bilgiler de Ali'nin erken dönemden itibaren böyle bir sıfatla nitelenmiş olabileceğini göstermektedir.

Hz. Peygamber'in risâletinin başlangıcında yakın akrabalarını evinde toplayarak, onlara peygamberliğini açıkladığı (İnzâr hadisi), bu şekliyle Sünnî ve Şiî kaynaklarda ortaklaşa aktarılan bir husustur (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013: II, 739; Tûsî, 1956: VIII, 68; Şeyh Müfid, 2008: I, 49-50; İbn Kesîr, 1997: IV, 180). Bu noktadan sonra Şiî rivayetlerde, Resûlullah'ın bu işte kendisine yardım eden için “vasîlik” ve “halifelik” taahhüt ettiği belirtilmektedir. “Vasî” sözünün bulunmadığı Sünnî rivayetlerde ise “halife” ibaresi de başına bir şey gelmesi halinde onun borçlarını ödemek ve ehline kefil olmak üzere, Hz. Peygamber'e halef olmak anlamıyla sınırlandırılmaktadır (İbn Kesîr, 1997: VI, 170).

Taberî (2007: 64), Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye göç ederken, borçlarını ve yanındaki emanetleri sahiplerine vermesi için Ali'yi kendisine vekil kıldığı bilgisini aktarmaktadır. Ali'nin vasîliği iddialarından söz eden Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115) de Ehl-i Sünnet'in, "Hz. Peygamber'in borçlarını ödemek"le sınırlı, özel bir hususla ilişkilendirdiği bu vasîliği, Resûlullah'ın tüm hallerini kapsayan, mutlak bir vasiyet olarak görmediğine dikkat çekmektedir (Nesefî, 2000: 262). Bu veriler, İbn Kesîr (774/1373)'in, Ali'nin vasîliğine dair yukarıda aktardığı anlamı desteklemektedir. Bunun yanında, Ali'nin Ebû Bekir'e karşı nas ve tayin fikrini ileri sürmeyip, hilâfette kendisinin de hak sahibi olduğunu söylemesi de (Buhârî, Megâzî, 38; Ebu'l-Fidâ, 1997: I, 219-220; Taberî, 2007: III, 21), onun terim anlamında, yani Resûlullah'ın imâmeti ona vasiyet ettiği şeklinde bir vasîlik iddiasının bulunmadığına işaret etmektedir.

Âişe (58/678)'den gelen bir rivayet, Resûlullah'ın malî işlerine vekâlet etmekle ilişkilendirilebilecek söz konusu vasîliğin, onun vefatından sonra bazı kesimlerce imâmeti de kuşatan genel bir durum olarak anlaşılacak istenildiğini göstermektedir. Rivayette, Hz. Peygamber'in Ali'ye vasiyet edip etmediği sorusu yöneltilen Âişe'nin, "Resûlullah'ın Ali'ye vasiyet ettiği söyleniyor. Başımı göğsüme yaslayıp bir leğen istedi, o halde leğene meylettirdi ve bu şekilde vefat etti. Ben duymadığım halde nasıl olur da Ali'ye vasiyet etmiş olur?" dediği aktarılmaktadır (Nesaî, Vesâya, 2; Buhârî, Vesâya, 1).

Erken dönem Şîî tarihçilerinden İbnu'l-Muzâhim'in (212/827-28) verdiği bazı bilgiler de bu konuya ışık tutmaktadır. Müellifin *Vaktu's-Sıffîn* adlı kitabında aktardığı Câbir el-Becelî (51/671) kasidelerinde Ali ümmetin efdâli, Hz. Peygamber'in vârisi ve vasîsi olarak nitelenmektedir (İbnu'l-Muzâhim, 1963: 18). Muâviye'ye yazdığı bir mektupta, Muhammed b. Ebû Bekir'in (38/658) de aynı noktalara temas ettiği belirtilmektedir (İbnu'l-Muzâhim, 118-119; Ebû Mansûr et-Tabersî, 1961: I, 244; İbn Ebu'l-Hadîd, 2007: I, 119-120).

Kardeş olan Âişe ve Muhammed b. Ebû Bekir'in, aynı hususta taban tabana zıt düşünce ve kabullere sahip olduklarını gösteren bu bilgi dikkat çekicidir. İlk bakışta bir çelişki olarak görülebilecek olan bu durum, aslında konunun farklı boyutlarına işaret etmektedir. Çünkü Âişe'den gelen rivayet, Hz. Peygamber'in imâmeti Ali'ye

vasiyet ettiği düşüncesini reddetmekle başka deyişle imâmetin dinî boyutuyla alakalıdır. Mektubunda Ali'nin vasîliğini ileri süren Muhammed'in ise bu düşüneyi "nas ve tayin" anlamında değil, "siyasi bir tercih ve taraftarlık" olarak ortaya koymuş olduğu ihtimali daha güçlüdür. Çünkü onun Ali'ye taraftar olduğu bilinmektedir. Aksi halde, yani imâmeti nas ve tayine dayandırması halinde babası olan ilk halifeyi, bu ilkeyi çiğneyen ilk kişi durumuna düşürmüş olur ki onun bu anlamı kasetmiş olması uzak bir ihtimaldir.

Müfessirlerin çoğu, vasîlik düşüncesine dayanak yapılan 2/Bakara, 132. Ayette geçen vasiyeti, "Allah'a teslim olmak" anlamında, Hz. İbrahim'in üzerinde bulunduğu "Hanîf" inancı olarak açıklamış, bu teslimîyeti son nefeslerine kadar koruyan peygamberlerin, bunu çocuklarına da öğütledikleri yorumunu yapmışlardır (Mâturîdî, 2004: I, 98; İbn Kesîr, 1997: I, 446). İmâmî müfessirler de bu ayetle ilgili açıklamalarında, Hz. İbrahim ve Hz. Yâkûb'un oğullarına vasiyet ettikleri şeyi, "Hanîf inancı" olarak belirtmişlerdir (Ebû Ali et-Tabersî, 2006: I, 290; Belâğî, t.y., I, 129). Yani, söz konusu ayetteki vasiyet konusunun, "peygamberlik" veya "imâmet" değil, dinî emir ve nehiylere uymak olduğu ortaya konulmuştur. Nitekim ölüm döşeginde, Allah'ın kitabına uyulmasını vasiyet eden Hz. Peygamber de (Tirmizî, el-Vesâya, 4) hayatını adadığı bu görevi son anında da yerine getirmeye özen göstermiştir.

2/Bakara, 132. ayet tefsiri de dikkate alındığında, buradaki vasiyeti imâmete tahsis eden İmâmîye'nin, mezhebî sâiklerle hareket ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü peygamberlik görevinin birine verilmesi, peygamberin uhdesinde olan bir sorumluluk olmayıp, bizzat Allah'ın nas ve tayiniyle ilişkili bir durumdur. Resûlullah'tan önceki bazı peygamberlerin oğullarının bu görev için seçilmesi de o peygamberlerin kendi tasarruflarıyla değil, Allah'ın takdiriyle gerçekleşen bir durumdur.

Hadis kaynaklarındaki "el-Vesâya" (vasiyetler) bablarında konuyla ilgili pek çok rivayetin aktarılması, vasiyetin önemini ortaya koymaktadır. Bu hadislerden birinde Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu belirtilmektedir: "Kim vasiyet yapmış olarak ölürse; doğru bir yol ve Sünnet üzere ölmüş olur, takvâ ve şehadet üzere ölmüş olur, günâhları bağışlanmış olarak ölmüş olur." (İbn Mâce, el-Vesâya, 2). Bir başka hadiste ise "Allah her hak sahibinin hakkını vermiştir, artık vâris olana vasiyetle mal bırakmak yoktur" buyrulmaktadır (Ebû Dâvud, el-Vesâya, 6).

Hadislerden de anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber'in sözlerinde geçen vasiyetin konusunun, mal ve mülk gibi dünyevî miras olduğu görülmektedir. İmâmet vasiyetinin dünyalığa ilişkin vasiyetten çok daha önemli olduğu noktasından hareket eden İmâmîye ise dünyevî vasiyet üzerinde çokça duran Resûlullah'ın, dinî vasiyeti (imâmeti) de ihmal etmeyerek bir imam tayin etmiş olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır ki, bu önermeleri yorumcuya ait olan bir akıl yürütmeden ibarettir. Aksine buradan çıkarılacak şu basit ve açık sonuç, olayların akışına ve tarihî gerçekliklere daha uygundur: İmâmet nas ve tayine dayalı dinî bir esas olsaydı, basit dünyevî işlerle ilgili vasiyete çokça önem veren Hz. Peygamber'in, bunu da vasiyet edip, vasîsinin adını açıkça belirtmesi gerekirdi. Resûlullah'ın bunu yapmamış olması, nas ve tayine dayanmayan imâmetin dünyevî ve siyasi bir makam olarak Müslümanların seçimine bırakıldığını göstermektedir.

Ali ile ilgili vasîliğin imâmet olmadığı ortaya çıkınca vasîlik iddialarının hangi amaçla, ne zaman ve kimler tarafından ortaya konulduğu, cevaplanması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Nevbahtî (310/922 [?]), Ali için vasîlik gaybet, Mehdî ve recât inançlarını ortaya koyup onun imâmetinin farz olduğunu söyleyip, düşmanlarına karşı "teberrî" ederek Ebû Bekir ve Ömer'i yeren ilk kişinin "İbn Sebe" olduğuna dair görüşlerden söz etmektedir (Nevbahtî, 2012: 57-58). Bu hususu benzer ifadelerle aktaran Sâ'd b. Abdullah el-Kummî de buna ek olarak İbn Sebe'nin, Abdullah b. Vehb er-Râsibî el-Hemedânî olduğunu belirtmektedir (Sâ'd b. Abdullah el-Kummî, 1941: 19-20). Ancak İbn Vehb er-Râsibî'nin, Sıffin'de Ali'den ayrılan Haricîlerin Harûra'daki lideri olduğu bilinmektedir (Taberî, 2007: II, 357-362). İbn Sebe haberlerinin tek kaynağı olan Seyf b. Ömer de "zayıf", "kendisinde hayır olmayan", "metrûk ve zındık" olarak nitelenmektedir (Zehebî, 1963: II, 255). Bunlara ek olarak İbn Sâ'd (230/845), Belâzûrî (279/892-93), İbnu'l-Muzâhim (212/827-28) ve Yâkûbî (292/904) gibi ilk dönem Sünnî ve Şîî tarihçilerin kitaplarında bu rivayetlerin bulunmadığı da düşünüldüğünde, İbn Sebe'nin gerçek bir şahıs olmadığı ortaya çıkmaktadır (Fığlalı, 1982: 384).

Taberî (310/923), Osman'ın öldürülmesi, fitne ve Cemel Vakâsı (36/656) gibi olaylarda, İbn Sebe'ye etkin bir rol yüklediği halde Sıffin Savaşı (37/657) ve Haricîliğin ortaya çıkması sürecinde ise ondan hiç söz etmemektedir (Taberî, 2007: II, 357-362). Bu hususa dikkat çeken Tâhâ Hüseyin (1889-1973), İbn Sebe olayının,

muhallifleri tarafından Şiâ'ya sonradan sokuşturulan Yahudi bir unsur olduğunu söylemektedir (Hüseyn, 2002: II, 90-91). Erken dönemde “Sebeîyye” isminin “Güneyliler”e yönelik bir tabir; İbn Sebe'nin de “Ammâr b. Yasir”in kendisi olduğuna yönelik görüşleri hatırlatan, Iraklı sosybilimci Ali el-Verdî (1913-1995) de İbn Sebe'yi, Osman dönemindeki fitnenin aleyhlerine cereyân ettiği zenginlerce ortaya konulan, hayal ürünü bir şahsiyet olarak nitelemektedir (Verdî, 1995: 98).

İmâmî kaynaklar da Ali'nin vasîliği iddialarının İbn Sebe'ye nisbet edildiğine ilişkin veriler içermektedir. Nevbahtî (2012: 57-58), “ğâlî” (aşırı) düşüncelerin kaynağı olarak gösterildiğini belirttiği İbn Sebe'nin vasîlik, itaat edilmesi farz imam, tevellî ve teberrî düşünceleri de ortaya koyan ilk kişi olduğuna ilişkin rivayetler aktarması dikkat çekicidir. Bunun yanında söz konusu iddiaları nedeniyle Ali'nin İbn Sebe'yi öldürtmek istediği, ancak daha sonra bundan vazgeçerek onu Medayin'e sürgüne gönderdiğine yönelik haberleri de aktarmaktadır.

Sebeîyye'ye ilişkin rivayetlerin yalnızca Seyf b. Ömer'den geldiğine dikkat çeken Korkmaz (2016: 197-198)'a göre Seyf'in bu ifadeyi kullanma gerekçesi, kendi döneminde oluşmaya başlayan Şiâ'yı yermek, bu ismin Haricîler için kullanılışı, onların Osman'a muhalefetiyle ilişkili olmalıdır. Emevîlerin, Ali taraftarlarından oluşan Yemen ve Kûfe ahalisini karalamak amacıyla, onları bu ifadeyle anmaları, Seyf ve diğer bazı tarihçilerin Sebeîyye ismini seçmiş olmalarının nedenlerinden biridir.

Şiâ, Sebeîyye ismini aşırılık adresi gösterme gayreti ile öne çıkartırken, Sünnîler de bunu, Şiâ'yı zemmetme aracı olarak kullanmaktadır. Makâlât eserlerinde ise bu isim, tarihî bağlamın dışında, Ali taraftarları için kullanılmaktadır. Bunun yanında, Sebeîyye ile ilişkilendirilen isimler, fikirleri ve siyasi tavırlarının farklılık ve çeşitliliği de, bu ismin bir fırkaya delâlet etmediğinin kanıtıdır. Seyf'in, Osman ve Ali dönemleri için aktardığı Sebeî recât ve vasîlik düşüncelerinin tarih, mekân ve fikir ilişkisi bakımından bu dönemlerle irtibatlandırılması da mümkün görünmemektedir. Tüm bu hususlar birlikte değerlendirildiğinde Sebeîyye'nin, Müslümanların tarih telakkisine sinmiş olan derin bir “anakronizm” olduğu ve Sebeîyye ile ilişkilendirilen vasîlik ve recât düşüncelerinin ise en erken Hicrî birinci asrın son çeyreğinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır (Korkmaz, 2016: 197-200). (Korkmaz, 2016: 198-200).

Sakîfe olayı ile Ali'nin buna ilişkin tavır ve söylemi, vasiyet iddialarının kaynağına ışık tutmaktadır. İbn Kuteybe (276/889), Ben-i Saide gölgeğinde gerçekleşen hilâfet tartışmalarında, Arapların, Kureyş kabilesinden olmayan birinin halifeliğini reddedeceklerini belirten Ebû Bekir'in, "ûlü'l-emr" misyonunu Resûlullah'ın yakınları olan bu kabileye hasrettiğini; ensârdan olan Beşîr b. Sâ'd 'ın da bu düşüncüyü destekleyen sözler söylediğini belirtmektedir (İbn Kuteybe, 1990: 28).

Ebû Bekir'in halife seçilmesindeki temel argüman olan, "Hz. Peygamber'in kabilesinden olmak" olgusu, dolaylı da olsa "verâset" ve "karâbet" (yakınlık) anlamlarını içermektedir. Nitekim onun, hilâfetin Kureyş kabilesine ait olduğu hususunu, bu işte kendisine muhalefet edenlere karşı bir hüccet olarak ileri sürmesinde de bu olgu mevcuttur.

Eşi Fâtıma (11/632)'nin vefatına kadar biat etmeyen Ali, altı ay sonra biat etmek üzere yanına çağırtdığı Ebû Bekir'e, "Senin faziletini ve Allah'ın sana verdiği payeyi biliyoruz. O'nun sana yönelttiği hayrı (halifeliği) kıskanmıyoruz. Fakat sen bu işi bizden istibdat ile aldın. Biz ise Resûlullah'a olan yakınlığımız nedeniyle bu işte pay sahibi olduğumuzu düşünmüştük" demiştir (Buhârî, Megâzî, 38; Ebu'l-Fidâ, 1997: I, 219-220; Taberî, 2007: III, 21). Ebû Bekir'le konuşurken, onun ensâra karşı Resûlullah'ın yakınlığını (onunla aynı kabileden oluşunu) hüccet edinerek aldığı hilâfeti Ehl-i beytten gasp etmesinin zulüm olacağını söyleyen Ali, Resûlullah'a yakınlığı nedeniyle bunun öncelikle kendisi için bir hüccet olduğuna vurgu yapmıştır (İbn Kuteybe, 1990: 28-29).

O günkü toplumun istihlâf (kendisinden sonraki yöneticiyi belirleme) şuûrunda yakınlığın da önemli olduğunu gösteren bu husus, Ebû Bekir ve Ömer'in Hâşimoğullarına yönetimde bir pay vermeyi konuşmak üzere gittikleri Abbâs b. Abdulmuttalib'in şu sözlerinde daha ayrıntılı şekilde ortaya çıkmaktadır:

Resûlullah, hevâlarına göre değil, hakka uygun bir şekilde birini seçmeleri için bu işi insanlara bırakmıştır. Bunu, onun yakınlığını öne sürerek aldıysan, bizim hakkımızı almış olursun. Bunu mü'minlerden talep ettiysen, biz bu hususta onlardan ilerdeyiz. Bu iş mü'minlerin sana vermesiyle gerçekleştiyse, biz istemediğimizde bozulacaktır. Bize vereceğin pay senin hakkın ise ona ihtiyacımız yoktur. Mü'minlerin hakkıysa, senin onlara tahakküm etmeye hakkın yoktur. Eğer bu (hilâfet) bizim hakkımız ise bir kısmını verip bir

kısmını tutmanı da kabul etmeyiz. “Resûlullah bizden ve sizdendir” sözüne gelince o, bizim dalları olduğumuz, sizin ise komşuları olduğunuz bir ağaç gibidir (İbn Kuteybe, 1990: 32-33).

Ali ve Abbâs’ın sözlerinde gizli olan bir diğer önemli nokta da, Resûlullah’ın imâmeti Müslümanların seçimine bıraktığı hususunun teyididir. Abbâs’ın açıkça ifade ettiği bu husus, Ali’nin de Hz. Peygamber’e olan yakınlığı nedeniyle hilâfette başkasından daha çok hak sahibi olduğuna ilişkin sözlerinde de mevcuttur.

Bu veriler, o günkü toplumsal yapıda, -en azından Hâşimoğullarında- Resûlullah’ın yerine Kureyş kabilesinden bu işe en layık yakınının geçmesini öngören bir istihlâf şuurunun bulunduğunu göstermektedir. Hâşimoğullarının bulunmadığı bir ortamda halife seçilmesinin, Müslümanları derinden etkileyen ve etkisi yüzyıllara yayılan akîdevî farklılaşmalara yol açması, bu şûurun bir neticesi olmalıdır. Ancak yaşanan kritik zaman ve gelişen olayların süratle bir halife seçilmesini gerektirdiği de, gözden kaçırılmaması gereken bir gerçektir.

Halife seçme işinde acele edilmekle muhtemel bazı zararların önlendiğini söyleyen Wellhausen (1963: 16-17), Hz. Peygamber’in vefatıyla ortaya çıkabilecek parçalanma tehlikesine dikkat çekmektedir. İstihlâf için hiçbir tedbir alınmadığından problemin sadece katî bir müdahale ile çözüme ihtimalinin bulunduğunu söyleyen müellif, Ömer b. el-Hattâb’ın girişimiyle bu kritik durumun kontrol altına alındığını ifade etmektedir.

İbn Abbâs (68/687-88)’tan gelen bir rivayette de aynı hususa dikkat çekilmektedir. Biraz uzunca olan bu rivayette, Ömer b. el-Hattâb’dan, Ebû Bekir’in biatının bir “felte” (ânî/beklenmeyen durum) olduğunu, ancak o gün hilâfete ondan layığının da bulunmadığını söylemektedir. Sözlerinin devamında, Allah’ın aniden gerçekleşen bu biatle Müslümanları, bu işteki acelenin şerrinden koruyarak ensâr, muhâcir ve Hâşimî üçlü kamplaşmanın bir çatışmaya dönüşmesini engellediğini vurgulamaktadır (İbn İshâk, 2004: 716; İbn Hişâm, 1990: IV, 309-310; Taberî, 2007: III, 17-18; Suyûtî, 2003: 55-56).

Sakîfe olayı sonrasında dikkat çeken bir diğer husus da, biate yanaşmayan Ali’ye uygulanan tazyiktir. Bazı kaynaklarda Ebû Bekir’in, Ali ile birlikte Fâtîma’nın evinde toplanan grubu evden çıkartmak için gönderdiği Ömer’e, çıkmamaları halinde onlarla savaştığını emretmesi üzerine, Ömer’in elinde bir meşale ile gidip evi

yakmakla tehdit ettiği yazılıdır (Ebu'l-Fidâ, 1997: I, 219-220). Bazılarında ise biat etmemekte direndiği için zorla Ebû Bekir'e götürülüp ölümle tehdit edilen Ali'nin, gece Fâtîma'yı da yanına alarak, ensâr meclislerini dolaşıp onlardan yardım istediği belirtilmektedir (İbn Kuteybe, 1990: 28-37).

Ali'nin imâmet makamını kolayca başkalarına bırakmaya razı olmadığını ortaya koyan, ancak “maslahat” ve “takîyye” ile de açıklanamayacak olan bu durum, onun nas, tayin ve vasiyet düşüncesini taşımadığı anlamını da içermektedir. Çünkü bu hususu yüksek sesle ortaya koymasını gerektiren böyle bir ortamda, Ali'nin bunu gizlemiş olduğunu söylemek makuliyet sınırlarını aşmaktadır.

Ali'nin Sakîfe'den sonra ortaya koyduğu tavır, onun “seçim hilâfeti”ne itiraz ettiğine yönelik Şîi iddiaları kısmen destekliyor gibi görünse de, olaydaki gerekçe dikkate alındığında gerçeğin farklı olduğu anlaşılmaktadır. Şîi söylemin olayı farklı bir mecrâyâ iterek, Hâşimoğularının nas ve tayin düşüncesi nedeniyle biatten geri durdukları iddiasını İmâmet Doktrinine temel yapması isabetli görünmemektedir. O günkü istihlâf anlayışında “verâset ve yakınlık” önemli birer faktör ise de Resûlullah'ın bu hususta herhangi bir nas ve tayininin bulunmayışı, yakınlığın hilâfet için mesned yapılamayacağını gösterdiği gibi zımmen, Hz. Peygamber'in bu unsurları istihlâf ölçütü olarak görmeyip bu işi seçime bıraktığı anlamını da içermektedir.

İmâmeti nas ve tayine dayandıran İmâmîyye'nin, “Ali ve Hasan'ın bu makamı başkalarına bırakmaya nasıl razı olduğu” sorusunu cevaplamada kullandığı “takîyye” ve “maslahat” kavramları konuyu aydınlatmamaktadır. Ali'nin, Allah ve Resûlü tarafından dinin bir aslı olarak ortaya konulduğu iddia edilen imâmetten bu gerekçelerle vazgeçmiş olması düşünülmemeyeceği gibi bu durum, imâmet için ileri sürülen “adalet” şartına da uymamaktadır. Çünkü adalet, adil olan Allah ve Resûlünün buyruklarını yerine getirmekle sağlanabilir. Meşru halife Ali'nin, kendisine biat etmeyen Muâviye b. Ebû Süfyân ile canı pahasına savaşıyor bu haklı mücadelesini sonuna dek sürdürmesi, onun adaleti sağlama konusundaki tavizsiz tavrını ortaya koymaktadır.

1.4.3. İmâmeti Nas ve Tayine Dayandırma

Nas ve tayin, imâmetin peygamberlik gibi ilâhî bir makam olması nedeniyle imamın da peygamber gibi Allah tarafından seçilerek, Hz. Peygamber'e bunu ümmete açıklamasının, ümmete de buna uymasının emredildiği anlamındadır (Kâşifulğitâ, 1990: 145). Nas ve tayin, imâmetin insanların seçimine değil, Resûlullah veya bir önceki imamın lisanı üzere, Allah'tan gelen açık bir nassa dayanmasıdır (Muzaffer, 1951: 55). İmâmîyye'ye göre Ali'nin imâmeti nas ve tayine dayandığı gibi, öncekinin sonrakini tayin etmesi yoluyla diğer tüm imamların imâmeti de böyledir (Eş'ârî, 2005: 18).

Konuya ilişkin rivayetler incelendiğinde, aynı husustan söz etmelerine rağmen farklılaşan ve İmâmet Doktrini ile çelişen anlatımlara rastlanması dikkat çekicidir. İbn Abbâs'a nisbetle aktarılan bir rivayette, vefat etmeden hemen önce Hz. Peygamber'in, imâmeti ilkin amcası Abbâs'a önerdiği, onun bu görevi kaldıramayacağını belirtmesinden sonra bu teklifi Ali'ye yaptığı ifade edilmektedir (Kuleynî, 1990: XXXVIII, 228).

Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayette nas ve tayin, Cebraîl tarafından gökten indirilen, üzerinde altın mühürlerin bulunduğu bir metne dayandırılmaktadır. Rivayete göre melek bu metni Hz. Peygamber'e, "onun Ali'ye vasiyeti" olarak vermiştir. Onun da vefatı esnasında mühürlerden ilkinini açarak içindeki talimata göre hareket etmesi için Ali'ye verdiği bu metin, ondan da diğer imamlara intikal etmiştir. Hüseyin'in kıyam ederek canını Allah yolunda feda etmesinin yazılı olduğu bu metinde Ali b. el-Hüseyin, Muhammed b. Ali ve ravî konumundaki Câfer b. Muhammed'in ise ilimle meşgul olmaları emri bulunmaktaydı (İbn Bâbeveyh, 1983: 38; Mesûdî, 1988: 133-134).

Saffâr (2010: 17)'in imamlara nisbetle aktardığı rivayetlerde, Ali b. Ebû Tâlib'in velâyetinin Hz. Peygamber'e emredildiği belirtilmekte, imâmların haklarını ve diğer insanlara karşı üstünlüklerini tanımadıkça hiç kimseye nübüvvet verilmediği söylenmektedir. Resûlullah'a nisbetle aktarılan aşağıdaki rivayette ise Ali'nin imâmetinin insanın yaratılması, peygamberlerin nübüvveti ve Allah'ın rızasını kazanmanın şartı olarak sunulması dikkat çekicidir:

Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki Âdem'i yaratması, ona rûhundan üflemesi, onun tevbesini kabul etmesi ve onu yeniden cennetine alması, ancak benim nübüvvetim ve Ali'nin velâyeti sayesinde olmuştur. Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki İbrahim'e göklerle yerin melekûtunu göstermesi ve onu dost edinmesi, ancak benim nübüvvetim ve Ali'nin velâyeti sayesinde olmuştur. Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki Musa ile konuşması, İsa'yı âlemlere bir ayet kılması, ancak benim nübüvvetim ve Ali'nin velâyeti sayesinde olmuştur. Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki Ali'yi tanımayan ve bizim velâyetimizi ikrâr etmeyen hiç kimseye Allah nübüvvet vermemiş, Allah'a ibadet edip de benden sonra Ali'yi ikrâr etmeyen hiç kimse Allah'ın nazârını hak etmemiştir (İbn Kays, 1985: 382).

Nass ve tayin düşüncesinin imâmetin şartlarının şekillenmesinde de etkili olduğuna değinen Bağdâdî (1928: 277), İmâmîyye'nin imam için öngördüğü ilim, adalet ve nesep şartlarına “mâsumiyet”i de eklediğini söylemektedir. Mâsumiyetin içsel olması nedeniyle imamın nas ve tayinle belirlenmesi gerektiğini söyleyen İbn Mutahhar el-Hillî (1985: 55), imamın din, takvâ, ilim ve siyaset olarak zamanının en üstünü olması gerektiğini ifade eden “efdâlîyet”ten de söz etmektedir. Seçimle atanması halinde imamın kalben kâfir veya fâsık olup olmadığını bilinemeyeceğini belirten müellife göre bu durumda onun ilmi ve başkalarıyla mukayesesi de bilinemeyeceğinden imâmette seçim sahih değildir.

İmâmîyye'ye göre Hz. Peygamber'in ilk imamı tayin etmesi ve sonrasında önceki imamın sonrakini ataması, imam oluşun tek yoludur (Hillî, 1985: 44; Kâşifulğitâ, 1990: 147-148). Bu konuya müstakil bir bölüm ayıran Saffâr (2010: 513-520)'ın aktardığı birçok rivayette, “إن الله يأمركم أن تُؤدوا الأمانات إلى أهلها” “Allah, emânetleri ehline vermenizi emreder” (4/Nisâ, 58) ayetinde ehline verilmesi istenilen emânetin, “vasiyet ve imâmet” olduğu belirtilmiş; önceki imamın sonrakini keyfine göre değil, Resûlullah'tan bir ahit üzere belirlediği ifade edilmiştir. İmâmetin insanların seçimine bırakılmasını “en büyük fesât” olarak niteleyen Hillî (1963: 114)'ye göre kendilerinden beklenen faydaların ortaklığı nedeniyle imâmetin seçimle olması, peygamberliğin de böyle olmasını gerektirecektir. Dolayısıyla “ehlü'l-akd ve'l-hal”¹²

¹² Sünnî düşüncede halife seçme yöntemlerinden ilki, halifenin her beldedeki “ehlü'l-akd ve'l-hâl”in (ileri gelenlerin) çoğunluğunun oyuyla veya Ebû Bekir örneğindeki gibi, sonrasında halkın da katılacağı, ileri gelenlerden beş kişinin oyuyla seçilmesidir. İkincisi, Ebû Bekir'in yerine Ömer'i ataması örneğindeki gibi “veliaht yöntemi”; üçüncüsü ise Ömer'in, beş kişinin rızasıyla birinin imam olarak seçilmesi için bu işi altı kişiye havale etmesindeki gibi “şurâ yöntemi”dir (Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Habîb. *el-Ahkâmü's-sultânîyye ve'l-velâyâtü'd-dînîyye*. [Thk.: Ahmed Mübârek el-Bağdâvi], Mektebetu Dâru İbn Kuteybe, Kuveyt 1989, 6-7; İbn Haldûn, Velîyüddin

veya diğ er insanların, asla imamı belirleme yetkisinin bulunmadığını belirten müellif, Allah'ın insanlar için peygamber seçerek gönderdiği gibi, bir imam seçip onu açıklamasını Hz. Peygamber'e emrettiğini ifade etmektedir.

İmâmîyye'ye göre en basit ş erî hükümleri bile açıklayan Allah'ın, imâmet gibi dinî bir aslı ihmâl etmesi düşünölemeyeceği gibi, bu durum ilâhî hikmetle de bağdaşmamaktadır (Hillî, 1985: 47-48). Tam bir hürriyet, ferdî ve sosyal adalet için imâmetin "mâsumiyet" ve "ilâhî riâyet"e dayanması zorunludur.

İmamı seçme sorumluluğunun insanlara bırakılması, adaletin babadan oğula geçen zorba bir krallığa dönüşerek, İslâm'ı tahrife uğratacak bir tehlike potansiyeli içermektedir. Amacı, insanların Allah'ın emir ve yasaklarına uyması, bozgunculuk, baskı ve zorbalığın önlenmesi olan imâmetin seçime dayanmasından doğ an fesâttan kurtulmanın tek çaresi, "mâsum" ve "hatadan beri olan Ali"nin imam tayin edilmesidir (Tabatabaî, 1999: 27-28). Bu amaçla Hz. Peygamber, risâletinin tüm dönemlerinde onun kendisinden sonraki hilâfetini teblîğ etmiş, insanları Allah ve Resûlüne imana çağırmanın yanında, bu hususa imana da çağırmıştır (Milânî, 1999: 9-10).

İmâmeti seçim konusu yapmayıp, usulü bir kâide olarak alan İmâmîyye'ye göre bu konu fikhî bir mesele değil, dinin bir sacayağı ve İslâm'ın temelidir. Dolayısıyla Resûlullah'ın bundan gafil olup bunu ümmete bırakması câiz değildir. Aksine mâsum bir imam tayin etmesi vaciptir (Şehristânî, 1992: 144-145). Bu nedenle hareketinin henüz başlangıcında, Ali'yi halifesi olarak tanıtip ona bu sorumluluğu yükleyen Hz. Peygamber'in, onun hakkındaki övgü ve takdir sözleri, Ali'nin mâsumiyeti ve imâmetinin açık delilleridir (Tabatabaî, 1999: 22).

Abdullah Feyyâz (1917-1985)'ın *Târihu'l-İmâmîyye* kitabına yazdığı önsözde, imâmet için Resûlullah'ın önünde, bunu zamana ve tesâdüfe bırakmak (selbî yöntem), kendisinden sonrası için bir imam seçmek (icâbî yöntem) ve "vahy" seçeneklerinin bulunduğunu belirten M. Bâkır es-Sadr (1935-1980)'a göre o, aldığı vahiy doğrultusunda ikinci yöntemi uygulamıştır. Resûlullah'ın imâmeti birisine ahdettiği konusunda herhangi bir nas gelmemiştir, fakat Hz. Peygamber'in vahiy doğrultusunda icâbî yöntemi uygulamış olduğu, onun icrâ tarzından ortaya çıkmaktadır. Onun, Ali ile

Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn-I-II*. [Thk.: Abdullah Muhammed ed-Derviş], Dâru Ya'rub, Şam 2004, I, 368).

bizzat ilgilenip onu yetiştirmesi ve onun için söylediği övgü ve takdir sözleri, Ali'nin imâmetinin açık delillerini (nass-ı celî) oluşturmaktadır (Feyyâz, 1986: 4-5).

Sadr'ın, Hz. Peygamber'in imâmetle ilgili bir taahhüdünün bulunmadığını söylemesi, Resûlullah'ın bu görevi Ali'ye vasiyet ettiği, hatta diğer imamların da isimlerini tek tek saydığı hususunu İmâmîyye inancının temelleri olarak sunan rivayetlerle çelişmektedir. Müellifin bu açıklaması bir başka açıdan da onu, Hz. Peygamber'in Ali'nin imâmetine ismen değil, vasfen işaret ettiğini ileri süren Zeydî düşünceye yaklaştırmaktadır.

Resûlullah'a bir imam belirlemek vacip olsaydı, kible ve namazların rekaat sayıları gibi herkesi ilgilendiren genel konularda yaptığı üzere bunu da ümmetine açıkça söylemesi gerekirdi. Hz. Peygamber'den buna dair bir nas gelseydi, ümmetin tevâtüren naklettiği diğer hususlar gibi bunu da nakletmeleri ve bunun sıhâtini bilmeleri gerekirdi. Bunun yanında nas ve tayin konulu rivayetlerin yalnızca Şiâ'dan gelmesi ve ravilerinin güvenilir olmaması, bu iddianın ilmin bir gereği olmadığını göstermektedir. İmin gereği olmayan bir konu ise ictihâdî olma niteliği kazanır, onda seçim ve içtihat yapmak sahîh olur (Bağdâdî, 1928: 280).

İmâmeti dinî bir asıl kılan İmâmîyye'nin, Hz. Peygamber'in Ali hakkındaki övgü sözlerini, onun imâmetinin açık kanıtları (nass-ı celî) olarak ileri sürdüğü görülmektedir. Bunun yanında Ali'nin sahip olduğu ilim, ahlâk, fazilet ve Resûlullah'a olan yakınlığıyla birlikte, Hz. Peygamber'in bazı malî işlerini yapmakla sınırlı, dar çerçeveli vasiliğini, imâmeti de kapsayacak şekilde genişleten İmâmîyye'nin, nas ve tayin düşüncesini bu hususlara bina ettiği anlaşılmaktadır.

Tüm dinî düşünceler, dayanaklarının meşruiyet zeminini dinî metinlerde aramak zorundadır. Müslümanlıkta ise bu arayışın tutarlılığı, bir düşünceye mesned yapılan ayetlerin Arapça'daki anlamı, öncesi, sonrası ve tarihî verilerle uyuşup uyuşmadığına bağlıdır. Nas ve tayin düşüncesine dayanak yapılan naslarda bu hususlardan hiçbirinin gözetilmemesi, bu naslara ilişkin İmâmîyye te'villerinin geçersizliğini göstermekte, İmâmet Doktrininin Kur'ânî temellerden yoksun olduğunu ortaya koymaktadır.

1.4.3.1. İnzâr Ayeti

Erken dönem Şiâ kaynaklarında, *أندر عشيرتك الاقربين* “Önce en yakın hısımlarını uyar” (26/Şuârâ, 214) ayeti (İnzâr ayeti)’nin inişi akabinde gerçekleşen bir olaydan söz edilmektedir. “İnzâr hadisi” olarak adlandırılan bu olaya göre İnzâr ayeti indiğinde Hz. Peygamber, akrabası olan Abdülmuttaliboğullarından kırk kişiyi yemeğe çağırmış, yemekte onlara peygamberliğini açıklamıştır. Sözlerini “Kim bu işte bana yardım edip kardeşim, vasîm ve benden sonra halifem olur?” sorusuyla bitiren Resûlullah, bu olayı üç gün üst üste tekrarlamış, her seferinde ileri atılarak ona olumlu cevap veren tek kişi Ali olmuştur. Üçüncü günde Hz. Peygamber, Ali’yi işaret ederek “Bu benim kardeşim, vasîm ve halifemdir. Ona kulak verin ve itaat edin” buyurmuştur (Ebu’l-Hasen el-Kummî, 2013: II, 739; Tûsî, 1956: VIII, 68; Mesûdî, 1988: 126-127; Şeyh Müfîd, 2008: I, 49-50). Bu rivayeti aktaran İmâmî kaynaklar, bu olayda Hz. Peygamber’in, risâletiyle birlikte Ali b. Ebû Tâlib’in imâmetini de ilan ettiği iddiasına yer vermişlerdir.

Sünnî tefsir ve tarih kaynaklarında da İnzâr ayetinin, Hz. Peygamber’in risâletinin başlangıcında indiği ve bu ayet indikten sonra Resûlullah’ın, akrabalarına verdiği bir yemek esnasında, onlara peygamberliğini açıkladığına dair rivayetler aktarılmaktadır (İbn İshâk, 2004: 189; İbn Kesîr, 1997: IV, 180; Ebu’l-Fidâ, 1997: I, 175-176; Salebî, 2002: VII, 182).

İbn İshâk (151/768)’in aktardığı rivayette “vasî” ve “halife” ifadelerinden hiçbiri bulunmamaktadır (İbn İshâk, 2004: 189). Hadis kaynaklarının bir kısmında İnzâr ayetinin inişi akabinde Resûlullah’ın, isimlerini tek tek söyleyerek yakınlarını İslâm’a davet ettiği veya Safâ Tepesi’ne çıkarak kabilelerinin adlarıyla halkı çağırıp onlara peygamberliğini açıkladığı belirtilmektedir (Buhârî, Tefsîr, 26; Tirmizî, Tefsîr, 26). Bazı kaynaklarda ise Hz. Peygamber’in iki gün üst üste tekrarladığı, “Kim bu işte kardeşim ve sahibim olmak üzere bana biat eder?” sözüne, her seferinde olumlu yanıt veren tek kişi olan Ali’ye oturmasını söylediği, ancak üçüncü günde eliyle onun eline vurduğu belirtilmektedir (Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 465-466).

İnzâr hadisi ile ilgili rivayetler üç grupta toplanabilir. Birincisi, Hz. Peygamber’in evinde verdiği yemekte, akrabalarına peygamberliğini tebliğ ettiğini aktaran ve “vasî” ile “halife” ibarelerini içermeyen rivayetlerdir. İkincisi, olayı aynı

şekilde aktaran ve bu ibareleri içeren rivayetler, üçüncüsü de ayetin inişi akabinde Hz. Peygamber'in Safâ Tepesi'nden seslenerek Mekke halkını İslâm'a çağırdığını belirten rivayetlerdir.

İkinci gruptaki rivayetlerin senedinde yer alan Abdulğaffâr İbnu'l-Kâsım'ın muhaddislerce hadis uydurmakla ithâm edilen bir Şîi olduğunu belirten İbn Kesîr, İnzâr hadisinin Ali'den gelen bir başka varyantında ise Hz. Peygamber'in sözünün, "Hanginiz borcumu (دِينِي) devralıp ehlimdeki halifem olur?" şeklinde olduğuna dikkat çekmektedir. Bu rivayetin devamında mallarının elden gideceği korkusuyla Abbâs'la birlikte herkesin sustuğunu belirten Ali'nin, bu soruya "Ben, yâ Resûallâh!" cevabını verdiği belirtilmektedir (İbn Kesîr, 1997: VI, 170).

İbn Kesîr (1991: II, 38-39)'e göre müşriklere risâletini teblîğ ettiğinde öldürüleceğinden endişe eden Resûlullah, bu sözünü, ailesini koruyacak kişiyi belirlemek üzere "Kim borcumu üstlenirse öldürüldüğümde ehlim için geriye bıraktığım halifem olur" anlamında kullanmıştır. Daha sonra inen, "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni teblîğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur" (5/Mâide, 67) ayetinin (Teblîğ ayeti) bu hususta kendisine güven vermesiyle de bundan vazgeçmiştir.

Resûlullah'ın korunacağını garanti eden bu ayet ininceye kadar, onun güvenliğinin muhâfızlarca sağlanmış olmasına dikkat çeken İbn Kesîr (1997: VI, 170)'e göre bu durum, söz konusu vasiyetin malî bir hususla ilgili olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in Safâ Tepesi'nden seslenişi ise evindeki teblîğinden hemen sonraki aşamada gerçekleşmiş olmalıdır.

Muteber kaynaklarda bulunmayan ikinci gruptaki rivayetlerin sahîh olmadığını belirten İbn Teymîyye (728/1328), bunların bazı tefsirlerde geçmesini, ayetin sebab-i nüzûlü çerçevesinde söylenenlerin aktarımı olduğuna dikkat çekmektedir. Rivayetin çelişkili varyantlarının varlığını ve bazı ravîlerinin yalancılıkla itham edildiğini hatırlatan müellife göre Abdülmuttaliboğulları yetişkin erkeklerinin sayı olarak hiçbir zaman kırka ulaşmadığı gerçeği, bu rivayetlerin sahîh olmadığını göstermektedir (İbn Teymîyye, 1986: VII, 299-300).

İnzâr ayetinin Hz. Peygamber'e en yakın akrabalarını uyarmasını emrettiği hususu dikkate alındığında, onun önce en yakınlarını İslâm'a çağırdığı, daha sonra da

Safâ Tepesi'ne çıkarak Mekke halkına yönelik genel bir tebliğde bulunduğuna ilişkin yorumların isabetli olduğu anlaşılmaktadır. İmâmî rivayetlerde bulunan “vasî” ve “halife” ifadelerinin Sünnî haberlerde bulunmaması, bu rivayetlerin sihhâti konusunda şüphe uyandırmaktadır.

Konuyla ilgili Şîî rivayetlerin doğru kabul edilmesi halinde Hz. Peygamber tarafından, tevhid ve nübüvvetle birlikte ve aynı düzeyde ortaya konulan bu önemli hususun herkesçe bilinmesi, dolayısıyla da Ali'nin terim anlamda “Allah Resûlü'nün Vasîsi” sıfatıyla ünlenmesi gerekirdi. İmâmîyye'nin, Resûlullah'ın Vasîsi olarak nitelediği Ali'nin bile ne Sakîfe olayı sonrasında ne de başka bir zaman ve zeminde bu yönde herhangi bir idiasının bulunmaması, onun vasîlik iddialarının sihhâtli olmadığını göstermektedir.

1.4.3.2. *İstihlâf Ayeti*

İmamların, Allah tarafından yeryüzünün halifeleri kıldıklarını ileri süren İmâmîyye, *وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم*, “Allah içinizden iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına dair vaatte bulunmuştur” (24/Nûr, 55) ayetinden hareketle bu iddiasını temellendirmeye gayret etmektedir.

İmamlara nisbet edilen rivayetlerde, onların İstihlâf ayetine ilişkin yorumlarından söz edilmektedir. Bu rivayetlerden birine göre evsiyâyı kendileriyle Allah'a ulaşılan “ebvâbullah” (Allah'a açılan kapılar) olarak tanıtıp, Allah'ın ancak onlar vasıtasıyla bilinebileceğini ve onları insanlara karşı hüccet edindiğini belirten Câfer es-Sâdık, söz konusu ayette, “yeryüzünde halife kılınacaklar” olarak belirtilenlerin “imamlar” olduğunu söylemiştir (Kuleynî, 1990: I, 249).

İstihlâf ayetini, *إذ قال ربك للملكة إني جاعل في الأرض خليفة*, “Hani, Rabbin meleklere, Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” (2/Bakara, 30) ayetiyle birlikte değerlendiren Şeyh Sadûk (1991: 16-17)'a göre her iki ayet de on iki imamın varlığının zorunluluğu ve tayininin nassa dayandığı hususu için açık bir delildir. Çünkü ikinci ayetle nübüvvet kastedilirse, birinci ayetin hükmü, “Hz. Muhammed'ten sonra da peygamber gönderileceği” şeklinde, onun “hâtemu'l-enbiyâ” olduğu hükmüyle

çelişecektir. Nübüvvet dışında bir “imâmet va’di”nin sabit olduğunu gösteren bu durum namaz, zekât, hac gibi ibadetlerde bile insanları vekil kılmayan Allah’ın, imâmet gibi önemli bir işi onlara bırakmadığını göstermektedir.

Kur’ân’da insanın yeryüzüne halife kılındığından söz eden birkaç ayet yer almaktadır. Müfessirler bu ayetleri, insanoglunun kendisinden önceki başka bir türe ardıl olması veya ümmetlerin ve asırların birbirine ardıl olması şeklinde tefsir etmektedirler. Kurtubî (671/1273), وهو الذي جعلكم خلائف الارض “Sizi yeryüzünün halifeleri (oraya egemen kimseler) kılan odur” (6/En’âm, 165) ayetindeki “halâif” ibaresini, “geçmiş ümmetlere ve önceki çağlara halef olmak” şeklinde açıklamaktadır (Kurtubî, 1950: VII, 158).

Bazı İmâmî müfessirler de ayetlerde geçen “halife” ve “halâif” ibarelerini benzer şekilde tefsir etmektedirler (Ebu’l-Hasen el-Kummî, 2013: I, 64; Tûsî, 1956: IV, 338). Erken dönem müfessirlerinden Ebu’l-Hasen el-Kummî (307/919), *Tefsîr*’inde (2013: I, 64) 2/Bakara, 30. ayeti, insanın daha önce yeryüzünde bulunan cinlere ardıl olması şeklinde açıklamaktadır. Tûsî (1956: I, 131) de yeryüzünde insan türünden önce bulunanların melek veya cin olduğunu söylemektedir. Ayetteki va’di Ümmet-i Muhammed’e hasreden Tûsî (1956: VII, 454-455)’ye göre buradaki “halifelik”, Arap ve Acem topraklarına hükmetmek, “kendilerinden öncekiler” ibaresi ise “İsrailoğulları” anlamındadır.

Ayeti yorumlarken “Bazınızı bazınıza halife yapar veya yeryüzünde sizi kendi nefsi için halife yapar” açıklamasını yapan Tabatabaî (1997: VII, 410) ise diğer müfessirlerce ortaya konulan “birbirine ardıl olma” genel anlam çerçevesinden farklı bir yorum yapmaktadır. Bu ayetin, insanın yeryüzüne indirilme amacı olan “hilâfet”e yönelik olduğunu belirten Tabatabaî (1997: I, 117)’ye göre bunun anlamı, insanın daha önce yeryüzünde bulunan bir türe ardıl olması değil, “Allah’ın halifesi” olmasıdır.

İstihlâf ayetinin, iman edip salih amel işleyenlerden oluşan bir topluluğun yeryüzünde halife kılınacağı, dinlerinin yayılacağı ve korkularının yerini emniyete bırakacağına dair ilâhî bir vaat olduğunu belirten Tabatabaî (1997: XXV, 151)’ye göre münâfikları da kapsayan genel bir tarzda gelen bu hitaptaki vaat, iman edip salih amel işleyen mü’minlere hastr.

Sünnî müfessirler, 2/Bakara, 30. ayetteki ilâhî va'di, Allah'ın insana yüklemiş olduğu sorumluluk ve misyonla ilişkilendirmektedirler. İstihlâf ayetindeki va'din, Hz. Muhammed'in ümmetine yönelik olduğunu belirten İbn Kesîr (1997: VI, 77), bunu Allah'ın iman edip salih amel işleyenleri yeryüzünün kendileriyle ıslâh olduğu, ülkelerin kendilerine boyun eğdiği, korkularının güvene çevrileceği imamlar ve yöneticiler kılması şeklinde yorumlamaktadır. Ayeti aynı şekilde tefsir eden ancak buradaki va'di Ümmet-i Muhammed'le sınırlandırmayıp önceki ümmetlere de teşmîl eden Taberî (1994: V, 442), ayetteki “halife”liği Arap ve Acem topraklarına hükmetme, “kendilerinden öncekiler” ibaresini ise “İsrailoğulları” olarak açıklamaktadır.

Müfessirlerin insanın yeryüzünde halife kılındığını belirten ayetlerle ilgili yorumlarının insanlığın başka bir türe, bir ümmetin öncekine veya iman edip salih amel işleyenlerin diğerlerine ardıl olması, yerine geçmesi veya onlara hükmetmesi anlamlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Buradan hareket edildiğinde ayetlerde geçen “halife” kelimesinin, iman edip salih amel işleyen mü'minlere yeryüzüne adaleti egemen kılma sorumluluğunun yüklendiğini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, söz konusu ayetlerin imâmet düşüncesiyle ilişkilendirilmesine olanak tanımadığı gibi bu ayetleri İmâmet Doktrinine dayanak yapan İmâmî müelliflerin de kendi müfessirlerinin 2/Bakara, 30. ayetle ilgili yorumlarına ters düştüklerini de ortaya koymaktadır.

1.4.3.3. Mübâhele Ayeti

İmâmîyye'nin nas ve tayin düşüncesine mesned yaptığı ayetlerden bir diğeri *فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونسائكم وأنفسنا وأنفسكم*, de, *ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين* “Ey Muhammed! Sana ilim geldikten sonra bu hususta seninle kim tartışacak olursa de ki: Gelin! Oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra lânetleşelim de Allah'ın lânetinin yalancılara olmasını dileyelim” (3/Âl-i İmrân, 61) ayetidir.

İmâmîlere göre bu ayetteki “oğullarımız” ifadesi Hasan ve Hüseyin'e, “kadınlarımız” Fâtıma'ya, “nefislerimiz” ise Ali'ye işaret etmektedir (Ebû Ali et-Tabersî, 2006: II, 251-252; Hillî, 1963: 123-124). Dolayısıyla, Ali'nin imâmeti ile Hz.

Peygamber'in risâletini bir kılan bu ayetteki, "bizim nefislerimiz ile sizin nefisleriniz" ifadesi Ali'nin nefsini, yaratılmışların en üstünü olan Hz. Peygamber'in nefsiyle eşitlemektedir. Bu da Mübâhele ayetinin Ehl-i beyti, Hz. Muhammed'in mûcizesi ve önceki tüm peygamberler ile kitaplarının doğrulayıcısı olan "Kur'ân'ın doğrulayıcıları" yaparak, onları tüm enbiyâ ve onlara indirilen kitaplar makamına yükselttiğini göstermektedir (Hillî, t.y., 112).

Şîî ve Sünnî kaynaklarda, söz konusu ayetin iniş sebebi benzer şekilde aktarılmaktadır. Bu aktarıma göre Resûlah'ın, ya İslâm'a girmeleri veya cizye ödemelerini istediği Nocrân Hıristiyanlarından bir heyet, hicretin dokuzuncu yılında Hz. Peygamber'e gelmiş ve ısrarla Kur'ân'ın, Hz. İsa'nın babasız doğduğunu kabul etmesinin, onun ilâh olmasını gerektirdiğini ileri sürmüştür. Bunun üzerine Resûlullah onları mübâheleye, yani kim yalancı ise Allah'ın ona lânet etmesi için bedduâ etmeye çağırmıştır. Bunu göze alamayan Hıristiyan heyeti, Müslümanların himâyesine girmeyi ve cizye (vergi) ödemeyi kabul ederek geri dönmüştür (İbn Kesîr, 1997: 50-55; Buhârî, Megâzî, 72; Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013: I, 155-156; Şeyh Müfid, 2009: 112-116; Ebû Ali et-Tabersî, 2006: II, 249-252; Tûsî, 1956: II, 484).

Mübâhele ayetinin İmâmîyye için iki yönden Ali'nin efdâliyet ve imâmetinin açık bir delili olduğunu belirten Tûsî (1956: II, 485)'ye göre bunların ilki, mübâhelenin aynı karından gelen, inancının sıhhati kesin olarak bilinen ve Allah katında insanların efdâli olanla yapılması gerektiğidir. İkincisi ise bu ayetin, "nefislerimiz" ifadesiyle Ali'nin nefsini Resûlullah'ın nefsiyle eşitlemesi, "oğullarımız" ifadesiyle Hasan ve Hüseyin'i, "kadınlarımız"la da Fâtıma'yı kastetmesidir. Müellife göre bu durum, fazilette sahabeden hiç kimsenin Ali'ye erişemeyeceği ve hatta yaklaşamayacağını göstermektedir.

Hz. Peygamber'in, Hıristiyan heyetini mübâheleye çağırdıktan sonra onların kendi aralarında, "Şayet Muhammed bize karşılık olarak kavmiyle mübâhele yaparsa, o, peygamber değildir. Şayet bunu Ehl-i beytiyle yaparsa, onunla mübâhele girişmeyeceğiz. Ancak davasında sadık ise Ehl-i beytini ileri sürecektir" dediklerini belirten İmâmî müfessir Ebu'l-Hasen el-Kummî (2013: I, 156), Resûlullah'ın bu iş için Ehl-i beyti ile geldiğini gören Hıristiyan heyetinin, mübâhele yapmaktan vazgeçip cizye ödemeye razı olduğuna dair bir rivayet aktarmaktadır.

Mübâhele Ayeti'nin, Ehl-i beytin faziletine ve -nübüvvet hariç- Ali'nin nefsinin diğer tüm hususlarda Hz. Peygamber'in nefsiyle eşit olduğunu belirten İmâmî rivayet ve görüşleri sıralayan çağdaş müellif Rıza Kardan (2018: 100-101)'a göre ayetteki “enfusenâ” (nefislerimiz) kelimesi mutlak ve neseple ilişkili değildir. Aksine Ali'nin, Resûlullah ile benzerliği, eşitliği ve türdeşliğini ifade eden bu mutlaklık, Allah Elçisi'nin tüm kemâl sıfatlarını, özelliklerini ve makamlarını kapsamaktadır. Bu durum, Ehl-i beytin olayındaki ibtihâlinin (duâsının) de Hz. Peygamber'in ibtihâline denk ve onunla aynı etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

İmâmîyye'nin, kişinin kendi nefsi için mübâhele etmesini makul görmediğini hatırlatan Fahreddîn er-Râzî (606/1210), onların ayetteki “nefislerimiz”den Ali'nin kastedildiğine ilişkin iddialarını, Ali'nin nefsinin Resûlullah'ın nefsiyle “eşit”, dolayısıyla, onun -Hz. Peygamber hariç- diğer tüm peygamberlerden üstün olduğunu kanıtı saydıklarını söylemektedir (Râzî, 1981: VIII, 89-90).

Sünnî müfessirler, Hz. Peygamber'den, kendisine gelen ilimden sonra Meryem oğlu İsa'nın Allah'ın kulu olduğu konusunda onunla tartışanı mübâhele (lânetleşmeye) çağırmasını isteyen Mübâhele ayetini, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin delillerinden saymaktadırlar (Taberî, 2007: II, 269; Râzî, 1981: VIII, 86). Onun gerçekten peygamber olduğunu anlayan Hıristiyan heyeti başkanının, mübâhele yapmaları halinde üzerlerine ateş yağacağını belirtmesinden sonra bunu yapmaktan sakınarak, cizye ödemeye razı olmasının bunu gösterdiğini söylemektedirler. Ayetteki “çocuklarımız” ifadesiyle Hasan ve Hüseyin'e, “kadınlarımız”la da Fâtıma'ya işaret edildiğini belirten bu müfessirler, mübâhelenin kişinin en yakınlarıyla yapıldığına dikkat çekerek, Hz. Peygamber'in de adı geçen dört kişiyi bu nedenle seçtiğini vurgulamaktadırlar (Kurtubî, 1950: IV, 104-105; Râzî, 1981: VIII, 88-89).

İbn Teymîyye (1986: VII, 125-127), hiç kimsenin Hz. Peygamber'e denk olamayacağına dikkat çekmekte, İmâmîyye'nin bu yorumun sahîh olmadığını söylemektedir. Ona göre adı geçenlerin mübâhele için seçilmeleri, onların mutlak olarak diğer mü'minlerden faziletli ve bilgili olduklarını göstermemektedir. Çünkü fazilet, -nasların delâletiyle- yakınlığa değil, iman ve takvâya dayanmaktadır. Resûlullah'ın bu iş için “Âl-i A'bâ” olarak nitelenen dört kişiyi seçmesi, Abbâs'ın ilk Müslümanlardan olmaması, Resûlullah'ın Fâtıma dışındaki kızlarının vefat etmiş

olması, oğlu İbrahim'in bebek olması ve Hasan ile Hüseyin'i ise nesebine nisbet etmesi sebebiyledir. Müslümanların, bir peygamberin peygamber olmayanlardan üstün olduğu konusunda icmâ ettiklerine dikkat çeken Râzî de (1981: VIII, 90), Ali'nin peygamber olmadığına yönelik icmâyâ vurgu yaparak, Mübâhele ayetinin Resûlullahla ilişkili olduğunu söylemektedir.

Mübâhele ayetini, ilâhî “nas ve tayin” düşüncesinin açık delillerinden sayan İmâmîyye'nin, bu ayeti Ehl-i beytin mutlak faziletine, dolayısıyla da imâmet ve ismetine mesned yapmasının, mezhebî düşüncesini temellendirmeyi amaçlayan bir yorumdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklar, Mübâhele ayeti indiğinde Resûlullah'ın Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i çağırarak, “Allah'ım, bunlar benim Ehl-i beytimdir” buyurduğunu (Müslim, Fedâilü's-sahabe, 4), yine Tathîr ayetinin inişinden sonra da aynı şeyi yaptığını aktarmaktadır (Müslim, Fedâilü's-sahabe, 9; Tirmizî, Menâkıb, 31). Bu durum, zâhiren Ehl-i beyt için bir fazilet olarak düşünülebilse de, bu zümreden olmanın mutlak bir fazilet olmadığı, Kur'ânî naslarla sabittir. Çünkü Allah, Hz. Nûh'un iman etmeyip gemiye binmeyen oğlunun, onun ehlinden olmadığını söylemektedir (11/Hûd, 46).

Bir peygamberin, peygamber olmayanlardan üstünlüğü ve Ali'nin peygamber olmadığı hususundaki ümmet icmânının yanında, sahabenin adalet ve dinî konulardaki titizliği de İmâmîyye'nin Mübâhele ayetiyle ilgili yorumunun sahîh olmadığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in imâmet işini ümmete havâle etmesi dolayısıyla Ehl-i beytin nas ve tayine yönelik bir iddiasının bulunmayışı, İmâmîyye'nin 3/Âl-i İmrân, 61. ayete ilişkin yorumu ve bu çerçevede ortaya koyduğu iddialarını çürüten kanıtlardır.

İmâmîyye'nin Mübâhele ayetine ilişkin te'vîlinin sahîh olmadığını gösteren bir diğer husus da, bizzat İmâmî müelliflerin kendi yorumlarında gizlidir. Çünkü bu ayetin Ali ve Hz. Peygamber'in nefislerini her açıdan eşitlediğini iddia etmektedirler ki, bu genel bir iddia olarak “nübüvvet” hususunu da kapsamaktadır. Ancak, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu hususunun kesin naslarla belirtilmiş olması nedeniyle, bunu istisna etmek zorunda kalan İmâmîyye, diğer tüm hususlarda ise Ali ile Hz. Peygamber'in nefsi arasında tam bir eşitlik olduğunu ileri sürmektedir. İmâmeti de nübüvvet gibi lütûf sayan ve bir imam atamasını Allah'a vacip gören bu fırkanın,

bu vücubiyeti de aklî temellere bina etmesi, çok önemli bir yargıya varılmasını mümkün kılmaktadır. O yargı da şudur: Aslında imamları aklî açıdan peygamber olarak gören İmâmîyye, bu yorumlarıyla zımmen onu naklî açısından da Resûlullah'la eşit düzeye çıkartmış olmaktadır ki, bunun da fasit bir yorum olduğu açıktır.

Söz konusu ayetin tefsirinde de ortaya konulduğu üzere, mübâhele olayının kişinin en yakınlarıyla yapılması nedeniyle Hz. Peygamber'in bu işi, en yakınları olan Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Bu dört kişinin mübâhele için seçilmesinin sembolik bir anlam taşıdığı da söylenebilir. Zira Resûlullah'ın bu iş için tüm aile ve yakınlarını toplayarak Hıristiyan heyetinin önüne çıkarıp onlarla mübâhele yapmak yerine, onları temsilen adı geçen dört kişi seçtiğini düşünmek, makul olmanın yanında, Mübâhele ayetine de uygun düşmektedir. Ayette geçen hitapların çoğul formda gelmesine karşın, “çocuklarımız” ifadesinin mübâhele olayındaki karşılığının Hasan ve Hüseyin; “kadınlarımız”ın karşılığının Fâtıma ve “nefislerimiz”in de Ali ile sembolize edildiği görülmektedir.

1.4.3.4. Ülü'l-emr Ayeti

Naslarda geçen ülü'l-emr ifadesine “yönetici/lider” anlamını veren İmâmîyye, “أطيع الله وأطيع الرسول وأولي الأمر منكم” “Allah'a, Resûlüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin!” (4/Nisâ, 59) ayetindeki bu ifade ile Ali b. Ebû Tâlib'e işaret edildiğini ileri sürmektedir.

Ülü'l-emr ayetini, “En iyi yargılayıcınız Ali'dir” (Buhârî, Tefsîr, 7) hadisi¹³ ile birlikte değerlendiren İmâmîlere göre burada itaat edilmesi istenen “emir sahipleri”, Muhâcir ve ensâr topluluklarında meydana gelecek her türlü uyuşmazlığı çözmek üzere, Resûlullah tarafından yargıç kılınan Ali'dir (Şehristânî, 1992: I/163-164; İbn Haldûn, 2004: I, 373-374).

İmâmî müfessirlerin imamlara nisbet ettikleri rivayetlerde, 4/Nisâ, 59. ayetteki “ülü'l-emr” ifadesinin Ali ve diğer imamlar anlamında olduğu yorumu yapılmakta, bu

¹³ Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'den aktardığı bu hadiste, “Ümmetimin en merhametlisi Ebû Bekir, Allah'ın emri konusunda en şiddetlisi Ömer, hayâ olarak en iyisi Osman, en yargılayıcısı (yargıçlığı en iyi yapanı) Ali'dir. Harâm ve helâli en iyi bilen Muâz b. Cebel, ferâizi (miras paylarını) en iyi bilen Zeyd b. Sâbit ve kırâati en iyi olan da Übeyy bin Kâb'dır. Her ümmetin bir emîni vardır, bu ümmetin emîni de Ebû Übeyde'dir” buyrulmaktadır (Tirmizî, Fedâil, 11).

ayetin Allah, Resûlullah ve on iki imama itaati farz kıldığı ileri sürülmektedir (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013: I, 207; Tûsî, 1956: III, 236; Kaşânî, 1963: I, 462).

Konuya ilişkin bir rivayette Ülü'l-emr ayetinin Ali, Hasan ve Hüseyin hakkında indiğini söyleyen Câfer es-Sâdık (148/765)'in, "Neden isim belirtilmemiştir?" sorusuna ise Resûlullah'ın, ayrıntıları Kur'ân'da belirtilmeyen ibadetlerin detaylarını açıkladığı gibi bu hususa da Ali'ye yönelik sözleriyle açıklık getirdiği cevabını verdiği belirtilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 342-343).

"Ülü'l-emr" kavramının te'vîlde ihtilâf edildiğini belirten Sünnî müfessirler, bu ifade ile Kur'ân ve ilim ehli, fakihler, Hz. Peygamber'in ashâbı veya Ebû Bekir ve Ömer'in kastedildiğine yönelik yorumlar aktarmışlardır (Kurtubî, 1950: V, 259; Taberî, 1994: II, 492-493). Bunlardan en doğru görünen anlam, Hz. Peygamber'den gelen haberlerin¹⁴ de işaretiyle ülü'l-emrin "ümerâ/vülât" (yönetici) manasında olduğudur (Taberî, II, 493). Ülü'l-emr ayetinin öncesinde gelen ayetin Hz. Peygamber, ümerâsı (dört halife) ve onlardan sonra gelenlere yönelik olduğuyla ilgili rivayetler aktaran Kurtubî (1950: V, 255-259), 4/Nisâ, 59. ayetin genel bir anlam içerdiğini söylemektedir. Müfessire göre bu anlam mal paylaşımı, zulme karşı durma ve adaletle hükmetme hususlarının idarecilerin sorumluluğunda; emânetleri koruma ve şahitlikten kaçınmamanın da tebânın sorumluluğunda olmasıyla ilgilidir.

Ayetin tefsiri dikkate alındığında ülü'l-emrin, "yöneticiler" anlamını içerdiği, yine "منكم" (sizden olan) kaydından da, mü'minin kendisi gibi mü'min ve Müslüman olan yöneticilere itaat etmesinin emredildiği anlaşılmaktadır. Yani, belirli bir şahıs veya zümreye yönelik olmayan bu ifade, genel bir anlam içermektedir. Nasları İmâmet Doktrini çerçevesinde yorumlayan İmâmîyye'nin ise bu ifadeyi mezhebî düşüncesine uygun şekilde imamlara hasrederek, ayetin bu genel anlamını daralttığı görülmektedir. Böylece "ülü'l-emr" kavramının belirli bir şahıs veya zümreye tahsis edilip edilemeyeceği sorusu, karşımıza asıl konu olarak çıkmaktadır.

Ahmed b. Hanbel (241/855)'in aktardığı bir rivayete göre Resûlullah'ın kendisine bir şey tahsis edip etmediği sorusuna Ali, böyle bir tahsisâtın olmadığı

¹⁴ İbn Ömer'den, Hz. Peygamber'in mâsiyet emredilmedikçe Müslüman'ın yöneticisine itaat etmesinin bir hak olduğunu, mâsiyette ise itaatın olmadığını söylediği rivayet edilmiştir (Buhârî, Cihâd, 108; Müslim, İmâre, 8). Enes b. Mâlik'ten de Resûlullah'ın "Şayet başı benekli Habeşli bir köle yöneticiniz olarak atansa, onu dinleyip itaat edin" buyurduğu nakledilmiştir (Buhârî, Ahkâm, 4).

cevabını vermiştir (Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 36). Humeynî (1902-1989) gibi bir Şîî, Kur’ân ve Sünnet’te Ehl-i beytin fazilet ve imâmetine açıkça işaret eden nasların bulunmadığını itiraf etmiştir (Humeynî, 1994: I, 244-247). Resûlullah’tan, imâmeti herhangi bir kişiye tahsis ettiğine dair bir taahhüdün gelmediği hususu, M. Bâkır es-Sadr gibi bazı Şîî müelliflerce de ikrâr edilmiştir (Feyyâz, 1986: 4-5).

Bu hususlar dikkatle değerlendirildiğinde, İmâmîyye’nin 4/Nisâ, 59. ayetteki “ülû’l-emr” ifadesini Ali ve diğer Ehl-i beyt imamlarına hasretmesinin isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ayetin öncesi ve sonrasını da dikkate alan yorumlarından ülü’l-emrin, Allah ve Resûlüne itaat eden tüm yöneticileri kapsayan bir anlam içerdiği anlaşılmaktadır. Ayetin, *فإن تنازعتم في شئ فرده إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر*, “Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne ârz edin” [4/Nisâ, 59]), şeklindeki ikinci kısmında, anlaşmazlıkların Allah ve Resûlüne (Kur’ân ve Sünnet’e) arzının istenmesi de bu anlamı teyit etmektedir (Taberî, 1994: II, 493-494; Kurtubî, 1950: V, 260-261).

İmamlara ilâhî bir otorite atfedip, onlara itaati Allah ve Resûlüne itaat gibi vacip gören İmâmîyye’nin, 4/Nisâ, 59. ayetteki “ülû’l-emr” ibaresini on iki imama hasretmesindeki etken “nas ve tayin” düşüncesidir. Müfessirlerin konuya ilişkin yorumları da dikkate alındığında, bu ifadenin, “Müslüman olan yöneticilere itaat etmeyi emrettiği” şeklinde, genel bir anlam ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ehl-i beyt imamlarından Ali ile Hasan’dan başkasının yöneticiliğe getirilmemiş olması ve yöneticiliğin çeşitli kademe ve şahıslara bölünen hiyerarşik yapısı da düşünüldüğünde, söz konusu ifadenin belirli bir kişi veya zümreye tahsis edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

1.4.3.5. Velâyet Ayeti

İmamların Allah tarafından seçildiğini ileri süren İmâmîyye, ayetlerde geçen “veli” (dost/yönetici) anlamındaki ibareleri de buna dayanak yapmaktadır. Dolayısıyla, *إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راکعون*, “Sizin veliniz (dostunuz) ancak Allah, O’nun peygamberi, namaz kılan, zekât veren ve rükû eden mü’minlerdir” (5/Mâide, 55) ayetini, bu düşüncesinin delili saymaktadır. Velâyet

ayetindeki “وليكم” (veliniz) ibaresinin, imâmete müstahak olup bu işi üstlenmede önceliği bulunan, itaat edilmesi farz imamı ifade ettiğini ileri süren İmâmîyye’ye göre, buradaki “mü’minler (ve iman edenler)” ifadesiyle kastedilen kişi Ali’dir (Tûsî, 1986: 319-30; Kuleynî, 1990: I, 344-345; Hillî, 1963: 116-117).

İmâmîyye kaynaklarında, (Hillî, t.y., 35-50)’de de görüldüğü üzere, Velâyet ayeti için farklı ravilerden çeşitli rivayetler aktarılmaktadır. İmâmîyye’nin, bunlardan üzerinde en çok durarak nas ve tayin düşüncesine kanıt olarak sunduğu rivayetler, Ali b. Ebû Tâlib’in namaz esnasında rükûdayken bir dilenciye sadaka verdiğini konu alan haberlerdir.

Konuya ilişkin bir rivayete göre Câfer es-Sâdık, ayetteki “veliniz” ibaresini “Ali ve evladından olan imamlar” şeklinde tefsir etmiştir. Rivayetin devamında ayetin iniş sebebinden de söz edilmiştir. Buna göre, üzerinde Resûlullah’ın kendisine verdiği, bin dinar değerinde bir hülle (giysi) bulunan Emîrû’l-mü’minîn¹⁵ öğle namazında rükûdayken, sadaka isteyen bir dilenciye eliyle işaret edip üzerindeki hülleyle (elbiseyi) almasını istemesi üzerine bu ayet indirilmiştir (Kuleynî, 1990: I, 344).

Muhammed el-Bâkır’a nisbet edilen şu rivayette ise ayetin sebab-i nüzûl anlatımında hüllenin yerini “yüzük” almaktadır:

Yahudilerden İslâm’a giren bir grup, Hz. Peygamber’e gelerek “Musa, Yûşa‘ b. Nûn’u vasî edindi, senin vasîn ve bizden sonraki velin kimdir?” diye sorunca Resûlullah, beraberindeki sahabeyi alarak mescide götürmüştür. Mescidin kapısında gördükleri bir dilenciye Hz. Peygamber’in, “Sana kimse bir şey verdi mi?” diye sorması üzerine dilenci, Ali’ye işaret ederek parmağındaki yüzüğü göstermiştir. “Yüzüğü sana hangi halde verdi?” sorusuna dilencinin verdiği, “Rükû halindeyken” cevabı üzerine sahabeyle birlikte tekbîr getiren Resûlullah, “Ali b. Ebû Tâlib, benden sonraki velinizdir” buyurmuştur (Ebu’l-Hasen el-Kummî, 2013: I, 250; Şeyh Sadûk, 2009: 98).

Ali’nin imâmeti konusuna ayırdığı eserinde, Velâyet ayetine ilişkin yirmi rivayet aktaran Hillî (t.y., 50-58)’ye göre söz konusu ayette, öncelikle kendisine itaatın farz olduğuna vurgu yapan Allah, ikinci sırada Resûlünü, üçüncüde ise Ali’yi anmakla kendisine itaatın farz olduğu kişileri Allah, Muhammed, Ali üçlemesiyle ortaya

¹⁵ Şîî düşüncede Ali’ye hasredilen, Sünnî düşüncede ise halifeye atfedilen “Emîrû’l-mü’minîn” (mü’minlerin emîri) ünvanını ilk kullanan kişi II. Halife Ömer b. el-Hattâb’dır (İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, I, 409; Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Târihu’t-Taberî-I-VII*. Dârü İbn Kesîr, Beyrut t.y., III, 299; Yâkûbî, Ahmed b. Ebi’l-Yakub b. Câfer b. Vehb b. Vâdih. *Târihu’l-Yakûbî I-II*. (Thk.: Abdülemîr Mehnâ), Şeriketu’l-Âlemî li’l-Matbûât, Beyrut 2010, II, 41).

koymaktadır. Bu ayetle Ali'nin diğer mü'minlerden farkının açıklandığını belirten müellife göre, buradaki “ve iman edenler” çoğul hitabı, tazîme yönelik bir “tahsîs”tir. Dolayısıyla bu ayetle Allah, Ali'nin velâyetini Resûlullah'ın velâyeti yerine ikâme etmektedir.

Hz. Peygamber'in vefat ettiği hastalığı sırasında da, “Velâyet Allah, Resûlü ve rükû halindeyken zekât veren mü'minler içindir” buyurduğu ifade edilmektedir. Rivayetin devamında, sözlerini *ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون* “Kim Allah'ı, peygamberini ve inananları veli edinirse, bilsin ki şüphesiz Allah taraftarları galiplerin ta kendileridir” (5/Mâide, 56) ayetiyle sürdürmesi üzerine gelen, “Veli edinilmesi gerekenler kimlerdir?” sorusuna, “Ali, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in evladından birbiri ardınca gelecek diğer dokuz kişidir” cevabını verdiği belirtilmektedir (İbn Kays, 1958: 426).

Velâyet ayetindeki “veli” kelimesine, “imâmette hak sahibi olan kişi” anlamını verip, bundan Ali'nin kastedildiğini söyleyen İmâmî müelliflerin, aynı kelimenin geçtiği, *الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أوليائهم الطاغوت* “Allah, iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velileri ise tâğûttur” (2/Bakara, 257) ayetindeki “veli” ifadesine ise “dost ve yardımcı” anlamını vermektedirler. Bu ayetteki “veli” kelimesine, “nusretiyle yardım eden” anlamını veren İmâmî müfessirler, “Mü'min, Allah'ın velisidir” sözünü de “Mü'min, Allah'ın nusretinden yardım alandır” şeklinde açıklamaktadırlar (Ebû Ali et-Tabersî, 2006: II, 221; Tûsî, 1956: II, 434). Ayeti benzer şekilde tefsir eden Ebu'l-Hasen el-Kummî (2013: II, 128), “iman edenler” ibaresine, Âl-i Muhammed'e (imâmlara) tabi olanlar, “kâfirler”e ise onlara zulmedip kendilerinden imâmetin gasbedilmesine yardımcı olanlar anlamını vermektedir.

Ebu'l-Hasen el-Kummî (2013: III, 550), *يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم* “Ey iman edenler! Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden dininizi alaya alıp oyuncak edinenleri ve öteki kâfirleri dost edinmeyin” (5/Mâide, 57) ayetindeki “evliyâ” (veliler) kelimesine, Yahudi ve Hıristiyanlar anlamını verip, onları dost edinenin onlardan olup cehenneme gireceğini söylemektedir. Yani, bu ayetteki “veli” kelimesine “dost” anlamını vermektedir. İmâmîyye'nin aynı konulu ayetleri veya farklı ayetlerdeki aynı kelime ve kavramları,

teorilerini temellendirmek amacıyla farklı şekillerde yorumlayabildiğini gösteren bu durum, onların Velâyet ayetiyle ilgili yorum ve bu hususta ileri sürdükleri iddialarının, -müfessirlerin yorumlarından da anlaşıldığı üzere- mezhebî düşüncelerini temellendirme amacına yönelik bir gayret olduğuna işaret etmektedir.

Velâyet ayetinin sebab-i nüzûlü İbn Abbâs'tan şöyle aktarılmıştır: “Müslüman olan iki kişiden biri olan Abdullah b. Übey b. Selûl, ‘Kureyzâoğulları ve Nadiroğulları arasındaki antlaşmamı bozmaktan korkarım’ diyerek irtidat etti. Übâde b. es-Sâmit ise ‘Kureyzâ ve Nadr’la antlaşmalı olmaktan Allah’a sığınırım’ diyerek Allah ve Resûlünün velâyetine girdi.” (Salebî, 2002: IV, 79). Müfessirler, Velâyet ayeti öncesindeki 51. ayette geçen “mevlâ” kelimesine “dost” ve “yardımcı” anlamı vermişlerdir. Ayetteki “evliyâ (dostlar) edinmeyin” ifadesindeki nehyin üç boyutundan söz eden Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944)’ye göre bunlar: Yahudi ve Hıristiyanları dinî açıdan, yardımlaşma ve dayanışma bakımından ve dünya işleri yönünden dost edinmemektir (Mâturîdî, 2004: II, 46). Ayetteki nehyi, mü’minlerin Yahudi ve Hıristiyanları “dost, yardımcı ve müttelik” edinmemeleri olarak açıklayan Taberî (1994: III, 116-123) de sebab-i nüzûl olarak Abdullah b. Übey b. Selûl olayından söz etmektedir.

Velâyet ayetinin genel ve özel olarak iki farklı iniş sebebinden söz eden Râzî (1981: XII, 26-29), genel sebep olarak Übâde b. Sâmit’le kardeşi İbn Selûl olayını aktarmaktadır. Ona göre bu sebab-i nüzûl bağlamında ayetteki “veli” kelimesi, “tasarruf sahibi” anlamındadır ve tüm mü’minleri kapsamamaktadır. Buna göre ayetin anlamı, “Sizin üzerinizde tasarruf sahibi olanlar: Allah, Resûlü ve şu şu özellikteki mü’minlerdir” şeklindedir. “Rükû edenler” ise وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين “Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin” (2/Bakara, 43) ayetindeki gibi “teşrif” (yüceltme) amacına yöneliktir. Çünkü bu ayetin inışı sırasında bir kısmı namaz kılmakla bir kısmı da sadaka vermekle meşgul olan ashâbın bu hallerinin ayete yansdığı anlaşılmaktadır.

Râzî’nin (1981: XII, 28-30) aktardığı özel sebep ise Velâyet ayetinin Ali hakkında indiğine yönelik İmâmî rivayettir. Ebû Zer’e nisbet edilen bu rivayete göre Mescid-i Nebî’ye gelen bir dilenci sadaka istemiş, ancak hiç kimse ona bir şey vermemiştir. Bunun üzerine ellerini açan dilencinin, “Allahım, şahit ol ki Resûlünün

mescidine gelip sadaka istedim, hiç kimse bana bir şey vermedi” demesi üzerine o anda rükûda bulunan Ali, sağ elinin küçük parmağındaki yüzüğü almasını ona işaret etmiş, o da yüzüğü almıştır. Bunları gören Resûlullah, ellerini açarak Hz. Musa’ya kardeşi Hz. Harun’u ortak yapıp işinde yardımcı kıldığı gibi kendisine de ailesinden bir vezîr verip Ali ile sırtını güçlendirmesini Allah’tan istemiş, henüz ellerini indirmeden Cebrail bu ayeti getirmiştir. “Yahudi ve Hristiyanların dost edinilmemesi”ni emreden 5/Mâide, 54. ayetten hareket eden Râzî, Velâyet ayetindeki “veli” kelimesine, “tasarruf sahibi” anlamı verilmesinin sahîh olmadığını söyleyerek bu ifadenin “nusrette velâyet”, yani yardım etmeye ilişkin olarak tasarruf sahibi anlamında olduğunu belirtmektedir.

İmâmîyye’nin, Velâyet ayetini nas ve tayin fikrine mesned yaparken “veli” kelimesinden hareket ettiği görülmektedir. Bu kelimeye “tasarruf sahibi” anlamı veren İmâmî müelliflerin seleflerinden aktardığı rivayetlerle ayetteki “mü’minler” ifadesiyle Allah’ın övgüsüne mazhar olup itaat edilmesi emredilen yöneticinin Ali ve diğer imamlar olduğu yorumunu yaptıkları görülmektedir.

“Veli” kelimesi farklı anlamlara gelmektedir. Esmâü’l-hüsâdan olup “yardımcı” anlamında olan bu isim, birisinin işlerini üstlenerek yerine getiren kişi (mutasarrıf) manasını da taşımaktadır. “Yetimin velisi” ifadesi, yetimin işini üstlenerek yerine getiren kişi, “kadının velisi” ise onun nikâh akdinden sorumlu olup izni olmaksızın nikâhlanmasına müsaade etmeyen kişi anlamındadır. Âişe’den gelen “Mevlâsının (bir başka rivayette ise velisinin) izni olmaksızın nikâhlanan kadının nikâhı geçersizdir” (Ebû Dâvud, Velî, 19) hadisinde de kelime, “mutasarrıf” anlamında kullanılmaktadır (İbn Manzûr, t.y., XV, 406-407).

“Velâ” fiilinin masdarı olan “müvalât”ın müşterek bir kelime olduğunu, yani hem “mutasarrıf/yönetici edinmek” hem de “yardımcı olmak” anlamlarını içerdiğini söyleyen Şerîf el-Murtazâ (2004: II, 283-284), şerî örfte bu ifadenin çoğunlukla ilk anlamda kullanıldığını ifade etmektedir.

Velâyet ayetinin, çoğul formu nedeniyle tüm mü’minleri kuşatan genel bir hitap olduğu düşüncesini yanlış bulan Hıllî (t.y., 50-51)’ye göre namazda rükû halindeyken yüzüğünü sadaka verdiği için, hakkında ayet inen tek kişinin Ali olması, ayetin anlamını bu şekilde tahsis etmektedir. *إنما أنت منذر ولكل قوم هاد* “Sen ancak bir

uyarıcısın. Her kavim için de bir yol gösteren vardır” (13/Râ’d, 7) ayetini bu düşüncesine kanıt olarak sunan mellife göre, bu ayet “nezzr” (uyarıcılık) görevini Hz. Peygamber’e, ondan sonraki “hâdîlik” (doğru yola iletme) görevini ise Ali’ye atfetmektedir.

İmâmî müelliflerin 13/Râ’d, 7. ayete ilişkin bu yorumları, Câfer es-Sâdık’a nisbet ettikleri bir rivayete dayanmaktadır. Rivayete göre ayetteki “münzir (uyarıcı)”ın Resûlullah olduğunu belirten Câfer, “hadî” ifadesinden kastedilenin de Ali olduğunu söylemiştir (Ebu’l-Hasen el-Kummî, 2013: II, 510-511). *Usûlu’l-kâfi*’deki aynı rivayette ise Ali’nin yanına “diğer imamlar” eklenmiştir (Kuleynî, 1990: I, 247).

13/Râ’d, 7. ayetteki “hâdî” ifadesinin Allah’ın birliğine çağırان bir “dâî” (davetçi) anlamında olduğunu belirten Mâturîdî (2004: II, 618), bunun Allah, bir peygamber veya Hz. Peygamber dışındaki bir davetçi olabileceğine yönelik yorumlara değinmektedir. Ayetteki bu ifadenin haktan sapılmaması için, Resûlullah gibi mâsum bir imama işaret ettiğine yönelik bâtinî yorumların da mevcut olduğuna dikkat çeken müfessir, “Fakat bizde bir mâsum (Hz. Peygamber) var ve bizi haktan sapmaktan koruyan şey olan Kur’ân da elimizdedir” demektedir.

Siyâkı ve çoğul formuyla Velâyet ayeti İslâm’a giren, irtidat ederek İslâm’dan çıkan, zâhiren ve bâtinen İslâm üzere sabit olanlara işaret etmektedir. Namaz ve diğer ibadetleri emreden ayetler (2/Bakara, 43; 3/Âl-i İmrân, 43) sınıfından olan bu ayetin, Ali’nin de içinde olduğu mü’minlerin velâyetini emredip, kâfirlerin dostluğunu nehyettiği, öncesindeki *يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض* “Ey inananlar! Yahudî ve Hıristiyanları dost olarak benimsemeyin. Onlar birbirlerinin dostudurlar” (5/Mâide, 51) ayetiyle de sabittir (İbn Teymîyye, 1986: VII, 18-19).

İmâmîyye’nin nas ve tayin iddiasına mesned yaptığı Velâyet ayetinin imâmet gibi özel bir sebeple indiği yönündeki yorumların sahîh olması için, “veli” kelimesinin “dost ve yardımcı” anlamını yitirmesi gerekmektedir. Sakîfe olayı sonrasında ve Ebû Bekir’le tartışmasında, halifelîğe ondan daha çok hak sahibi olduğunu söyleyen Ali’nin, Resûlullah’a olan yakınlığını ve faziletini ileri sürdüğü hususu, kaynaklarda yer almaktadır. Bu kaynakların, Velâyet veya başka bir ayetin bu işle ilişkilendirdiğine dair herhangi bir aktarımının olmaması yanında, Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde olduğu gibi Ali’nin menâkıbına ayrılan müstakil ve hacimli ciltlerde de bu hususun

bulunmaması, zımmen “veli” kelimesinin anlamının tespitine dair bir ipucu da içermektedir. Ali ve diğer sahabenin Velâyet ayetini hususîleştirmediklerini gösteren bu durum, onların “veli” kelimesine İmâmîyye’nin verdiği anlamı yüklemediklerini de ortaya koymaktadır. Kur’ân veya Sünnet’in, Ali’nin imâmetine ilişkin herhangi bir isim veya açık bir nas içermediği hususunun bazı İmâmî müelliflerce kabul edilmesi de bu tespiti teyit etmektedir.

Nikâhla ilgili sözünde, “veli” kelimesini “yönetici” anlamında kullanan Hz. Peygamber’in, bazı sözlerinde de bunu “dost ve yardımcı” anlamında kullandığı da dikkate alındığında, kelimenin anlamının kullanıldığı bağlamla ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Velâyet ayetinin sebab-i nüzûlünü konu alan rivayetlerde, İslâm’a giren iki kişiden, Yahudilerle yaptığı bir anlaşma nedeniyle bundan vazgeçenin bu tavrı “irtidat”, “Yahudilerle anlaşmalı olmaktan Allah’a sığınırım” diyerek İslâm’da sebât eden kişinin tutumu ise “Allah ve Resûlünün velâyetini seçmek” olarak aktarılmaktadır. Yine münâfık ve Yahudilerden söz eden önceki ayetlerde onların bozgunculuğuna dikkat çekip Resûlullah’ın onlara Tevrât ve İncil ile hükmetmesini isteyen Allah (5/Mâide, 41-46), sonraki ayette ise ihtilâfa düştükleri hususlarda bu iki kitabın özünü içeren Kur’ân ile hükmetmesini emretmektedir. Velâyet ayetinin son kısmında, “Yahudi ve Hıristiyanları veli edinenlerin onlardan olacağı” uyarısından sonra *فترى الذين في قلوبهم مرض يصرعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا الدائرة* “İşte kalplerinde bir hastalık (nifak) bulunanların, ‘Başımıza bir felaket gelmesinden korkuyoruz’ diyerek onların arasında koşup durduklarını görürsün” (5/Mâide, 52) buyuran Allah’ın, münâfıkların halini ortaya koyduğu görülmektedir. Nitekim Râzî (1981: XII, 27)’nin de Velâyet ayetindeki “namaz kılan, zekât veren ve rükû eden mü’minler” ifadesindeki sıfatların, mü’minlerle münâfıkları ayırmaya yönelik olduğunu söylemesi de bu anlamı teyit etmektedir.

Velâyet ayeti siyâk, sıbâk ve sebab-i nüzûl bağlamında düşünüldüğünde, “veli” kelimesiyle Allah, Resûlü ve mü’minlerin birbirlerinin yardımcıları olduğunun ifade edildiği ve Müslümanlara karşı, gayr-ı müslimlerle yapılan siyasi, ekonomik ve sosyal her türlü dostluk, antlaşma ve ittifakı nehyettiği görülmektedir. Dolayısıyla, Ali’nin imâmetiyle ilgili özel bir anlam içermeyen bu ayetin, tüm mü’minlere yönelik genel bir hitap olarak, onların gayr-ı müslimlere karşı birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlediğine yönelik yorumların isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Buradan ortaya

çıkan bir diğer husus da, İmâmîyye'nin Hz. Peygamber'e nisbet ettiği karışık ve çelişkili rivayetlerden hareketle söz konusu ayetteki "veli" kelimesinden Ali'nin kastedildiğine yönelik te'vîllerinin, nas ve tayin inancını temellendirmeye yönelik fasit bir yorumdan ibaret olduğudur.

1.4.3.6. Teblîğ Ayeti ve Gadîr-i Hum Olayı

Hz. Peygamber'in risâletiyle birlikte Ali'nin imâmetini de teblîğ ettiğini ileri süren İmâmîyye, ayetlerde teblîğ edilmesi istenilen hususun da imâmet olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla, *ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهد القوم الكافرين* "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni teblîğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmeyecektir" (5/Mâide, 67) ayetini, nas ve tayin inancının açık bir kanıtı olarak sunan İmâmîlere göre burada Allah, Ali'nin imâmetini açıklamasını Hz. Peygamber'e emretmiştir. Hıllî (t.y., 58-59)'nin bu hususta söyledikleri, İmâmîyye'nin konuyla ilgili görüşünü özetlemektedir. Müellife göre Ali'nin velâyetinin diğer tüm farzlardan daha önemli olduğunu gösteren bu teblîğ, onun imâmetini nübüvvet makamı yerine ikâme etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in bu teblîği yapmamasını, risâletinin geçersizliğinin nedeni olduğunu belirten bu ayet, bu risâletin sıhâtini Ali'nin imâmetinin açıklanması şartına bağlamakta, böylece imâmetin sübutunu risâletin sübûtuyla eşitleyerek ikisini bir kılmaktadır. Şu halde bu ayet, diğer bütün enbiyâ ve risâletlerden üstün olan Hz. Muhammed ve risâletinin sıhât şartı olan "Ali'nin imâmeti"nin -Resûlullah hariç- diğer tüm nebî ve risâletlerden üstün olduğuna işaret etmektedir.

İmâmîyye kaynaklarında Teblîğ ayetinin hicretin onuncu yılında, Vedâ haccı dönüşünde indiği, bunun üzerine Medine'ye dönüşte Hz. Peygamber'in, Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe'de bulunan Gadîr-i Hum'da Ali'nin elinden tutarak, "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım, onu veli/dost edinene veli, ona düşman olana düşman ol. Ona yardım edene yardım et, onu yardımsız bırakanı sen de yardımsız bırak ve hakkı onun döndüğü yöne döndür" dediğine yönelik rivayetler yer almaktadır (Hıllî, 1963: 117; Yâkûbî, 2010: I, 442; Mesûdî, 1988: 132-133).

Vedâ haccı öncesinde Ali'nin imâmetine ilişkin bir emrin geldiğini, fakat Ali'yi kayırdığının söylenmesinden çekinen Hz. Peygamber'in bu emri ertelediğini belirten bazı müellifler, hac dönüşünde inen Teblîğ ayetindeki şiddetli uyarı üzerine Gadîr-i Hum'da bunu uyguladığını söylemektedirler (Mesûdî, 1988: 132-133; Kâşifulğitâ, 1990: 145; 146).

Hz. Peygamber'in, "Ben nefislerinizden evlâ değil miyim?" dedikten sonra "Ben kimin mevlâsı isem..." diye devam eden sözlerine özel bir anlam yükleyen İmâmîyye'ye göre Resûlullah bu şekilde kendi önceliğini ikrâr ettirdikten sonra, Ali'yi de bu önceliğe katmış, böylece onun imâmetini ilan etmiştir. Hadisteki "mevlâ" ifadesi, "tasarrufta öncelikli kişi" (yönetici) anlamında olup, Teblîğ ayetiyle birlikte bu söz, Ali'nin imâmetinin açık bir delilini teşkil etmiştir (İbn Teymîyye, 1986: VII, 31-32; İbn Haldûn, 2004: I, 374; Heytemî, 2003: 58).

Usûlu'l-kâfi'de, Selmân el-Farisî'ye nisbetle aktarılan bir rivayette, Gadîr olayı Sakîfe olayı ile bağlantılı bir şekilde anlatılmaktadır. Rivayete göre Resûlullah vefat ettiği gün Ali'ye gelerek ona Sakîfe olayından söz eden Selmân'a o, "Resûlullah'ın minberinde Ebû Bekir'e biat eden ilk kişinin kim olduğunu biliyor musun?" diye sormuştur. Selmân'ın, alnında secde izleri bulunan, esasına dayanarak mescide giren yaşlı bir adamın Ebû Bekir'e biat eden ilk kişi olduğuna ilişkin gözlemine aktardığı Ali, o şahsın İblis olduğunu söylemiş; Resûlullah'ın Gadîr-i Hum'da Allah'ın emriyle kendisini imam olarak atadığını gören İblis'in, oradan hüzünle ayrıldığını ifade etmiştir. Rivayetin devamında, Resûlullah'tan Sakîfe'de Ebû Bekir'e biat edileceği ve minberinde ona ilk biat edenin İblis olacağına dair bir haber aldığını belirten Ali'nin, bunu Selmân'a şöyle aktardığı ifade edilmiştir: "Sonra İblis mescitten çıkarak şeytanlarının yanına varınca 'Benim, onlar üzerinde bir etkimin olmadığını sanmıştınız. Onlara ne yaptığımı biliyor musunuz? Onlara öyle bir şey yaptım ki Allah'ın emrini, ona itaati ve Resûlullah'ın onlara emrettiği şeyi terk ettiler' diyecektir." (Kuleynî, 1990: VIII, 268).

Bu rivayette de görüldüğü üzere İmâmîyye, Gadîr-i Hum'da Ali'nin imâmetinin ilan edildiğini, ancak Hz. Peygamber'in vefat gününde sahabenin, Allah ve Resûlünün emirini çiğneyip başkasına biat ettiklerini ileri sürmektedir. İmâmî müellif Tinkâbenî (1124/1712)'ye göre namaz, oruç, hac, zekât ve cihad gibi bir

ibadetin emredilmesine yönelik olmayan Teblîğ ayeti, insanların çoğunluğunun nefret ettiği bir hususun teblîğini Resûlullah'a emretmektedir ki, bu da Emîrû'l-mü'minîn'in imâmetidir. Bu hususun ilanıyla dinin tamamlandığına vurgu yapan müellife göre Ârefe günü inen İkmâl ayeti bunun kanıtıdır (Tinkâbenî, 1998: 82-85).

Zeyd b. Erkam'a nisbet edilen bir rivayette, Ali'nin velâyetini ilan etme emrini Kurban bayramı arefesinde alan Hz. Peygamber'in, iftirâ ve nifâk ehlinin onu yalanlayacaklarından korkarak göğsünün daraldığı ve bu nedenle bu emri hemen yerine getirmediği ifade edilmektedir. Rivayetin devamında, Resûlullah'ın bu emirle gelen Cebrail'e, Kureyş'in başlangıçtaki dirençlerini hatırlatıp, risâletini reddedenlerin Ali'nin imâmetini de reddedeceklerinden yakındığı belirtilmektedir. Bunun üzerine, “Belki de sen, (müşriklerin), ‘Ona bir hazine indirilseydi veya beraberinde bir melek gelseydi ya!’ demelerinden dolayı, sana vahyolunanlardan bir kısmını göz ardı edeceksin ve o yüzden göğsün daralacak” (11/Hûd, 12) ayetinin indirildiği kaydedilmektedir. Muhammed el-Bâkır'dan da namazı, orucu, zekâtı ve haccı açıkladığı gibi, Ali'nin velâyetini de açıklaması emredilen Resûlullah'ın, bunu yapmasının Müslümanların irtidadına sebep olacağından korkup göğsünün daraldığı, daha sonra Teblîğ ayetinin inmesi üzerine bu emri Gadîr-i Hum'da yerine getirdiğine yönelik bir rivayet aktarılmaktadır (Kuleynî, 1990: I, 344).

Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen bir başka rivayete göre, Ali'nin imâmetinin ilanını içeren ilâhî emre karşı Hz. Peygamber, Arapların kendisine inanmayacaklarını düşünerek, “İzâ فرغت فانصب وإلى ربك فرغب” “Öyleyse bir işi bitirince diğerine giriş. Ve ümit edeceğini yalnız Rabbinden iste” (94/İnşirâh, 7-8) ayetleri ininceye kadar bu emri ertelemiş, “ilmini nasbedip vasîsinin fazlını ilan etmesini emreden” bu ayetler indikten sonra bunu ilan etmiştir (Kuleynî, 1990: I, 349-350). Bu rivayete dayanarak 94/İnşirâh, 7-8. ayetlerini, “Vedâ haccını bitirdiğin zaman, Ali b. Ebû Tâlib'i nasb et (imâmetini açıkla)” şeklinde tefsir eden Ebu'l-Hasen el-Kummî (2013: III, 1165-1166), bu te'vîlini, Câfer es-Sâdık'a atfedilen yukarıdaki rivayete dayandırmaktadır. Müfessire göre bu rivayetteki ayetler, “إلى ربك فرغب -فانصب -عليا- وإلى ربك فرغب” şeklinde olup, “Nübüvvetini bitirdiğin zaman, Ali'yi nasb et (imâmetini açıkla) ve bunu Rabbinden dile” anlamındadır.

94/İnşirâh, 8. ayette geçen “فانصب” (bir işe atıl) ibaresinin, “فانصب” şeklinde, “ص” harfî esreli okunarak, “nasb etmek” (bir görevi birine vermek) (Halil b. Ahmed, 2003: IV, 226) anlamında kullanıldığı bu rivayet dikkat çekicidir. İmâmîyye’nin, İmâmet Doktrinini temellendirmek için ayetlerin formunda da bazı tasarruflarda bulunduğunu gösteren bu durum, dinî hususlardaki ön kabullerin, dinî metinleri anlama ve yorumlamadaki şekillendirici etkisini de göz önüne sermektedir.

Câfer es-Sâdık’a atfedilen bir rivayette 11/Hûd, 12 ve sonrasındaki dokuz ayetin iniş sebebi Resûlullah’ın Gadîr gününde Ali’ye, “Ben, Rabbimden seni bana veli, kardeş ve vasî yapmasını diledim, O da kabul etti” dediğini duyan iki kişinin, onun mülk ve hazine yerine bunları dilemesini yadsımları olarak aktarılmaktadır. Rivayetin devamında bu ayetlerdeki Kur’ân, nübüvvet ve risâlet gibi inanç unsurlarının “Ali’nin velâyeti” olarak açıklanması dikkat çekicidir. On üçüncü ayetin, “Eğer size (bu konuda) cevap veremedilerse bilin ki o (Kur’ân) ancak Allah’ın ilmiyle indirilmiştir ve O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Artık Müslüman oluyor musunuz?” şeklindeki 14. ayette geçen, icâbet edilecek şey ile Müslüman olunacak husus, “Ali’nin velâyeti” olarak açıklanmaktadır. Bu ayetler, şahitlikten söz eden 17. ayetle ilişkilendirilerek bu şahitlik Ali’ye atfedilmekte “Ve bir de ondan (Kur’ân’dan) önce bir önder ve bir rahmet olarak (indirilmiş olan) Musa’nın kitabı (onu desteklemektedir)” ifadesi, “Ali’nin velâyetinin, Tevrât’ta da yer aldığı” ve “İşte bunlar ona (Kur’ân’a) inanırlar. Guruplardan her kim onu inkâr ederse ateş onun varacağı yerdir” kısmında, iman konusu ve kendisinden şüphe edilmemesi gereken şeyin, “Ali’nin velâyeti” olduğu yorumu yapılarak, bunu inkâr edenlerin cehenneme girecekleri uyarısında bulunmaktadır (Kuleynî, 1990: I, 344-345).

Hillî (t.y., 55-56)’nin bu hususta aktardığı bir rivayet de dikkat çekicidir. Rivayete göre, “Sorun birisi, incek olan azabı sordu” (70/Meâric, 1) ayetinin sorulduğu Câfer es-Sâdık, bu ayetin iniş sebebinden söz etmiştir. Buna göre Teblîğ ayetinin inişi sonrasında Gadîr olayı etrafa yayılmıştır. Bunu duyan Haris b. Nûmân el-Fehrî, Resûlullah’a gelerek sitemkâr bir tarzda, tevhid davetine icâbet edip namaz, oruç, hac ve zekâtı kabul ettiğini belirttiikten sonra, Ali’yi imam tayin

etmesinin Allah'ın emri olup olmadığını sormuştur. Bunun ilâhî bir emir olduğunu öğrenince de devesine atlayarak oradan uzaklaşan Hâris'in, "Allahım! Şayet Muhammed'in söyledikleri doğruysa üzerime gökten taş yağdır" demesiyle gökten gelen bir taş, başından girip arkasından çıkmış ve adam oracıkta can vermiştir.

Sünnî müfessirler 70/Meâric, 1. ayetin, kıyamet günü kâfirlere erişecek azaba ilişkin olduğunu belirtmektedirler (Taberî, 1994: VII, 367; Kurtubî, 1950: XVIII, 278). Bazı İmâmî müfessirler de ayeti bu doğrultuda tefsir etmekten (Tûsî, 1956: X, 112-113), bazıları ise bu yorumun yanına Hillî'nin söz ettiği rivayeti de eklemektedirler (Ebû Ali et-Tabersî, 2006: X, 91-92).

Gadîr-i Hum olayı ve Hz. Peygamber'in burada söylediği sözler, hadis kaynaklarında da ayrıntılı şekilde aktarılmaktadır. Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber, Vedâ haccı dönüşünde Mekke ile Medine arasında bulunan Gadîr-i Hum'da mola vererek bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmasında, vefatının yaklaştığını söyleyip sahabeye hitaben, onlara "sakaleyn"i bıraktığını belirtmiş, bunu Allah'ın kitabı ile kendisinin Ehl-i beyti olarak açıklayıp, kendisinden sonra onlara nasıl davranacaklarına dikkat etmeleri konusunda onları uyarmıştır (Müslim, Fedâilü's-sahabe, 4; Nesaî, Menâkıb, 4). Sonra, "Allah benim mevlâmdır, ben de her bir mü'minin mevlâsıyım" diyerek Ali'nin elinden tutmuş, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım, ona dost olana dost, düşman olana da düşman ol!" buyurmuştur (Nesaî, Menâkıb, 4).

Vedâ haccında inen, اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً "Bugün dininizi kemâle erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâmiyet'i beğendim" (5/Mâide, 3) ayetini (İkmâl ayeti) de imâmetle ilişkilendiren İmâmîyye, bu ayetin Gadîr-i Hum'da imâmet ilanından sonra inerek, imamın ilanı ile İslâm'ın kemâle erdiğine işaret ettiğini ileri sürmektedir. İmâmî hadis kaynaklarında ayete yüklenen bu anlama ilişkin birçok rivayet yer almaktadır (Kuleynî, 1990: I, 204-346; Hillî, 1963, 119).

Konuya ilişkin bir rivayette olaya farklı bir açıdan değinilmektedir. Rivayete göre "Kim Zilhicce'nin on sekizinde oruç tutarsa, Allah ona altmış ay oruç tutmuş gibi sevap yazar" diyen Ebû Hüreyre (58/678), bunun sebebi olarak Hz. Peygamber'in Gadîr'deki sözüne işaret edip, İkmâl ayetinin bu olay üzerine indiğini belirtmiştir

(Şeyh Sadûk, 2009: 13). Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayette de "Ali'nin imâmetinin ilanı ile dinin tamamlandığı Gadir-i Hum gününün Müslümanların bayramı olarak ilan edildiği", Resûlullah'ın dilinden ifade edilmiştir (Meclisî, 2008: XXXVII, 71).

Hız. Peygamber'in, Allah'ın kendisine vacip kıldığı itaatin ikrârını, "Peygamber, mü'minlere nefislerinden daha evlâdır" sözüyle hatırlattıktan sonra "Ben kimin mevlâsı isem..." demesini, Ali'nin imâmetinin delili olarak sunan Murtazâ (1986: 252-254)'ya göre "mevlâ" kelimesi, öncesindeki "evlâ" kelimesine hamledilir. Bu da mü'minlerin işlerinde "tasarruf sahibi olmak" anlamına gelir ki, Müslümanların nefislerinden evlâ olan kişi de "kendisine itaatin farz kılındığı imam" demektir.

Tebliğ ayeti ve Gadir-i Hum olayının İmâmîyye için nas ve tayin düşüncesini ortaya koyan en önemli delil olduğu anlaşılmaktadır. Naslar ve tarihî gerçekler, bu olayın Hız. Peygamber'in mü'minler üzerindeki konumunu, yani onlar üzerindeki mutlak hâkimiyetini ikrâr ettirdikten sonra, bu konumu Ali'ye atfetmekle onun imâmetini ilan ettiği şeklinde yorumlanmasının isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü bu te'vîl, Gadir'de bulunan on binlerce sahabiyi, Allah ve Resulü'nin emrini çiğneyen ihânet ve nifâk ehli düzeyine indirgemektedir. Hız. Peygamber'in bir işaretiyle ölüme giden sahabenin, onun açıkça ilan ettiği bir hususu çiğneyerek, hevâ ve heveslerinin peşinden gittiklerini düşünmek, onların İslâm davası uğrunda gösterdikleri fedâkarlığı görmezden gelmenin yanında; onların sıdkını, adaletini, samimiyetini ve Allah'ın onlardan razı olduğunu ifade eden Kur'ân ayetlerini de reddetmek demektir.

İmâmîlerin olaya ilişkin iddialarına itibar edilmesi için, "veli ve mevlâ" kelimelerinin yalnızca "tasarruf sahibi" anlamını ifade etmesi ve Tebliğ ayetinin de Ali'nin imâmetinin ilanı ile ilgili olması gerekmektedir. Bazı Şîî rivayetlerde de bu kelimeler "dost" anlamında kullanılmaktadır. Hız. Peygamber'e nisbet edilen, "Ya Ali! Sen kardeşim, vasîm, vârisim, hayatımda ve vefatımdan sonra halifemsin. Seni seven beni sever. Sana buğzeden bana buğzeder. Senin düşmanın benim düşmanım, senin velin (dostun) benim de velimdir" (Şeyh Sadûk, 2009: 98) rivayetinde bu husus açıkça görülmektedir. Muhammed el-Bâkır'a nisbet edilen şu sözde de aynı durum söz

konusudur: “Allah’a itaat eden bizim velimizdir (dostumuzdur), O’na isyan eden ise düşmanımızdır.” (Şeyh Sadûk, 1971: 40).

Sünnî kaynaklarda da “mevlâ” kelimesinin, “dost” anlamında kullanıldığı rivayetler mevcuttur. Hz. Peygamber’in Zeyd b. Harise’ye hitaben, “Sen bizim kardeşimiz ve mevlâmızsın (dostumuzsun)” dediği rivayet edilmektedir (Buhârî, 202: Fedâil, 17). Bu veriler, “veli ve mevlâ” kelimelerinin sadece “tasarruf sahibi” anlamını içermediğini, “dost” anlamında da kullanıldığını göstermektedir.

Müfessirlerin Teblîğ ayetinin iniş sebebine ilişkin yorumlarından söz eden Fahreddîn er-Râzî (1981: XII, 52-53), bunu birkaç maddede özetlemektedir. Bunlardan dikkat çekenler şunlardır: Teblîğ ayeti, 33/Ahzâb, 28-29. ayetler (Tahyîr ayeti) indiğinde, eşleri dünyayı tercih ederler endişesiyle Resûlullah’ın bu ayeti onlara arz etmemesi; evlatlığı Zeyd’in eşi Zeyneb bint Cahş’ı nikâhlanmasını isteyen ayeti teblîğ etmekten geri durması; Kureyş, Yahudi ve Hıristiyanlardan çekinmesi hususlarıdır. Teblîğ ayetinin Ali’nin fazileti hakkında indiği, bunun üzerine Hz. Peygamber’in, “Ben kimin mevlâsı isem...” sözünü söylediği de ayetin iniş sebepleri arasında zikredilmektedir.

Vedâ haccından uzun süre önce inen Teblîğ ayetinin Gadîr-i Hum olayı ile ilişkilendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Ayrıca Kur’ânî naslar, bazı ayetlerde geçen “veli” ve “mevlâ” kelimelerinin “tasarruf sahibi” (yönetici) anlamına gelmediğini ortaya koymaktadır. Sâlih her mü’minin “Resûlullah’ın mevlâsı/dostu” olduğunu belirten, *“إن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين* (Hz. Peygamber’in) aleyhinde bir şey yapmaya kalkarsanız, bilin ki Allah onun dostudur. Cebrail, iyi mü’minler ve melekler de yardımcısıdır” (66/Tahrîm, 4) ayeti ve buna benzer diğer birçok ayetten hiçbiri, mü’minlerin Hz. Peygamber üzerinde tasarruf sahibi olduklarını ifade etmemektedir (İbn Teymîyye, 1986: VII, 27-28).

Tüm bu hususlar incelendiğinde, Hz. Peygamber’in Ali’den başka sahabiler için de “mevlâ” kelimesini kullanmış olması, İmâmîyye’nin 5/Mâide, 67. ayet (Teblîğ ayeti) ve “mevlâ” kelimelerine yüklediği “Ali’nin imâmeti” anlamının isabetli olmadığını göstermektedir. Bunun isabetli olmadığını gösteren diğer bir husus da, Teblîğ ayetindeki “ilâhî i’tisâm” (koruma) konusudur. Buna ilişkin bir hadiste bu ayet ininceye kadar, Hz. Peygamber’in güvenliği için nöbet tutulduğunu belirten Âişe, bu

ayet iner inmez Resûlullah'ın başını pencereden çıkararak "Ey insanlar! Allah beni korumayı ahdedti, artık gidebilirsiniz" buyurduğunu aktarmaktadır (Tirmizî, Tefsîr, 5; Menâkıb, 26). Teblîğ ayetinin Medine döneminin başlangıcında indiğini teyit eden bu hadis, bu olayın Vedâ haccından önce ve teblîğ'in tamamlanmadığı bir dönemle ilgili olduğunu göstermektedir. Resûlullah'ın, Vedâ hutbesinde teblîğ görevini yaptığına dair, sahabeden tanıklık alarak Allah'ı buna şahit kılması da bu düşünceyi teyit etmektedir. Ayrıca bu dönemde Mekke ve Medine halkının tümünden Müslüman olup Resûlullah'a tabi olmuş bulunmaları, onun korkmasını gerektirecek bir durumun olmadığını göstermektedir (İbn Teymîyye, 1986: 315-317).

Teblîğ ayetinin, "Şüphesiz Allah kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmeyecektir" şeklindeki son kısmından hareketle "Allah seni insanlardan korur" ifadesindeki "insanlar"ı, "kâfirler" olarak tefsir eden Râzî (1981: XII, 53), buradaki korumanın Allah'ın, Hz. Peygamber'i kâfirlerden koruması şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir.

Konuya ilişkin rivayet ve yorumlar incelendiğinde Teblîğ ayetinin, İmâmîyye'nin iddia ettiği şekilde, Vedâ haccı sırasında inmediği gibi, imâmetle ilgili olmadığı da ortaya çıkmaktadır. Ancak olayın tam olarak anlaşılması için Hz. Peygamber'in Gadîr-i Hum'da Ali için söylediği sözlerin ne anlama geldiği hususunun da açıklığa kavuşması gerekmektedir.

Kaynaklarda, bir sefer sırasında komutan olan Ali'nin, ganimet malından bir carîyeyi kendine ayırması üzerine bundan hoşnut olmayan dört sahabinin, sefer dönüşünde Resûlullah'ın huzurunda bir biri ardınca ayağa kalkıp Ali'yi şikâyet ettiklerine dair bir rivayet aktarılmaktadır. Bu rivayetın devamında yüzünde kızgınlık belirtileriyle onlardan yüz çeviren Hz. Peygamber'in, "Ali'den ne istiyorsunuz (Bunu üç kere tekrarladı)? O bendendir, ben de ondanım. O, benden sonra her bir mü'minin velisidir" buyurduğu belirtilmektedir (Tirmizî, Menâkıb, 19; Hillî, t.y., 125).

Konuya ilişkin bir başka rivayete göre Hâlid b. Velîd (21/642) ve Ali'nin serîyye komutanı oldukları bir seferde, Ali'nin fethettiği bir kaleden bir carîye almasından hoşnut olmayan Hâlid, bunu bir mektupla Resûlullah'a bildirmiştir. Mektubu okuyan Hz. Peygamber'le onu getiren Büreyde (63/682-83[?]) arasında şöyle bir diyalog geçmiştir: Resûlullah, kızarak "Ya Büreyde! Ben mü'minlere nefislerinden

evlâ değil miyim?” demiş, Büreyde de “Elbette” cevabını vermiştir. Resûlullah da “Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır” buyurmuştur (Nesaî, Menâkıb, 4).

Büreyde’den aktarılan bir diğer rivayete göre Yemende bulunan Ali, Mekke’de, Vedâ haccını yapmakta olan Resûlullah’a yetişmek için acele ediyordu. Ordunun başından ayrıldığı bir sırada, yerine bıraktığı kişi, yanlarında bulunan kumaşları askerlere dağıttı. Bunu gören Ali bu durumu onaylamadı ve kumaşları yerine koydurttu. Bundan hoşlanmayanların, sefer dönüşünde onu Hz. Peygamber’e şikâyet etmeleri üzerine Resûlullah, “Ali’den şikâyet etmeyin. Vallâhi o, Allah yolunda şikâyet edilmeyecek kadar tavizsizdir” buyurdu (İbn Hişâm, 1990: 247-248).

Bu rivayetlerin benzerleri, İmâmî kaynaklarda da yer almaktadır (Meclisî, 2008: XXXIX-XL, 273). Bu durum da dikkate alındığında Hz. Peygamber’in Gadîr-i Hum’da söylediği sözlerin ne anlama geldiği açıklık kazanmaktadır. Bu rivayetler topluca değerlendirildiğinde, Ali’nin dinî hassasiyetinden kaynaklanan bir tavrından rahatsızlık duyulması üzerine Hz. Peygamber’in Gadîr’de onun üstün özelliklerine dikkat çekerek dinî hassasiyetinin belirtisi olan bu tavrının hoş görülmesini istediği anlaşılmaktadır (Onat, 1997: 93-94).

Gadîr olayının Vedâ haccı dönüşünde Zilhicce’nin 18. günü yaşandığı, İkmâl ayetinin ise aynı ayın dokuzunda Resûlullah Vedâ haccında, Arafât’ta iken indiği¹⁶ dikkate alındığında, aralarında günler bulunan her iki olayı ilişkilendirmenin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır (İbn Teymîyye, 1986: VII, 314). Dolayısıyla İmâmîyye’nin bu olayı Teblîğ ve İkmâl ayetleri ile ilişkilendirerek nas ve tayin inancına kanıt olarak sunmasının isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

Gadîr olayı ve Teblîğ ayetini nas ve tayine nesnet yapmak, sahabenin iman, adalet ve samimiyetini belirterek, Allah’ın onlardan razı olduğunu ifade eden onlarca ayete muarız bir iddiadır. Nitekim *لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة* “Şüphesiz Allah, ağaç altında sana biat ederlerken inananlardan (sahabeden) hoşnut olmuştur” (48/Fetih, 18); *والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين أوتوا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقا*

¹⁶ Konuya ilişkin bir rivayette İkmâl ayetini duyan bir Yahudi’nin, “Şayet bu ayet bize inmiş olsaydı, ayetin indiği günü bayram edinirdik” demesi üzerine İbn Abbâs’ın, “Bu ayet iki bayramın olduğu Cumâ ve Ârefe gününde inmiştir” dediği aktarılmaktadır. Bir diğer rivayette de bir Yahudi’nin, bu ayetin hangi gün indiğini sorması üzerine Ömer’in, “Cumâ günü biz Resûlullah’la birlikte Ârafât’ta iken” cevabını verdiği belirtilmektedir (Müslim, Tefsir, 4-5; Tirmizî, Tefsir, 5).

“İman edip de Allah yolunda hicret ve cihâd edenler ve (bu Muhâcirleri) barındırıp onlara yardım edenler var ya, işte gerçek mü’minler onlardır” (8/Enfâl, 74) gibi onlarca ayete bu husus ortaya koymaktadır. Sahabeyi, “İnsanlık tarihinin en hayırlı nesli” (Buhârî, Fedâil, 1) ve “Cehennem ateşinin yakmayacağı kimseler” (Tirmizî, Menâkıb, 57) olarak niteleyen Hz. Peygamber, “Onların çekiştirilmemesi”ni (Buhari, Fedail, 4) emretmektedir.

Akıl, yüzlerce sahabenin hazır bulunduğu Gadîr-i Hum’da söylenen “Ben kimin mevlâsı isem...” sözünün nas ve tayin anlamına gelmesi halinde Ali’nin, “Resûlullah’ın vasîsi” olarak ünlenmesi ve Hz. Peygamber’den sonra ondan başkasının halifelik makamına getirilmemesi gerektiğini söylemektedir. Tüm sahabenin bu ilâhî emri çiğnedikleri iddiası, onları nifâkla itham etmek ve Resûlullah’ı da etrafında bulunan yüzlerce ashâbının ikiyüzlülüğünden haberdar olmayan basiretsiz bir kişi konumuna indirgeyerek onun risâletine gölge düşürmek anlamına gelmektedir.

1.4.3.7. Kırtâs Olayı

Hz. Peygamber’in vefât ettiği hastalığı sırasında yaşanan Kırtâs olayı, İbn Abbâs’tan gelen bir rivayette, ayrıntılı şekilde aktarılmaktadır. Rivayete göre Hastalığının şiddetlendiği bir perşembe günü Resûlullah, “Bana bir divit ve bir sâhife getirin. Size benden sonra ebediyen sapmayacağınız bir yazı yazayım (vasiyette bulunayım)” buyurmuştur. Hz. Peygamber’in hastalığın şiddetinden sayıkladığını düşünen bazı sahabîler, “Allah’ın kitabı elimizdedir. Bu bize yeter” diyerek bir vasiyet yazdırılmasını istememişlerdir. Tartışmanın büyüyerek seslerin yükselmesi üzerine Hz. Peygamber, odadakilerin dışarı çıkmalarını istemiş ve sözlü olarak şu üç şeyi vasiyet etmiştir: “Müşriklerin Arap yarımadasından çıkarılması, (Medine’ye) gelen heyetlerin onun ağırladığı gibi ağırlanması.” (İbn Abbâs, Hz. Peygamber’in üçüncü tavsiyeyi yapmayarak kasten sustuğunu veya kendisinin bunu unuttuğunu belirtmiştir) (Taberî, 2007: II, 377; İbn Kesîr, 1991: V, 227).

Kırtâs rivayetinin sözlü vasiyet kısmını içermeyen bazı varyantlarında, “Ağrısı ona galip geldi, Allah’ın kitabı elimizdedir, bu bize yeter” diyerek tartışmayı başlatanın Ömer olduğu kaydedilmektedir (Buhârî, İtisâm, 26; Müslim, Vasîyye, 5; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 135). Ali’den gelen bir rivayette ise olayla ilgili olarak

şunlar aktarılmaktadır: “Nebî, kendisinden sonra ümmetinin sapmayacağı bir yazı yazdırmak için benden kalem ve kâğıt getirmemi emretti. Onu (Resûlullah’ı) kaybetmekten korktuğum için: ‘Ben onu ezberler ve kavrarım’ dedim. Resûlullah da: ‘Namazı, zekâtı ve ellerinizin altında bulunanları(n haklarının gözetilmesini) vasiyet ediyorum’ buyurdu.” (Ahmed b. Hanbel, II, 105).

Şeyh Sadûk (1982: 642)’un, Ümmü Seleme’ye nisbetle aktardığı konuya ilişkin bir rivayette Resûlullah’ın vefat ettiği hastalığı sırasında, “Bana dostumu çağırın!” buyurması üzerine Âişe’nin, Ebû Bekir’i, Hafsa’nın da Ömer’i çağırttığı ancak Hz. Peygamber’in bunlardan yüz çevirerek isteğini yinelediği belirtilmiştir. Rivayetin devamında sonunda Fâtıma’nın çağırttığı Ali geldiğinde Resûlullah’ın elbisesini ona dolayarak bazı sözler aktardığı ifade edilmiştir. Daha sonra kendisine ne söylendiği sorusuna Ali’nin, “Bana her biri bin hadise açılan bin hadis öğretti” dediği belirtilmiştir.

Benzer bir rivayetin yer aldığı *el-İrşâd fi mârifeti hüceci'llah* adlı eserde ise Kırtâs olayında, Hz. Peygamber’e kalem ve kâğıt verilmesini engelleyerek onu sayıklamakla itham edenin Ömer b. el-Hattâb olduğu belirtilmektedir. Rivayete göre Ali ve Abbâs’ın dışındaki herkes odadan dışarı çıktıktan sonra Abbâs, Resûlullah’a imâmet işini sormuş, O da imâmeti önce ona teklif etmiştir. Abbâs’ın bu teklifi reddetmesiyle Resûlullah bu kez imâmeti Ali’ye teklif etmiş, o da bunu kabul etmiştir. (Rivayetin gerisi, Şeyh Sadûk’un yukarıdaki aktarımıyla aynı doğrultuda sürmekte ancak Ali’nin sözüyle biten son cümlede onun şöyle söylediği belirtilmektedir:) “Bana, her biri bin bâba açılan bin bâb ilim öğretti ve üzerinde bulunduğum şeyi (imâmeti) vasiyet etti.” (Şeyh Müfîd, 2008: I, 184-185).

Kırtâs olayına ilişkin haberlerde Hz. Peygamber’in hastalığı sırasında odasında sahabeden bir topluluk bulunduğu belirtilmesine rağmen rivayetlerin, o sıralarda on yaşında olan İbn Abbâs’tan aktarılması dikkat çekicidir. Olay günü olan perşembe ile Resûlullah’ın vefat ettiği pazartesi arasındaki dört günlük zaman diliminde onun imâmete dair herhangi bir şey söylemediği veya yazdırmadığı da bilinmektedir (Akdoğan, 2014: 92).

İbnu’l-Hanefiyye kanalıyla aktarılan bir rivayette, Osman’ın öldürülmesinden sonra hilâfet teklifi getirilen Ali’nin, “Yapmayın! Benim vezîr olmam emîr olmamdan

hayırlıdır” dediği, rivayetin başka bir varyantında ise “İşinizde bana ihtiyaç yoktur. Ben sizinleyim, kimi seçerseniz ona razıyım” dediği, fakat ısrar edilmesi üzerine biat aldığı kaydedilmiştir. İbn Abbâs’tan gelen bir rivayete de Resûlullah’ın hastalığı sırasında Abbâs’ın, “Vallâhi, sen birkaç gün sonra başkasına tabi olacaksın. Allah’a yemin ederim ki Abdülmuttaliboğullarının yüzünde gördüğüm ölüm alâmetini Resûlah’ın yüzünde de gördüm. Ona gidelim de bu iş bize aitse öğrenelim, başkasına aitse ona bizim için tavsiyede bulunur” şeklindeki teklifini reddeden Ali’nin, “Vallâhi şayet bunu sorarsak ve Resûlullah da bizi bundan menederse, halk asla bu işi bize vermez” dediği aktarılmıştır (İbn İshâk, 2004: 712; Taberî, 2007: II, 378-379).

Görüldüğü üzere Kırtâs olayı farklı şekillerde aktarılıp yorumlanmaktadır. Bu olayda vasiyetin gerçekleştiğini ileri süren İmâmîyye, bu hususu rivayetlerine yansıtırken böyle bir şeyin olmadığını belirten Sünnî rivayetlerde ise olayda “vasiyet” konusu olan şeyin “imâmet”in dışındaki bazı hususlar olduğu belirtilmektedir. Burada akla gelen, “Şayet bu vasiyet yapıldıysa Ali ve Abbâs bunu neden gündem yapmadılar?” sorusunun cevabı, Şeyh Müfid (2008: I, 187-189)’e göre şudur: Hz. Peygamber, imâmeti vasiyet ettiği Ali’ye, yanından ayrılmamasını, cenazesini yıkayıp kefenledikten sonra onu gömmesini emretmiştir. Ali, Abbâs, Fazl b. Abbâs ve diğer Ehl-i beyt mensupları bu işlerle meşgul oldukları esnada, diğer sahabîler bir halife seçerek bu ilâhî emri çiğnedikten sonra iş işten geçmiştir.

Kırtâs olayı ile ilgili İmâmî iddiaları çürüten en açık husus, bu olaydan sonra birkaç gün hayatta kalan Hz. Peygamber’in imâmete dair herhangi bir sözlü veya yazılı açıklamada bulunmamasıdır. Onun böyle önemli bir görev için herhangi bir şahıs veya isim belirtmemiş olması, bu işi ümmetin seçimine bıraktığı anlamına gelmektedir.

1.4.3.8. Menzile Hadisi

Kaynaklar, Hz. Peygamber’in çıktığı Tebük Seferi (9/630)’nde, Ali’yi Medine’de yerine vekil bırakırken ona, “Senin bana göre konumun, Harun’un Musa’ya konumu gibidir. Ancak benden sonra nebî yoktur” dediğini aktarmaktadır (Buhârî, Fedâil, 9; Müslim, Fedâilü’s-sahabe, 4; Tirmizî, Menâkıb, 20).

Resûlullah'ın Ali hakkındaki birçok övgü sözünü nas ve tayin düşüncesine mesned yapan İmâmîyye, bu hadisi de imâmet düşüncesinin açık delillerinden saymaktadır. Şeyh Sadûk'un Câfer es-Sâdık kanalıyla aktardığı bir rivayette, Hz. Peygamber'in Tebük Gazvesi'ne çıkarken Medine'de yerine vekil bıraktığı Ali'ye şöyle dediği kaydedilmektedir:

Ya Ali, senin bana göre konumun, Hibbetullah'ın Âdem'e, Sâm'ın Nûh'a, İshâk'ın İbrahim'e, Harun'un Musa'ya ve Şemûn İsa'ya konumu gibidir. Ancak benden sonra nebî yoktur. Ya Ali, sen benim halifem ve vasîmsin. Kim senin vasîliğini ve hilâfetini reddederse o benden değil, ben de ondan değilim ve kıyamet gününde ben onun hasmıyım. Ya Ali, sen ümmetimin en üstünü, ilk Müslüman olanı, en bilgini, en yumuşak huylusu, en cesuru ve en cömerdisin. Ya Ali, sen benden sonraki imam ve emîrsin. Sen benden sonraki vezîrim ve ümmetimin sahibisin. Ya Ali, sen cennet ve cehennemın kasîmisin (palaştırıcısınsın). Senin muhabbetinle iyi kötünden, şer hayırdan ve mü'min kâfirden ayırt edilir (Şeyh Sadûk, 2009: 45).

İmâmîyye'ye göre Resûlullah'ın bu sözünde, "Ancak benden sonra nebî yoktur" buyurması, bu benzetmedeki benzetenin tüm yönlerinin benzetilene atfedildiğini, yani Ali'nin Hz. Peygamber'den sonraki imam olduğunu ifade etmektedir. Çünkü burada ahdedilmiş bir konum, bu sözdeki "nübüvvet" anlamını nefyedip "imâmet"i sabit kılmaktadır (Tinkâbenî, 1998: 92-93).

Bu hadisi bir hilâfet ilanı olarak gören İmâmîyye'ye göre Resûlullah'ın bu sözü -peygamberlik hariç- onun için sabit olan rütbe, amel, makam, yücelik, hüküm, imâret ve siyâdet (yöneticilik) hususlarını Ali için de sabit kılarak onun nefsinin Hz. Peygamber'in nefsiyle eşitlemektedir. Bu vekâletin, zannedildiği gibi sırf bir görevlendirmeye ilgili basit bir durum olmadığına vurgu yapan İmâmî müellifler, farklı kişileri çeşitli yerlerde görevlendiren ve seriyelere komutan olarak atayan Hz. Peygamber'in Ali dışında hiç kimseye böyle bir söz söylemediğine dikkat çekmektedirler. Onlara göre bu hadisten çıkan diğer bir sonuç da "ismet"tir. Çünkü mâsumiyetinde şüphe olmayan Hz. Harun'un konumunu Ali'ye atfeden bu hadis, ismet açısından onu bir peygamber ile eşitlemektedir (Milânî, 2000c: 38-39). Ayrıca Menzile hadisi Hz. Harun'a, Hz. Musa'ya oranla isnat edilen tüm makamları, Hz. Peygamber'e oranla Ali'ye isnat etmektedir ki, bu makamlardan biri de, Hz. Harun'un Hz. Musa'nın halifesi olmasıdır (Kardan, 2018: 132).

Sâ'd b. Ebû Vakkâs (55/675)'tan aktarılan bir rivayete göre Resûlullah, Tebük Gazvesi'nde Ali b. Ebû Tâlib'i Medine'de yerine vekil bırakmıştır. Bunun üzerine Ali, "Ya Resûlallah, beni kadın ve çocuklarla mı bırakıyorsun?" deyince Hz. Peygamber, "Senin bana göre konumunun, Harun'un Musa'ya göre konumu gibi olmasından razı değil misin? Ancak benden sonra nebî yoktur" buyurmuştur (Müslim, Fedâilü's-sahabe, 4; Tirmizî, Menâkıb, 20; Nesaî, Menâkıb, 4; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 146).

Resûlullah, çeşitli seferlerde Medine'de toplamda on sekiz kişiyi yerine vekil olarak bırakmıştır. Şehrin tüm işlerini kapsayan valilik anlamındaki bu vekâletin yanında, namaz vekâletini de başkasına vermiştir. Üç sahabîyi aynı anda vekil bıraktığı tek sefer Tebük'tür. Seferin zorluğu ve düşmanın çetin oluşu, onu buna sevk etmiş olmalıdır. Bu seferde şehri Muhammed b. Mesleme (43/663)'ye, namaz kıldırma görevini İbn Ümmi Mektûm (15/636)'a bırakan Hz. Peygamber, Ehl-i beyte sahip çıkma işini de Ali'ye bırakmıştır (Akbaş, 2011: 23-31).

Bu sefere münâfık, çocuk, kadın ve yaşlılardan başka herkes katılmış, bazı münâfıkların, Hz. Peygamber'in Ali'yi önemsemediği için onu geride bıraktığı söylentilerinin yayılması üzerine ağlayarak Resûlullah'a gelen Ali, "Beni kadınlar ve çocuklarla mı bırakıyorsun?" diyerek sitem etmiştir (İbn Hişâm, 1990: IV, 159). Bunu gören Resûlullah da Hz. Musa'nın Hz. Harun'u vekil bırakmasının bir eksiklik olmadığı gibi Ali'nin de vekil bırakılmasının böyle olmadığını vecîz bir şekilde ifade etmiştir (İbn Teymîyye, 1986: VII, 327-329).

İmâmîyye, Menzile hadisinin, peygamberlik hariç, Hz. Harun için sabit olan tüm makamları Ali için de sabit kıldığını ileri sürmektedir (Heytemî, 2003: 67). Fakat bu sözün zâhirine bakarak, "Bu, bunun konumundadır, bu şunun gibidir" denilmesi, yalnızca bir benzetmedir. Benzetme ise siyâkının delâleti üzere sabittir ve benzetilenin tüm yönlerini kapsaması şart değildir. Resûlullah'ın, Bedir esirleri hakkında öneride bulunan Ebû Bekir'i merhamet yönüyle Hz. İbrahim ve Hz. İsa'ya, Ömer'i ise sertlik

ve intikam yönüyle Hz. Nûh ve Hz. Musa'ya benzetmesinde¹⁷ de benzer bir durum söz konusudur (Nisâbü'rî, 2002: III, 24).

İmâmîyye gibi düşünüldüğünde Hz. Peygamber'e vekâlet eden herkesin imâmetine hükmedilmesi gibi geçersiz bir sonuca ulaşılmaktadır. Bu durumda Ali'nin, "Beni kadın ve çocuklarla mı bırakıyorsun?" demesi ve o, Medine'deyken Resûlullah'ın başkasını burada vekil bırakması da anlamını yitirmektedir (İbn Teymîyye, 1986: VII, 330-336). Hayber muhasarası sırasında gözleri ağrıdığı için Medine'de vekil bırakılan Ali'nin, Hz. Peygamber'in sancağı kendisine vermek istediğinde sonradan Hayber'e çağrıldığı rivayetleri (Buhârî, Fedâil, 9; Müslim, Fedâilü's-sahabe, 4)'te yer almaktadır. Bu durum da dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in, geride bırakıldığı için sitem edip üzülen Ali'yi teskin etmek ve vekâlet görevinin önemine dikkat çekmek üzere vecîz bir benzetme cümlesi kurduğu görülmektedir. "Hz. Peygamber'in halifesi" anlamını içermeyen bu benzetme, onunun geçici bir durum nedeniyle yerine birini vekil bıraktığı anlamından başkaca bir mana taşımamaktadır. Hz. Peygamber'in sözünün devamında gelen, "Ancak benden sonra nebî yoktur" ifadesiyle de olayın yanlış yönlere çekilerek Ali'nin, peygamberlik ve zımmen de imâmet konumu açısından Hz. Harun'a benzetilmesinin önüne geçmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

Konuya ilişkin rivayet ve yorumlar, Tebük seferinde Medine'de vekil bırakılan Ali'nin sitem etmesi nedeniyle Resûlullah'ın onu teskîn etmek ayrıca ona yüklediği vekâlet görevinin de sefere çıkmak kadar önemli olduğunu, "Senin bana göre konumun, Harûn'un Musa'ya göre konumu gibidir. Ancak benden sonra nebî yoktur" sözünü ifade ettiğini göstermektedir. Böyle hususî bir açıdan yapılan bir benzetmenin genelleştirilerek Ali'nin konumunun, Hz. Harun'un Hz. Musa'ya olan konumuna benzetilip onun imâmetine yorumlanması isabetli görünmemektedir.

¹⁷ Hadisin tam metni için bkz. Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-sahihayn I-V*. (İkinci Baskı). (Thk.: Mustafâ Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2002, III, 24.

2. İMÂMET DOKTRİNİN İMÂMÎYYE'NİN İLÂHÎYYÂT İNANCINA ETKİSİ

2.1. İmâmîyye'nin Tevhid Anlayışı

Allah'ın bir, kadîm, basîr, alîm, hakîm, kayyum, azîz, kuddûs, kâdir ve ğanî olduğuna iman etmek; O'nun cevher, cisim, sûret, ârâz, hat, satıh, sakl (ağırlık), hiffet (hafiflik), sükûn, hareket, mekân ve zamanla nitelememek; O'nu yaratılmışların özelliklerinden, iptal ve teşbihten beri kılmak, İmamîyye'nin tevhid inancını ifade etmektedir (Şeyh Sadûk, 1971: 3). Tevhid meselesi, tüm Müslümanların üzerinde ittifak ettiği bir konudur. Onlar nezdinde Allah, zâtında bir olan ve eşi benzeri bulunmayandır. O, her şeyin müessiri, hâlıkı, eşyayı kudreti ve iradesiyle yaratan, yalnız kendisine ibadet edilendir (Subhânî, 1995: 5).

Tevhidi dört mertebeye ayıran İmâmîyye'ye göre tevhid-i zât, Allah'ın zâtında, vâcibu'l-vücûd olmada bir olup cüz'lerden oluşmaması; eşinin ve benzerinin bulunmaması demektir. Bu anlam, *قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد* “De ki: ‘O, Allah birdir. Allah, Samed'dir (her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir). O'ndan çocuk olmamıştır (kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu da değildir). Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir” (112/ İhlâs, 1-4) ayetlerinde ifade edilmektedir (Muzaffer, 1951: 22; Subhânî, 1995: 6; Sebzevârî, 2011: 42).

Tevhid-i sıfat, Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı olması ve sıfatlarında bir benzerinin bulunmaması; tevhid-i efâl ise âlemde meydana gelen her şeyin ilâhî iradeye dayanması anlamındadır. Tevhidin son mertebesi olan tevhîd-i ubudîyyet de Allah'ın tek mâbud olduğunu ve yalnızca O'na ibadet edilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Muzaffer, 1951: 22-23).

Tevhidin bu mertebelerinin söz formlarından bahseden çağdaş İmâmî müellif İbrahim ez-Zencânî (1982: I, 25), bunları söz konusu mertebelere uygun bir sırayla vermiştir. Buna göre tevhid-i zât, *لا إله إلا الله* “Allah'tan başka ilâh yoktur” cümlesinde

ifadesini bulurken; tevhid-i sıfat, لا هو إلا هو “O’ndan başka O yoktur” sözüyle ifade edilmektedir. Yine tevhid-i efâl, لا حول ولا قوة إلا بالله “Güç ve kuvvet yalnızca Allah’ındır” sözünde; tevhid-i ubûdiyet ise لا مؤثر في الوجود إلا الله “Varlığa, Allah’tan başka etki eden bir müessir yoktur” ibaresiyle dilsel şeklini almaktadır.

Allah’ın zâtının bir ve mutlak olduğunu ifade eden tevhid-i zât, kelâmî fırkaların tevhid anlayışının şekillenmesinde etkili olan en önemli faktördür. Allah’ın gözle görülmemesi nedeniyle, O’nun zâtını anlamaya yönelik her türlü zihni faaliyet, zât-ı ilâhînin mahiyetine değil, O’nun eserlerine yönelik olmak zorundadır ki, bu da Allah’ın yarattıklarını gözlemleyerek O’nun isim ve sıfatlarını tasdik etmekle ilişkilidir. Bu noktaya dikkat çekerek tevhid-i zâtı, “zâtı, zât olarak (olduğu gibi) bilmek” şeklinde tarif eden Tabatabaî (2007: 20-22), bu yolla Allah’ı bilmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Bilenle bilinen arasındaki bir nisbet olan “bilme”nin zât-ı ilâhîyi bilmede geçerli olmadığını hatırlatan müellif, Allah’ı bilmeye ilişkin olan her şeyin O’nun zâtına değil, isimlerine yönelik olduğunu vurgulamaktadır. Tevhid-i zâtın, varlığa yönelik basit ve tam bir gözlemle görülebildiğini belirtmekte, insanın fitratının gereği olarak bu yolla kendiliğinden Allah’ın varlığını kavrayabildiğini söylemektedir.

Sünnî müellifler de Allah’ın birliğini öncelikle naslar vasıtasıyla temellendirmektedirler. Bu hususa değinen Ebu’l-Muîn en-Nesefî (508/1111), “De ki: O Allah birdir” (112/İhlâs, 1) وإلهكم إله واحد “Sizin ilâhınız bir tek ilâhtır” (2/Bakara, 163) gibi ayetler bağlamında Allah’ın bir olduğundan söz ederken O’nun birliğinin, zâtının boyut veya bölünme kabul etmediği anlamını içerdiğine dikkat çekmektedir. Allah’ın bir ve tek olmasının adet (sayı) bakımından olmadığını belirten müellif, O’nun bu bakımdan bir olmasının, zâtının boyutlara sahip olduğu manasını taşıyacağını ve bunun da Allah için muhal olduğunu ifade etmektedir (Nesefî, 200: 96).

Tevhid-i zâtın naslara dayanması nedeniyle bu konudaki anlayışların birbirine benzer olduğu görülmektedir. Allah’ı zâtına imanın O’nun isim ve sıfatları vasıtasıyla mümkün olması, ilâhî isim ve sıfatlara ilişkin doğru bir bilgi ve anlayışın önemini ortaya koymaktadır. Esmâü’l-hüsna’nın Kur’ân’da geçmesi nedeniyle Allah’ın isimlerinin, hatta bu isimle doğrudan ilişkisi nedeniyle O’nun sıfatlarının da naslara dayandığı gerekçesiyle ilâhî isim ve sıfatlar konusunda da farklı bir düşüncenin

olmaması gerektiği düşünülebilir. Ancak bir zâtın isim ve sıfatlarının o zâtın kendisi olup olmadığı konusundaki fikir ayrılıklarının yanında, Allah'ın isim ve sıfatlarının insanî bazı sembollerle (söz veya yazıyla) ifade edilmek zorunda olması da, ilâhî isim ve sıfatların Allah'ın zât-ı ile ilişkisinin keyfiyeti konusunda farklı düşüncelerin doğmasına yol açmıştır.

2.1.1. İlâhî İsimlere Bakış

Sahih bir iman için ilâhî isim ve sıfatlara ilişkin doğru bir bilgi ve anlayışa sahip olmak gerekmektedir. Dolayısıyla, Allah'ın isim ve sıfatlarının anlamları ve bunların zât-ı ilâhî ile ilişkisi, erken dönemlerden itibaren tartışılmalı konuların başında yer almıştır. Bu tartışmalar sonucunda mezhebî düşünce ve temayüllerin etkili olduğu farklı anlayışlar gelişmiştir.

Kur'ân'da Allah'ın sıfatlarından söz edilmemekle birlikte birçok ayette alîm, mürid, kâdir, hâlık, râzık, muhyî ve mümît gibi sıfat anlamı da içeren isimler yer almaktadır. Yüz on üç sûrenin her birinin başında geçen "Besmele", Allah, Rahmâh ve Rahîm isimlerini içermekte, ayetlerde de Allah'ın diğer isiminden de söz edilmektedir. *ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون* "En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle duâ edin ve O'nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtıcıları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaktır" (7/Ârâf, 180) ayetinde Allah, isimlerinden söz ederek kulun bunlarla ilişkisine değinmektedir.

İmâmîyye'nin Allah'ın isimlerine yönelik anlayış çerçevesini imamlara nisbet ettiği rivayetler oluşturmaktadır. Câfer es-Sâdık (148/765)'tan aktarılan bir rivayette, "Allah'ın isimleri gayrullahtır. Allah hariç, kendisine bir isim verilen her şey mahlûktur. İsimleri, O'nun gayrı, kendisi de isimlerinin gayrı olduğu halde Allah bu isimlerle adlandırılır" denilerek, Allah'ın isimlerinin zâtıyla özdeş olmadığı vurgulanmaktadır (Kuleynî, 1990: I, 165). Yine Câfer'e nisbet edilen, "İsim müsemmânın gayrıdır. Manası olmaksızın isme tapmak, küfre düşmek ve hiçbir şeye tapmamaktır. İsim ve manaya tapmak, şirk koşmak demektir. İsim olmaksızın manaya tapmak ise tevhidtir" rivayetinde de isim ve müsemmânın özdeşleştirilmesi "Allah'a şirk koşmak" olarak nitelenmektedir (Kuleynî, I, 165-166).

“İsim müsemânın gayrıdır” şeklindeki İmâmî görüşle uyuşmayan bazı rivayetlere de rastlanmaktadır. Kuleynî (329/941)’nin aktardığı bir rivayette, Allah’ın isimleri konusunun sorulduğu Ali er-Rızâ (203/819)’nın, “İsim, mevsûfun sıfatıdır” cevabı verdiği belirtilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 165).

İsmin “sıfat” olarak nitelendiği bu rivayet, Allah’ın isimlerinin O’nun sıfatlarıyla ilişkili olduğunu göstermektedir. Ancak bunun aksi bir anlayış geliştiren İmamîyye, tüm ilâhî isimleri aynileştirmekte ve bunların Allah’ın zâtıyla doğrudan bir alakasının bulunmadığını söylemektedir. Âmilî (1104/1693)’nin *Vesâilu’ş-Şiâ* adlı kitabında Ali’ye nisbetle aktarılan, “İsimler tek olup müsemâyâ delalet ederler” rivayetinde bu husus açıkça ortaya konulmaktadır. Yine burada Cafer es-Sâdık’a atfedilen, “Allah’ın doksan dokuz ismi vardır. Şayet isim, müsemânın kendisi olsaydı, bu isimlerden her birinin bir ilâh olması gerekirdi. Fakat bu isimler, Allah’ın kendileriyle ifade edildiği, O’nun gayrı olan lafızlardır” (Âmilî, 1963: I, 206-207) rivayetinde ise Allah’ın isimlerinin çokluğu, “taâddüd-ü kudemâ” olarak nitelenmektedir. Bir yandan Allah’ın isimlerini nefyetmek anlamına gelen bu düşünce, diğer yandan da bu isimlerin içerdiği anlamların yorumlamanın da boş ve anlamsız bir faaliyet mesabesine düşürmektedir. Nitekim Allah’ın isimlerini O’nun zâtına ve sıfatlarına işaret eden yaratılmış isimler olduğundan hareket eden İmâmî müellif Muhammed Sened (1962-), bu isimleri telaffuzları ile tefsir etmenin, 7/Ârâf, 180. ayetinin manasını, insan kaynaklı lafız ve anlamlarla sınırlandırmak olacağını söylemektedir.

İsmlere yönelik bu tarz bir anlayış, Esmâü’l-hüsna’nın Allah’la bağlantısı konusunda farklı yorumlara girişilmesine kapı aralamaktadır. Allah’ın zâtını olduğu gibi bilmenin olanaklı olmadığına değinen Kemâl el-Haydarî (1956-), O’nun ancak isimleri vasıtasıyla bilinebileceğine dikkat çektikten sonra ilim, kudret veya hayat gibi belirli bir haysîyyet (itibarî şey) vasıtasıyla Allah’ın zâtına bakmanın bir “isimlendirme” faaliyeti olduğunu belirtmektedir. Bunu somut bir örnekle de açıklayan müellif, insan olması açısından insanın, “konuşan hayvan (canlı)” olarak isimlendirildiğini, ancak ona doktorluk veya marangozluk özelliğiyle bakıldığında ise artık onun, insan olarak değil, “doktor” veya “marangoz” olarak adlandırıldığını söyleyerek, Allah’ın isimlerinin O’nun zâtıyla ilişkisini de bununla kıyaslamaktadır (Haydarî, t.y., 112).

Zât-isim ilişkisiyle ilgili fikir ayrılıklarının çift yönlü bir probleme dayandığı görülmektedir. Bunlardan ilki, bazı naslarda Allah'ın isimlerinin doksan dokuz sayısı ile sınırlandırılmasıdır (Buhârî, Daâvât, 98). İkincisi ise “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur” (42/Şûrâ, 11) ayetinde de işaret edildiği üzere, hiçbir şeye benzemeyen zât-ı ilâhînin insana ait lafızlarla adlandırılma zorunluluğudur. Yani insanî veya maddi bir boyutu bulunan lafızların, hiçbir şeye benzemeyen Allah'ın zâtı ile nasıl ilişkilendirileceği hususu, bu konudaki temel sorunu oluşturmaktadır.

İnsanların doğrudan duyularla kavramaları mümkün olmayan Allah'ı, müşâhede âleminin tabirleriyle kavramak ve anlatmak zorunda olduklarına dikkat çeken Mâturîdî (333/944), bu durumun teşbîhe kapı araladığını söyleyerek, aslında söz konusu soruna işaret etmiştir. Ancak Allah'tan her türlü maddi boyutu nefyeden kesin nasların bu hususta imdâda yetiştiğini hatırlatan müellife göre, böylece bu kapının açılma imkânı ortadan kaldırılmıştır (Mâturîdî, t.y., 93).

Gerçekten de “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir” (42/Şûrâ, 11) ayeti ile İhlâs Sûresi, adeta bir tevhid manifestosu niteliğindedir. Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden 42/Şûrâ, 11. ayet, O'nu “semî” (her şeyi işiten) ve “basîr” (her şeyi gören) olarak nitelerken, Allah'ın birliği ve eşsizliğini vurgulayan İhlâs Sûresi ise O'ndan her türlü teşbîh ve tecsîmi nefyemektedir. Zât-isim ilişkisinde teşbîhe gidebilecek yolları tıkayan bu kesin naslar karşısında, antropomorfik bir tanrı anlayışının gelişmemesi namına ifrât derecesine varan yorumlara girişen İmamîyye'nin bu çabasının, ilâhî isim ve sıfatların nefyedilmesi şeklinde bir tefritle sonuçlandığı görülmektedir.

Allah'ın isimleri için belli bir sayının belirtildiği hadiste, “Allah'ın doksan dokuz ismi vardır” buyuran Hz. Peygamber'in, Allah'ın (zâtının) bir olduğunu sözlerine eklediği ifade edilmektedir (Buhârî, Daâvât, 98). Buradaki sayının Allah'ın başka isimlerinin bulunmadığı anlamına gelmediğine, aksine hiçbir kayıtle sınırlı olmayan zât-ı ilâhînin bu doğrultuda sonsuz isimlerinin olduğuna dikkat çeken Beyhakî (458/1066), doksan dokuz sayısının, Allah'ın en meşhûr ve anlamı en açık isimlerinin adedi olduğunu söylemektedir (Beyhakî, 1991: I, 27).

Bu tarz bir anlayışla söz konusu çift yönlü problemin bir yönü çözüme kavuşmaktadır. Ancak yine de insanî bir evrene ait isimlerin zât-ı ilâhî ile ilişkisinin

keyfiyeti muğlaklığını korumaktadır. Sünnî düşüncede bu kapalılığın giderilmesi için, Allah'ın isimleri O'nun sıfatlarıyla ilişkilendirilmektedir.

Ehl-i Sünnet'e göre ilâhî isimlerin ispatının, aynı zamanda Allah'ın sıfatlarının da ispatı anlamına gelmektedir (Beyhakî, 1991: 276). Allah'a ibadet edip O'na hiçbir şeyi ortak koşmamayı emreden, *واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً* (4/Nisâ, 36) gibi ayetleri isim ve müsemmânın bir olduğuna delil getiren Pezdevî (493/1100), bu ayetlerde “Allah”ı birleme, O'na ibadet ve ta'zîmde bulunmanın emredildiğine dikkat çekmektedir. İsmi müsemmânın gayri olması halinde bu tür emirlerin anlamını yitireceğini söyleyen müellife göre isimsiz tesmiye olamayacağı gibi müsemmânın tasavvuru da isme dayanmaktadır (Pezdevî, 2013: 94).

Aynı noktaya temas eden İbnu'l-Kayyım (751/1350) da, Allah'ın isimlerinin O'nun hem zâtına hem de sıfatlarına delâlet ettiğine vurgu yapmaktadır. Allah'ın sıfatlarının O'nun isimlerinden türediğini belirten müellif, bu nedenle Kur'ân'ın Allah'ın isimlerini “حسنى” (en güzel) olarak nitelediğini söylemektedir. İlâhî isimlerin, anlamı olmayan lafızlar olması halinde Kur'ân'ın bunları “en güzel isimler” vasfıyla zikredip, Allah'ın övgü ve kemâline delil getirmesinin anlamını yitireceğini söyleyen müellif, bu nedenle ilâhî isim ve sıfatların anlamlarını nefyetmeyi, en büyük ilhâd olarak nitelemektedir (İbnu'l-Kayyım, 2011: 226).

İsim-sıfat ilişkisi konusuna da değinen İbnu'l-Kayyım (2011: 233-236), Allah'ın isimlerinin “mütakâât” (eşitlik), “tazammûn” (başka bir şey içirme) ve “lüzûm” (gerektirme) özelliğine dikkat çekmektedir. Ona göre Allah'ın her bir ismi, O'nun zâtına ve bu isminden türeyen bir sıfatına delâlet ettiği gibi, aynı zamanda Allah'ın diğer sıfatlarına da delâlet etmektedir. Mesela, O'nun “Semî” ismi, bir yandan Allah'ın hem zâtına hem sem'ine mütâbık bir şekilde delâlet ederken; öbür yandan tazammûn olarak da, O'nun yalnızca zâtına ve sem'ine delâlet etmekte ve aynı zamanda Allah'ın “Hây” ismi ve “hayat” sıfatının varlığını da gerektirmektedir (iltizâm). “Allah” isminin diğer ilâhî isimlerden farkını da belirten müellif, bu ismin zât-ı ilâhînin diğer tüm isim ve sıfatlarına delâlet eden “şemsiye” bir isim mahiyetinde olduğunu ifade etmektedir.

Allah'ın isimlerini O'nun sıfatlarının kaynağı olarak gören Ehl-i Sünnet'in, buradan hareketle isim ve müsemmânın bir olduğu sonucuna vardığı; dolayısıyla, bu

isimleri Arapça lafızlarının içerdiği manalar çerçevesinde tefsir etmeyi ön gördüğü ve onların anlamlarını yok saymayı ise iman karşıtı lafızlarla nitelediği görülmektedir. Bu düşüncenin, Allah'a Esmâü'l-hüsna vasıtasıyla dâa edilmesini isteyen ve bu isimleri çarpıtanların ilâhî azapla karşılaşacağı uyarısında bulunan 7/Ârâf, 180. ayete de uygun olduğu görülmektedir.

Gerçekten de birçok ayette zât-ı ilâhîden -zat lafzını açıklamaksızın- söz edildiğini görmek mümkündür. “Allah” lafzının geçtiği، الله لا إله إلا هو الحي القيوم، “Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır” (2/Bakara, 255) gibi birçok ayette bu ismin, Allah'ın zâtı için özel ad (alem) olarak kullanıldığına rastlanmaktadır. Allah, Rahmân ve diğer ilâhî isimler de Allah'ın zâtına delalet ettiği gibi, aynı zamanda O'nun kemâl sıfatlarına da işaret etmektedir (Câmî, 2002: 89-90).

İnsanî özelliklerin belirli, sonlu ve geçici olmasına karşın, mutlak, sonsuz ve kadîm olan Allah'ın sıfatlarının insana ait lafızlarla ifade edilmek, anlamlarının da insan tahayyülüyle sınırlandırılmak zorunluluğu, zât-isim ilişkisinde farklı görüş ve yorumlara yol açmıştır. Allah'ın isimlerinin muteâl (aşkın) olan zât-ı ilâhî ile irtibatlandırılmasını tevhid inancı açısından sakıncalı gören İmamîyye'nin, sıfatlar konusunda da aynı yöntemi sürdürüp onları da isimler gibi zâtla bir bağlantısının bulunmadığını söylemesi gerekirken, zât-sıfat özdeşliği düşüncesini benimsemesi, yöntemsel bir çelişki içine düştüğünü göstermektedir.

2.1.2. İlâhî Sıfatlara Bakış

Her türlü maddi nitelikten berî olan Allah'ın bilinmesi, O'nun sıfatlarına ilişkin doğru bir bilgi ve iman ile mümkündür. Ancak muteâl varlığın insanî bazı lafız ve manalarla nitelenmesinin keyfiyetinin yoruma açık olması, zât-sıfat ilişkisi konusundaki görüş ve düşüncelerin çeşitlenmesine olanak tanımaktadır.

Kur'an'da “sıfat” kelimesi geçmemekte fakat (Abdülbaki, 1945: 751)'de görüldüğü üzere, müşriklerin Allah'a ilişkin olumsuz sözlerini nefyetmek bağlamında, on üç yerde “وصف” (niteledi) fiilinin çekimli halleri şeklinde, bir yerde de masdar halinde geçmektedir. Allah'ın birçok sıfatından söz bazı edildiği hadislerde vurgulanan İhlâs Sûresi (Buhârî, Tevhid, 1-10), Allah'ı her türlü tecsîm ve teşbîhten

beri kılarak O’nu rezzâk, âlimu’l-gayb, hâlık, semî‘, basîr ve kâdir olarak nitelenmektedir.

Sıfat için, “mevsûfa has, faydalı bir manayı haber veren, söz veya konuşmaya delâlet eden veya yazı ile ortaya konulan şey” tanımını yapan Şeyh Müfid (413/1022), Kur’ân, Resûlullah ve imamların diliyle nitelenmesi dışında, Allah’a herhangi bir isim ve sıfat verilmesinin câiz olmadığını söylemektedir (Şeyh Müfid, 1992a: 52-57). Sıfatı, “kendisiyle zâtın tabir edildiği ve zâta işaret edilen ünvanlar”, şeklinde tanımlayan İbrahim ez-Zencânî (1982: I, 28-29) de ilâhî sıfatların, zıtlarından gelen anlamların selbine yönelik olduğuna dikkat çekmektedir.

İlâhî sıfatların Allah’ın zâtının aynı olduğunu söyleyerek onları zâtle özdeşleştiren İmâmîyye, bunu imamlara nisbet ettiği rivayetlere dayandırmaktadır. Câfer es-Sâdık’tan (148/765) aktarılan, “Malûm değil, ilim Allah’ın zâtıdır. Mesmû‘ değil, sem‘ O’nun zâtıdır. Mubsar değil, basar O’nun zâtıdır. Makdûr değil, kudret O’nun zâtıdır. Allah eşyayı yarattığında ilim mâluma, sem‘ mesmûa, basar mubsara ve kudret de makdûra taâlluk eder” (Kuleynî, 1990: I, 159; Şeyh Sadûk, 1927: 139) rivayeti, bu özdeşliği çağrıştırmaktadır. Yine Câfer’e nisbetle aktarılan, “Kim Allah’ın ezelde bir sem‘ ile semî‘, bir basar ile basîr, bir ilim ile âlim ve bir kudret ile kâdir olduğunu söyler ve bunu din edinirse, o müşriktir ve bizim velâyetimizden bir şey üzere değildir. Şüphesiz Allah allâme, semîa, basîra ve kâdira bir zâttır” rivayetinde ise zât-sıfat özdeşliğini reddeden kişi, teşbîhe düşmek ve şirk koşmakla itham edilmektedir (Şeyh Sadûk, 1927: 143-144).

Eş‘ârî (324/935-36)’nin “sıfatlar, Allah’ın ne aynı ne de gayrı olan, ezeli ve ebedî manalardır” görüşünü eleştiren Şeyh Müfid (1992a: 52-57), konuyu hocasının söyledikleri doğrultusunda açıklamaktadır. Allah’ı “hây bi-nefsih”, “kâdir li-nefsih” ve “âlim li-nefsih” olarak niteleyen müellif, sıfatların zâtın gayrı olarak düşünülmemeyeceğini, bu husustaki “Ahvâl teorisi”nin¹ de kabul edilemez olduğunu söylemektedir. İmâmîyye’nin, ilâhî sıfatların anlamının özellikle “ilim” sıfatına dönük

¹ Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/923)’ye ait olan bu teoriye göre cevher-ârâz, varlık-yokluk arasında üçüncü bir kavram olan “hâller”, cevherden ayrı olarak var olamayan zihni, itibari nitelik ve durumlardır. Sıfatların hem zihin hem de hariçte var olduğu (Sıfatiye) görüşü ile onların, varlık anlamı taşımayan isimler olduğu (Muâttila) görüşlerini uzlaştırmak isteyen Ebû Hâşim’e göre hâller, Allah’ın zâtına zaid sayılmadığı için tevhid ilkesi zedelenmemekte; zâta bağlı olarak düşünülebildikleri için de sıfatlar reddedilmemiş olmaktadır (Tahânevî, Muhammed Ali. *Mevsû‘atu’ keşşâfi istilahâti’l-funûn ve’l-ulûm I-II*. [Thk.: Ali Dahrûc, Trc.: Abdullah el-Hâlidî], Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996, I, 211-212).

olduğu düşüncesinde hemfikir olduğunu belirten müellife göre ilim, zât üzerine zaid bir mana değildir. Zihinde ve lügatte onu ziyâde olarak düşündüren histir. Çünkü ilmin zât üzerine zaid olması “kadîm” varlık için müstahildir. Dolayısıyla Allah’ın sıfatları zât üzerine zaid anlamlar değil, “dilsel ve itibarî manalar” ifade etmektedir.

Başka bir yerde zât-sıfat özdeşliği düşüncesini örneklerle destekleyen Şeyh Müfid (1992b: 16), Allah’ın semî‘ (işitme) sıfatını misâl vermektedir. Ona göre Allah’ın bu sıfatı “işitme” anlamına değil, hiçbir sesin O’ndan gizli kalmaması manasına gelmektedir ve Allah’ın diğer tüm hakikî sıfatları da, O’nun her şeyi bilmesi anlamında “ilim” sıfatına dönüktür.

İmâmîyye’ye göre sıfatların zât üzerine zaid olması taâddüd-ü kudemâyı doğurmakta, bu da Allah’a şirk koşmak veya Allah’ın bu sıfatlardan oluştuğunu kabul etmek anlamına gelmektedir (Muzaffer, 1951: 26; Zencânî, 1982: II, 110). İmâmîler bu teoriyi, Ali’ye nisbet edilen şu rivayete dayandırmaktadırlar: “Allah’ı birlemenin en mükemmel düzeyi ihlâstır. İhlâsın en mükemmel düzeyi ise her bir sıfatın mevsuftan ve mevsufun da bu sıfatlardan başka olduğuna tanıklık edip bunları Allah’tan nefyetmektir” (“Nehcü’l-belâga”, 1993: 36-37). Bu rivayeti zât-sıfat özdeşliği düşüncesine delil getiren Zencânî (1982: II, 110)’ye göre Allah’a sıfat atfetmek, O’na bir şey katmak; O’na bir şey katmak ise O’nu ikilemek ve cüzlere ayırmak manasındadır ki, bu da Allah’ı bilmemek demektir.

İlâhî sıfatlarda izâfet konusuna değinen Nirakî (1128/1715)’ye göre ilim, kudret ve basar gibi bazı sıfatlar, izâfet kabul etmemektedir. Kişinin fiilen şahit olmadığı bir şeyi görmesinin sıhhat ve imkânından söz eden müellif, gözlerini kapatan veya uyuyan kişinin de “basîr” olarak nitelendiğini söylemektedir. Basar (görme) ve mubsir (gören) ikilisi arasındaki izâfetin, kişinin fiilen bir şeye bakmasıyla gerçekleştiğini ifade eden müellife göre basîr olmanın kendisi olmayan bu hâl “arızî” olup ilim, kudret ve diğer sıfatlarda aynı durum söz konusudur (Nirakî, 1961: I, 144-145).

Allah’ın var olan tüm kemâlâtı kendinde topladığı için, bu mükemmelliği ifade eden lafızlarla nitelenip isimlendirildiğini belirten Tabatabaî (2007: 28-29)’ye göre ilâhî isimlerin Allah’ın bazı sıfatlarından alınan zâtlar olmadığı gerçeği, bunların zât-ı ilâhînin zât ve sıfatlarından ayrı birer mefhûm olduğunu göstermektedir. Allah’ın zâtı

sıfatları ile varlıklar arasında -zâtının dışında- bir nisbetin de bulunduğunu belirten müellife göre zât-ı ilâhînin her türlü nisbetten beri olması, fiilî sıfatlar denilen halk, rızık, rahmet, kerem, lütûf, îade, bedâ, ihyâ, imâte, bâs ve haşır gibi fiillerin zât-ı ilâhî ile ilişkisinin keyfiyetini gündeme getirmektedir. Bunun cevabını, zât-ı ilâhînin bu fiillerle alakasının, Allah'ın bir şeyi yarattığında “hâlık”, rızık verdiğinde “râzık” olarak isimlendirildiği bir “haysiyet” (itibarî) ilişkisi olduğudur (Tabatabaî, 2007: 28-29).

Zât-sıfat ilişkisini geçici, itibarî ve mecazî bir alaka olarak tasvir eden bu açıklamalar, İmâmîlerin zât-sıfat özdeşliği konusunda hemfikir olduklarını göstermektedir. Onlara göre ilim, kudret, sem‘, basar ve idrâk gibi tüm hakikî sıfatlar Allah'ın zâtına dönüktür. Yine hâlık, râzık, muhyî ve mümît gibi izâfî sıfatlar da “râzıkîyyet”, “musavvirîyyet” gibi tek bir izâfete dönüktür. Aynı şekilde tüm selbî sıfatlar da cevherîyyet ve ârâzîyyetin nefyini içeren imkânı selbetmeye, yani “kemâlîyyet” sıfatına dönüktür (Nirakî, 1961: I, 146-147; Muzaffer, 1951: 25-26).

Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtının aynı olduğuna vurgu yapan Rızâ el-Muzaffer (1904-1964)'e göre Allah'ın varlığı O'nun zâtının varlığından başka bir şey olmadığı gibi, kudreti O'nun hayatı, hayatı da kudretidir. Öyleyse ilâhî sıfatlar farklı anlamlar içerseler de, hakikatte ve vücutta bir olup bunların farklı isimlerle ifade edilmesi ise “mecâzî”dir (Muzaffer, 2002: I, 74). Bu düşüncesini taâddüd-ü kudemâ fikrine dayandıran müellif, sıfatların var olma bakımından farklı olmasının, onların zât gibi kadîm oldukları problemini doğuracağını ve bunun da tevhid inancı açısından câiz olmacağını vurgulamaktadır (Muzaffer, 1951: 25).

Eş‘ârî (2005: 156), Şiâ'dan bir topluluğun (İmâmîyye'nin) tevhid konusuna bakışının Mûtezile'nin anlayışıyla örtüşüğünü söylemektedir. Müellifin tafsilatına girmediği bu ifadesi, Gazzâlî (505/1111) tarafından açıklanmıştır. Gazzâlî (2003: 99)'nin anlatımıyla Allah'ın âlim, hây, kâdir ve mürîd olduğunu söyleyen Mûtezile, “ilm”i sıfat olarak değil, kudret anlamında zât için bir ‘hâl’ olarak değerlendirip, Allah'ın zâtı için ilmin var olmasının O'nda “âlimîyyet” denilen bir hâl gerektirdiğini ve bunun da sıfat olmadığını söylemekte, diğer sıfatları da buna kıyaslamaktadır. Eş‘ârî'ye göre bu anlayışın sırf bir heves olduğunu belirten müellif, onun ilmin

kendisini “hâl” olarak nitelediğini ve zâtın sıfat üzere olmaması halinde Allah’ın âlim olmasının bir anlam ifade etmeyeceğini söylediğini aktarmaktadır (Gazzâlî, 2003: 99).

Her ikisinin de taâddüd-ü kudemâya düşmekten kaçınmayı amaçladıkları anlaşılan Mu‘tezile ve İmâmîyye’nin, sonuç olarak da zât-sıfat özdeşliği anlayışında birleştikleri görülmektedir. Çünkü ilâhî sıfatları “hâl” olarak gören Mûtezile ile bunları, zâtın nitelendiği itibârî ve mecâzî dilsel ifadeler olarak niteleyen İmâmîyye’nin, aslında aynı şeyi farklı şekilde ifade ettikleri görülmektedir.

Taâddüd-ü kudemâ düşüncesini reddeden Sünnî kelâmcılar, Allah’ın zâtına zaid ezeli sıfatlar kabul etmenin tevhid inancıyla uyuşmadığı fikrine karşı çıkmışlardır. Bu konuya değinerek Allah’tan başka bir şeyi “ezelîlik”le nitelemenin bâtil olduğunu belirten Nesefî (2006: 42-43), birbirinin gayrı olan iki şeyden her birinin varlığının ötekinin varlığına bağlı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu durumun Allah’ın zâtı ve sıfatları açısından geçersiz olduğunu hatırlatan müellif, O’nun zâtıyla sıfatlarının ayrı düşünülmesinin mümkün olmadığı gibi, bunların özdeşleştirilmesinin muhal olduğunu söylemektedir (Nesefî, 2006: 42-43).

Allah’ın sıfatlarını tek bir özde birleştirmenin mümkün olmadığına değinen Şehristânî (548/1153), bunun aklen de muhal olduğuna dikkat çekmektedir. Bir zâtın ispatının ilim, kudret, irade ve hayat hükmü ile câiz olmasının, cevher ve âraz hükmünün tek hakikatte sabit olmasını gerektirdiğini belirten müellif, bunun ilim için kudret ve renk için varlık hükmünün sabit olması, yani “zıtların birleşmesi” gibi muhal bir duruma yol açacağını ifade etmektedir (Şehristânî, 2009: 188).

Fahreddîn er-Râzî (606/1210), Resûlullah’ın, Rabbine mahiyetini ve sıfatlarını sorması üzerine İhlâs Sûresi’nin indirildiğine dair görüşlere yer vermektedir. *Esâsu’t-takdîs* adlı kitabının bir bölümünü bu hususa ayıran müellif, bu sûrenin Allah’ı her tür maddi unsurdan tenzîh ettiğini vurgulamaktadır. Zât-ı ilâhînin cevher, cisim, mekân ve terkip içermediğini belirten müellif, O’nun hiçbir şeye muhtaç olmadığını, eşsiz ve benzersiz olduğunu, kozmik evrenden de yararlanarak aklî, mantıkî delillerle ortaya koymaktadır (Râzî, t.y., 19-21).

Allah’ın isim ve sıfatları O’nun zâtının aynı olmadığı gibi gayrı da değildir. Zira aklî ve naklî deliller, Allah’ın isimlerinin O’nun sıfatlarını da içerdiğini göstermektedir. İlâhî sıfatlardan biriyle istiâze yapan (ona sığınan) veya yemin eden

kişi, alında Allah'a istiâze etmiş ve O'na yemin etmiş olmaktadır. Tüm bu hususlar, Allah'ın sıfatlarıyla zâtının arasını ayırmanın gerekmediğini ortaya koymaktadır (Câmî, 2002: 341-343).

Naslarda belirtilmemiş, dolayısıyla bir inanç esası niteliği taşımayan ve insan aklının kesin bir neticeye varması mümkün görünmeyen, Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtı ile ilişkisi konusu, mahiyeti itibariyle farklı yaklaşım tarzlarına imkân tanımaktadır. Bu imkânı sonuna kadar kullanan İmamîyye'nin, mezhebî temâyüllerin (rivayetlere riâyet etmek ve taâddüd-ü kudemâdan kaçınmanın) da etkisiyle, ilâhî isimlerin zât-ı ilâhîyle her türlü bağlantısını koparmasına karşın, bu isimlerin ilişkili olduğu sıfatları ise O'nun zâtı ile özdeşleştirdiği görülmektedir. Bu anlayış her ne kadar zât-ı ilâhîyi kesretten tenzih etme amacını gütsede, Allah'ın sıfatlarını "ilim" özünde birleştirip bunu da zât-ı ilâhî ile özdeşleştirmekle sıfatların nefyi gibi bir sakıncalı bir duruma yol açmaktadır.

2.2. Haberî Sıfatları İmamlara Atfetme

İmâmîler, önceleri Allah'ın sıfatlarını zâtî, fiilî kısımlarına ayırmış (Şeyh Sadûk, 1927: 139-140), daha sonraları bunlara subutî, selbî/tenzihî ayırımını da eklemiştirler (Muzaffer, 2002: I, 74-75; Subhânî, 1968: I, 83-84; Sebzevârî, 2011: 159). Naslarda Allah lafzına muzâf olarak gelen "âyn", "vehch", "yed" ve benzeri diğer ibareler "sıfat" olarak nitelenmemekte, fakat çeşitli şekillerde te'vîl edilen bu ibareler imamlara atfedilmektedir.

İspatı Allah ya da Resûlullah'tan gelen bir habere dayanan, الوجه (yüz), اليد (el), العين (göz), الغضب (öfke), الرضى (rızâ), الفرح (sevinç), القدم (ayak), الإستواء (istivâ etmek), النزول (inmek), المجيء (gelmek) ve الضحك (gülmek) sıfatlarına "haberî sıfatlar" denir (Câmî, 2002: 207-208).

Dinî düşüncesinin merkezinde yer alan nas ve tayin inancının, dinin "ilâhîyyât" aslına bakışını da büyük oranda şekillendirdiği İmamîyye, haberî sıfatları imamlara nisbet etmektedir. Erken dönem İmâmî muhaddislerinden Saffâr (290/903)'ın, ayetlerde geçen "vehchullah" ifadesinin imamlara işaret ettiğine dair açtığı müstakil bölümde aktardığı rivayetlerde bu sıfat, Allah'tan insanlara gelen ve bir nebî veya vasî

tarafından onlara öğretilen din (İslâm) olarak açıklanmaktadır. Konuya ilişkin bir rivayette de Muhammed el-Bâkır'a şu sözler nisbet edilmektedir:

Vallâhi biz, kıyamet gününde, Allah'ın farz kılmış olduğu itaatimiz ve velâyetimizle (bunları yerine getirmiş olmakla) gelenlerin helâk olmayacağını söylediği, كل شيء هالك إلا وجهه “O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır” (28/Kasas, 88) ayetindeki vechullahız. Bizden hiç kimse, kıyamet gününe kadar yerine sonraki (imam) geçmeden ölmez (Saffâr, 2010: 97).

Câfer es-Sâdık'ın, 28/Kasas, 88. ayetin, “Allah'ın vechi dışındaki her şeyin yok olacağı” şeklinde anlaşılmasına şaşırıldığı beliren bir diğer rivayette, onun şöyle söylediği ifade edilmektedir: “Sübhanallâh! Büyük bir söz söylemişler. Bu ayette Allah, kendisinden gelen vech dışındaki her şeyin yok olacağını ifade etmiştir. Biz, Allah'tan gelen vechullahız.” (Saffâr, 2010: 98).

Ebu'l-Hasen el-Kummî (307/919), 28/Kasas, 88. ayetindeki “vechullah” ibâresini Muhammed el-Bâkır'ın yukarıdaki sözüyle açıklamaktadır (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013: II, 770). Aynı rivayete atıfta bulunan Kâşânî (1090/1679), bu sıfatı şöyle tanımlamaktadır: “Allah'tan gelen vecih: Kulları Allah'a ve O'nun mârifetine ileten bir nebî, vasî veya kâmil bir akıldır. Çünkü vecih, kendisiyle yönelinen şeydir. Allah da kullarına ancak bir nebî, vasî veya kâmil bir akıl ile yönelerek onlara hitap eder.” (Kâşânî, 1963: IV, 108).

28/Kasas, 88. ayetin yorumuna müstakil bir bölüm ayıran Şeyh Sadûk (381/991)'un imamlara nisbet ettiği birçok rivayette de “vechullah” ibaresinin imamları ifade ettiği söylenmektedir (Şeyh Sadûk, 1927: 149-153). Bunlardan, Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen şu rivayet, konuyla ilgili haberlerin bir özetini sunmaktadır:

Vechullah, Allah'ın dinî demektir. Resûlullah ve Emîrül-mü'minîn “dinullah”, “vechullah”, kullar üzerindeki “âynullah”, Allah'ın kendileri vasıtasıyla onlarla konuştuğu “lisânullah” ve yarattıkları üzerindeki “yedullah”tırlar. Biz de Allah'tan gelen vechullahız. Allah'ın, kulları üzerindeki hücceti devam ettikçe biz de var olacağız. Buna ihtiyacı kalmadığı zaman, bizi kendisine yükseltir ve dilediğini yapar. (Şeyh Sadûk, 1927: 151).

İmâmîyye'nin haberî sıfatları imamlara nisbet etmesi konusunda dikkati çeken bir diğer husus da, bunu ibadetlerin kabul şartı olarak sunmasıdır. “Allah'tan gelen bir imama uymaksızın, O'na ibadet edenlerin durumu” anlamında bir bölüm açmış olan Kuleynî (1990: 1, 437), burada İmamlara nisbetle birçok rivayet aktarmaktadır. Bu rivayetlerin birinde, ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله “Kim, Allah'tan bir yol gösterme

olmaksızın kendi nefsinin arzusuna uyandan daha sapıktır” (28/Kasas, 50) ayetinin, on iki imama uymaksızın, kendi görüşünü din edinenlere hitap ettiği belirtilmekte, yani İmâmet Doktrinini benimsemeyenler “sapkın” olarak nitelenmektedir.

Şeyh Sadûk (1927: 151)’un aktardığı rivayetlerde imamların, “Vallahi, Allah’ın, onu tanımaksızın hiçbir ameli kabul etmediği ‘Esmâü’l-hüsnâ’ biziz” dedikleri belirtilerek, Allah’ın isimlerinin imamlara atfedilmesi, ibadetlerin kabul şartı olarak sunulmaktadır. Müellifin Ali’ye atfettiği bir rivayette onun bu hususta şöyle söylediği belirtilmektedir: “Ben ‘ilmullah’ım, ben ‘kavrayan kalbullah’ım, ben ‘konuşan lisânullah’ım, ben ‘gören âynullah’ım, ben ‘cenbullah’ım ve ben ‘yedullah’ım.” (Şeyh Sadûk, 1927: 152).

“Cenbullah’ın manası” anlamında açtığı müstakil bölüm başlığı altında, Ali ve diğer imamların kendilerini “cenbullah” sıfatıyla nitelediklerini belirten rivayetler sıralayan Şeyh Sadûk (1927: 164), bunlardan bazılarının manalarına da değinmektedir. Ali’ye nisbet ettiği “kavrayan kalbullah” ifadesini “Allah’ın ilmi için bir hazne kıldığı ve O’nun itaatine yönelen kalbi” şeklinde açıklayan müellif, Ali’nin Allah’ın kulu olduğu gibi kalbinin de Allah’a ait ve yaratılmış bir kalp olduğunu söylemektedir. Bu durumu abdullâh, beytullah, cennetullah ve nârullah izâfetlerindeki anlam ilişkisiyle kıyaslayarak, “âynullah” izâfetine de “Allah’ın dinini koruyan” anlamını vermekte ve bunu da Ali’ye atfetmektedir.

İmâmî müellifler haberî sıfatların yanında, Kur’ân’da bulunmayan bazı nitelemeleri de imamlara nisbet etmektedirler. Ayetlerde geçen “hablullah”, “ûrvetullah” ve Kur’ân’da bulunmayan “lisânullah” ile “bâbulhitte” gibi ibâreleri de Ali’ye nisbet eden rivayetler (Şeyh Sadûk, 1927: 164)’te yer almaktadır. Câfer es-Sâdık’a nisbet edilen aşağıdaki rivayette ise bu husus Ali’nin dilinden şöyle aktarılmaktadır:

Ben “hâdî”yim, “mühtedi”yim... “Hablullahi’l-metîn” ve “ûrvetullahi’l-vuskâ” benim. Ben “takvâ” kelimesiyim. Ben “âynullah”ım, sadık “lisânullah”ım ve ben “yedullah”ım. Ben, “Allah’ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime!” (39/Zümer, 56) ayetinde belirtilen “cenbullah”ım. Ben Allah’ın, kullarına rahmetiyle yaydığı “yedullah”ım. Ben “bâbulhitte”yim (bağışlanma kapısıyım). Beni ve hakkımı tanıyan, Rabbini tanımıştır. Çünkü ben, O’nun nebîsinin yeryüzündeki vasîsi ve yarattıkları üzerindeki hüccetiyim. Bunları Allah ve Resûlünü reddedenden başkası inkâr etmez (Şeyh Sadûk, 1927: 164-165).

Bazı farklı ayetlerde geçen aynı haberî sıfatın, bazı yerlerde imamlara atfedilip bazılarında atfedilmemesi, dikkat çeken hususlardandır. تجري بأعيننا جزاء لمن كان كُفراً “Gemi, inkâr edilen kimseye (Nûh’a) bir mükâfat olarak gözetimimiz altında yüzüyordu” (54/Kamer, 14) ayetine, “Gemi, bizim ‘korumamız altında’ yol aldı” anlamını veren Şeyh Sadûk (1927: 164)’un, öncekil rivayetlerde “âynullah” sıfatını imamlara nisbet etmesine karşın, buradaki “أعيننا” (gözlerimiz) izâfetini onlarla değil, Allah ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Yöne müellifin aktardığı önceki rivayetlerde, “yedullah” ibaresi imamlara atfedilirken, (1927: 153-154)’te aktardığı rivayetlerde ise bu ibare “Allah’ın gücü veya nimeti” olarak yorumlandığı görülmektedir. İmâmî müelliflerden Muhammed Sened (1962-) de imamlara nisbet edilen “yedullah” ifadesini “Cebrail” olarak açıklamakta ve bunun mecâzî veya dilsel değil, bu ibârenin gerçek anlamı olduğunu ifade etmektedir (Sened, t.y., 45).

Konuya ilişkin İmâmî rivayetlerde bulunan “kalbullah” ve “lisânullah” izâfetlerinin hiçbir ayette geçmemesine karşın, “cenbullah” ifadesi ise sadece bir ayette yer almaktadır. أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين (39/Zümer, 56) ayetinin, bir önceki ayetle birlikte ele alınmasıyla konu açıklığa kavuşmaktadır. واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون (36/Zümer, 55) ayetinin meâli, sonraki ayetle birlikte şöyledir: “Farkında olmadan azap size ansızın gelmeden önce Rabbinizden size indirilenin en güzeline uyun ki, kişi Allah’ın yanında, ‘İşlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime! Gerçekten ben alay edenlerden idim’ demesin.”

Müfessirler, bu ayette geçen “cenbullah” izâfetindeki “جنب” kelimesine “Allah’ın zâtı veya emri” anlamını vermektedirler (Mâturîdî, 2004: IV, 318; Kurtubî, 1950: XV, 371). Bu durum, bu izâfetin Allah’la ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim (Taberî, 1994: VI, 397-398; Mâturîdî, 2004: IV, 317-318)’de ifade edildiği üzere öncesindeki ayetle birlikte bu ayet, âhirette azapla karşılaşıpta, Allah’ın emir ve yasaklarını yerine getirmedeki kusurlarından dolayı pişman olmazdan önce, kişinin bu hususlara dikkat etmesi gerektiğine yönelik genel bir uyarı anlamı taşımaktadır.

Eş’ârî ler ve Mâturîdîlerin haberî sıfatlara ilişkin te’vîlleri, imamlarından gelen yorumların aksine, Mûtezili düşünceyle uyumludur. Bu ekoller, ilim ifade etmeyen ahâd hadîslere ve delâletleri kesin olmayan ayetlere dayandığı ve zâhirlerine

hamledilmesinin teccîme yol açacağı gerekçesiyle bu sıfatları nefyederek bunlara şeriâta uygun aklî anlamlar vermektedir (Zağûnî, 2003: 52-53).

Haberî sıfatları olduğu gibi Allah'a nisbet etmenin teşbîhe kapı araladığını belirten müteahhirîn dönem Sünnî kelamcılara göre bu konudaki sahîh anlayış, bu sıfatları Arapça'daki manaları çerçevesinde te'vîl etmektir. Buna göre “vech”e, Allah'ın zâtı (varlığı); “yedeyn”e, kudreti ve “âyn”a da eşyayı görmesi (basar) anlamı verilmektedir (Beyhakî, 1999: 62; Râzî, t.y., 67; Bağdâdî, 1928: 110; Cüveynî, 1950: 155, 1929: 109-112).

Allah'ın göklerin ve yerin nûru olduğunu belirten ayet (24/Nûr, 35), haberî sıfatların gerçek anlamlarıyla Allah'a nisbetinin sakıncalarını açıkça ortaya koymaktadır. Bu ayetteki “nûr” kelimesine gerçek manasının verilmesi halinde Allah'ın Güneş, Ay ve ateşten çıkararak etrafa yayılan bir ışık olduğu sonucuna ulaşılmaktadır ki, bu sahîh bir anlam değildir. Burada takip edilecek yöntem, “nûr” sıfatını, Allah'ın göklerin ve yerin münevveri (aydınlaticısı) olduğu, göklerle yer halkının O'nunla hidâyete erdiği veya bu ikisinin maslahatinin Allah'ın elinde bulunduğu şeklinde te'vîl etmektir (Râzî, t.y., 67).

İmâmîyye'nin “Allah” lafzı ekinde gelen ibâreleri imamlara nisbet ederek, bunu ibadetlerin kabul şartı olarak sunmasının, naslarla uyuşmayan bir düşünce olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü “Allah” lafzına bitişik gelmeleri nederiyle bu sıfatların O'nunla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Yine ibadetlerin kabul şartının da İslâm dininin temeli olan tevhid inancı, yani Allah'ın varlığı ve birliğine iman etmek ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna inanmak olduğu, naslardan ortaya çıkan kesin bir bilgidir.

İmâmî müelliflerin, haberî sıfatların imamlara atfedilmesine ilişkin farklı yorumlara girerek bunu “abdullah” ve “beytullah” izâfetlerindeki anlam ilişkisiyle açıklamaları, “kıyâs maa'l-fârık” cinsinden bir karşılaştırmadır. Zira bu sıfatlar, her ne kadar müteşâbih (birden çok anlam içeren) iseler de lafzatullahın izâfesi olarak gelmeleri, bunların Allah'la ilişkili bir husus olduğunu göstermektedir. Bu nedenle ayetlerde geçen “vechullah”, “âynullah”, “yedullah” ve diğer haberî sıfatları, Allah'la mecâzen ilişkilendirilen bazı isimlerle açıklamaya çalışmanın, doğru bir bakış açısı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu noktayı gözardı ederek haberî sıfatları imamlara atfeden

İmâmîyye'nin bu faaliyeti, İmâmet Doktrinini temellendirmeye yönelik gayretinin bir ürünü olduğu anlaşılmaktadır.

2.3. Bedâ İnanıcı

Sözlükte “bedâ” (البداء) “zuhûr”, yani önceden gizli olan bir şeyin ortaya çıkması anlamındadır (Hillî, 2001: 199). Bu kelimenin bir diğer anlamı da kişi için önceden var olmayan yeni bir re'yin ortaya çıkması anlamındaki “hudûsu'r-re'y”dir (İbn Manzûr, t.y., XIV, 65-66; Tanâhî, 2008: 65-66; Zürkânî, 1995: II, 142; Hillî, 2001: 199). Terim olarak ise bedâ, Allah'ın bir şeyi irade etmesinden sonra daha önce kendisine gizli olan bir hususun açığa çıkması demektir (Cürcânî, 1938: 39; Tahânevî, 1996: 313).

Naslarda bedânın her iki anlamına yönelik kullanımlara da rastlanmaktadır. “Allah katında onlara hiç hesaplamadıkları şeyler beliriverir. İşledikleri kötülükler kendilerine belli olur” (39/Zümer, 47-48) ayetlerinde bedâ ifadesi, ilk anlamında kullanılmıştır. Aynı ifade, “Sonra kadının ailesi, delilleri Yusuf'un lehinde gördüğü halde onu bir süre için hapsedmeyi uygun buldu” (12/Yusuf, 35) ayetinde ise ikinci anlamında kullanılmaktadır (Zürkânî, 1995: II, 142; Hillî, 2001: 199).

Bedâ düşüncesini ilk ortaya koyanlar, ilâhî sıfatları nefyetmek için Allah'ı bilgisizlik ve cimrilik anlamı içeren “naks” sıfatıyla niteleyen Yahudilerdir. Bu hususa, “Bir de Yahudiler, ‘Allah'ın eli bağlıdır’ dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir” (5/Mâide, 64) ayetinde işaret edilmektedir. Bozulmuş Tevrât'ta, Allah'ın insanoğlunun bozgunculuğunu, onu yarattıktan sonra öğrendiği ve insanı yaratmaktan pişman olduğu yazılıdır (Kitâb-ı Mukaddes, Tekvîn, 6). Yine bu kitapta, Allah'ın İsrailoğullarını helâk edeceğine dair va'dinden döndüğü de belirtilmektedir (Kitâb-ı Mukaddes, Hurûc, 32). Allah'ın sonucunu bilmediği bir iş yaptığı anlamına gelen bu ifadelerle göre O, insanı yaratmayı irade ettiğinde bunun kendi iradesinin hilafına

olacağını bilseydi, insanı yaratmazdı. Yani daha sonra ortaya çıkan bu durum Allah'a gizli kalmıştır. İşte bu da gizlilikten sonra ortaya çıkan bedâdır (Bahît, 2002: 5-9).

Yukarıda aktarılan bilgiler, bedâ inancının Yahudi menşeli olduğunu göstermektedir. İmâmîyye'de ise bu inancın ortaya çıkışı ve gelişmesi bir kaç aşamada gerçekleşmiştir. Bunlar (Hakyemez, 2006: 32)'de belirtildiği üzere Keysânîyye ile ilgili iddialar, bazı imamların bedâ ile ilgili sözleri ve İmâmîyye'nin artık ihtiyaç duymadığı bu düşünceyi, "nesh" anlamında yorumlamasıdır.

Fırak müellifleri, Keysânîyye'nin kurucusu Muhtar es-Sekâfi (67/687) ve düşüncelerinden söz etmektedirler (Nevbahtî, 2012: 62-68; Sâ'd b. Abdullah el-Kummî, 1941: 21-23; Bağdâdî, 1988: 46-54). Bu hususta geniş bilgi sunan Bağdâdî (429/1037-38), Keysânîyye'nin üzerinde birleştiği temel düşünceleri, Muhammed İbnu'l-Hanefîyye'nin (81/700) imâmeti ve bedânın câiz olduğu hususlar olarak aktarmaktadır. Müellifin verdiği bilgiye göre, İbnu'l-Hanefîyye adını suistimal ederek Hüseyin'in (61/680) intikâmını almak üzere biat aldığını söyleyen Muhtar, topladığı güçlerle Irak, Şâm ve Cezîre'yi ele geçirmiştir. Kendisine başkaldıran Kûfelilere karşı gönderdiği birliğin galip geleceğine dair vahiy aldığını söylemiş, birliği yenilgiye uğrayıp bu iddiası boş çıkınca da "Allah bana önceden zaferinizi va'detmişti, fakat sonradan bedâ yaptı (sözünden döndü)" diyerek *يَمَحُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيَثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ* "Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana Kitap (Levh-i Mahfûz) O'nun yanındadır" (13/Râ'd, 39) ayetini buna delil getirmiştir (Bağdâdî, 1988: 46-54).

Yahudilerden sonra bedâ inancının, Şîi fırkalardan olan Keysânîyye'de ortaya çıktığı görülmektedir. Bu düşüncenin onlardan İmâmîyye'ye geçtiğini belirten Bağdâdî (1928: 66), bu inancı yayan kişinin Hişâm b. el-Hakem (179/795) olduğunu söylemektedir. Müellifin verdiği malumata göre ilâhî ilmin ezeli olmadığını söyleyen Hişâm, ilmin böyle olmasının, ilişkilerinin de ezeli olmasını gerektirdiğini ileri sürmüştür. Buradan hareketle de Allah'ın bir şeye dair ilminin, o şey var olduktan sonra ortaya çıktığını iddia etmiştir.

Râfıza'nın bedâ konusunda temas ettiği diğer bir nokta da birçok uydurma rivayeti imamlara nisbet etmesidir. Bu uydurmaları ilk ortaya koyan kişi, kendisine "ismet" ve "gayb ilmi"ni nisbet eden Muhtar es-Sekâfi'dir (Zürkânî, 1995: II, 144).

Kuleynî (1990: I, 198) ve Şeyh Sadûk (1927: 223)'un imamlara nisbetle aktardıkları rivayetlerde, “Allah’ın, yalnızca kendisine ibadet etmek, O’na şirk koşmamak ve O’nun dilediğini takdim, dilediğini ise te’hir ettiğini ikrâr etmek üzere peygamber gönderdiği” belirtilmektedir. İmâmîyye bu tür rivayetlerdeki “takdim” ve “te’hir”i bedâ olarak açıklamaktadır. Bu husus da dikkate alındığında bedâyı peygamberliğin şartı olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Câfer es-Sâdık’a atfen aktarılan şu rivayette ise bu husus açıkça ortaya konulmaktadır: “Allah için şu beş şeyi ikrâr etmeden hiç kimseye nebîlik verilmemiştir: Bedâ, irade, sücûd, ubudîyyet ve taât.” (Kuleynî, 1990: I, 198; Şeyh Sadûk, 1927: 223).

Şîî firak kaynaklarında aktarılan bilgiler, bedâ inancının ikinci aşamasına ilişkin önemli ipuçları içermektedir. Nevbahtî (310/922 [?])’nin verdiği bilgiye göre Câfer es-Sâdık, oğlu İsmail’in kendisinden sonraki imam olduğunu haber vermiş, ancak kendisi hayattayken oğlu ölmüştür. Bunun üzerine şîâsının büyük kısmı, “Câfer bize yalan söyledi. O imam değilmiş. Çünkü imam yalan söylemez” diyerek onun, “Allah, İsmail’in imâmetinde bedâ yaptı” sözünü aleyhinde kullanıp bedâyı inkâr etmişlerdir (Nevbahtî, 2012: 109-110).

Sözleri vahye dayandırılarak hata ve yanılmadan beri olduğu ileri sürülen imamın ilmine hâlel getiren bu olayın, İmâmî düşüncede büyük bir krize yol açtığı (Nevbahtî, 2012: 128-129)’da belirtilmektedir. Buna göre Câfer es-Sâdık’ın şîâsından, oğlu İsmail’in öldüğünü kabul eden bir kesim, imâmın ilminde ortaya çıkan bu değişimi -ona atfettikleri söz bağlamında- ilâhî ilim ve irade ile ilişkilendirerek Musa el-Kâzım’ın (183/799) imâmetini bedâ üzerine binâ etmiştir. Yine, önceki imamın sonrakini belirlediği anlamındaki “adaylık esası”nı reddederek Câfer’in kardeşinin imâmetini benimseyen bir diğer kesimin yanında, büyük bir kesim de İsmail’in ölümünü inkâr edip onun gizlendiğini (gaybet) ileri sürmüştür.

Şîî firak kaynaklarında aktarılan bu veriler, İmâmet Doktrinini sarsan söz konusu olay üzerine Şîâ’dan büyük bir kitlenin nas ve tayin inancından vazgeçtiğini göstermektedir. Bu olay sonrasında Şîîlerin bir kısmının imâmetin babadan oğula geçtiğini ifade eden “verâset” ilkesini reddederek Câfer’in kardeşinin imâmetini benimsemesi ve Câfer’in yalan söylediğini düşünen diğer bir kesimin de bu gerekçeyle onun imâmetini reddetmesi bunu göstermektedir.

Onuncu İmam Ali el-Hâdî (254/868) döneminde de bedâ olayının tekerrür ettiği (Kuleynî, 1990: I, 384-385)'te aktarılan bir rivayetten anlaşılmaktadır. Buna göre Ali el-Hâdî'nin imâmetine işaret etmiş olduğu oğlu Muhammed, babası hayattayken ölmüştür. Bunun üzerine Ali el-Hâdî, diğer oğlu Hasan el-Askerî'ye (260/873), “Ey oğulcuğum! Senin için bir durum ihdâs eden (ağabeyinin ölümünden sonra senin imâmetini izhâr eden) Allah'a şükranlarını sun!” diyerek ölen oğlunun yerine onu imam tayin etmiştir.

Sâ'd b. Abdullah el-Kummî'den (301/913-14) aktarılan şu rivayette ise aynı olayın, imamın kalpten geçen düşünceleri (gaybı) bile bildiğini ifade eden bir şekilde anlatılması dikkat çekicidir:

Ebû Hâşim Dâvud b. el-Kâsım el-Câferî şöyle dedi: “Ebu'l-Hasen Ali el-Hâdî'nin daha önce imâmetine işaret ettiği Oğlu Ebû Câfer (Muhammed) vefat ettiğinde Ebu'l-Hasen'in yanındaydım. İçimden ‘Bu, babam İbrahim ve oğlu İsmail'in olayı gibidir’ diye düşünürken Ebu'l-Hasen bana dönerek ‘Evet, ya Ebâ Hâşim, Ebû Abdullah'ın (Câfer es-Sâdık) imâmetine işaret ettiği oğlu İsmail hakkında bedâ yapan Allah, Ebû Câfer hakkında da bedâ yaparak onun yerine Ebû Muhammed'i koydu’ dedi.” (Kuleynî, 1990: I, 385; Tûsî, 2002: 125-26).

Konuya ilişkin verilerden, babaları tarafından imâmete aday gösterilen İsmail b. Câfer ve Muhammed b. Ali el-Hâdî'nin onlardan önce ölmeleri sonucunda, sözlerinin vahiy kaynaklı olduğuna inanılan imamın ilmüne yönelen şüphenin, “bedâ” inancıyla önlenmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Böylece aday imam öldüğünde imamın ilmüne yönelen hâlel ve yeni adayın kim olacağı problemlerinin çözümünde başvurulan bedâ, İmâmet Doktrininin önemli bir inanç unsuru haline gelmiştir.

Gelinen bu noktada ilâhî ilmin değişebilirliğini söylemek gibi oldukça zor bir durumla karşılaşan İmâmîyye, bedâ kelimesinin bu yönünü daha belirgin şekilde ifade eden “hudûsu'r-re'y” anlamını perdeleme gereği duymuştur. Bu nedenle olsa gerektir ki, Şeyh Sadûk ve öğrencisi Şeyh Müfid gibi müelliflerce bedânın “zuhûr” anlamına vurgu yapılarak bu düşünce “nesh” ile özdeşleştirilmeye gayret edilmiştir.

Bedânın “zuhûr” anlamını esas alan Şeyh Sadûk (1971: 10; 1927: 336), bu inancın nedâmet kaynaklı olmadığına vurgu yapmaktadır. Câfer es-Sâdık'ın “Allah'ın dün bilmediği bir şey için bugün bedâ yaptığını söyleyen kişiden uzağım!” sözünü hatırlatan müellif, bedâyı nedâmetle açıklayan kişinin küfrüne hükmetmektedir. Ona

göre Câfer'in, "Allah, İsmail hakkında yaptığı gibi hiçbir şeyde bedâ yapmamıştır" sözü, onun "Allah için ceddim İsmail hakkında zuhûr eden beda gibi hiçbir bedâ vakî olmamıştır. Çünkü Allah, İbrahim'e oğlunu kesmesini emretmiş sonra büyük bir kurbanlığı ona feda etmiştir" sözüyle açıklık kazanmaktadır. Dolayısıyla önceki söz "Oğlum İsmail hakkında Allah için açığa çıkan durum gibi hiçbir şey zuhûr etmemiştir. Benden sonraki İmam olmadığını bildirmek için İsmail'in canını benden önce almıştır" anlamındadır.

Bedâyı "insanların beklentilerinde ve zann-ı galiplerinde olmasını beklemedikleri şeyin meydana gelmesi" olarak tanımlayan Şeyh Müfid (1992c: 65-66)'e göre varlığı bilinen, hâsıl olduğu konusunda zann-ı galip bulunan şeylerde bedâ câiz değildir. Bedâdaki "zuhûr", kendisine gizli olan bir durumun açığa çıkmasıyla Allah'ın bir azimetten başkasına intikal etmesi veya "teâkübü'r-re'y" (bir husustaki re'yi sonradan ikinci bir re'yin takip etmesi) şeklinde hakikî anlamda değil, "gazap" ve "rızâ"nın Allah'a mecâzen nisbet edilmesi anlamında "istiâre"dir. Câfer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'e ilişkin sözü, öldürülmesinden korktuğu oğlu için Allah'ın ondan ölümü defetmesini dileyerek bu isteğinin gerçekleşmesini (zuhûr) kastettiği anlamındadır. Nitekim Câfer'in, "İsmail için iki kez öldürülmek yazılmıştı. Allah bunu ondan defetmek istedi ve ölümü İsmail'den defetti" sözü, "şartlı" olarak yazılmış bir hükmün değişebileceğini göstermektedir.

Görüldüğü üzere hocası gibi bedânın "zuhûr" anlamını esas alarak bunu Allah'ın ilk takdirini değiştirebileceği şeklinde açıklayan Şeyh Müfid, bu düşüncesini "şartlı takdir" fikri üzerine bina etmektedir. Yani, her iki müellif de bedadaki değişimin mahalli olarak "ilim" yerine "takdir"i koymaktadırlar. Câfer es-Sâdık'ın, oğlu İsmail'e ilişkin sözünü, "Allah'ın İsmail'den ölümü defetmesinin ortaya çıkması" şeklinde anlamlandıran Şeyh Müfid'in, bedânın "zuhûr" anlamına yönelik vurgusu ve buna ilişkin yorumu, bu düşüncenin taşıdığı olumsuz anlamı flulaştırma amacını gütmektedir. Ancak müellifin "şartlı takdir" fikrine dayandırdığı bu yorum da bedânın içerdiği "değişim"in yönünü Allah'tan başkasına çevirmemektedir.

Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid, (Kuleynî, 1990: I, 197)'de geçen ecel konulu rivayetleri bedâya mesned yapmaktadırlar. İmamlara nisbet edilen bu rivayetlerde kendisinde ziyâdelik ve noksanlık olabilen "gayr-ı mahtûm" (kesinleşmemiş/şartlı)

ecel (süre) ile “mahtûm” (kesinleşmiş) ecel olarak iki tür ecelden (vâdeden) söz edilmektedir.

Şartlı takdir düşüncesini, Allah’ın insanların davranışlarındaki olumlu veya olumsuz değişimler nedeniyle onlar hakkında önceden vermiş olduğu ilk hükmünde değişiklik yapması şeklinde açıklayan Şeyh Sadûk (1971: 10), buna dair bazı somut örnekler sıralamaktadır. Ona göre Allah, rahmet bağıyla andığı kulunun ömründe ziyâdelik, rahmetini kesme bağıyla andığı kulunun ömründe ise noksanlık yapar. Kul zinâ etse, Allah onun rızkını ve ömrünü kısaltır; kul iffetli olsa, Allah onun ömrünü ve rızkını artırır. İşte tüm bunlar, Allah’ın şartlı olarak takdir ettiği durumlar olarak birer bedâ örneğidir.

Şeyh Müfid (1992c: 66-67) de şartlı takdire ilişkin düşüncesine bazı ayetleri delil getirmektedir. Ona göre *ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده* “Sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir. (Kıyametin kopması için) Belirlenmiş bir ecel de O’nun katındadır” (6/En’âm, 2) ve *ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض* “O (peygamberlerin gönderildiği) ülkelerin halkı inansalar ve (günâhtan) sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık” (7/Ârâf, 96) ayetleri, şartlı takdirle ilgilidir.

Müfessirler, 6/En’âm, 2. ayette geçen ilk eceli “ölümle noktalanın dünya yaşamı”, ikincisini ise “yeniden dirilişle başlayacak kıyamet” olarak tefsir etmişlerdir (Mâturîdî, 2004: II, 92; İbn Kesîr, 1997: III, 219). 7/Ârâf, 96. ayetin yorumu da şöyledir: Hz. Peygamber’i inkâr eden kavimler, dünyada kuraklık ve kıtlıkla karşılaştıkları gibi âhirette de helâk olacaklardır. Şayet bu kavimler onun çağrısına uyarak şirkten sakınsalardı, bu hazin sona uğramayacak, dünya hayatında da bolca yağmur ve ürünle rızıklandırılacaklardı (Taberî, 1994: III, 472; Kurtubî, 1950: VII, 236).

Söz konusu ayetlerin, iman edip salih amel işleyenlerin cennete gireceğini, bunun aksini yapanların ise cehenneme gireceğini bildiren diğer ayetlerle aynı doğrultuda olduğu anlaşılmaktadır ki, bu da Allah yasası olan “Sünnetullah”tır. Dolayısıyla bu tür nasların bedâ inancına mesned yapılmasının “kıyâs maâ’l-fârik” türünden bir karşılaştırma olduğu ortaya çıkmaktadır.

Selefleri gibi bedânın “zuhûr” anlamını esas alan Şerîf el-Murtazâ (2008: I, 179), bu inancın şartlarından söz etmektedir. Bunlar: Emredilen fiilin, mükellefinin, yönünün ve vaktinin bir olması; başka deyişle bu dört özelliğin önceki emirde bulunan özelliklerle aynı olmasıdır. Müellife göre, bu dört şartı kendisinde toplayan nehiyden sonraki bir emir veya emirden sonraki bir nehiy, bedâdır.

Îmâmî düşüncede bedâ inancının kullanıldığı bir diğer husus da “gaybet” olmuştur. Gaybetin süresinin uzamasını açıklayamayan Îmâmîyye, bedâyı burada da devreye sokarak beklenen Mehdî'nin gaybetinin uzamasından doğan zihin karışıklığını dengelenmeye çalışmıştır. Erken dönem Îmâmî müelliflerinden İbn Ebû Zeyneb en-Nûmânî (360/971), *Kitâbu'l-gaybe* adlı kitabında bu hususa müstakil bir bölüm ayırmıştır (İbn Ebû Zeyneb, 2011: 299-306). Burada Muhammed el-Bâkır ve Câfer es-Sâdık'a atfen aktarılan bir rivayette gaybete ilişkin bedâ şöyle ifade edilmiştir:

Allah bu işi (mehdînin gelişini) Hicrî yetmiş yılında yapmayı planlamıştı. Hüseyin öldürülünce öfkesi şiddetlendiği için bunu yüz kırk yılına erteledi. Sonra sizin bu hususu yayararak gizlilik perdesini aralamanız nedeniyle Allah da artık bu iş için bir vakit belirlemekten vazgeçti. Allah dilediğini siler, diledini de sabit kılar. Ümmü'l-kitâp O'nun katındadır.” (İbn Ebû Zeyneb, 2011: 304).

Taraftarlarına gaybet hususunu açıklamakta zorlanan Îmâmîyye'nin, bu tür rivayetlerle bunu aşmayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Allah'ın gelecekte olacak şeyleri bilmediği, dolayısıyla sonradan ortaya çıkan olaylar neticesinde önceki kararlarını gözden geçirerek düzelttiği anlamını içeren bu anlatımlarda Allah'a bilgisizlik nisbet edildiği görülmektedir. İşte bu anlam çerçevesi, bedâ inancının temelini oluşturmaktadır.

Bedânın “zuhûr” veya “hudûsu'r-re'y” anlamlarından hangisinin esas alındığı farketmeksizin bu düşüncenin Allah'ın ilk takdirini sonradan farklı ve yeni bir takdirle değiştirmesi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu değişim de ilâhî “ilim”, “irade” ve bununla ilişkili olan “kudret” sıfatıyla ilişkilidir. Ancak değişimin muhdes (yaratılmış) varlıkların özelliği olması nedeniyle kadîm ve sonsuz olan Allah'ın zâtında veya sıfatlarındaki bir değişim, O'na noksanlık nisbetini de beraberinde getirmektedir. Bunun da tevhid inancıyla bağdaşmayan bir durum olduğu açıktır. Bunun farkında olan bazı Îmâmî müelliflerin, bedâyı bu olumsuz anlamından uzaklaştırmak için “zuhûr” anlamına yaptıkları vurguya rağmen Âlemulhudâ (1952-

2009) gibi bazı çağdaş müellifler, bedânın “hudûsu’r-re’y” manasını esas almakta bir beis görmemektedirler.

Âlemulhudâ (2011: 13-25) da bedâyı Allah’ın takdirindeki değişimle açıklamaktadır. İlâhî bir fiil olan bedâ hakkında tam bir bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu belirten müellife göre buna dair kısmî bir bilgiye ulaşmanın bazı yolları da vardır. Bu yollardan ilki sağlık, hastalık, ecel, rızık, belâ ve musibet gibi insana ait özelliklere ilişkindir. Örneğin Azabın eserlerini görüp tevbe ettikten sonra ilâhî rahmetin kuşattığı Hz. Yûnus kavminin durumu, Allah’ın ilk takdirini ikinci bir takdirin takip ettiğini göstermektedir. Bunun yanında sılâ-i rahim, sadaka gibi amellerin ardından, mukadder belânın yeni bir takdirle defedildiği; yine kötü iş ve davranışlarıyla hayatı kötüleşen kişinin kendisini düzeltmesiyle yeni bir takdirle hayatının düzeldiğine rastlanmaktadır. Tüm bunları birer bedâ örneği olarak sunan müellife göre bedânın bilinebileceğine dair ikinci yol, imamlardan gelen haberler, üçüncüsü ise Allah’ın iki çeşit ilme sahip olduğunun bilinmesidir.

Canlılarla ilgili özelliklerin yanında, kevnî (yaratmayla ilgili) hükümlerde de bedâ olabildiğinden söz eden Âlemulhudâ (2011: 15-16)’ya göre bir şeyin hariçte var olmasının dayandığı ilâhî irade, takdir ve hüküm merhalelerinin her birinde Allah, kendisi için beliren yeni bir re’y ile ilk takdirini değiştirebilmektedir. Örneğin âlemi yaratma konusunda kendisinde bir re’y’in bulunmaması halinden sonra Allah’ta böyle bir re’y’in ortaya çıkması neticesinde O’nun âlemi yaratmayı tercih etmesi “bedâ” olmaktadır (Âlemulhudâ, 2011: 161-162).

Bedâ hususunun İsmâil’in babası Câfer es-Sâdık’tan önce ölmesiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Câfer’in sağlığında o güne kadar olduğu gibi büyük oğlun babasının yerini alması geleneği bulunmaktaydı. Muhtemelen bu gelenek çerçevesinde Câfer’den sonra aile liderliğini İsmâil’in alacağı beklentisi mevcuttu. Ancak İsmail ölmesiyle İmâmî düşüncenin maruz kaldığı karmaşa ve imâmetin kimden sürdürüleceği tartışmaları neticesinde bedâ inancı ortaya konulmuş olmalıdır (Bozan, 2009: 142).

Allah’a noksanlık atfını gerektiren, dolayısıyla da tevhid inancı açısından kabulü mümkün görülmeyen bedâ inancının oluşumunda, aşırı Şîî grupların, imamlarına vahiy geldiğine inanmaları ve onların verdikleri haberlerin doğru

çıkamaması halinde mâsumiyetlerine zarar gelmemesi için Allah'ın fikir değiştirdiğini iddia etmelerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra, belki de geleneği koruma adına, İmâmîyye'nin daha mutedil bir yöntemle bedâyı yumuşattığı ve ona sahip çıktığı gözlenmektedir. Onlara göre de zât-ı ilâhîdeki ilim sıfatında değişikliği gerektiren bir bedâ inancının kabulü mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle Allah'a ikinci bir ilim sıfatını izâfe etme gereği duymaktadırlar ki, bunun da Kitap ve Sünnet'e aykırı olduğu ortadadır (Aktepe, 2011: 114).

Bedâ inancı, Allah'ın işlerin sonucunun nereye varacağını bilmemesini gerektirmektedir (Tahânevî, 1996: 313). Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu zât ve sıfat anlayışlarına göre, bedâyı kabullenmeleri imkânsızdır. Çünkü onlar ilâhî sıfatların tek, kadîm ve ezeli olduklarını, kadîmin ise herhangi bir değişimi kabul etmeyeceğini kabul etmektedir. Halbuki bedâyı savunanlar ya ilâhî sıfatlarda değişimler olduğunu, ya da Allah'ın birden fazla ilim sıfatı bulunduğunu savunmaktadırlar (Aktepe, 2011: 109-110).

İster “zuhûr” ister “hudûsu'r-re'y” anlamı esas alınsın, her iki durumda da bedâ düşüncenin Allah'a noksanlık nisbet etme bağlamından sıyrılması mümkün görünmemektedir. Bedânın içerdiği bu olumsuz anlamı farkederek Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid gibi bazı müelliflerin, bunu değiştirmeye yönelik yorum ve gayretlerinin de aynı hususu farklı bir şekilde ifade etmekten öteye geçemediği anlaşılmaktadır. Yorumlarını bedânın “zuhûr” anlamına bina eden bu müellifler, buradaki zuhûrun nedeni olarak insandaki değişimlere işaret edip bu değişimlere göre Allah'ın ilk takdirini yeni bir takdirle değiştirdiğini ileri sürmeleri, kabul edilebilir bir düşünce değildir. Hangi şekilde ele alınırsa alınsın, kadîm olan, tağyîr ve tebdîlin mahalli olmayan Allah'ın “ilim”, “irade” ve “kudret” sıfatlarında bir değişimi, dolayısıyla da O'na noksanlık nisbetini gerektiren bedânın bu temel anlam çerçevesi sabit kalmaktadır.

2.3.1. Bedâ-İlâhî İlim İlişkisi

İlim, vakîâyâ uygun düşen kesin bilgi veya bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması şeklinde tanımlanmaktadır. İlmin, bir şeyin olduğu gibi idrâk edilmesi veya

küllîyat ve cüzîyatın kendisiyle bilindiği bir sıfat olduğu tanımı da mevcuttur (Cürçânî, 1938: 130).

Kelâmcıların metafizik konuları temellendirmede en çok kullandıkları istidlâl metodu, görünenden hareketle görünmeyene ulaşmak anlamındaki “kıyâsu’l-gâib ale’ş-şâhid”dir. Çünkü duyularla algılayamadığımız Allah’ı kavramamız, O’nun yarattığı evren ve bu evrendeki düzen ve uyumu gözlemekle mümkündür. Bu noktadan hareket eden İmâmîyye de Allah’ın “âlim” oluşunu O’nun “halk” (yaratma) sıfatıyla temellendirmektedir.

Bu bağlamda evrendeki yaratma, düzen ve uyumu Allah’ın ilminin kanıtları olarak sunan İmâmîyye, “ezelilik”, “değişmezlik” ve “sınırsızlık” niteliklerine vurgu yaptığı bu ilmin “keyfiyyet”le nitelenemeyeceğine dikkat çekmektedir (Tûsî, 1986: 54; Subhânî, 1968: I, 92-93). İmâmîyye’ye göre ilâhî ilim mekân (yer), keyfiyyet (nasıllık) ve had (sınır) ile nitelenemeyeceği gibi onda bir tağyir (değişim) de olamaz (Meclisî, 2008: IV, 314-315).

Eşsiz olup hiçbir şeye benzemeyen Allah’ın ilminin mahîyyetini ortaya koymak mümkün değildir. Bu nedenle ilâhî ilmin özellikleri belirtilirken O’nun ne olduğundan değil, “ne olmadığı”ndan söz edilmektedir. Bu husustan bahsederken bir yandan Allah’ın ilminin nasıllığının bilinemeyeceğine vurgu yapan İmâmîyye, diğer yandan imamlara nisbet ettiği rivayetlere dayanarak bu ilmi ikili bir taksimâta tabi tutmaktadır. Ali b. Ebû Tâlib (40/661)’e atfedilen bir rivayette bu husus şöyle ifade edilmektedir:

İlim iki çeşittir. Birisi, Allah’ın katında “mahzûn” olandır ki O, yarattıklarından hiçkimseyi buna muttâlim kılmaz. Diğerisi ise Allah’ın, meleklerine ve resûllerine öğrettiği ilimdir. O’nun, meleklerine ve resûllerine öğrettiği şeyler muhakkak gerçekleşecektir. Çünkü Allah kendi nefsinin yalanlamayacağı gibi melekleri ve resûlleri de bunu yapmazlar. Allah, kendi katında “mahzûn” olan ilminden dilediğini takdim, dilediğini te’hir eder, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılar (Kuleynî, 1990: I, 198).

Bedâ düşüncesinden açıkça bahsedilmeyen bu rivayette Allah’a ait ilimde (ilmu’l-mahzûn) takdim, te’hir, silme ve sabit bırakma şeklinde bir değişimden söz edilerek bedânın ilm-i mahzûnda vakî olduğu belirtilmektedir. Ali er-Rızâ’dan aktarılan şu rivayette ise bedânın yalnızca Allah’a ait olan ilimde vakî olduğu şöyle ifade edilmektedir: “Allah’ın iki ilmi vardır. Bunlardan ‘mahzûn ve meknûn’ olanı

yalnızca O bilir. Bedâ bu ilimde olur. Diğeri ise meleklerine, resûllerine ve nebîlere öğrettiği ilimdir ki Ehl-i beytten olan âlimler de bunu bilirler.” (Kuleynî, 1990: I, 198).

Bedâyı, Allah’a ait olan ilm-i mahzûndaki değişimlerle ilişkilendiren bu rivayetlerde melekler, peygamberler ve imamların da bildiği ilm-i mebzul, “kesin olmak”la nitelenmekte, onlara bildirilen bir hususta herhangi bir değişimin olamayacağı ifade edilmektedir. Birçok ayeti de bu düşüncesine mesned yapan İmâmîyye’nin bu hususta ileri sürdüğü nasların başında, Râ’d, 39. ayeti gelmektedir. İmâmîlerin Ali ve diğer imamlara nisbet ettikleri rivayetlerde onların “Vallâhi, şayet Allah’ın kitâbında, *يُمح الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب*, Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır. Ana Kitap O’nun katındadır’ (13/Râ’d, 39) ayeti olmasaydı, kıyâmete dek olacakları size anlatırdım” dedikleri ifade edilmektedir (Ayyâşî, 1991: II, 231; Meclisî, 2008: IV, 323; Bahrânî, 2006: IV, 293).

13/Râ’d, 39. ayeti, *تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر، سلام هي حتى مطلع الفجر*, “Melekler ve Rûh (Cebrail) o gecede Rablerinin izniyle her türlü iş için iner de iner. O gece, tan yerinin ağarmasına kadar bir esenliktir” (97/Kadir, 4-5) ayetiyle ilişkilendiren İmâmî müfessirler, Muhammed el-Bâkır’a nisbetle şu rivayeti aktarmaktadırlar: “Allah, Kadir Gecesi’nde Rûh’u, melekleri ve yazıcıları dünya semâsına indiririr. Bunlar, Allah’ın hükmü olarak o yıl içinde gerçekleşecek her şeyi yazarlar. Allah bir şeyi takdim veya te’hir etmeyi, eksiltmeyi veya artırmayı dilediğinde meleğe, dilediğini silip dilediğini de sabit kılmasını emreder” (Ebu’l-Hasen el-Kummî, 2013: II, 521; Ebû Ali et-Tabersî, 2006: 37). Bu rivayetleri esas alan İmâmî müfessirler, ayette geçen “Kadir Gecesi”ni, Allah’ın bir senelik ecel, rızık, hayat ölüm, bolluk kuraklık, hayır ve şer gibi tüm işleri takdir ettiği gece olarak yorumlamaktadırlar (Ebu’l-Hasen el-Kummî, 2013: III, 1169; Tûsî, 1956: X, 384; Tabatabaî, 1997: XX, 379; Meclisî, 2008: IV, 326).

Erken dönem müfessirlerinden Ebu’l-Hasen el-Kummî (2013: III, 1169), 97/Kadir, 4. ayetine, “Meleklerin, zamanın imamına gelerek bir senelik takdirâtla ilgili tüm yazgıyı onlara ilettikleri” anlamını vermektedir. Aynı yorumun aktarıldığı (Saffâr, 2010: 257-262; Hurr el-Âmilî, 1963: I, 391-394)’teki “Kadir Gecesi’nde, meleklerle Rûh’un yeryüzüne inerek o senede meydana gelecek kazâ ve kaderin bilgisini imamlara aktardıkları” anlamındaki müstakil bölümlerde, buna dair birçok

rivayet yer almaktadır. Saffâr'ın Câfer es-Sâdık'a atfettiği bir rivayette Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk Kadir Gecesi'nde Ali b. Ebû Tâlib'in, "Bana sorunuz. Vallâhi şu andan itibaren üç yüz altmış günde olacakların tamamını size haber vereceğim" dediği belirtilmektedir. Bunların yanında, imam doğar doğmaz ona Kadir Gecesi'nde indirilen ilim ile birlikte evvel ve ahirînin ilminin de verildiği imamların, kendi durumlarını ve ecellerini bildikleri, diğer insanlarla ilgili en özel bilgilere de sahip olduklarına ilişkin rivayetler de aktarılmaktadır (Saffâr, 260-270).

Kadir Gecesi'ndeki takdirâtın anlamı üzerinde duran Âlemulhudâ (2011: 284), Allah'ın hükmünü üçlü bir taksîme tabi tutmaktadır. Buna göre ilâhî hükümlerden ilki, hiç kimsenin erişemediği ilm-i meknûnla ilgilidir. İkincisi, Allah'ın nebî ve meleklerine bildirdiği "kesin" hükmü; üçüncüsü ise onlara bildirdiği "kesin olmayan" hükmüdür. Bedânın, Allah'ın ezelde her şeyi bilmesi nedeniyle birinci tür hükümde ve Allah ile elçilerinin yalan söylememe zarûreti sebebiyle ikinci tür hükümde vakî olmadığını belirten müellif, bunun üçüncü tür hükümde gerçekleştiğini söylemektedir.

İmâmîlerin konuya ilişkin yorumları, bedânın tam olarak nerede veya hangi aşamada gerçekleştiği hususunda hemfikir olmadıklarını ortaya koymaktadır. Çünkü imamlardan aktarılan rivayetlerde bedâ, yalnızca Allah'a ait olan "ilm-i meknûn"la ilişkilendirilirken bazı müellifler ise bunu melek, peygamber ve imamın da bildiği "ilm-i mebzûl"le ilişkilendirmektedir. Yine, söz konusu rivayetlerde ikinci tür ilmin kesin olduğu ve bunda herhangi bir değişimin olamayacağı belirtilirken bedâyı bu ilimle ilişkilendirenler, bu ilmi "kesin olan" ve "kesin olmayan" şeklinde taksim etme gereği duymaktadırlar. Bu farklı ve çelişik yorumların bedâ inancına sahip olan İmâmîyye tarafından ortaya konulması, naslarla temellendirilemeyen bu düşüncenin mantıklı aklî bir açıklamadan da yoksun olduğunu göstermektedir.

Bedâ inancını temellendirmek amacıyla ilâhî ilmin bir kısmını imamlara hasreden İmâmîler, ayetlerde geçen "İmam-ı mübîn" (36/Yâsîn, 12) ve "Kitâb-ı mübîn" (11/Hûd, 6; 6/En'âm, 59) ifadelerini de imama atfetmektedirler. Bu husustan söz eden çağdaş İmâmî müellif Şahrûdî'ye göre bu ifadeler, Hz. Peygamber ve imamların ilmüne işaret etmektedir. Ona göre 6/En'âm, 59, 10/Yûnus, 61, 34/Sebe', 3 ve 27/Neml, 75. ayetlerde geçen, her şeyin ilmîni içerdiği belirtilen ve "Kur'ân" olarak

tefsir edilen “Kitâb-ı mübîn” ifadesi de “İmam-ı mübîn”le eşanlamlı olup Resûlullah ve imamların gaybı bildiklerini göstermektedir (Şahrûdî, 2014: 54-68).

“İmam-ı mübîn” ifadesine “Levh-i Mahfuz” anlamının verilmesi halinde bunun Resûlullah veya Ali’nin kalbi olarak yorumlanması gerektiğini ifade eden Şahrûdî (2014: 54-55)’ye göre bu anlam, her şeyin İmam-ı mübîne yazıldığını ifade eden, وكل شيء أحصيناه في إمام مبين, “Biz, her şeyi apaçık bir kitapta bir bir kaydetmişizdir” (36-Yâsîn, 12) ayetine ters düşmemektedir. Dolayısıyla bu ayet, olmuş ve olacak her şeyin bilgisinin imamın kalbine yazıldığını ifade etmektedir (Şahrûdî, 2014: 54-55).

Resûlullah ve imamların gayb ilmini bildiklerini ileri süren Şahrûdî (2014: 169-174)’ye göre bu durum, gaybı Allah’a hasreden ayetlerle çelişmemektedir. Çünkü bu ayetler, ya zâti ve sınırsız olan Allah’ın ilmine karşı, O’nun vermesine dayalı ve sınırlı olan yaratılmışların ilmini nefyette ya da “Görülmeveni bilen, görülmeyene kimseyi muttali kılmaz. Ancak peygamberlerden, bildirmek istediği bunun dışındadır” (72/Cinn, 26-27) meâlindeki على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول ayetinin işaretiyle onları gayba muttâlîm olmamaktan istisna etmektedir. Çağdaş İmâmî müellif Kardan (2018: 268) da, Tathîr ayeti bağlamında yaptığı değerlendirme çerçevesinde, Ehl-i beytin özel bir ilâhî temizliğe sahip olduğundan söz etmekte, dolayısıyla onların Levh-i Mahfûz hakikatlerinden haberdâr olma liyakatinin bulunduğunu ifade etmektedir.

97/Kadir, 4. ayette geçen melekleri, Kadir Gecesi’ne ilişkin takdirâtı Allah’ın dilediği kimseye indirmekle görevli “hameletu’l-ümenâ” (güvenli taşıyıcılar) olarak niteleyen Muhammed Bâkır el-Meyâncî (1867-1957)’ye göre ayette geçen “Rûh” ise “Allah’tan gelen korunmuş ilim”dir. Söz konusu takdirâtın ilminin indirildiği kişiyi de “imam” olarak açıklayan müfessire göre böylece bir senede gerçekleşecek tüm olayların ilmi bu şekilde taşınmış olmaktadır (Meyâncî, 2013: XXX, 603-604).

İmâmî tefsir kaynakları 36/Yâsîn, 12. ayetteki “İmâmün mübîn” ifadesini, apaçık ve muhkem kitap olan “Levh-i Mahfûz” olarak açıklamaktadır (Ebu’l-Hasen el-Kummî, 2013: III, 855; Ebû Ali et- Tabersî 2006: VIII, 200). Aynı kaynakların İbn Abbâs’a (68/687-88) atfettiği bir rivayette de Ali’nin, “Vallâhi İmam-ı mübîn benim. Hakkı bâtıldan ayırırım. Bu, Resûlullah’tan bana miras kaldı” (Ebu’l-Hasen el-Kummî, III, 885) dediği belirtilmektedir. Muhammed el-Bâkır’a nisbet edilen bir

rivayette de 36/Yâsîn, 12. ayet indiğinde Ebû Bekir (13/634) ve Ömer'in (23/644) bunun Tevrât mı İncîl mi yoksa Kur'ân mı olduğuna yönelik sorularına Hz. Peygamber'in, "Hayır!" cevabını verdiği, sonra karşıdan gelen Ali'ye işaret ederek "O (İmam-ı mübîn), budur. O (Ali), Allah'ın her şeyin ilmini kendisine saydığı imamdır" buyurduğu ifade edilmektedir (Şeyh Sadûk, 1979: 95).

Levh-i Mahfûz'u açıklarken hocasının "levh" ve "kalem"e verdiği "iki melek" anlamını doğru bulmayarak Arapça'da meleklerin bu şekilde anılmadığını belirten Şeyh Müfid (1992c: 74)'e göre levh, kıyâmete kadar olacak şeylerin yazılı olduğu ilâhî kitap, "kalem" ise levhin kendisiyle yazıldığı şeydir. Levh, meleklerin gaybı veya vahiy olarak meydana gelecekleri bilmeleri için yaratılmıştır. Allah'ın, gayba muttâlim kılmayı veya enbiyâya elçi olarak göndermeyi dilediği melekler, mesajları buradan almaktadırlar.

Bedâyı, ilâhî ilimde bir değişim gerektiren anlamından kurtarmak isteyen Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid'in, Levh-i Mahfûz'u da bu doğrultuda yorumlamaya çalıştıkları görülmektedir. Hillî (2001: 200-201) de ilâhî takdirâtteki değişimin mahâlli olarak her şeyin kaydını içeren Levh-i Mahfûz'da bulunan "Mahv ve İsbât" kitâbına işaret etmektedir. Müellife göre Kadir Gecesi'nde ilâhî hikmetin o anda gerektirdiği feyezâna göre mücmel, mutlâk ve mensûh bir senelik tüm işlere dair hükümler, Levh-i Mahfûz'da bulunan "Kitâbu'l-mahv ve'l-isbât"a taşınmaktadır. Bu hükümlerin mübeyyini (açıklayıcısı) ise hikmetin feyezânını gerektirdiği başka bir vakte ertelenmektedir. İşte bedâ, meleklerden oluşan bu kitapta vakî olan bu değişimlerden ibarettir.

Allah'ın ilim, irade ve kudret bazı sıfatlarında bir değişimi ve dolayısıyla da Allah'a noksanlık nisbetini gerektiren bedânın, bu olumsuz anlamından uzaklaştırılması mümkün görünmemektedir. Ancak bunun aksini ileri süren İmâmîyye'ye göre bedâ, Allah'ın ilminde bir değişim olduğu anlamına gelmemektedir. Buna ilişkin bir rivayette Câfer es-Sâdık'ın, "Allah için bilgisizlik nedeniyle bedâ vakî olmaz. Daha önce Allah'ın ilminde olmayan bir şeyin bugün meydana gelmesi mümkün değildir. Allah bunu söyleyeni zelîl etsin. Allah'ın ilmi, kıyamet gününe kadar olmuş veya olacak her şeyi ve hatta varlığı yaratmadan öncesini bile kuşatır" dediği belirtilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 198-199).

İmamlardan gelen bu tür rivayetlerler, onların ilâhî ilmin değişebilirliğini câiz görmediklerini göstermektedir. Buna rağmen bir yandan bedânın ilâhî ilmin değişebilirliğini ifade etmediğini ileri süren İmâmîyye'nin, diğer yandan imamlara nisbet ettiği bazı rivayetler ve bu çerçevede yaptığı yorumlarla bu anlamı ortaya koyması çelişkili bir durum arz etmektedir.

İmâmîlerin bedâya ilişkin yorumlarından, Allah'ın zâtında bulunan bir ilmi, bir de bunun dışında, Mahv ve İsbât Levhası'nda mevcut diğer bir ilmi olduğu ifade edilmektedir. Onun zâtında bulunan ilimde herhangi bir değişimin söz konusu olamayacağı, ama onun dışındaki ilimde değişimin olacağı kabul edilmektedir (Aktepe, 2011: 107).

Bedâ düşüncesinde mevcut olan değişimin, Allah'ın zâti ilmiyle ilişkili olmadığını söyleyen İmâmîyye'ye göre bu değişim, O'nun dışında "Levh-i Mahfuz"da bulunan "Mahv ve İsbât" kitabında vakî olmaktadır. Konuya ilişkin rivayetlerde melek, peygamber ve imamların da bu kitaptaki bilgilere erişebildiğinin belirtilmesi, "Mahv ve İsbât" kitabının, "ilm-i mebzûl" olarak nitelenen ilim olduğunu göstermektedir. Buna göre Allah'ın kendine has "ilm-i meknûn"la takdir ettiği bir senelik tüm hükümler, Kadir Gecesi'nde topluca, mutlak ve mücmel bir şekilde "Mahv ve İsbât" kitabına aktarıldıktan sonra ilâhî hikmetin gerektirdiği bir zamanda takdim, te'hir, eksiltme, azaltma, mahv ve isbâta tabi tutulmaktadır ki bu değişim bedâdır.

Müfessirler, İmâmîyye'nin bedâ düşüncesine temel yaptığı 13/Râ'd, 39. ayetin farklı şekillerde yorumlandığından söz etmektedirler. Bu yorumları aktaran Taberî (1994: 432-433) "Allah'ın, eceli gelen kişinin yaşamını sildiği, eceli gelmeyen kişinin yaşamını ise eceli gelinceye kadar sabit kıldığı" yorumunu isabetli bulmaktadır. Müfessire göre "وما كان لرسول أن يأتي بأية إلا بإذن الله لكل أجل كتاب" "Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber bir mûcize getiremez. Her ecelin (vâdenin) bir yazısı vardır" (13/Râ'd, 38) ayeti, tehdit edildikleri azap için Resûlullah'a meydan okuyan müşriklere, bu azabın Allah tarafından va'dedildiğini ifade etmektedir. Bu şekilde Allah, müşrikler hakkında verdiği bu hükmün bir kitapta sabit olduğunu haber vererek bunun tahakkûkunun ise vâdesine ertelediğini onlara bildirmektedir. Sonra Allah, eceli yaklaşır rızkı kesilenlerin, şerefini veya malını kaybedenlerin bu durumlarına ilişkin hükmünü vermektedir ki bu "mahv"dır. Henüz süresi dolmayan, rızkı ve nefesi

tükenmeyenleri ise ecelleri gelinceye kadar bu halde sabit bırakmaktadır ki, bu da “isbât” olmaktadır.

Bazı müfessirler de 13/Râ’d, 39. ayeti “nesh”le ilişkilendirmektedirler. Bu hususa dikkat çeken Râzî (1981: XIX, 66-67), ayetin içerdiği vecihlerden birinin de “daha önce verilmiş bir hükmün neshedilerek buna bedel olarak başka bir hükmün isbât edilmesi” olduğunu söylemektedir. Allah için bedâyı câiz gören Râfıza’nın, O’nun bir hüküm verdikten sonra bu hükme ilişkin olayın, hükmünün aksine gerçekleşebileceğine inandıklarını söyleyen müfessir, onların bu düşüncelerine 13/Râ’d, 39. ayeti mesned yaptıklarını belirtmektedir. Allah’ın ilminin O’nun zâtının gereklerinden olduğuna dikkat çeken müfessir, bedâya cevâz verilmesinin, ilâhî ilimde “tebdîl” ve “tağyîr” bulunduğunu kabullenmek anlamına geldiğine dikkat çekerek bâtıl olan bu durumun Allah için geçerli olmadığını vurgulamaktadır.

13/Râ’d, 39. ayette geçen “Ümmü’l-kitâp” ifadesine yönelik geniş bilgi veren Râzî (1981: XIX, 68), câhilîyye Araplarının bir şeyin aslını “o şeyin anası” olarak adlandırdıklarını, bu bağlamda beyine “ümmü’r-re’s”, Mekke’ye de “Ümmü’l-kurâ” dediklerini belirtmektedir. Bu kavramın anlamına ilişkin iki görüş bulunduğundan söz eden müfessirin aktarımıyla ilk görüş, Ümmü’l-kitâb’ın küçük büyük tüm olayların bilgisinin kendisinde bulunduğu “Levh-i Mahfûz” olduğudur. İkinci görüşe göre Ümmü’l-kitâp, Allah’ın ilmidir. Kelâmcıların Allah katında iki kitap bulunduğundan söz ettiklerini belirten müfessir, bu kitaplardan ilkinin, meleklerin amelleri kaydettikleri “mahv” ve “isbât”ın mahalli olan kitap; ikincisini de, küçük büyük her şeyin bilgisini kapsayan, bakî kitap “Levh-i Mahfûz” olarak aktarmaktadır. Her ne kadar “mâlum” (bilinen) ve “mâdum” (yokluk/bilinmeyen) değişse de bunlara dair her şeyi bilen Allah’ın ilminin bakî olduğunu belirten müfessir, Allah’ın değişimden uzak olduğunu vurgulamaktadır.

Levh-i Mahfûz, varlık ve kader tartışmalarında ilâhî bilgiyi ve evrendeki düzenin sebep-sonuç yasalarını içeren bir kitap olarak yorumlanmıştır. Buna göre Levh-i Mahfûz, ezeli ilâhî ilim kapsamında, tüm varlıkların kaderini içeren bir kitap olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamlandırma sürecinde kavram, Kur’ânî kavramlardan olan Kitâb, Ümmü’l-kitâb ve Kitâb-ı mübîn gibi farklı anlam alanlarına sahip kavramlarla aynileştirilerek anlam kaymasına uğramıştır. Levh-i Mahfûz’u ilâhî

bilginin kayıtlı olduğu bir mekân veya kitap olarak algılamak, ilâhî sıfatlara yer izâfe etmek demektir ki bu naslara aykırıdır. Böyle düşünüldüğünde, sonsuz olan ilâhî ilmin yazıldığı, ezeli ve sonsuz sayfalar gerekecek; bu kitap da Allah'ın yanında bulunacaktır ki, aşkın bir varlık için bunu düşünmek muhâldir. Mekân problemini aşmak için Levh-i Mahfûz'un ilâhî bilgiyi sembolize eden soyut ve sembolik bir kitap olduğu iddia edilirse, Allah'ın böyle bir şeye ihtiyacı yoktur ve ayetler böyle bir îmâda bulunmamaktadır. Zira ilâhî bilgiyi somut veya soyut olarak bir kitapta toplamak, onu sınırlandırmak anlamına gelecektir (Altındaş, 2013: 228-229).

Allah'ın ilmi "bir"dir. Onun ilmi zarûrî (zorunlu) ve müktesep (sonradan kazanılmış) olmadığı gibi istidlâl ve nazar (akıl yürütme) ürünü de değildir. Olmuş ve olacak her şeyi, en ince ayrıntısına kadar kuşatmaktadır (Bağdâdî, 1928: 95). Allah'ın ilminin sonsuz olduğunu ve her şeyin bilgisini kuşattığını belirten birçok ayet vardır. *وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات* *الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين* "Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın" (6/En'âm, 59) ayeti bu hususu özlü şekilde ortaya koymaktadır.

İlâhî ilmi ezeli, ebedî, olmuş ve olacak her şeyi kuşatan "mutlâk" bir ilim olarak niteleyen Sünnî düşünce, Allah'ın ilminde bir değişim olduğunu kabul etmediği gibi O'na "cehl" (bilgisizlik) ve "hudûs" (bir şeyin sonradan ortaya çıkması) isnadını gerektiren bedâ düşüncesini de reddetmektedir. Bu hususa değinen Zürkânî (1995: II, 142)'ye göre âleme doğru bakış Allah'ın ezeli, ebedî, mutlak, olmuş ve olacak her şeyi kuşatan bir ilimle nitelendiğini göstermektedir. Yine bu doğru bakış, Allah'ın hâdis olmasının veya hudûsun mahâlli olmasının mümkün olmadığını gösterdiği gibi bunun aksinin ise O'nun, varlığı yoktan yaratmaktan ve idare etmekten âciz olmasını gerektirdiğini de ortaya koymaktadır. Bu da bedânın, tevhid inancına uymayan bir düşünce olduğunu teyit etmektedir.

Naslarla temellendirilmesi mümkün görünmeyen bedâ inancını meşru bir zemine oturtmak isteyen İmâmîyye'nin, ilâhî ilimle ilgili farklı yorumlara giriştiği görülmektedir. Bu yorumların amacı, bedâ ile ortaya çıkan değişimin mahallinin Allah

olmadığını göstermektedir. Dakîk bir bakış, bu tarz yorumların hedeflediği bu amaca ulaşamadığını ortaya koymaktadır. Çünkü bu yorumlar doğru kabul edilse bile “Mahv ve İsbât” kitabındaki bilgilerin kaynağının Allah olduğu gerçeği değişmemektedir. Dolayısıyla buradaki hüküm ve takdirâta ilişkin herhangi bir değişimin yönü, ister doğrudan isterse dolaylı olarak yine O’na dönmektedir.

2.3.2. Bedâ-İlâhî İrade İlişkisi

İhtiyâr etmek (seçmek) veya bir şeyi başkasına tercih etmek anlamında olan irade, bir fiile ilişkin iki zıt durumdan birisinin, herhangi bir hamle olmadan o fiile dair bir ilimle gerçekleşmesi demektir (Şeyh Müfid, 1992a: 112-113).

İrâdenin geldiği “ravd” kökü, talep ve meyil anlamındadır. Kerâhiyet (istememek) ve ızdırâr (zorunluluk) hâllerini dışlayan bu anlam, başka şekilde meydana gelmesi muhtemel bir fiilin, belli bir şekilde ortaya çıkmasını ifade etmektedir. Kelâmcılar irade ve meşîeti aynı anlamda kullanmaktadırlar (Nesefî, 2011: 74). Bir fiilin iki vecihten biri üzere meydana gelmesini gerektiren bir hâl olan irade, mâdum bir şeye ilişkin değil, إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun buyruğu sadece o şeye ‘Ol!’ demektir, hemen olur” (36/Yâsîn, 82) ayetinin işaretiyle bir şeyin var olmasına ilişkin özel bir durumdur (Cürcânî, 1938: 16-17).

Müslümanlar, Allah’ın “mürîd” (irade eden) olarak nitelenmesinde görüş birliğindedirler (Şeyh Müfid, 1992b: 3). Allah’ın iradesi her şeyi kuşatmakta, hiçbir şey O’nun meşîeti, iradesi, takdiri ve hükmü dışında kalmamaktadır. “Meşîet” Allah’ın bir fiile başlaması, “takdîr” bir şeyin enini ve boyunu belirlemesi, “hüküm” ise takdir ettiği şeyi onaylamasıdır ki, bu sonuncudan dönüş yoktur (Kuleynî, 1990: I, 201).

İlim ve kudret sıfatlarını “ezelî” olarak niteleyen İmâmîyye’ye göre iradenin ezeli olması, ilişkilerinin de böyle olmasını gerektirdiği için irade sıfatı “hâdis”tir (Kuleynî, 1990: I, 202). Câfer es-Sâdık’tan aktarılan, “Allah her şeyden önce iradeyi yaratmış, sonra eşyayı onunla yaratmıştır” rivayeti bu hususa dikkat çekmektedir (Şeyh Sadûk, 1927: 339). Bunun İmâmîyye için imanî bir konu olduğu, imamlara

atfedilen Şu rivayetten anlaşılmaktadır: “İrade, fiilî sıfatlardandır. Kim Allah’ın ezelde mürîd olduğunu söylese, muvahhid değildir.” (Şeyh Sadûk 1927: 338).

Râfıza’nın irade görüşünden söz eden EŞ’ârî (2005: 41-42)’nin aktardığı Şu bilgi, onların halefi olan İmâmîyye’nin irade görüşünü özetlemektedir: Râfıza’ya göre Allah’ın bir Şeyi yaratmaya dair iradesi o Şeyin kendisi, insan fiillerine yönelik iradesi ise onları emretmesidir. Bir fiili yaratmadan önce Allah’ın buna dair bir iradesinin bulunmadığını söyleyen Râfıza, “taât” iŐlendiĐinde Allah’ın bunu irade ettiğini, “mâsiyet” iŐlendiĐinde ise irade açısından bunu istemediğini (kerâhiyet), ancak buna “rıza” gösterdiğini söylemektedir.

İmâmîyye, “kabîh” (çirkin) olarak nitelenen fiilleri ilâhî iradeye nisbet etmemektedir. Yukarıda EŞ’ârî ’nin de sözünü ettiği bu hususa değinen Şeyh Sadûk (1971: 6-7), bu tür Şeylerin ilâhî iradeyle ilişkisini “kerâhiyet” kavramıyla açıklamaktadır.

İlâhî irade, (Şeyh Müfid, 1992a: 59)’da, EŞ’ârî ’nin yukarıda aktardıkları doğrultusunda açıklanmaktadır. İmamlardan aktarılan, “Yaratılanların iradesi içsel (zamir) olup fiile dönüŐtükten sonra anlaşılır. İlâhî irade ise Allah’ın bir fiil ihdâs etmesinden başka bir Şey değildir. Çünkü O, azmetmez ve düşünmez” (Kuleynî, 1990: I, 162) rivayetinden hareket eden Şeyh Müfid (1992a: 52-53)’e göre aklen Allah’ın mürîd olması vacip değildir. Allah’ın sem‘ cihetinden mürîd olduğunu belirten müellife göre O, muhdeslerin (yaratılmışların) özelliği olan “içinde geçen iki zıt Şeyden birini ötekine tercih etmek”le gerçek anlamda nitelenemez. Dolayısıyla Allah’ın, fiillerini irade etmesinin anlamı bu fiillerini yanılma, gaflet veya haricî bir sebebe dayanmakasızın gerçekleştirmesidir ki bu da “istiâre” olup hakikati ancak muhdesler için geçerlidir.

İmâmîyye’nin, ilâhî iradenin “muhdes” olduğu görüşüne karşın Şeyh Müfid (1992b: 3-11), iradeyi bizzat varolmayan, kadîm veya muhdes olarak da nitelenemeyen, zât-ı ilâhîye “mecâzen” atfedilen bir sıfat olarak tanımlamaktadır. Fırak kaynakları (EŞ’ârî, 2005: 55; Bağdâdî, 1988: 66)’da belirtilen bir husus, Şeyh Müfid’in bu görüşünün Hişâm b. el-Hakem’in sıfat anlayışıyla uyumlu olduğunu göstermektedir. O husus da Şudur: Hişâm, Allah’ın sıfatlarının hâdis veya kadîm

olarak nitelenemeyeceğini ileri sürmüş, bu düşüncesine gerekçe olarak da sıfatların vasfedilemeyeceğini söylemiştir.

Bedâ inancını temellendirmek amacıyla ikili bir ilâhî ilim anlayışı geliştiren İmâmîyye, aynı yöntemi ilimle bağlantılı olan iradeye de uygulamaktadır. Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayette şöyle değinilmektedir: “Allah, emrettiği bir şeyi dilemeyebilir ve dilediği bir şeyi de emretmeyebilir. İblis'in Âdem'e secde etmesini emretmiş, ancak bunu yapmasını dilememiştir. Bunu dileseydi, İblis secde ederdi. Âdem'e bir ağacın meyvesinden yemeyi nehyetmiş, ancak bunu yemesini dilemiştir. Allah bunu dilemeseydi, Âdem bu meyveyi yemezdi.” (Kuleynî, 1990: I, 201-202).

Allah'ın emrettiği bir şeyin, gerçekte yapılmasını irade etmediğini veya nehyettiği bir hususun da gerçekte yapılmasını dilediğini ifade eden bu tür rivayetlerden hareket eden İmâmîyye, ikili bir irade anlayışı benimsemiştir. Ali b. el-Hüseyn (94/712)'e nisbet edilen şu rivayette, Allah'ın iradesi “irade-i âzm” ve “irade-i hatm” şeklinde ikili bir taksimâtla sunulmaktadır:

Allah, bazen dilediği bir şeyi nehyeder, bazen de dilemediği bir şeyi emreder. Kendilerine yasakladığı meyveyi, Âdem ve eşinin yemelerini dilediğini görürsün. Şayet bunu dilemeseydi, onların meşîeti meşîetullaha üstün gelecekti. Yine İbrahim'e, İsmâil'i kesmesini emrettiği halde bunu yapmasını dilemediğini görürsün. Şayet bunu dilemiş olsaydı, İbrahim'in meşîeti meşîetullaha üstün gelecekti (Kuleynî, 1990: I, 202).

Bu rivayete göre Allah, yenilmesini yasakladığı meyvenin, aslında yenilmesini irade etmiştir ki, bu “irade-i hatm” (kesin irade)'dir. O'nun, bu meyvenin yenilmesine yönelik nehyi (yasağı) ise “irade-i âzm” (şartlı irade) olmaktadır. Hz. İbrahim olayında da Allah'ın, yapılmasını istemediği bir fiili emretmesi şartlı irade, bu fiilin gerçekleşmemesini dilemesi ise kesin irade olmaktadır.

7/Ârâf, 19. ayette bahsi geçen “yasak meyve”nin, Hz. Âdem ve eşi Havvâ için bir sınama olduğunu belirten müfessirler, Allah'ın “Bu meyveye yaklaşmayın!” derken o meyvenin yenilmemesini irade ettiğine dikkat çekmişlerdir (Taberî, 1994: III, 414-415; Mâturîdî, 2004: II, 214-215). 37/Sâffât, 102-105. ayetlerde geçen Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme teşebbüsünün de hem peygamber hem de oğlu için bir sınama olduğunu belirten müfessirler bu hususun, *إن هذا لهو البلاء المبين* “Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır” (37/Sâffât, 106) ayetinden anlaşıldığını söylemektedirler (Taberî, VI, 315-319; İbn Kesîr, VII, 27-33).

Yani Allah'ın, Hz. İbrahim'in oğlunu kesmesine yönelik emri, peygamberi sınama maslahatına dayanmaktadır. Bu durum, bu emrin “nesh”le ilişkili olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bunu, Hz. İbrahim'in sınavını başarıyla vermesi neticesinde oğlunu kesmesine ilişkin emrin neshedildiği şeklinde anlamak gerekmektedir. Nitekim (Hillî, 2001: 188-189) ve (Şerîf el-Murtazâ, 2008: I, 187)'de de bu olay neshle ilişkilendirilmektedir.

Bedâ düşüncesini, Allah'a noksanlık atfeden anlam çerçevesinden uzaklaştırmak isteyen İmâmîyye, bu amaçla onu Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının sonsuzluk ve etkinliğiyle harmanlayarak sunmaya çalışmaktadır. Bedâyı bu argümanlarla sunmaya çalışan Âlemulhudâ (2011: 162-164)'ya göre bu inancın anlaşılabilmesi için “mâlum” (ilmin ilişiği) bulunmadığında da Allah'ın, bildiği her şeyi yaratma kudretine sahip olup sonsuz ilmindeki nihâyetsiz düzenlerden birini re'yi ile belirlediği ve her şeyin bazı merhalelerden geçtikten sonra gerçekleştiğinin bilinmesi gerekir. Çünkü Allah, ilk takdirini yaratmaya mecbur olmadığı gibi bunu gerektiren bir etken de bulunmamaktadır. Dolayısıyla ilk hükmünü tahakkük ettirmeden önceki meşîet, irade, takdir ve kazâ merhalelerinin her birinde Allah, bu hükmünü yeni bir meşîetle değiştirebilmektedir ki bu da bedâdır.

Allah, zâtıyla kâim, ezeli bir irade ile muttasıftır. Küçük-büyük her şey O'nun iradesine dayanmaktadır (Nesefî, 2011: 75). Beyazın beyazlığının, siyahın siyahlığının ve hareket edenin de hareket vasfının, o şeyin zâtıyla kâim olması gibi Allah da zâtıyla kâim bir irade ile mürîddir (Pezdevî, 2013: 51). Allah'ın iradesi bir'dir, ilmi doğrultusunda tüm murâdını kapsar. İlâhî iradede “meşîet” (irade ettiğini yaratmak) ve “ihtiyâr” (seçmek/tercih etmek) vardır. Allah'ın bir şeyi irade etmesi, o şeyin ademîyyet haline yönelik “kerâhiyeti” iken bir şeyi emretmesi de o şeyin zıddını “nehyetmesi”dir (Bağdâdî, 1928: 102).

Sünnî düşüncede de ilâhî iradede “ihtiyâr” bulunduğu kabul edilmektedir. Ancak bu ihtiyâr, O'nun daha önce verdiği hükmünü veya ilk takdirini, sonradan ortaya çıkan yeni yeni bir re'y veya takdirle değiştirmesi anlamında değildir. Bunun anlamı, Allah'ın iradesinin sonsuz ve sınırsız olduğu, istediği şeyi, istediği zaman ve istediği şekilde yarattığı anlamındadır. Bu hususa değinen Bağdâdî (1928: 145), Sünnî düşüncenin, Allah'ın meşîetinin O'nun iradesine nüfûz ettiğinde icmâ üzere olduğuna

dikkat çekmektedir. Yani Allah, hayır olsun veya şer olsun, yaratmak istediği şeyi yaratır, yaratmak istemediğini de yaratmaz. Emretsin veya etmesin, olmasını istediği her şeyi, yaratmayı irade ettiği anda var eder, yaratmak istemediği şeyi de var etmez.

Bedâ düşüncesinin ilâhî irade sıfatına hâlel getiren bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. İlâhî ilmin keyfiyetinin bilinemeyeceğine vurgu yapan İmâmîyye'nin, bedâ inancını temellendirmek amacıyla Allah'ın ilmini ikili bir taksimâtla sunması gibi ilâhî iradeyi de ikili bir taksimâtla sunmasının da aynı amaca hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Bunun için ilâhî iradeyi “hâdis” olarak niteleyip “irade-i âzm” ve “irade-i hatm” şeklinde ikiye ayıran İmâmîyye, şartlı iradenin değişebileceğini söyleyerek bedâdaki değişimi bu şekilde tolere etmeye çalışmaktadır. İlâhî iradeye yönelik bu çetrefilli yorum ve değerlendirmeler, naslarla teyit edilmesi mümkün görünmeyen bu düşünceyi meşrulaştırmayı gaye edinmektedir. Çünkü on iki imamdan bazılarının imâmetlerinin bina edildiği bedâ düşüncesinin olumsuzlanması, İmâmîyye için İmâmet Doktrininin reddedilmesiyle aynı anlama gelmektedir.

2.3.3. Bedâ-İlâhî Kudret İlişkisi

Bir fiilin, irade ve ilimle ortaya konulması anlamına gelen “kudret”, ilim ve iradenin birleşmesiyle tesîr eden bir sıfattır. Bu, insanda nefsânî bir hâl iken Allah'ta zâttır (Nirakî, 1961: I, 159-161). Bir şeyi yapma veya yapmamaya dair seçeneklerden birini diğerine tercih etmeksizin bir fiili ortaya koyma veya terk etme durumlarını tam olarak istilâ etmek anlamında olan kudret, ilmin kemâlindedir. Allah'ta, diğer tüm kemâlât ile birlikte kudret de -terkip içermeksizin- zâtın aynıdır (Murvârîd, 1971: 196-198).

“Kudret” tanımlarından da anlaşıldığı üzere Allah'ın ilim ve irade sıfatları, bu sıfatıyla ilişkilidir. Yine tanımlardan anlaşılan bir diğer husus da İmâmîyye'nin Allah'ın bu sıfatını da diğer subutî sıfatları gibi zâtla özdeşleştirmesidir. Konuya ilişkin bir rivayete göre “Allah eşyayı kudret ile mi yoksa gayrı ile mi yarattı?” sorusuna, Ali er-Rızâ'nın şu cevabı verdiği belirtilmektedir:

Allah'ın eşyayı kudretle yaratması câiz değildir. Çünkü “Allah eşyayı kudretle yarattı” dersen, kudreti O'nun dışında eşyanın kendisiyle yaratıldığı bir ilâh yaparsın ki bu şirkdir. “Eşyayı bir kudretle yarattı” dediğinde ise Allah'ı eşyaya

hâkim bir güçle nitelersin. Ancak O, zayıf, âciz ve başkasına muhtaç değildir. Aksine Allah, “kâdir li-zâtih”tir, “kâdir bi'l-kudret” değildir. (Şeyh Sadûk, 1958: I, 208).

Taâddüd-ü kudemâdan sakınmak amacıyla Allah'ı, zâtından ayrı “ezeli” bir kudretle nitelemeyi câiz görmeyen İmâmîyye, yaratılmış şeylerin mahâlli olmayan zât-ı ilâhîyi “muhtes” bir kudretle nitelemekten de kaçınmaktadır. Zât-sıfat özdeşliğini esas alarak Allah'ı, “kâdir li-zâtih” olarak nitelemesi bu amaca yöneliktir (Tûsî, 1986: 61-63).

Bedâya ilişkin yorumuna, “Bir de Yahudiler, ‘Allah’ın eli bağlıdır’ dediler” (5/Mâide, 64) ayetini mesned yapan Şeyh Sadûk (1971: 10), bu inancın Yahudilere yönelik bir reddiye olduğunu vurgulamaktadır. Müellife göre 5/Mâide, 64. ayet, Allah'ın emr'den boş olduğunu, ilk takdirinin dışında bir şey yaratmaya muktedir olmadığını söyleyen Yahudilerin bedâyı inkâr ettiklerine işaret etmektedir. Buna karşın ayetin ikinci kısmında, “Hayır, O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir” diyerek takdirinde dilediği gibi tasarrufta bulunup dilediğince takdim, te'hir, ziyâdelik ve noksanlaştırmaya güç yetirebildiğini ifade eden Allah, bu sözüyle bedâyı ortaya koymaktadır.

Çağdaş İmâmî müellifler de bu hususta seleflerinden farklı bir yorum yapmamaktadırlar. 13/Râ'd, 39. ayetin iniş sebebine ilişkin görüşler aktaran Meclisî (1110/1698-99[?]), Allah'ın varlıkları yarattığı şekilden başka bir vecihle yaratmaya kâdir olmadığını, “Allah'ın eli bağlıdır” (5/Mâide, 64) şeklinde ifade eden Yahudilerin, Allah'ı “tağyîr” (değişim) ve “tebdîl” (bir şeyi başka bir şeyin yerine koymak)'e güç yetirmemekle nitelermeleri üzerine bu ayetin indiği görüşünü tercih etmektedir (Meclisî, 2008: IV, 323-324).

Bedâyı, aynı amaç üzerine bina eden Âlemulhudâ (2011: 13)'ya göre bu inanç, Allah'ın ilim ve kudretini insanlara göstererek onların Allah'ı daha iyi tanımalarını sağlamaktadır. Daha açık ifadeyle bedâ, Allah'ın her şeye kâdir olduğunu, istediği şeyi kullarından nefyedip istediğini sabit kılabileceğini, dilediği şeyi artırıp dilediğini eksiltilebileceğini, böylece yarattıkları üzerinde tam bir güç ve saltanat sahibi olduğunu ortaya koyarak kulun, Allah'a ilişkin bilgisini sağlamlaştırmaktadır.

Bedâyı ilişkin bu yorumlar, sonsuz ilim sahibi olan Allah'ın, neden ilkin takdir ettiği bir şeyi daha sonra değiştirme gereği duyduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu

hususun farkında olan Âlemulhudâ (2011: 168-170)'ya göre Allah'ın, işin başında ikinci bir takdiri irade etmeyip bunu ilk takdirden sonra yapması, O'nun ilâhî güç ve hükümrânlığının göstergesi olan bir "tercih"tir.

Erken dönem İmâmî kaynaklarda bu yorumları destekleyen rivayetlere rastlanmaktadır. İmamlara atfedilen bu rivayetlerde, ما عَظَمَ اللهُ بِمَثَلِ الْبِدَا "Allah, bedâ vasıtasıyla yüceltildiği gibi hiçbir şeyle yüceltilmemiştir" ve ما عُبِدَ اللهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبِدَا "Allah'a bedâ vasıtasıyla yapılan tapınma gibi hiçbir şeyle tapınılmamıştır" denilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 197; Şeyh Sadûk, 1927: 333). Bedâyı, kulluk ve ibadetin zirvesi olarak sunan bu rivayetler, İmâmîyye'nin bu inancı ilâhî ilim, irade ve kudretin sonsuzluk ve etkinliğinin bir göstergesi olarak sunmasına olanak sağlamaktadır. Bu olanağı sonuna kadar kullanan Meclisî (2008: IV, 349) ve Âlemulhudâ (2011: 170) gibi müellifler, bedâ inancını imanî bir konu halinde takdim ederek yaratma ve emr'in Allah'a aidiyetini ikrâr eden kişinin, aslında bedâyâ iman edip ubudîyyet ve tevhidin kemâl düzeyine eriştiğini söylemektedirler. Alemu'l-Hüda (2011: 203-204), Allah'ın kudretini, varlığı başlangıçta yarattığı ilk şekline nisbet edip ilkin yarattığı bir şeyi değiştirmeye gücünün olmadığını söyleyenleri, O'nun ilim ve kudretinin genişliğini bilmemekle ve küfürle ithâm etmektedir.

Dinî bir düşüncenin geçerli olması, meşruiyetinin naslara dayanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hakikati bulunmayan tüm dinî düşünce ve anlayışlar da meşruiyetlerini öncelikle Kur'ân'da aramaktadırlar. Aynı yöntemi takip eden İmâmîyye'nin de Allah'a noksanlık nisbetini gerektiren bedâ düşüncesini tam aksi bir yönde yorumlayarak Allah'ın güç ve kudretinin sonsuzluğu ve etkinliğiyle ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. Bu yönüyle görünüşte "deizm" düşüncesinin reddiyesi şeklinde nitelenebilecek bir mahiyet arz eden bu inancın, asıl itibarıyla Allah'a noksanlık nisbetini gerektirmesi, "bâtıl" olarak nitelenmesini kaçınılmaz kılmaktadır.

Yaratma gücü, kendisi olmadığında yaratmanın da yok olduğu bir şarta dayanmaktadır. وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ "Sözünüzü gizleyin yahut onu açığa vurun (fark etmez). Şüphesiz Allah, sinelerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilir" (67/Mülk, 13) ayeti buna işaret etmektedir. Bu, yaratacağı şey yokken de yaratıcının onu bildiği anlamındadır (Nesefî, 2011: 94). Dolayısıyla "Allah'ın takdirini

değiştirebildiği” sözünün, O’nun sonsuz kudret sahibi olması nedeniyle teorik olarak olumsuzlanacak bir yargı değilse de, pratikte Allah’a noksanlık nisbetini gerektiren anlamıyla farazî bir yargıdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. 5/Mâide, 64. ayette de belirtildiği gibi Allah’ı noksanlıkla niteleyen Yahudilerin bu söylediklerini “bedâ” olarak değerlendiren Sünnî düşünceye karşın, Allah’ın ilk kudretini değiştiremeyeceğini söyleyen Yahudilerin, “bedâ” inancını reddettiklerini ileri süren İmâmîyye, olaya tersinden bakmaktadır.

Yahudilerin, bedâyı Allah’ın ilk takdirinin dışında bir şeyi yaratma veya ona müdahale etme gücünün bulunmadığı anlamında, bir “deizm” inancını hatırlatır bir şekilde ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Onlardan sonra Keysânîyye ve sonrasında da İmâmîyye’de ortaya çıkan bu inancın, içinde bulunulan şartlara göre farklı anlamlarda ve farklı amaçlar için kullanıldığı görülmektedir. İmamların sözlerinin güvenilirliğine olan inancı sarsmamak gibi İmâmet Doktrinde ortaya çıkan kritik bir problem nedeniyle bu inanca sarılan İmâmîyye bunu, Allah’ın ilk takdirini, sonradan ortaya çıkan duruma göre değiştirdiğine yönelik bir anlamda kullanmaktadır. Bu noktadan hareket edildiğinde, Allah’ın kudretini sınırlandırarak bedâyı deizm tarzında ortaya koyan Yahudiler ile O’nun kudretinin sonsuzluğu ve etkinliğini bedâ olarak niteleyen İmâmîyye’nin, “Allah’a noksanlık nisbet etme” ortak paydasında birleştikleri sonucuna ulaşılmaktadır.

İmâmî düşüncede, aday imamın ölmesiyle imamın sözlerine olan güven sarsılması ve yeni imamın kim olacağı sorunlarını çözmek gibi önemli bir fonksiyon icrâ eden bedâ inancının bu işlevlerine, İmâmet Doktrinin tekâmülünden sonra ihtiyaç kalmamıştır. Bundan sonra dinî geleneğinde önemli bir yere sahip olan bu düşünceyi, tevhid inancıyla uyuşmayan “zuhûr” ve “hudûsu’r-r’ey” anlamının tam tersi bir şekilde Allah’ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının etkinliğinin bir göstergesi olarak sunmaya gayret eden İmâmîyye, bu düşüncesini meşru bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bu gayretin de bedâyı, içerdiği olumsuz anlamından tezkîye etmeye yetmediğini gören İmâmîyye, son çare olarak onu, aklî ve dinî temellere dayanan “nesh”le özdeşleştirme yoluna gitmiştir.

2.3.4. Bedâ-Nesh Özdeşleştirilmesi

Kelime olarak “iptal” manasında olan nesh, şerî bir hükmün daha sonra gelen diğer şerî bir hükümle kaldırılması şeklinde tanımlanmaktadır. Bir fiilin belli bir süreyle sınırlı bir maslahat içermesi ve İslâm’ın önceki şeriatleri neshettiği hususundaki icmâ neshin câiz olduğunun delilidir (Hillî, 2001: 183).

Neshin dört şartı vardır. Bunlar: Nesh, nâsîh, mensûh ve mensûh-anhtır. Neshin hakikati şerî bir hükmün yürürlükten kaldırılması olunca, “nâsîh” Allah’tır. “Mensûh”, yürürlükten kaldırılan hüküm, mensuh-anh ise bu hükme muhatap olan sorumlu kişidir. “Nesh” de Allah’ın, yürürlükteki hükmün kaldırılmasına yönelik sözü olmaktadır (Gazzâlî, t.y., II, 88).

“Nesh” konusu, Kur’ân’da “ما ننسخ من آية أو ننسها نأتى بخير منها أو مثلها” (Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz)” (2/Bakara, 106) ayeti, Kur’ân’da neshin bulunduğunu göstermektedir. Nesh konusuna değinen İmâmî müellifler de konuya ilişkin yorumlarını bu ayetle temellendirme yoluna gitmektedirler.

Râfıza’nın çoğunluğunun neshi câiz gördüklerini belirten Eş’ârî (2005: 39-53), bir kısmının ise Allah’ın haber verdiği bir şeyin tahakkûkunu dilememesinin, bu iki haberden birinin yalanlanmasını gerektirdiği gerekçesiyle bunu câiz görmediklerini söylemektedir. Râfıza’nın, Allah’ın irade ettiği bir şeyde bedânın câiz olup olmadığı hususunda da ittifak üzere olmadığından söz eden müellif, neshi câiz görenlerin, bedâyı yalnızca Allah’ın bildiği hususlarla sınırlandırarak O’nun irade ettiği bir şeyi başlangıçta belirttiği şekilde yaratmaması veya bir hükmü emrettikten sonra onu neshetmesini “bedâ” olarak değerlendirdiklerini söylemektedir.

Hiz. Muhammed’in şeriatindeki neshin takdim ve te’hirden ibaret olduğunu söyleyen Şeyh Sadûk (1971: 10)’a göre diğer kitapların Kur’ân ile neshedilmesi de böyledir. Bedâyı, Allah’ın yaratmaya başladığı bir şeyi yok edip onun yerine başka bir şeyi yaratması veya bir şeyi emrettikten sonra onu nehyetmesinin ardından yerine başka bir şeyi emretmesi olarak tanımlayan müellif, onun nesh ile özdeş olduğunu ifade etmektedir. Nesh için “Allah’ın, kulun maslahatı için bir vakitte emrettiği bir şeyi, yine bir maslahat nedeniyle başka vakitte nehyedip onun yerine başka bir şeyi emretmesi” tanımını yapan müellif, “kıblenin değişmesi” ve “kocasını ölen kadının

iddeti”ni buna örnek vermektedir. Bedâ ile neshi bu şekilde tanımladıktan sonra da şu neticeyi ortaya koymaktadır: Neshi ikrâr eden aslında bedâyı ikrâr etmiş ve Yahudilerin söylemini de reddetmiş olmaktadır (Şeyh Sadûk, 1927: 335).

İmâmî olmayan Müslümanların bedânın içeriğinden çok, lafzına itiraz ettiklerini söyleyen Şeyh Müfid (1992a: 79-80)’e göre bedâ, Müslümanların nesh, ecel, rızık, amellerin artması ve eksilmesi konusunda söyledikleriyle aynı şeydir.

2/Bakara, 106. ayet delâletiyle Kur’ân’da neshin mevcut olduğunu belirten Şeyh Müfid (1992a: 122-124), bunun indirilmiş bir ayetin iptali değil, ahkâm çerçevesindeki bir nesh olduğunu söylemektedir. Allah’ın kitâbı için kendisinden başkasının misâl getirilmesini doğru bulmayan müellif, İmâmîyye’nin çoğunluğunun Sünnet’in, Kur’ân’ı neshetmediği görüşünde olduğunu belirtmektedir.

Nesh için nâsîh ve mensûhun şerî olması, neshin muvakkat (geçici) olmaması ve şerî hükümlerde vakî olması şartlarını sırlayan Şerîf el-Murtazâ (2008: I, 176) da konuyu selefleriyle aynı doğrultuda ele almaktadır.

Bedânın, nesh gibi olduğunu belirten İbn Mutahhar el-Hıllî (2001: 188-192), nesh için vecih, vakit ve mükellefin birleşmesi şartlarını sıralamaktadır. İtikâdî emrin, fiilini de içermesi nedeniyle emir ve nehy ilişkilerinin değişebileceğini belirten müellife göre Hz. İbrahim’e oğlunu kesmesinin emredilip ancak bunun fiilen yaptırılmaması bunu göstermektedir. Buradaki emir ve fiilin neshten önce bir maslahat olması, sonrasında ise bu maslahatın değişmesi ihtimalinden söz eden müellif, İmâmîyye’nin ayetin ayetle veya ayetin mütevâtir Sünnetle neshini icmâen câiz gördüğünü söylemektedir.

Çağdaş İmâmîler de bedâyı, selefleri gibi neshle özdeşleştirme yoluna gitmektedirler. Konuyu, “Allah dilediğini siler...” (13/13/Râ’d, 39) ayeti bağlamında, seleflerinden gelen rivayetler çerçevesinde ele alan Rızâ el-Muzaffer (1951: 32-33), bedâyı “zuhûr” anlamında almaktadır. Bunun, Allah’a gizli olan bir şeyin açığa çıkması anlamında değil, daha önce verilmiş bir hükmün, neshteki gibi bir maslahat nedeniyle değiştirilmesini ifade ettiğini belirten müellife göre, bu anlamıyla bedâ, önceki şeriâtlerin İslâm’la neshi veya Hz. Peygamber’in getirdiği bazı hükümlerdeki neshle aynıdır.

M. Cevâd Muğnîyye (1904-1979), şerî hükümlerdeki nesh gibi tekvînî ve tabîî olaylarda da Allah'ın verdiği bir hükümden sonra bunu hariçte yaratmadan önce bu hükümden vazgeçmesi veya bunu değiştirmesinin mümkün olup olmadığını sormaktadır. Bilgisizliği gerektirdiği için kevnî (yaratmayla ilgili) olaylara ilişkin böyle bir durumun Allah'a nisbet edilmesinin câiz olmadığını vurgulayan müellif, "bâtıl bedâ" olarak adlandırılan bu hususun İmâmîyye'ye yamandığını söylemekte, bedâyı ecel, rızık, hastalık, sağlık gibi insanlara ilişkin durumlardaki değişimlerle sınırlandırmaktadır (Muğnîyye, t.y., 52-53).

el-Bedâ ayetü âzametillah adında bir kitap yazan Âlemulhudâ (2011: 171), konuyu daha ayrıntılı şekilde ele almaktadır. Bedâ konusunu Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid'in yorumları doğrultusunda inceleyen müellif, bu hususta farklı bir düşünceye sahip değildir. Bedâyı neshle özdeşleştiren müellife göre nesh, bedânın aslındandır. Ancak ahkâmla sınırlı olan neshin, ilk hükmü ortadan kaldırıp yerine yeni bir hüküm getirmesine karşın, tekvînî konularla ilgili olan bedâ, daha önce takdir ettiği bir hususta Allah için yeni bir re'yin ortaya çıkması anlamındadır.

Bedânın tekvînî hususlarda vakî olup olmadığı konusunda, çağdaş İmâmî müelliflerin tam bir görüş birliği içerisinde olmadıkları görülmektedir. Bunu câiz görmeyen Muğnîyye, bedâyı insanî hallerle sınırlandırırken yaratma ve doğal olaylarda da bedâyı câiz gören diğer tüm müellifler ise Allah'ın insan ve evreni yaratması gibi her türlü fiilini bedâ kapsamına sokmaktadırlar.

İmâmî düşüncede bedâ inancının geldiği son aşama, bedâ-nesh özdeşleştirmesidir. M. Hasan Bahî (1854-1935), bedâ düşüncesini ilk ortaya koyan Yahudilerin bu hususa da ilişiklerinden söz etmektedir. Ona göre İslâm'a olan kinleri nedeniyle Yahudiler, neshin bilgisizlikten kaynaklanıp bedâyı gerektirdiğini söyleyerek Kur'ân'ın Allah'tan indirilme olduğu hususuna hâlel getirmeye çalışmışlardır. Yani, ilkin bedâ inancını ortaya koyarak Allah'a noksanlık nisbet eden Yahudiler, bu kez de bu düşünceyi Hz. Muhammed'in risâletini reddetmek için kullanmışlardır (Bahî, 2002: 10).

Her ne kadar İmâmîyye, bedânın önceden beri var olduğunu iddia etse de, İmâmet, sistemleşip imamların sayısı on ikiye sabitlendikten sonra "Allah'ın görüş değiştirmesi" anlamındaki bedâyı, artık ihtiyacı kalmamıştır. Bunun yanında Allah'a

noksanlık atfı gerektirdiği hususunda bir zihin karışıklığına yol açması nedeniyle maruz kaldığı eleştirileri de bertaraf etmek isteyen isteyen İmâmîyye, gelinen bu son aşamada, bedâ inancını neshle özdeşleştirme yoluna gitmiştir (Hakyemez, 2006: 38-40).

Neshi, ibâdetin uygulanma süresinin sona ermesinin açıklanması olarak tanımlayan Bağdâdî (1928: 226-227), bunu vasiyet zorunluluğunun iptali gibi “bütünsel iptal” veya namazda Kâbe’ye dönülmesi gibi “kısmî iptal” olarak ikiye ayırmaktadır. Aklen neshin reddinin bedâyı gerektirdiğine dikkat çeken müellife göre işlerin sonucunun insana gizli olması nedeniyle bedânın câiz görülmesi bir hatadır. Çünkü neshte, sürenin bitimiyle birlikte neshedilen fiil yasaklanmakta, böylece bedâdaki gibi taât mâsiyete, adalet de zulme dönüşmemektedir.

Bedâ inancı Allah’a noksanlık atfını gerektirirken nesh böyle değildir. Çünkü nesh, Allah’ın her şeyi en ince ayrıntısına kadar bildiğini, dolayısıyla emir ve nehyinde bunu gözettiğini göstermektedir. Başka deyişle nesh, Allah’ın mükemmelliğinin bir göstergesidir. Aynı hususa dikkat çeken Zürkânî (1367/1948), neshin ilimde değil, mâlumdaki (ilmin ilişkilerindeki) bir tebdil (yer değiştirme); tağyîrin (değişimin) de Yaradanda değil, yaratılandaki bir değişim olduğunu söylemektedir. Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığına dikkat çeken müellif, bu nedenle neshin, “devamı, vehimlerimizdeki terâhî (zamansal süreç) yoluyla karar kılan şerî hükmün sona ermesi” şeklinde tanımlandığına dikkat çekmektedir. Ona göre bedâ için açık bir defetme anlamı içeren bu tanım, neshin insanlar için bir tebdil, Allah için ise mutlak bir beyân olduğunu ortaya koymaktadır (Zürkânî, 1995: II, 143-144).

Kur’ân ve Sünnet’i dikkate almadığından neshin bedâ gibi olduğunu düşünen Râfıza’nın, “Maslahatinin ve yeni bir re’yinin zuhûru olmazsa Allah hükümlerini neshetmez, öğretilerini değiştirmezdi” diyerek kafaları karıştırdığını belirten Zürkânî (1995: II, 143)’ye göre onlar, neshte Allah için gizli olan bir şeyin “zuhûr” etmediğini ve onda “hudûsu’r-re’y” bulunmadığını unutmuşlardır. Çünkü nâsîh ve mensûh dâhil tüm hükümleri ezelde bilen Allah, bir hikmet veya geçici bir maslahat nedeniyle ilk hükmün mensûh olduğunu ve nâsîhin de belirli bir vakitte, başka bir hikmet ve maslahat nedeniyle geldiğini bilmektedir. Hikmet ve maslahatın insanlara göre değiştiğini, Allah için ise her şeyin mâlum ve apaçık olduğunu vurgulayan müellif,

neshteki tecdîdi, “Rabbin unutkan değildir” (19/Meryem, 64) ayetinin işaretiyle” Allah için bir “zuhur” değil, Allah’ın kulları için bildiği bir hususu açığa çıkarması” olduğunu söylemektedir.

Yahudiler ve Râfıza’nın, neshin bedâyı gerektirdiği hususunda birleştikleri görülmektedir. Bu hususa dikkat çeken Zürkânî (1995: II, 144), onların bu noktadan sonra yollarının ayrıldığından söz etmektedir. Müellife göre Yahudiler söz konusu gerekçeyle neshi inkâr ederken aynı gerekçeyle neshi isbâtta aşırı giden Râfıza ise buradan bedâyâ varmaktadır. Onların bu iddiasına kanıt olmaktan uzak olan 13/Râ’d, 39. ayeti, neshi Hz. Peygamber’e nisbet edenlere bir reddiye olarak Allah’ın ilim, irade ve hikmetiyle uyumlu şekilde, şerâtında dilediği şekilde tasarrûf ettiğini ve “tağyir” ve “tebdîl”in ilâhî ilimde değil, “malûm”da olduğunu ifade etmektedir. Bu ayette geçen “Ümmü’l-kitâp” ibaresi de onların söylediğinin aksine kendisinde “mahv” ve “isbât”ın olmadığı, hatta bunların da muvafakâtine dayandığı sabit bir mercinin Allah katında bulunduğunu ortaya koymaktadır.

İmâmîyye’nin nasları te’vîl edip neshe benzeterek onu bir inanç ilkesi haline getirme çabası, pek inandırıcı gözükmemektedir. Ayrıca konuları bakımından bedâ ile nesh arasında bir ilişki de bulunmamaktadır. Görünen odur ki, bedâ inancı sadece İmâmîyye Şîası’na özgü bir inanç biçimidir ve sağlam dini naslara dayanmamaktadır. Bundan dolayı da diğer Müslümanlar tarafından kabul görmesi pek mümkün değildir (Aktepe, 2011: 114).

Şerî ve aklî temellere dayanan; Allah açısından bir beyan, kullar açısından ise bir değişim olan neshteki illet ve gayenin bedâda bulunmaması, ikisinin özdeşleştirilmesinin isabetli olmadığını göstermektedir. İmamların sözlerini vahye dayandırıp onlara yanılmazlık atfeden İmâmîyye’nin, pratikte işlemeyen bu durumu korumak amacıyla benimsediği bedâ düşüncesi, ilâhî ilmin mutlaklık ve değişmezliğiyle uyuşmamaktadır. İmâmîyye’nin, bedânın içerdiği bu olumsuz anlamı perdelemek amacıyla ortaya koyduğu yorumlar, bu düşüncenin Allah’a noksanlık atfını içeren temel anlam çerçevesini ortadan kaldırmamaktadır. İmâmî düşüncenin, bedâ inancında bir noktada sabit kalmayarak gelişen olaylar ve değişen şartlar karşısında bu inancı farklı şekillerde yorumlamasının nedeni de bu olsa gerektir.

3. İMÂMET DOKTRİNİNİN İMÂMÎYYE’NİN NÜBÜVVÂT İNANCINA ETKİSİ

3.1. İmâmeti Nübüvvetle Özdeşleştirme

Hz. Muhammed’in nübüvvetini tasdik eden, peygamberlere ve onların Allah’tan getirdikleri her şeye iman eden İmâmîyye, Allah’ın varlığı birliği ve Resûlullah’ın peygamberliği konusunda şüphe duyan veya nübüvvette ona ortak koşan kişinin dinden çıktığını söyler (Muhsin el-Emîn, 1983: 39). Hz. Muhammed’ten sonra peygamber geleceğine inanan, peygamberlik iddia edip vahiy aldığını veya kendisine kitap indirildiğini söyleyen kişinin küfre düştüğüne hükmeder (Kâşifulğitâ, 1990: 143-144). Enbiyâdan nübüvvet öncesinde veya sonrasında, bilerek veya bilmeden küçük büyük hiçbir günâhın sâdır olmasını câiz görmez (Hillî, 1985: 173).

İmâmîyye’nin, nübüvvet inancı ve enbiyânın ismeti konusunda, ana hatlarıyla Ehl-i Sünnetle hemfikir olduğu görülmektedir (Şehristânî, 1992: I, 146; Bağdâdî, 1988: 333). Ancak imâmeti nas ve tayine dayandırarak imama mutlak bir mâsumiyet, üstün bir ilim ve yanılmazlık atfetmesinin bir sonucu olarak onu nübüvvetle özdeşleştirmektedir. Bu özdeşleştirmenin aslı, nas ve tayine dayanmaktadır.

İbn Manzûr (711/1311), Allah’tan haber alan anlamındaki “nebî” kelimesinin içerdiği “yükselmek” manasının, peygamberin diğer tüm insanların en yücresi olduğu anlamına dikkat çekmektedir (İbn Manzûr, t.y., I, 163). Bu anlamıyla nebî, “Allah tarafından yüksek bir makama seçilen kişi” olarak anlaşılmıştır. Buradan hareket edildiğinde imamın nasla tayin edildiği ve her kararında “masûm” olduğu iddiası, onu nebî makamına yükseltmek demektir. Bu nedenle Sünnî kelâmcılar imâmın nasla değil, “şûrâ” ile tespit edilmesi gerektiğini savunmakta ve onun mâsumiyetini reddetmektedirler (Harman, 2014: 45-78).

İslâmî düşüncede imâmetin önemi ve imama uymanın gerekliliği konusu üzerinde çokça durulmaktadır. İmâmî kaynaklarda Hz. Peygamber ve imamlara nisbet edilen rivayetlerde, “Kim zamanın imamını tanımadan ölürse, küfür, nifâk ve dalâlet cahiliyesi üzere ölmüştür” denilmektedir (Âmilî, 1963: I, 281-282). Sünnî rivayetlerde

de imama iataatten ayrılan veya ona biat etmeden ölen kişinin, cahiliye ölümü üzere öldüğünü ifade eden haberler, Resûlullah'tan aktarılmaktadır (Müslim, İmâre, 13).

İmâmîyye'nin nas ve tayin düşüncesi, imâmeti nübüvvetle özdeşleştirdiği anlamına gelmektedir. Süleym b. Kays (76/695 [?])'ın, Selmân el-Fârisî (36/656 [?])'den aktardığı bir rivayette, “Şüphesiz Ali, Allah'ın açmış olduğu bir kapıdır ki, o kapıdan giren mü'min ve ondan çıkan da kâfir olur” denilmektedir. Konuya ilişkin bir diğer rivayette de Hz. Peygamber'in, Allah'ın kendisinden sonra Ali'yi imam olarak seçtiğini ve onu vasî edinmesini kendisine emrettiğini söylediği belirtilmektedir. Rivayetin devamında bu ilâhî nas ve tayin, doktrinindeki diğer imamlara da teşmîl edilerek Allah'ın, Ehl-i beytten on iki kişiyi vasî olarak seçtiği belirtilmektedir (İbn Kays, 1958: 380-384).

Bu rivayetlerde imâmetin nübüvvet gibi bir iman ve küfür ölçütü olarak sunulması dikkat çekicidir. Kur'ân'la da desteklenmeye gayret edilen bu düşünceye delil olarak ileri sürülen ayetler metin, siyâk, sıbâk, sebep-i nüzûl ilişkisi gözetilmeden İmâmet Doktrinine uygun bir tarzda yorumlanmaktadır.

İmamlara nisbet edilen bazı rivayetlerde, “إنما أنت منذر ولكل قوم هاد” (Sen ancak bir uyarıcısın. Her kavim için de bir yol gösteren vardır) (13/Râ'd, 7) ayeti, “Münzir (uyarıcı) Resûlullah'tır. Her çağda bizden (imâmlardan) Allah'ın nebîsinin getirdiklerine yönelen bir hâdî (doğru yolu gösteren) bulunur. Resûlullah'tan sonraki hâdiler Ali ve sonrasında birbiri ardınca gelen 'evsiyâ' (imamlar)'dır” denilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 247). Konuya ilişkin diğer rivayetlerde imamlar peygamberlerin vârisleri olarak nitelenmekte, bu nedenle Hz. Âdem'in gömleği, Hz. Musa'nın âsâsı ve levhaları ile Hz. Süleymân'ın yüzüğünün onlarda bulunduğu belirtilmektedir (Kuleynî, I, 287-288).

İmamların peygamber gibi Allah tarafından seçildiklerini ve onların peygamberlerin vârisleri olduklarını ifade eden bu rivayetlerde dikkat çeken bir diğer husus da, her yerde imâmetin peygamberlikle imamın da Hz. Peygamber'le yan yana ve eşit düzeyde sunulmasıdır. Konuya dair rivayetlerde bu husus, Allah'ın âdemoğluna yönelik bir sözleşmesi niteliğindeki “bezm-i elest”e kadar götürülmektedir. Kuleynî (1990: II, 8), “وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا” (Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları

kendilerine karşı şahit tutarak ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da ‘Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)’ demişlerdi” (7/Ârâf, 172) ayetini konu alan bir rivayette Muhammed el-Bâkır (114/733[?])’ın, Allah’ın rûhlar âleminde insanlara yönelttiği bu soruyu, nebî ve resûllere de “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Şu da (Hz. Muhammed) Resûlüm ve şu Ali de mü’minlerin emîri değil midir?” şeklinde sorup onlardan bu hususta ikrâr aldığı ve böylece onlar için nübüvvetin sabit olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber’e uzanan rivayet bir zinciriyle aktarılan yukarıdaki rivayetin bir başka varyantında Hz. Peygamber’in Ali’ye şöyle söylediği ifade edilmektedir:

Sen, Allah’ın varlığı yaratmaya başlayıp onları eşbâh (gölge/rûh) haline getirdiğinde kendisiyle ihticâc ettiği (delil getirdiği) kişinin. Allah onlara, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dedi, “Evet” dediler. “Muhammed de resulüm değil midir?” diye sordu, “Evet” dediler. “Ali b. Ebû Tâlib de vasîm değil midir?” dediğinde ise yaratılmışlardan azın azı ve “ashâbu’l-yemîn” olan birkaç kişi hariç, tümü büyüklükten senin velâyetinden yüz çevirdiler (Tûsî, 1993: 232-233).

İmâmî müfessirlerden Ebu’l-Hasen el-Kummî (307/919)’nin 7/Ârâf, 172. ayet tefsiriyle ilgili olarak aktardığı bir rivayette de Câfer es-Sâdık (148/765)’in, “Allah, insanların rûhlarından kendisinin rubûbîyyetini, Hz. Muhammed’in nübüvvetini, Ali ve diğer imamların imâmetini tasdik etmek üzere ikrâr almıştır” dediği belirtilmektedir (Ebu’l-Hasen el-Kummî, 2013: I, 359).

İmâmeti nübüvvetle aynı mahiyette sunan bu rivayetler, İmâmîyye’nin, imâmeti nübüvvetle özdeşleştirdiğinin en açık kanıtlarını oluşturmaktadır. Çünkü (Mâturîdî, 2004: II, 204-205; İbn Kesîr, 1997: III, 500)’de de belirtildiği üzere, 7/Ârâf, 172. ayet, Allah’ın tüm insan zürriyetinden, Rabblerinin ve onları yaratanın kendisi olduğuna dair söz alarak onları kendi nefisleri aleyhine şahit tuttuğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ayetin bu anlam çerçevesi içerisinde Allah’ın yanına imamları da koyan İmâmîyye’nin, onlara nübüvvetten de öte bir yücelik atfettiği anlaşılmaktadır.

Allah’ın tüm peygamberlerden misâk aldığını belirten ayetlerden bir diğeri ise *وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جئناكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال* “Hani, Allah *أقررتم وأخذتم على ذالكم إصري قالو أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين* peygamberlerden ‘Andolsun, size vereceğim her kitap ve hikmetten sonra elinizdekini

doğrulayan bir peygamber geldiğinde ona mutlaka iman edeceksiniz ve ona mutlaka yardım edeceksiniz’ diye söz almış ve ‘Bunu kabul ettiniz mi, verdiğim bu ağır görevi üstlendiniz mi?’ demişti. Onlar da ‘Kabul ettik’ demişlerdi. Allah da ‘Öyleyse şahit olun, ben de sizinle beraber şahit olanlardanım’ demişti” (3/Âl-i İmrân, 81) ayetidir.

Bu ayetin, “Bir peygamber geldiğinde ona mutlaka yardım edeceksiniz” kısmı için yaptığı tefsirde, Allah’ın kendisine yardım edilmesine dair söz aldığı kişinin “Ali” olduğunu söyleyen Ebu’l-Hasen el-Kummî (2013: I, 359-360), Câfer es-Sâdık’a atfedilen bir rivayeti bu yorumunun teyidi olarak sunmaktadır. Bu rivayette Câfer’in söz konusu ayeti şöyle tefsir ettiği belirtilmektedir: “Allah, Âdem’den itibaren her nebîyi ancak dünyaya geri gelip (recât) savaşarak, Resûlullah ve Emirü’l-mü’minîn’e yardım etmek için göndermiştir.”

Hillî (726/1325) ve Bahrânî (1107/1695), “Ali’nin ezelde ‘Emîrû’l-mü’minîn’ olarak isimlendirildiği” bahsinde, Hz. Peygamber’e nisbet edilen şu rivayeti aktarmaktadırlar: “Şayet insanlar Ali’nin ne zaman Emîrû’l-mü’minîn olarak isimlendirildiğini bilselerdi, onun üstünlüğünü reddetmezlerdi. Âdem rûh ile ceset arasındayken Allah, Ali’yi böyle isimlendirdi.” Rivayetin devamında bu sözünden sonra 7/Ârâf, 172. ayeti okuyan Resûlullah’ın, “بلى” (evet) ifadesine geldiğinde “Melekler ‘Evet’ dediler. Allah da ‘Ben sizin Rabbinizim. Muhammed nebiniz, Ali de emirinizdir’ buyurdu” açıklamasını yaptığı ifade edilmektedir (Hillî, t.y., 259; Bahrânî, 2006: III, 246).

İbn İshâk (151/768), 3/Âl-i İmrân, 81. ayetini, “Allah’ın tüm insanlığa ve âlemlere rahmet olarak gönderdiği Resûlullah’ı tasdik etmek ve muhâliflerine karşı ona yardım etmek üzere tüm peygamberlerden söz aldığı” şeklinde tefsir etmekte, ehl-i i kitabın da bu misâk kapsamında olduğunu belirtmektedir (İbn İshâk, 2004: 173). Mâturîdî (333/944) de ayeti benzer şekilde yorumlamaktadır (Mâturîdî, 2004: I, 286).

Müfessirlerin bu yorumları, Allah’ın kendileri için söz aldığı kişilerin, genelde tüm peygamberler özelde ise son peygamber Hz. Muhammed olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili ayetleri tefsir ederken Allah ve peygamberlerin yanına imamları da koyan İmâmîyye’nin bu yorumlarının ise mezhebî mülâhazalarla ortaya konulmuş, fasit bir te’vîl mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır.

İmâmîyye'nin imâmet-nübüvvet özdeşliği iddiası, oryantalistlerin de dikkatini çekmiştir. İmâmîlerin, Alioğullarının imâmetinden sonra nübüvvetlerini de ileri sürdüğünü belirten Alman müsteşrik Wellhausen (1884-1918)'a göre peygamberliğin Hz. Muhammed'le son bulmayıp Alioğullarında devam ettiği iddiası, bu hususta atılan son adımdır. Muhalefet tarafından Alioğullarının önceleri Emevîlere karşı sadece hilâfet müddeîsi olarak ileri sürüldüğünden söz eden müellif, bu iddianın daha sonra peygamberliğe evrildiğine vurgu yapmaktadır (Wellhausen, 1989: 150).

İmâmîyye'nin imâmete yüklediği bu anlam çerçevesi, “iman” ve “İslâm” kavramlarına bakışını da şekillendirmiştir. İman ve İslâm'ı eşanlamlı olarak alan İmâmîyye'ye göre bunlar iki esasa dayanmaktadır. Bu esaslar, “usûl-i selâse” olarak tabir edilen Allah, peygamber ve âhirete inanmak ile İslâm'ın üzerine kurulu olduğu namaz, oruç, hac, zekât ve cihad hususlarıyla amel etmektir. Bu iki esası, iman ve İslâm'ın dayandığı “genel esaslar” olarak niteleyen İmâmîyye, bunlara “imâmetin nübüvvet gibi bir makam olduğuna inanmak” anlamındaki “imâma iman”ı da üçüncü bir esas olarak eklemektedir (Kâşifulğitâ, 1990: 134).

İmâmet ve imama atfettiği bu konunun bir sonucu olarak İmâmîyye, tüm özelliklerinde imamı peygambere ortak kılma yoluna gitmiştir. Dolayısıyla bu düşüncede, (Saffâr, 2010: 425-429; Şeyh Sadûk, 1991: 34-37)'de geçtiği üzere Allah tarafından Resûlullah'a verilen her şeye imamların da ortak olduğunu belirten rivayetler yaygınlaşmıştır. İmâmî kaynaklarda bu tür rivayetlerin yanında, imamın nübüvvetine ortaklığını nefyeden bazı rivayetler de yer verilmektedir. Bu rivayetlerin konusu olan nübüvvetin, “kurumsal vahy”e dayalı nübüvvet olduğu anlaşılmaktadır. Yani, imamları her yönüyle peygamber konumunda sunan İmâmîyye, peygamberliğin son bulduğunu belirten, *“ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين* ” (33/Ahzâb, 40) gibi kesin naslar karşısında, onlara şerî manada bir peygamberlik nisbet edememektedir.

Enbiyâ için câiz olan her şeyin, ayakkabının teki gibi birebir imam için de lazım ve vacip olduğunu belirten Şeyh Sadûk'a (381/991) göre peygamberlerin imamların aslı ve esası olması bunu gerektirmektedir (Şeyh Sadûk, 1991: 34-35). Tüm vasîlerin (imamların) nebî olduklarını söyleyen müellife göre her bir vasî, kendisinden önceki

nebî olan vasîsinin vasiyeti ile görevi devralmaktadır. Hz. Âdem'in vasîsi Hz. Şît, Hz. Nûh'un vasîsi Sâ'm, Hz. İbrahim'in vasîsi Hz. İsmail, Hz. İsa'nın vasîsi Şem'un ve Hz. Dâvud'un vasîsi Hz. Süleymân'ın birer nebî olduklarını hatırlatan müellif, "hâtemu'l-enbiyâ" olan Hz. Muhammed'in evsiyâsına nübüvvet verilmediğini, ancak onların vasîlikte Hz. Peygamber'e denk olduklarını söylemektedir (Şeyh Sadûk, 1991: 37).

Bu söz, elçilik görevini Hz. Peygamber ile sınırlandırmayarak sürdüren İmâmîyye'nin, bu sürekliliği onun yerine koyduğu imamla sağladığı anlamına gelmektedir. Nebîlerden bazılarının resûllerin şeriâtlerini muhafaza etmekle görevli olduklarını belirten Şeyh Müfid (413/1022)'in, "Şeriât imamlarımızı nübüvvetle nitelememizi men etse de, enbiyâ için zikrettiğimiz manayı taşımaları nedeniyle aklı açıdan onları 'peygamber' olarak isimlendirmemize hiç bir engel bulunmamaktadır" sözü de bu hususu teyit etmektedir (Şeyh Müfid, 1992a: 41-45).

Şeyh Sadûk ve öğrencisi Şeyh Müfid'in bu açıklamaları, İmâmîyye'nin imâmet-nübüvvet özdeşliği düşüncesini özlü biçimde ortaya koymaktadır. İmâmîyye'nin, peygamberliğin Alioğulları ile sürdüğü iddiasının hareket noktasının, "ilâhî otoritenin temsili olan peygamberlik kurumunun sürekliliği" fikri olduğunu belirten Wellhausen (1989: 151)'e göre İmâmîyye, birbirini istihlâf eden önceki peygamberler gibi Hz. Muhammed'ten sonra da bu teâkubun son bulmadığına inanmaktadır. Böylece Hz. Musa'nın Josua'sı (Yûşa') yerine Hz. Muhammed'in Ali'sini koyarak peygamberliği sürdürmektedir. Her ne kadar Ali ve oğulları için "peygamber" ismini kullanmayıp onlara vasî, Mehdî ve imam deseler de "gaybı bilmek" ve "ilâhî hükümrânlık yetkisinin tecessüdü" olmakla niteledikleri bu şahıslar aslında onlar için birer peygamberdir.

İmâmî müelliflerin konuya ilişkin açıklamaları, Wellhausen'ın tespitini doğrular mahiyettedir. Hz. Peygamber'in görevinin bir benzerini yerine getirmekle yükümlülüğü bakımından imâmetin nübüvvetle denk olduğunu belirten Hillî (1985: 78-100)'ye göre imamı reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmekle eşdeğerdir. Çünkü ismeti, Resûlullah'ın ismetine dayanan imamın mâsumiyetinin reddi, Hz. Muhammed'in mâsumiyetinin reddi anlamına gelmektedir. Diğer yandan Hz. Muhammed'in nübüvvetinin tebliğ ile son bulduğunu belirten müellifin, nübüvveti "özel lütûf"; kıyâmete dek bâki kalacağını belirttiği imâmeti ise "genel lütûf" olarak

niteleyip imâmetin reddini nübüvvetin reddinden daha şer bir fiil olduğunu söylemesi ise imâmeti nübüvvetin önüne geçirdiğini göstermektedir (Hillî, 1985: 78-100).

Seleflerinin bu yorumlarını esas alan çağdaş İmâmîler, imâmet-nübüvvet özdeşliğine dair iddiayı bir adım öteye taşıyarak nübüvvetin son bulmasına karşın, risâletin devam ettiğini ileri sürmektedirler. Resûlullah'tan sonra İslâm'ın devamının imamlar vasıtasıyla gerçekleştiğini belirten çağdaş İmâmî müellif Muhammed Sened (1962-)’e göre Allah ile kullar arasındaki aracılığın risâlet, nübüvvet veya imâmet aracılığıyla yapılması arasında hiçbir bir fark yoktur. Kur’ân’da geçen “resûl” kavramı, semavî risâletin ulaştırıcısı olan melek veya insanı ifade etmektedir. “Özel risâlet” olan nübüvvet görevi, teblîğ ile son bulurken imamları kapsayan “genel risâlet” ise kıyâmete kadar sürecektir. Sözlerinin devamında peygamber olmadıkları halde Kur’ân’da Azrâîl, Tâlût ve Hızır’ın, Allah’ın elçiliğini yaptıklarından söz edildiğini belirten müellif, bu şahısların “vahiysel güç” olarak nitelenen “mâsumiyet” sıfatıyla donatıldıklarını söylemektedir. Buradan hareketle ayetlerde geçen “risâlet”in nübüvvet anlamında olmadığını söyleyen müellife göre *وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا* “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz” (17/İsrâ, 15) ayeti, “risâlet”ten söz eden diğer tüm ayetlerin, imamların da Allah tarafından gönderilen birer elçi olduklarını gösteren birer kanıt olduğunu ortaya koyan genel bir beyândır (Sened, 2015: 119-120).

İmâmîyye’nin, imamı bir peygamber mahiyetinde sunduğu görülmektedir. Bu husustan söz eden Bozan (2006: 112), yeni gelişen şartlar ve olayların, yani pratik hayatın İmâmî görüş/rivayetlerle çelişmesinin bunda etkili olduğuna dikkat çekmektedir. Muhâliflerin, kendilerine atfedilen olağanüstü niteliklere rağmen siyâseten âciz olan imamları, İmâmî teorilerin pratikte işlemediğine örnek verdiklerini belirten müellife göre bu durum, İmâmîyye’de zamana ve konuya uygun te’vîllerin üretilmesinin bir sebebidir. Yine bunun İmâmîlerin farklı görüş ve yorumlarına da bir açıklık getirdiğini söyleyen müellif, bir teori olarak başlayan İmâmet Doktrininin gerçekle çeliştiği noktaları açıklamak için üretilen rivayet ve yorumların, imamın peygamberle kıyaslanmasına ve hatta onlardan üstün görülmesine yol açtığını ifade etmektedir.

İmâmîyye'nin ileri sürdüğü nas ve tayinin, imamların şahsında ne derece pratize edildiği sorusuna tarihi bir olay ışığında cevap arayan Bozan (2005: 95-122), bu amaçla sekizinci imam Ali er-Rızâ (203/819)'nın Abbâsî halifesi Me'mûn (198-218/813-833)'a veliaht olması olayını irdelemektedir. Me'mûn'un siyasi bir manevra olarak onu veliaht edindiği görüşleri üzerinde duran müellif, hilâfet teklifini reddeden Ali er-Rızâ'nın, başlangıçta reddettiği veliahtlığı da baskı üzerine ve herhangi bir tasarrufta bulunmamak şartıyla kabul ettiğine ilişkin yorumlar aktarmaktadır. Kaynakların, Şiâ'nın Bağdat'ta çıkardığı karışıklıkların Ali er-Rızâ tarafından halifeye bildirildiği bilgisini aktardığına dikkat çeken müellif, halife olmak istemesi halinde eline geçen bu fırsatları değerlendirmesi gereken Ali er-Rızâ'nın bunu yapmamasını, onun nas ve tayin fikrini taşımadığına delil getirmektedir.

Konuya ilişkin tüm bu veriler incelendiğinde ortaya koyduğu nas ve tayin düşüncesinden hareket ederek imâmeti nübüvvetle özdeşleştiren İmâmî teorilerin pratikte hiçbir karşılığının olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında nübüvvetle ilişkin yorumlarında, nübüvvetle risâleti birbirinden ayırarak ilkinin son bulmasına karşın, ikincisinin devam ettiğine yönelik açıklamalarda bulunan İmâmîyye'nin bu düşüncesinin naslarla uyuşmadığı anlaşılmaktadır.

İmamların nübüvvetini ifade eden ve onları her açıdan Hz. Peygamber'e ortak kılan İmâmî rivayetlerin en çok *Usûlu'l-kâfi* gibi erken dönem kaynaklarında bulunması, söz konusu iddiaların "ahbarî" dönem İmâmîyyesinde daha güçlü olduğuna işaret etmektedir. Şeyh Sadûk ve öğrencisi Şeyh Müfid'in, peygamberden başkasına "kurumsal vahy" in nisbet edilemeyeceği hususuna yaptıkları vurgu, tevhid inancıyla bağdaşmayan bu iddianın, usulü dönemden itibaren düzeltilmek istendiğini göstermektedir. Kur'ân'ın tahrîf edildiğine yönelik İmâmî inancın da aynı dönemde ve aynı müelliflerce düzeltilmesi de İmâmîyye'de Hicrî V. asra kadar var olan imamların nübüvveti iddiasının, bu dönemden itibaren bir tashîh geçirdiği hususunu teyit etmektedir.

İmâmîyye'nin imâmete ve imama atfettiği yetki ve yücelik, söz konusu tashîhin şifâhî düzeyde kalmasına yol açmıştır. Çünkü bir yandan imamların peygamber olmadıklarını söylerken diğer yandan nübüvveti özel, imâmeti ise genel elçilik olarak niteleyip ilkinin imanını ikincisine imana bağlamak ve ikincisinin reddini, ilkinin

reddinden daha şer bir fiil olduğunu söylemek, imâmeti nübüvvet kisvesiyle sunmak, hatta bunlardan ilkinin ikincisinin önüne geçirmek anlamına gelmektedir.

3.1.1. İmama İsmet Sıfatını Nisbet Etme

“İsmet”, kelime olarak menetmek, korumak, sığınmak ve tutunmak anlamlarına gelmektedir (İbn Manzûr, t.y., XII, 403). Terim olarak ise kişinin günâh işleme imkânı bulunduğu halde bundan sakınma yetisidir (Cürcânî, 1935: 127). Arapça’da, “Biz Allah’ın ismetindeyiz (korumasındayız)” ve “O, mekrûh bir fiil işlemeye çağrıldı, fakat bundan yüz çevirip o fiili işlemekten istî’sâm etti (korunmak istedi)” denir (Zemahşeri, 1998: I, 657).

“İsmet” masdarının kökü olan â-s-m (ع - ص - م)’nin çekimli halleri, birçok ayette geçmektedir (Abdülbaki, 1945: 463). “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni teblîğ et, eğer bunu yapmazsan O’nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur (والله يعصمك من الناس)” (5/Mâide, 67) ayetinde ismet, Hz. Peygamber’in Allah tarafından korunması anlamında kullanılmaktadır. “Mâsum” ise ismet masdarının ism-i mef’ûlü olarak “Allah tarafından korunan kişi” anlamına gelmektedir. Resûlullah’ın, “Mâsum, Allah’ın koruduğu kimsedir” (Buhârî, Kader, 8) sözünde de bu kelimenin aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Allah tarafından her türlü kötülük ve günâhtan korunmuş olma (mâsumiyet), peygamberlerin sıfatlarından biridir. Birer insan olan peygamberler de kötülük işleme imkânına sahip oldukları halde söz ve fiillerinde peygamberliklerine halel getirebilecek her türlü hatadan ve unutkanlıktan korunmuşlardır. Bu hususa değinerek ismetin peygamberlere has bir sıfat olduğunu vurgulayan Râğıb el-İsfehânî (V/XI. yy’ın ilk çeyreği), “ismetu’l-enbiyâ”yı (peygamberlerin korunmuşluğunu) şöyle tanımlamaktadır: “Allah’ın, peygamberleri üstün cismî ve nefsi özelliklerle donatması, onlara yardım edip ayaklarını sabit kılması, indirdiği sekînetle kalplerini (günâh ve kötülüğe meyletmekten) korumasıdır.” (İsfehânî, 2009: 570).

İmâmeti nas ve tayine dayandırmasının bir sonucu olarak imama da ismet sıfatını atfeden İmâmîyye, din ve dünya işlerinde onun küçük veya büyük her türlü

hata ve günâhtan korunmuş olduğunu ileri sürmektedir. Bu hususa değinen Şeyh Sadûk (1971: 33), peygamberler, imamlar ve meleklerin mâsum olup Allah tarafından her türlü günâh ve mâsiyetten korunmuş oldukları hususunu, İmâmîyye'nin üzerinde birleştiği bir inanç olarak aktarmaktadır. Sözlerinin devamında peygamberler ve imamların kemâl-i tam ile donanmış olup her işin öncesi ve sonrasının te'vîlini bildiklerini belirten müellif, bu nedenle onların hiçbir hata ve günâh işlemediklerini, hiçbir hallerinde noksanlık, isyan veya bilgisizlikle nitelenemeyeceklerini ifade etmektedir.

“İsmet”in anlamını, insanın meydana gelmesinden sakındığı şeyden korunması olarak aktaran Şeyh Müfid (1992a: 134), mâsumiyet için de “mükellefin güç yetirebildiği halde günâh işlemesine ve Allah'a karşı gelmesine engel olan, Allah vergisi bir sıfat” tanımını yapmaktadır. Onun, Resûlullah'ın tüm yaşamında yanılma, unutma, kasıtlı veya kasıtsız herhangi bir nedenle küçük büyük herhangi bir günâh işlemediğine yönelik ifadeleri, İmâmîyye'nin Hicrî IV. asırdan sonraki ismetu'l-enbiyâ inancını özetlemektedir.

Şeyh Müfid (t.y., 35-40)'e göre, Hz. Peygamber'den sonra onun yerine din ve dünya işlerine riyâset eden erk olan imâmet, nübüvvet gibi bir lütûf ve vacip bir iştir. Bu nedenle imamın da peygamber gibi mâsum olması bir zorunluluk olup hata etmesi câiz değildir. Bu, “imamın sözünün doğruluğu ve önceki imamın sabit olmasının teminâtı”dır. Çünkü imama hata ve günâh nisbet edilmesi, onun inkâr edilebilirliği sorununu doğurur ki bu da onun kötülüklerden nehyetmesinin vücubiyetini ortadan kaldırmak demektir.

İmamın ismeti iddiasını çoğunlukla imamlara nisbet ettiği rivayetlere dayandıran İmâmîyye, peygamberlerin mâsumiyetinden söz eden ayetleri de bu düşüncesine mesned yapmaktadır. “Bizden mâsum olmayan hiçbir imam yoktur. Kişinin, kendisiyle fark edildiği bir yaratılış özelliği (bedensel bir özellik) olmayan ismet, ancak nassa dayanır” sözünün atfedildiği Ali b. el-Hüseyn (94/712)'in “mâsum”u şöyle tanımladığı rivayet edilmektedir: “Mâsum, Allah'ın ipine sınımsız sarılandır. Allah'ın ipi Kur'ân'dır ki bu ikisi kıyamet gününe kadar birbirinden ayrılmazlar. İmam Kur'ân'a, Kur'ân da imama yönlendirir.” Rivayetin devamında Ali b. el-Hüseyn'in sözlerinin bitiminde, *إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم*, “Gerçekten bu Kur'ân

en doğru yola götürür” (17/İsrâ, 9) ayetini bu hususa delil olarak zikrettiği ifade edilmektedir. Câfer es-Sâdık’ın da “mâsum”u, “Allah’ın tüm haram kıldıklarından korunmuş ve hakkında, *و من يعتصم بالله فقد هُدي إلى صراط مستقيم*, ‘Kim Allah’a sımsıkı bağlanırsa, kesinlikle o, doğru yola iletilmiştir’ (3/Âl-i İmrân, 101) buyrulan kişidir” şeklinde tanımladığı rivayet edilmektedir (Şeyh Sadûk, 1979: 132).

İmâmî müelliflerin imamın ismetine delil getirdikleri naslardan biri, “Hani, Rabbin meleklere ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti” (2/Bakara, 30) ayetidir. Bu ayeti imamın ismetinin delillerinden sayan Şeyh Sadûk (1991: 22), Allah’ın mâsumiyet sıfatını taşımayan kişiyi istihlâf etmediğini söylemektedir. Kur’ân’ın birçok te’vîl veçheleri içerdiğinden söz eden müellif, imamın sözünü de buna kıyaslayarak onun ismetinin delillerinden birinin de her sözünün birçok te’vîl içermesi olduğunu belirtmektedir. Allah ve Resûlünün Kur’ân ve Sünnet’ten murat ettiklerini eksiksiz haber verecek, hatadan korunmuş, mâsum bir muhbire ihtiyaç olduğunu ifade eden müellife göre mâsum olmayanın imâmeti, Allah’ın insanları farklılık içeren yorumlarıyla baş başa bırakması ve onları din konusunda ihtilâfa terk etmesi anlamına geldiğinden câiz değildir (Şeyh Sadûk, 1979: 133-134).

Fırak kaynakları (Malatî, 1993: 21-22; Şehristânî, 1992: 187-188)’de Hişâm b. el-Hakem hakkında verilen bilgi, İmâmîyye’nin ilk üç halife ve ilk sahabe nesline bakış tarzında onun düşüncelerinin etkili olduğunu göstermektedir. İmâmî müellifler de Hişâm’ın görüşlerine sık sık değinerek düşüncelerini onun görüşleriyle desteklemektedirler. İmamların ismeti konusunda (Şeyh Sadûk, 1979: 133)’te zikredilen bir rivayette Hişâm’ın bu hususa ilişkin görüşlerine yer verilmektedir. Biraz uzunca olan bu rivayete göre, Hişâm b. el-Hakem, daha alt mertebede olanlara ait özellikler olan hırs, haset, gazap ve şehvetin mâsum kişide bulunmadığını söylemiştir. Ona göre hiç kimsenin kendisinden daha üst mertebede olmaması nedeniyle mâsumun haset etmesi câiz olmadığı gibi onun dünya işleri için öfkelenmesi de câiz değildir. Mâsumun gazabı ancak Allah içindir. Allah tarafından Hz. Peygamber’in görevinin bir benzerini yerine getirme yükümlülüğü verilen imamın da Resûlullah gibi ismet sıfatını taşıması bir zorunluluktur.

Konuyu hocasının söyledikleri doğrultusunda aktaran Şeyh Müfid (1992a: 65), imamların hükümleri uygulama, suçluları cezalandırma, sınırları ve şeriâti koruma

açısından peygamber konumunda olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu nedenle onun da peygamber gibi mâsum olmasının bir zorunluluk olduğunu belirten müellif, imamların da peygamber gibi hiçbir günâh işlemleri veya hiç bir şeyi unutmalarının câiz olmadığını söylemektedir.

İmâmetin ilk şartının “ismet” olduğundan söz eden Tûsî (460/1067), dinî ve dünyevî işlerde yanlış yapmaması için imamın bu sıfatı taşımasının zorunlu olduğunu belirtmektedir. İmamın yanlış yapabilmesinin câiz olması halinde insanların ona ihtiyaçlarının kalmayacağını söyleyen müellif, imamın tasarrufa imkân bulması için de Allah’ın ona itaati farz kılmasının vacip olduğunu ifade etmektedir (Tûsî, 1986: 297-306).

Peygamberler ve imamların Allah tarafından küçük büyük her türlü günâhtan korunmuş olduklarını belirten Şeyh Müfid (1992c: 129-30)’e göre akıl, peygamberlerin farzları terk etmelerini câiz görmezken isyan kastı olmaksızın mendûp şeyleri terk etmelerini ise câiz görmektedir. Hz. Muhammed ve on iki imamın ise çocukluklarında da mendûpları terk etmekten uzak olduklarını belirten müellif, imam için sorumluluk çağından önce de noksanlık ve bilgisizliğin söz konusu olmadığını söyleyerek onun küçük yaşlardaki bu kemâl derecesini Hz. İsa ve Hz. Yahyâ’nın durumuna benzetmektedir.

İsmeti, kulun çirkin bir fiilî yapmaktan kaçınmayı seçmesini gerektiren ilâhî bir lütûf olarak tanımlayan Şerîf el-Murtazâ (436/1044), imamın mâsum olmasının vacip olduğunu vurgulamaktadır (Murtazâ, 1986: 325-326). Böyle olmazsa, mâsum bir reîse varıncaya kadar, insanların bir imama olan ihtiyacının devam edeceğini söyleyen müellife göre imâmın ismeti vacip olunca, onun Allah tarafından belirlenmesi de vacip olmaktadır (Murtazâ, 1986: 20).

İmâmî müelliflerin imamların ismetine ilişkin bu yorumları, onların şahsî görüşlerinden ibaret olmayıp İmâmîyye’nin ortak inancını ifade etmektedir. Nitekim Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ, Tûsî ve Hillî gibi müellifler konuya ilişkin görüşlerini, “İmâmîyye’nin ortak inancı” olarak aktarmaktadırlar. Dolayısıyla İmâmîyye’nin ismet sıfatı açısından da imamla peygamberi özdeşleştirdiği ortaya çıkmaktadır. Bu özdeşleştirmenin bir sonucu olarak İmâmî müellifler, Hz.

Peygamber'in ismetinden söz eden tüm nasları imamın mâsumiyeti için de dayanak yapmaya gayret etmektedirler.

İmâmîyye'nin büyük önem verdiği bu konu, Kuleynî'nin (329/931)'nin *Usûlu'l-kâfi* adlı kitabından sonra Hillî'nin, İmâmet Doktrinin doğruluğuna ve karşıt görüşleri çürütmeye yönelik biner delil içerdiği belirtilen, *el-Elfeyn fi imâmeti Ali* adlı eseriyle zirveye ulaşmıştır. “Ey Resûlullah'ın ev halkı! Allah sizden ancak günâh kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor” (33/Ahzâb, 33) ayeti ile Allah'ın, Ehl-i beytin mâsumiyetini beyan ettiğini belirten Hillî (t.y., 80), “mâsum”u, “günâh ve çirkin hiçbir fiili işlemeyen kişi” olarak tarif etmekte bunun da ancak Allah'ın onlardan pisliği gidermesi tarzında, vahiyle gerçekleşebileceğini söylemektedir.

İmâmîyye'nin, imamın mâsumiyeti düşüncesini bina ettiği bir diğer husus da, Allah'ın yalnızca hasen (iyi) şeyi yaratmasını vacip görmesidir. İmamın ismetinden söz eden tüm müellifler bu hususa da dikkat çekmektedirler. Onların bu husustaki düşünceleri (Hillî, 1985: 76-78)'de geçtiği üzere, mâsum olmayanın imam olarak tayin edilmesinin çirkin bir iş olduğu şeklindedir. Bu nedenle imamın, hasen olanı yaratması vacip olan Allah tarafından belirlenmesi bir zorunluluktur. Yine Allah'ın mutlak mâsum olmayana itaati emretmesi de aklen çirkin bir iş olduğundan, O'nun itaat edilmesini emrettiği her insan mâsumdur. Mâsum olmayanın imam olup olmadığının kesin olarak bilinmesinin mümkün olmaması, böyle birisinin imam olmasının câiz olmadığını ortaya koymaktadır.

İmamların ismet teorisini, genelde imamlara nisbet ettikleri rivayetlerle temellendiren İmâmîler, düşüncelerine uygun şekilde yorumladıkları birçok ayeti de bu iddialarına mesned yapmaktadırlar. İmâmîyye'nin ismet teorisine mesned yaptığı naslardan biri, *رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسول*, “Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, onlardan sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın” (4/Nisâ, 165) ayetidir. Hillî (1985: 76-100), insanlardan hücceti (mazereti) kaldıran bu ayetin, Resûlullah'tan sonra “ismet” sıfatıyla gelip şeriâtî taşıyan ve nübüvvet dışındaki tüm işlerde onun yerini tutan kişileri ifade ettiğini söylemektedir. Yine, *فإن زلتم من بعد ما جاتكم البيئات فعلموا أن الله عزيز حكيم*, “Size apaçık deliller geldikten sonra eğer yine de yan çizerseniz, bilin ki Allah gerçekten mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir” (2/Bakara, 209) ayetinin, kendisiyle birlikte

hata ve hâlin bulunmadığı beyinâtın (apaçık delillerin) ancak mâsum imam ile tahakkük edeceğinin kanıtı olduğunu belirten müellife göre hatanın ilişmediği “sırât-ı müstakîm”e ancak mâsum imamın sözüyle ulaşılabilir.

Çağdaş İmâmîler de seleflerinin ortaya koyduğu mâsumiyet düşüncesini aynı şekilde devam ettirmektedirler. Sözlükte “ismet”in menetmek anlamına geldiğini belirten Muhammed Sened (1962-), “Mâsumun ömrü boyunca Allah’ın gücü olmadan kendi gücüyle mi korunduğunu sanıyorsunuz?” sorusunu sormaktadır. Hz. Peygamber’in ismetinin, onun gaybî âlem ile irtibatının en açık delili olduğunu belirten müellif, ismeti “rabbânî bir meded” (el uzatma/yardım) olarak nitelendirmektedir. Sözlerinin devamında imâmetin nübüvvet konumunda olduğuna vurgu yaparak imamın ismetinin de peygamberinki gibi rabbânî olduğunu ifade etmektedir (Sened, 2015: 331-338).

Konuya ilişkin tüm bu aktarımlar, erken dönem Şîî düşüncede genel olarak Ehl-i beytten olanların masûm olduğu inancının bulunduğunu göstermektedir. Bu hususa değinen Watt (1968: 32)’a göre Muhtar es-Sekâfi (67/687)’nin, İbnu’l-Hanefîyye (81/700) namına hareket etmesi de bu sebebe dayanmaktadır. Abbâsîlerin de başlangıçta, imâmeti İbnu’l-Hanefîyye’den tevârüs ettikleri iddialarının da bu sebebe dayandığını belirten müellif, onların Hz. Muhammed’ten sonra imâmetin onun amcası Abbâs b. Abdulmuttalib’e ait olduğu iddiasını sonradan ortaya atarak bu düşünceden vazgeçtiklerini söylemektedir.

Bu veriler, imamın da peygamber gibi Allah tarafından mâsum kılındığını ileri süren İmâmîyye’nin, bu açıdan da imamla peygamberi özdeşleştirdiğini ortaya koymaktadır. Eş’ârî (324/935-36)’nin, Râfıza’nın bu husustaki görüşlerine ilişkin aktarımı, onların imamın ismetine, peygamberin ismetinden de öte bir anlam ve önem atfettiklerini göstermektedir. Bazı Râfızîlerin, Bedir esirlerinden fidye almasını örnek göstererek Hz. Peygamber’in hata etmesini câiz gördüklerini belirten Eş’ârî (2005: 48), vahiy ile düzeltilme imkânı bulunmadığı gerekçesiyle imamın ise hata işlemesini ve yanılmasını câiz görmediklerini söylemektedir. Bu görüşün Hişâm b. el-Hakem’den geldiğine dikkat çeken müellif, Hz. Peygamber’e hata ve yanılma isnad eden Hişâm’ın, imamları ise bundan istisna ettiğini söylemektedir.

Peygamberlerin “zelle” olarak bilinen bazı küçük hatalar yapmalarının câiz olduğu görüşünü benimseyen Râfıza'nın, imamları ise bundan tezkîye etmesi dikkat çekicidir. Şeyh Sadûk ve sonrası müelliflerin, Resûlullah ve imamları zellelerden de beri kılmaları, Eş'ârî'nin (2005: 48-49) Râfıza'dan bazılarının görüşü olarak aktardığı, “Şayet kendileri için sehiv (yanılma) câiz görülse bile tümü Allah'ın hüccetleri olduğundan, Hz. Peygamber ve imamlar her türlü zelleden (hatadan) mâsumdurlar” inancının, İmâmîyye'de sonradan kabul gördüğünü göstermektedir.

İmamların mâsum oldukları inancı, Hicrî II. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Bu inanç Şeyh Sadûk, Şeyh Müfîd ve Şerîf el-Murtazâ gibi Şîi ülemâ tarafından geliştirilerek imamların imâmetten önce veya sonra yanlışlıkla da olsa herhangi bir günâh işlemelerinin imkânsız olduğu sonucuna varılmıştır (Algar, 1993: VIII, 228). Mâsumiyet inancının ortaya çıkış zamanına işaret eden bu tespiti teyit eden husus, Hişâm b. el-Hakem (179/795) ve görüşleridir. Fırak kaynakları (Malatî, 1993: 21-22; Şehristânî, 1992: 187-188)'de aktarılan bilgiler, nas ve tayine dayalı imâmet düşüncesini ilk kez sistemli bir şekilde ele alan Hişâm'ın, Ali'ye “ismet” sıfatını atfederek onun Allah tarafından imam seçildiğini ileri sürdüğünü ortaya koymaktadır.

Günâh ve hatalardan mâsum olmanın, peygamberlerin özelliği olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet, “mâsumiyet” sıfatını yalnızca onlara has kılmaktadır. Bu husustan söz eden Pezdevî (493/1100), nebî ve resullerin kasıtlı olarak küçük büyük her türlü günâhı işlemekten korunmuş olduklarına inanan Ehl-i Sünnet'in, hata veya unutkanlığa dayanan “zelle”yi ise bundan istisna ettiğini ifade etmektedir. Eş'ârî'nin, peygamberlerin zellelerden de korundukları görüşünü hatırlatan müellif, onun bu düşüncesini, peygamberlerin yaptıkları bazı hataların, onların nübüvvetlerinden öncesine ait olmasına dayandırdığını söylemektedir (Pezdevî, 2013: 172).

Ehl-i Sünnet'in, peygamberlerin mâsumiyetini onların nübüvvetlerinden sonrasında ilişkilendirdiğini belirten Bağdâdî (429/1037-38), nübüvvetten önce ise peygamberlerin günâh işlemelerini câiz görerek Kur'ân'da bu hususa işaret eden ayetleri buna delil getirdiklerini söylemektedir. Ehl-i Sünnet'in sehiv (yanılma) ve hatayı (yanlış yapmayı) günâhlardan saymadığı için peygamberlerden hata ve yanılma sadır olmasını câiz gördüklerinden söz eden müellif, Resûlullah'ın dört rekaâtlik bir

namazda yanılarak ikinci rekaâta selam verdikten sonra iki rekaât daha kılarak sehiv secdesi yapmasını buna delil getirmektedir (Bağdâdî, 1928: 168).

“Mâsumiyet”, nübüvvet ve risâletin şartlarından. İmamların takîyye anında imâmetlerini inkâr edip imam olmadıklarını söylemelerini câiz gören İmâmîyye, aslında onların yalan söyleyebileceğini kabul etmiş olmaktadır (Bağdâdî, 1928: 278). Bu durum, bir yandan imamın ismetini iddia ederken öbür yandan, gerektiği zaman onun yalan söylemesine cevâz veren İmâmîyye’nin, imamların mâsumiyeti iddiasının, İmâmet Doktrinini temellendirmeye yönelik, tutarsız bir düşünce olduğunu ortaya koymaktadır.

İmâmîyye’nin imamlara ilişkin farklı görüşleri ve imâmetin kiminle sürdürüleceğine dair farklı rivayetleri, imamların mâsumiyeti söylemini geçersiz kılmaktadır. Söz konusu rivayetlerin muttasıl senetlerinin bulunmayışı ve İmâmîyye’nin buna dair muarız görüşleri ise konuya ilişkin rivayetlerin mâsum imamlardan intikal ettiği iddiasını teyit etmemektedir (İbn Teymîyye, 1986: IV, 17-18).

İmâmet için “ismet” iddiasını, nübüvvet için “ortaklık” iddiasına denk gören İbn Teymîyye (728/1328), mâsum olup her sözüne uyulması vacip olan tek kişinin peygamber olduğuna dikkat çekmektedir. Bu nedenle birçok ayette “peygamberlere indirilene iman” edilmesinin emredildiğine (2/Bakara, 136, 177, 285) vurgu yapan müellif, Resûlullah’tan başkasının mâsumiyetine inanmanın, onun tüm dediklerine iman etmek anlamına geldiğini ve lafzen ona “nebî” denilmese de aslında böyle kabul edilmiş olduğunu söylemektedir (İbn Teymîyye, 1986: VI, 187-188).

İmâmeti nübüvvetle özdeşleştiren İmâmîyye’nin, buradan hareketle peygamberlerin bir sıfatı olan “ismet” sıfatında da imamları onlara ortak kıldığı anlaşılmaktadır. Fırak müelliflerinin aktardığı bilgiler, İmâmîyye’nin nas ve tayin düşüncesinin bir sonucu olarak vardığı bu düşünceyi, Hişâm b. el-Hakem’in görüş ve yorumlarıyla sistemleştirdiği anlaşılmaktadır. Vahiyle düzeltildikleri için peygamberlerden “zelle” türünden bazı hatalı fiillerin sadır olmasını câiz görüp imamlara ise bu tür fiilleri nisbet etmeyen Hişâm’ın, “îsmetu’l-evsiyâyı”, “îsmetu’l-enbiyâ”dan daha üst bir seviyede sunması dikkat çekicidir. Onun bu düşüncesini geliştiren Şeyh Sadûk ve öğrencileri, peygamberlerden zellelerin de sadır olmasını câiz

olmadığına yaptıkları vurguyla bu hususta bir tashîhe gittikleri, böylece İmâmîyye’de Resûlullah’ın ismetinin imamınkiyle eşit düzeyde olduğu inancının ancak Hicrî V. yüzyılda yerleştiği anlaşılmaktadır.

İsmet sıfatı, sadece peygamberlere mahsus bir özelliktir. Allah’ın peygamberlere has lütûflarından biri olan bu nimet sayesinde onlar, irade ve ihtiyârları bâkî kalmakla beraber her türlü günâhtan uzak bulunurlar, sürekli itaat halindedirler. Yoksa ismet, bazılarının zannettiği gibi sadece iyilik ve taat olan şeyleri yaptırır, günâh olan şeyleri de işletmeyen bir vasıf değildir. Aksi takdirde peygamberlerden mükellefiyet kalkmış olur ki bu doğru değildir. Yine, peygamberler, risaletten önce ve sonra, küfür ve şirke düşmedikleri gibi, bilerek veya yanılarak büyük günâhları ve yadığanan küçük günâhları işlemekten korunmuşlardır (Yıldırım, 2003: 111).

İmamın mâsumiyeti iddiasını, Resûlullah’ın ismetiyle özdeşleştirerek aktaran İmâmî anlayışın, gerektiğinde (takîyye anında) imamın yalan söylemesine cevâz vermesi dikkat çekicidir. Onların bir yandan ismet teorileriyle çeliştiklerini gösteren bu durum, diğer yandan da imamın İsmet inancının, nas ve tayin fikrinden kaynaklandığını göstermektedir. Çünkü Allah’ın hasen (iyi) olan şeyi yaratmasını vacip görerek O’ndan kabîh (çirkin) fiillerin sadır olmasını câiz görmeyen İmâmîyye, bu düşüncesinin bir neticesi olarak da Allah’ın seçtiği imamın, her açıdan peygamber gibi mükemmel ve mâsum olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Nihayetinde bu düşünce de bir yandan onlara imâmetin nübüvvet makamı, imamın da peygamber konumunda olduğunu söyletirken; öbür yandan da imamı vahiy, mûcize ve diğer özelliklerinde de Hz. Peygamber’le özdeşleştirmelerine yol açmaktadır.

3.1.2. İmama Melekle İletişim Nisbet Etme

Melekle iletişim, “vahiy” anlamına gelmektedir. Yazmak, göndermek, işaret etmek, ilhâm etmek, emretmek ve gizlice konuşmak anlamlarına gelen vahiy (Halil b. Ahmed, 2003: IV, 353; Zemahşeri, 1998: II, 324), Allah’ın emrini, hükmünü veya bildirmek istediği bir şeyi, hızlı ve gizli bir biçimde peygamberine iletmesi demektir (İbn Manzûr, t.y., XV, 379-380).

“Allah, وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder” (42/Şûrâ, 51) ayetinde vahiy çeşitlerine değinilmektedir. Bu ayetteki birinci tür vahyin “ilhâm” olduğunu belirten Taberî (310/923), perde gerisinden alınan vahyi, Hz. Musa örneğiyle açıklamakta, vahyin son çeşidini de “Allah’ın bir melek vasıtasıyla vahyetmesi” şeklinde tefsir etmektedir (Taberî, 1994: VI, 506). Ayetin iniş sebebinden söz eden Kurtubî (671/1273), Yahudilerin Hz. Peygamber’e gelerek, Hz. Musa gibi Allah’a bakıp O’nunla konuşmadığı sürece ona inanmayacaklarını söylemeleri üzerine bu ayetin indiğini belirtmektedir. Resûlullah’ın bu isteğe karşı, Musa peygamberin asla Allah’a bakmadığını söylediğinden söz eden müfessir, ayetteki ilk tür vahyin, Allah tarafından kalbe atılan mana (ilhâm) olarak açıklamaktadır. İkinci tür vahiy için, Allah’ın perde gerisinden (bir cisimde bir ses yaratarak) Hz. Musa’ya vahyetmesi örneğini veren müfessir, üçüncü tür vahyi de, Allah’ın bir melek vasıtasıyla vahyetmesi şeklinde açıklamakta, ikinci ve üçüncü tür vahyin peygamberlere has olduğunu belirtmektedir (Kurtubî, 1950: XVI, 53).

Müfessirlerin açıklamalarından da anlaşıldığı üzere, vahiy çeşitlerinden ilki olan “ilhâm”, peygamber olmayanlara da nisbet edilebildiği; diğer ikisi tür vahyin ise “kurumsal vahiy”, yani peygamberlere has vahyin karşılığı olduğu anlaşılmaktadır.

İmamı her açıdan peygamberle özdeşleştiren İmâmîyye, peygamberlere has olan “kurumsal vahiy”in son bulunduğunu söylemekle birlikte melek-imam iletişimi konu edinen rivayetler çerçevesinde ortaya koyduğu yorumlarla ona bir tür vahiy nisbet etmektedir. İmam-melek iletişiminden kurumsal vahyin mi yoksa ilhâmın mı kastedildiğinin tespiti, İmâmîyye’nin bu hususa ilişkin rivayet ve yorumlarının irdelenmesini gerektirmektedir.

İmamı peygamberle özdeşleştiren İmâmî müellifler, (Şeyh Sadûk, 1991: 35-36; Hillî, 1985: 78-96; Kâşifulğitâ, 1990: 133)’te geçtiği üzere, kurumsal vahiy konusunu bundan istisna ederek imama, nübüvvete has olan bu özelliği imamlara nisbet etmekten kaçınmaktadırlar. Bunun yanında (Şeyh Sadûk, 1971: 42)’de belirtildiği üzere, imamların tüm söz ve davranışlarının vahye dayandığı, onlara

yapılan itaat veya isyanın Allah'a karşı yapılmış olduğu hususu, İmâmîyye'nin üzerinde uzlaştığı bir inanç olarak sunulmaktadır.

İmamın her hali ve tüm söylediklerinin Allah'tan gelen bir vahye dayandığı iddiası, Ali, Hasan ve Hüseyin'in mücadele ve mağlubiyet hallerinin sorulduğu Muhammed el-Bâkır'dan aktarılan şu cevapta da açıkça görülmektedir: “Şüphesiz Allah, bu durumları onlar için takdir edip kesinleştirmiş, sonra da icrâ etmiştir. Ali, Hasan ve Hüseyin, Resûlullah'tan gelen bir bilgiye dayanarak başkaldırmış ve bizden susanlar da bu bilgi ile susmuştur.” (Hurr el-Âmilî, 1963: I, 396-397).

Şeyh Sadûk (1971: 10-42), imamlardan gelen tüm haberlerin, Allah'ın kitabına uygun ve anlam bakımından da farklılık içermeyen bir bütünlük arz ettiğini söylemektedir. Bu yorumunu onların sözlerinin vahiy kaynaklı oluşuna bağlayan müellif, “Onların sözleri Allah'tan başkasından alınsaydı, çelişki içerirdi” demekte ve imamlara uymak veya onlara isyan etmeyi, Allah'a uymak veya O'na isyan etmekle eşdeğer görmektedir. Ona göre imamların sözlerinde bulunan bazı çelişkiler ise zihâr (58/Mücâdele, 3-4) ve yemin kefâretindeki (5/Mâide, 89) üçlü seçeneklere benzeyen zâhirî uyumsuzlıklardan ibarettir.

İmâmîyye'nin, meleğin imama kurumsal vahiyle inmesinin menedildiği hususunda icmâ üzere olduğunu belirten Şeyh Müfid (1992a: 68-70)'e göre imam her ne kadar nebî değilse de, akıl ona vahiy inmesine herhangi bir engel görmemektedir. İmamın rüyasını da peygamberin rüyasıyla kıyaslayıp “rüyây-ı sadıka” olarak niteleyen müellif, aklın Hz. Peygamber'den sonra bir peygamber gönderilmesini muhâl görmediğini, ancak icmâ ve ilmin bunu menettiğini söylemektedir. Bu söylediklerine, “أن ارضعیه فإذا خفت علیه فألقیه فی الیم” “Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize (Nil'e) bırak” (28/Kasas, 7) ayetini delil getiren müellif, imam-melek iletişimini “ilhâm” anlamındaki bir vahiy şeklinde sunmaya gayret etmektedir.

Konuyu hocasının söyledikleri doğrultusunda aktaran Şeyh Müfid (1992a: 45-51) ise imam-melek iletişimini, Hz. Musa'nın annesine yönelik vahiy örneğiyle sunmaktadır. İmam için vahiy ve mucizenin câiz olup olmadığı konusunda Râfıza'nın hemfikir olmadığını belirten müellif, bu hususta dört farklı görüş aktarmaktadır. Buna göre imam için mucizeyi câiz görenler, onun vahiy almasını da câiz görmüşlerdir. Bu

iki hususu câiz görüp şeriâti nesh, tebdil veya tağyîr etmesini câiz görmeyenlerin yanında, tüm bu hususları câiz görenler de olmuştur. Bunların hiçbirini câiz görmeyen bir kesim ise imama, peygamberin şeriâtini koruma ve ona uyma görevini atfetmiştir.

Şeyh Müfid'in, Râfıza'ya ilişkin bu aktarımı, İmâmî düşüncede imam-melek iletişiminin geçirdiği aşamalara da işaret etmektedir. Râfîzî adının, seçime dayalı imâmeti reddedip bu işi nassa dayandırmak anlamı, onların İmâmîyye'nin selefleri olduğunu göstermektedir. Nitekim Eş'ârî (324/934-36)'nin, bu ismi şeyhâynın imâmetlerini reddedenlere de atfettiği ve Malatî (377/987)'nin de bunu İmâmîyye'nin lakabı olarak nitelediğinden daha önce söz edilmişti. Bağdâdî (429/1037-38) de İmâmîyye'yi "Râfîzî" fırkalar arasında saymaktadır. On dokuz alt fırkaya ayırdığı Râfîzîlerin ortak özelliğini, şeyhâynın imâmetini reddedip bu işi nas ve tayin temelinde Ali'ye tahsis etmek şeklinde belirtmektedir (Bağdâdî, 1988: 41).

İmâmîyye'nin de Râfîzî ismini benimsediği ve taraftarlarını, bu ismin taşıdığı anlamla yücelttiğinden de daha önce bahsedilmişti. Bu hususlar Râfıza'nın imam-melek iletişimi konusundaki görüşleriyle birleştirildiğinde, Râfîzî-İmâmîyye'nin, erken dönemde imama, vahiy ve mûcizeyle birlikte şeriâti değiştirme selâhiyetini de atfettiği, başka deyişle ona peygamber gibi dinde hüküm koyma yetkisi verdiği anlaşılmaktadır. Buradan çıkan bir diğer sonuç ise İmâmî düşüncede imama kurumsal vahyin nisbet edilemeyeceği hususunun, usulü dönemle birlikte, Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid'in söylemleriyle dördüncü asırdan sonra yerleştiğidir.

Görüldüğü üzere İmâmîler, bir yandan imam-melek iletişimini nübüvvet vahyinden ayırırken, diğer yandan da vahye dayandırdığı imamın sözlerini, Allah ile Resûlünün sözlerine denk tutmaktadırlar. Bu durum, her ne kadar imama peygamber demeyip ona nisbet ettikleri vahyi kurumsal vahiyden ayırsalar da -imam-melek iletişimini kurumsal vahiyden bir derece düşük göstermenin dışında- aslında imama peygamber, sözlerini de kurumsal vahiyle eşdeğer gördüklerini ortaya koymaktadır. Çünkü imamın hiçbir şeyi kendiliğinden yapmadığı, her halinin, Allah'ın emrine dayandığı ve onun bu çerçeveyi asla aşmadığını ifade eden İmâmî rivayet ve yorumlar, onun, "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى" (O (Resûlullah), nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur'ân, ancak kendisine bildirilen bir vahiydir" (53/Necm, 3-4) ayetinin muhatabı kılındığını ifade etmektedir.

İmâmîyye'nin, imam-melek iletişimiyle ilişkilendirdiği kavramlardan biri de "muhaddes"tir. Muhaddes, içine veya kalbine doğan şeylerin, bu içe doğuşa uygun şekilde meydana geldiği kişiyi ifade etmektedir (İbn Kayyim, 2011: 254). Başka deyişle bu kavram ilhâm alan, belirttiği görüş ve ortaya koyduğu zannın gerçekte birebir bağdaştığı ve meleklerin kendisiyle konuştuğu kişi anlamındadır (Tanâhî, 2008: I-II, 1485-1486).

Muhaddes kavramı, Ebû Hüreyre'den rivayet edilen, "Sizden önceki ümmetlerde muhaddesler vardı. Şayet ümmetimde bir muhaddes olsaydı, o da Ömer olurdu" hadisinde geçmektedir (Buhârî, Fedâilü's-sahabe, 6). İlhâm almak veya kişinin görüşünün isabetli olması şeklinde genel bir anlam içeren bu kavramın, imam-melek iletişimini konu alan rivayetlerde ise "imâmın vahiy aldığı" anlamında kullanılması dikkat çekicidir.

Konuya ilişkin bir rivayette, "Ali'nin kalbine nakşolunuyor veya göğsüne ve kulağına çınlatılıyor" sözünün iletiildiği Câfer es-Sâdık'ın, "Ali muhaddes idi" diyerek bunu onayladığı belirtilmektedir. Rivayetin devamında soruların çoğalması üzerine Câfer'in, "Kureyzaoğulları ve Nadiroğullarıyla savaşıldığı günde Cebrail, Ali'nin sağında, Mikâil ise solunda, onunla konuşuyorlardı" açıklamasını yaptığı ifade edilmektedir (Saffâr, 2010: 361).

İmâmîyye'nin imamlara hasrettiği muhaddes kavramıyla onlara bir tür vahiy nisbet ettiğini gösteren diğer bir husus da, وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى، "Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytân onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah, şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah, âyetlerini sağlamlaştırır" (22/Hac, 52) ayetine yüklediği anlamdır.

Erken dönem müellifleri Saffâr (2010: 361) ve Kuleynî (1990: I, 230-231)'nin aktardıkları rivayetlerde, 22/Hac, 52. ayetteki "nebî" kelimesinin yanına "ولا محدث" ifadesinin de konulduğu görülmektedir. Böylece ayetteki nübüvvetin yanına imâmet de konularak, imamın sözlerinin de peygamberinki gibi Allah tarafından korunmuş olduğu imâ edilmektedir.

22/Hac, 52. ayetin muhaddes ibaresini de içeren formunun Ehl-i beyt kırâati olduğunu belirten Kuleynî, "nebî, resûl ve muhaddes" bölüm başlığı altında buna

ilişkin birçok rivayet aktarmıştır. Bunlardan, “Ashâbımızın birçoğundan...” senediyle başlayan bir rivayete göre Muhammed el-Bâkır ve Câfer es-Sâdık, bu üç kavramı şöyle açıklamışlardır: “Resûl, meleğin kendisine görünüp onunla konuştuğu kişidir. Nebî, meleği uykusunda görendir. Nübüvvet ve risâlet bunlardan yalnızca birinde toplanır. Muhaddes ise meleğin sesini duyar, fakat sûretini göremez.” (Kuleynî, 1990: I, 230).

Bu rivayette de görüldüğü üzere her ne kadar İmâmîyye, imamı Hz. Peygamber’le özdeşleştirmekte ve bazen bunlardan ilkini ikincisinin önüne geçirmekte ise de, Resûlullah’ın imamdan bir derece önde olduğunu ifade etmeyi de ihmal etmemektedir. Bu husustan söz eden Bozan (2006: 13), İmâmîyye’ye göre nebî ile muhaddes imamlar arasındaki farkın içerikle değil, meleklerle iletişim şekliyle ilişkili olduğuna dikkat çekmektedir.

Çağdaş İmâmî müellifler, seleflerinin “muhaddes” kavramına ilişkin iddialarını sahiplenmektedirler. İmam-melek iletişimini, “Ey Resûlullah’ın ev halkı! Allah sizden ancak günâh kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor” (33/Ahzâb, 33) ayeti bağlamında ele alan Muhammed Sened (2015: 181-182), bu ayetin, konuşma ve işitmeye dayanmayan bir tür vahye işaret ettiğini söylemektedir. Allah’tan haber almanın nübüvvetine has bir özellik olmadığını vurgulayan müellif, vahyi “gizli bir şekilde gayb ile irtibatı bulunan daha genel bir durum” olarak nitelemekte, Allah’ın kudret eliyle imamlardan pisliği giderip onları tertemiz yaptığını söylemekte, bunun da onlarda bir tür vahiy alma fitratının bulunduğu işaret ettiğini belirtmektedir.

İmamların ahlâkını Hz. Peygamber’inkiyle karşılaştırarak, *وانك لعلی خلق عظیم* “Sen, elbette yüce bir ahlâk üzeresin” (68/Kalem, 4) ayetinin onları da kapsadığını söyleyen Muhammed Sened (t.y., 89), imamlarda, bir tür vahiy alma özelliği olan “ıstıfâ” (seçilmişlik) sıfatının bulunduğunu ifade etmektedir.

Ömer b. el-Hattâb’ın muhaddesliğinden söz eden hadisin, “Şayet ümmetimde bir muhaddes olsaydı...” şeklinde şart edatıyla başlamasını, Hz. Peygamber’in, muhaddesliği önceki ümmetlere hasrettiğine kanıt olarak sunan İbn Teymîyye (1985: 256-260)’ye göre buradan çıkan diğer bir sonuç da Resûlullah’ın mükemmelliği nedeniyle Ümmet-i Muhammed’in muhaddeslere ihtiyacının bulunmadığıdır. 22/Hac, 52. ayetinin “muhaddes” kavramını da içerdiği faraziyesinin doğru kabul edilmesi halinde söz konusu hadisin, ayetin bu formunun neshedildiğine işaret ettiğini belirten

müellife göre, muhaddesin temennisinin şeytanın vesvesesine açık olduğunu gösteren bu nesh, imamın mâsumiyetini de kapsamaktadır.

Müfessirler, Hz. Peygamber'in bazı ayetleri okurken şeytanın, Allah'ın indirmedığı şeyleri onun okuyuşuna karıştırmak istemesi (Garanik olayı) üzerine 22/Hac, 52. ayetin indirildiğine yönelik yorumlar aktarmaktadırlar. Buna göre ayetin anlamı, “Biz senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, Allah'ın kitabını okuduğunda veya konuştuğunda, şeytan onun sözlerine vesvese katmak istemesin. Fakat Allah, nebîsinin diliyle şeytanın vesvesesini giderir ve onu iptal eder” şeklindedir (Taberî, 1994: V, 331). Mâturîdî (2004: III, 379-380)'ye göre Resûlullah, Necm sûresini okurken أفريتم اللات والعزى ومنات الثالثة الأخرى “Lât ve Úzza'ya ve diğer üçüncüsü Menât'a ne dersiniz?” (53/Necm, 19-20) ifadesine geldiğinde melek sûretinde gelen şeytanın, “Onlar ûlu kuğulardır, şefaâtleri umulur” sözünü onun sözlerine karıştırdığı yönündeki anlatım isabetli değildir. Müfessire göre Resûlullah, Kâbe'de namazda Kur'ân okurken 53/Necm, 20. ayetine geldiğinde onu dinlemekte olan müşrikler bu eklemeleri aynı makamda söyleyerek onun söylediklerine benzetmeye çalışmışlardır.

22/Hac, 52. ayet için genel ve özel olarak iki tür sebep-i nüzûl aktaran İmâmî müfessirlerden Ebu'l-Hasen el-Kummî (2013: II, 682), “Garanik” olayını genel sebep olarak zikretmektedir. Müfessirin aktardığı özel sebep ise dikkat çekicidir. Rivayete göre acıkan Resûlullah'ın yiyecek istediği bir sahabi, onun için bir keçi kesip kızartmıştır. Hz. Peygamber, kendisine getirildiği esnada Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in de orada bulunmalarını temenni etmiş, ancak Ebû Bekir ve Ömer çıkagelmişlerdir. “İşte, şeytanın, peygamberin temennisine karıştırdığı vesvese, ‘Ebû Bekir ve Ömer'dir” diyen müfessire göre “Allah'ın, şeytanın söylediğini gidermesi”, o ikisinden sonra Ali'nin gelmesi; “ayetlerini sağlamlaştırması” da Ali'ye yardım etmesi anlamındadır.

Aktarılan yorumlardan anlaşıldığı üzere genelde tüm peygamberlere, özelde ise son peygamber Hz. Muhammed'e yönelik olan 22/Hac, 52. ayetteki “nebî” isminin yanına “imam”ı da koyan İmâmîyye, onun temennisinin de peygamberinki gibi şeytanın vesvesesinden korunduğunu ve sözlerinin de peygamber sözü derecesinde olduğunu iddia etmektedir. Nübüvvetle risâleti birbirinden ayırarak ikincisinin devam

ettiğini ileri süren İmâmîyye'nin, aynı anlayışı vahye de uyguladığı anlaşılmaktadır. Yani, bir yandan kurumsal vahyin son bulduğunu söyleyirken; öbür yandan imamın sözlerinin vahye ve Allah'tan bir onaya dayandığını iddia etmeleri, imâmeti nübüvvetin devamı olarak gördükleri gibi, imama da kurumsal vahiyden bir derece düşük düzeyli bir vahiy nisbet ettiklerini göstermektedir.

İmâmîyye'nin imamlara nisbet ettiği vahyin ilhâm olduğunu söylemek de zordur. Çünkü onlar, bu konudan söz ederken “ilhâm” ibaresini değil, “vahiy” kelimesini kullanmaktadırlar. İmamın iradesinin, Allah'ın iradesiyle aynı doğrultuda olduğunu, onun için bilgisizlik, hata, yanılma ve unutmanın söz konusu olmadığını söylemeleri, imam-melek iletişimini ilhâmın bir derece üstünde, kurumsal vahyin ise bir derece altında bir mevkiye konumlandıklarını göstermektedir.

Erken dönem rivayetlerinde yer alan imam-melek iletişimine ilişkin rivayet ve iddiaların, usulü dönem müelliflerince de benimsenerek yorumlanmasının yanında, çağdaş İmâmî müelliflerin de bu düşüncüyü sahiplenmeleri, nübüvvet inancıyla bağdaşmayan ve naslarla temellendirilmesi mümkün olmayan bu anlayışın, günümüzde de sürdürüldüğü anlamına gelmektedir. İmâmîyye'nin hala devam ettirdiği bir diğer inancı da imama mûcize nisbet etmesidir.

3.1.3. İmama Mûcize Nisbet Etme

Kudretin zıddı olan “âcz” kelimesinden gelen mûcize, nebînin nübüvvetini ispat ve ona karşı koyanlara meydan okuyarak onları acze düşürmek için ortaya koyduğu, harikulâde olaylardır (Bağdâdî, 1928: 180). Âciz bırakan şey anlamındaki mûcize, peygamber olmayan kişinin, Allah'ın nebîleri üzerinde gerçekleştirdiği şeyleri ortaya koymaktan âciz oluşuna isim olmuştur (Cüveynî, 1992: 63).

Mûcizede, Allah'ın fiili olması, hârikulâde olması, insanların benzerini yapmaktan âciz olmaları, nübüvvet iddiası için ortaya konulup benzerini getirmeleri konusunda insanlara meydan okunması ve ortaya konulan olağanüstü olayı yalanlayan bir durumun olmaması şartları aranmaktadır (Cüveynî, 1992: 63).

Tanımından da anlaşıldığı üzere kişinin peygamber olduğunu göstermeye yönelik bir “alâmet-i fârika” olan mûcize, peygamberlere has bir durumdur (Bağdâdî,

1928: 173-175). Tüm özelliklerinde, nübüvvetin yanına imâmîyeti de koyan İmâmîyye, mucizeyi de (Makarrî, 1993: 85)’te ifade edildiği üzere “risâlet veya imâmet iddiasında bulunan kişinin, doğruluğunun kendisiyle bilindiği şey” olarak tanımlamaktadır.

Mûcize tanımında “risâlet”in yanına “imâmet”i de koyan İmâmîyye, imama mûcize nisbet ederek bu açıdan da onu peygamberle özdeşleştirmektedir. İmâmî müelliflerin konuya ilişkin görüş ve yorumlarında, imama nisbet ettikleri mûcizeyi peygamberin mûcizesiyle kıyaslayarak sunmaları da bunu teyit etmektedir.

Şiâ’nın, “Ali’den çokça mûcizelerin ızhâr olduğu” sözünü, evliyâların kerâmetlerinin mûcize olarak ifade edilmesi şeklinde değerlendiren İbn Teymîyye (1986: IV, 36), bunun bir ıstılâh olarak kullanıldığından söz etmektedir. Ancak İmâmî müelliflerin imama atfettikleri mûcizeyi peygambere has mûcize ile karşılaştırarak aynı düzeyde sunmaları, bunun aksini ortaya koymaktadır.

İmâmîyye’ye göre mûcizenin peygamberlere nisbetinin yanında, imamlara ve salihlere nisbeti de câizdir (Tûsî, 1956: I, 255). İmamların eliyle mûcizelerin meydana gelmesinin ve kendilerine Allah tarafından bildirim yapılmasının (vahyin) câiz olduğunu belirten Şeyh Müfid (1992a: 68-69), onlar için bu durumun aklen vacip olmadığını, fakat kıyasen de buna bir engel bulunmadığını söylemektedir. Bu hususun sem’î haberlere dayandığını belirten müellif, bunu İmâmîyye’nin çoğunluğunun görüşü olarak aktarmakta, bir kısmının ise peygamberler için vacip görülen mûcizeyi, imamlar için de aklen vacip gördüğünü ifade etmektedir.

Mûcizenin peygamberliğe işaret eden özel bir delil olmadığını söyleyerek onu, kişinin davasının sıhhatinin kanıtı olarak niteleyen Şeyh Müfid (2005: 110-111)’e göre mûcize, iddia sahibinin insanları tasdik etmeye çağırdığı şey (nübüvvet, imâmet) hususunda doğru söyleyip söylemediğini ortaya koyan bir delildir. Bununla nübüvvet veya imâmetten hangisi iddia ediliyorsa, mûcize onun bu husustaki doğruluğunun kanıtıdır. *كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله*. “Zekeriyyâ, onun bulunduğu bölme her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu. ‘Meryem! Bu sana nereden geldi?’ derdi. O da ‘Bu, Allah katından’ diye cevap verirdi” (3/Âl-i İmrân, 37-38) ayetlerinin, Hz. İsa’nın annesi Meryem’in mûcizesine işaret ettiğini belirten müellif, nebî veya resûl olmayan bu şahsın, Allah’ın mâsum kullarından olduğunu ifade etmektedir. Vahyin peygamberlerin mûcizelerinden

olmasına karşın, salih kullara da vahyedildiğini belirten müellif, “Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman, onu denize (Nil’e) bırak” (28/Kasas, 7) ayetini, Musa’nın annesine vahyedildiğine delil getirmektedir. Bu açıklamasından sonra başkalarından ayırt edilmesi için imama da vahiy ve mûcize verilmesinin önünde bir engel bulunmadığını sözlerine eklemektedir.

Mûcizeyi imamın ismeti ve ona itaatin farz oluşunun delili olarak sunan Şerîf el-Murtazâ (2004: I, 196-197) da, mûcizenin yalnızca peygamberlere hasredilmesinin doğru olmadığını söylemektedir. İmamlar için de mûcizeyi câiz gördüklerini belirten Şerîf el-Murtazâ (2012: 332-335)’ya göre onlar için geçerli olan bu durum, sâlih ve fâzıl mü’minler için de geçerlidir. Kişinin mütabık olduğu davasının doğruluğuna bir kanıt olan mûcizenin, nübüvvet iddia eden için “peygamberliğe”, imâmet iddia eden için “imâmete”, salih kulların da doğruluklarına delâlet ettiğini belirten müellif, imâmdan mûcizenin nefyedilmesi halinde de onun nassa dayalı imâmetinin sabit kalacağını söylemektedir. Ona göre nübüvvet ile imâmet fiilî olarak aynı düzeyde olduklarından, peygamberin mûcize ile bilinmesi ile imamın nasla bilinmesi arasında hiçbir bir fark bulunmamaktadır.

Usûlî gelenek mensubu İmâmî müelliflerin bu yorumları, İmâmîyye’nin mûcize açısından da imâmetle nübüvveti özdeşleştirdiğini göstermektedir. Bu açıklamalardan anlaşılan bir diğer husus ise İmâmîlerin, Allah’ın salih kullarına bir ikramı olan “kerâmet”i de peygamberliğin ispat vasıtası olan mûcizeden ayırmayarak her iki kavramı aynı isimle ve aynı mahiyette sunmalarıdır.

Mûcize ve kerâmeti isim ve mahiyet olarak birbirinden ayırmayan İmâmî müellifler, bununla birlikte nübüvvet veya imâmet iddiasının ispatına yönelik bir vasıta olması yönüyle mûcizeye, kerâmetten daha önemli bir konum atfetmektedirler. Bu husustan söz eden Şerîf el-Murtazâ (2004: 336)’ya göre mûcize iddiası nübüvveteye yönelikse, bundan sarf-ı nazar edilmesi, nebîden gelecek olan dinî maslahatı yitirme korkusu içermektedir. Bu nedenle nübüvvet müddeîsinin doğruluğunu ortaya koyan bu mûcizeden sarf-ı nazâr edilemez. Ancak, sadık olsa bile nebî olmayan salihinin mûcizesinden sarf-ı nazâr etmede herhangi bir faydayı yitirme korkusu bulunmamaktadır. İmâmette de nübüvvetteki bazı dinî faydaların kaybedilme korkusu

bulunmaktadır. Bu nedenle imâmet müddeîsinin sıdkını bilmek vaciptir. Dolayısıyla onun mucizesinin de gözardı edilmesi câiz değildir.

Îmâmî müellif Makarrî (547/1152), “Allah’a ibadette yüksek derecelere erişen kullara hâs kılınan mûcize gibi hârikulâde şeyler” tanımını yaptığı kerâmetin, gizlilik ve bir iddia içermemek şartlarından söz etmektedir. Mûcize için ise Allah’ın fiilinden olmak, hârikulâde olmak ve kişinin iddiasına uygun olmak ile insanları benzerini yapmaktan âciz bırakmak şartlarını sıralayan müellif, bir yandan Hz. Peygamber’den sonra başkasına nübüvvet nisbet etmeyi küfürle nitelerken diğer yandan da mûcize tanımında, imâmeti nübüvvet redif yapmaktadır (Makarrî, 1993: 86).

İmamlara mûcize nisbetini konu alan rivayetlere göre Ali aslan, yılan, kuş gibi hayvanlar ve ağaç, toprak, taş gibi cansızlarla konuşmuş (Saffâr, 2010: 544-547), buluta binerek havada uçmuştur (Saffâr, 452). İmamlar, bir ışık hüzmesi vasıtasıyla doğu ile batı arasında ne varsa hepsini görmüşlerdir (Saffâr, 479-480). Konuya ilişkin bir diğer rivayete göre Câfer es-Sâdık şöyle demiştir: “Allah bizi, gökyüzü ve yeryüzündeki hazinedârları kıldı. Bizim ‘nutka-i şecere’ (mûcize olarak istediğimiz her şeyi konuşurma) özelliğimiz vardır. Bizim ibadetimizle Allah’a ibadet edilir. Şayet biz olmasaydık, O’na ibadet edilmezdi.” (Kuleynî, 1990: I, 249).

Bu rivayetlerde aktarılan durumların tümü, peygamberlerin eliyle gerçekleşen mûcize türünden olaylardır. Dolayısıyla imamı peygamberle özdeşleştiren İmâmîyye’nin, onlara mûcize de nisbet ederek imam-peygamber özdeşliğini bu hususta da ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Bu özdeşleştirmenin bir sonucu olarak da peygamberlerin eliyle gerçekleşen mucizelerin benzeri olan olağan üstü olayları, Ali ve diğer imamlarda da nisbet etmektedir.

Ali’nin mûcizelerinden söz eden rivayetlere göre o, ölüleri diriltmiş, hastaları iyileştirmiş ve onun, düşmanlarının aleyhine yaptığı bedduâsı mutlaka kabul olmuştur. Saffâr (2010: 312-313), “imamların, ölüleri dirilttikleri”ne dair bölüm başlığı altında aktardığı rivayetlerde, Ali ve diğer imamların, ölüleri dirillttiklerini belirten birçok rivayet aktarmıştır. Bu rivayetlerden birine göre Ali, ölen bir kuzeninin mezârına gelip “Allah’ın izniyle kalk!” dediğinde ölü dirilip ayağa kalkmış ve onunla konuşmuştur.

Câfer es-Sâdık’a nisbet edilen bir rivayete göre Ebû Bekir (13/634) halife seçildikten sonra onunla karşılaşan Ali, ona karşı delil getirip “Resûlullah’ın bize

hakem olmasına razı değil misin?” diyerek onu Kubâ Mescidi’ne götürmüştür. İçeri girdiklerinde orada oturduğunu gördükleri Hz. Peygamber, Ali’nin lehine hükmetmiştir. İrkilerek dönen Ebû Bekir’in yolda karşılaştığı Ömer, bunun Hâşimoğullarının sihri olduğunu söylemiştir (Saffâr, 2010: 313).

İmamların mucizelerinden söz eden müellifler Saffâr’la sınırlı değildir. İmâmîyye’nin diğer tüm muteber kaynaklarında da bu hususu konu alan birçok rivayet mevcuttur. *Kütüb-i erbaâdan* biri olan *Men lâ-yahzuruhu ’l-fakîh* adlı kitapta aktarılan rivayetlerde, ikinci namazının vaktini kaçıran Hz. Süleymân ve Hz. Musa’nın vasîsi Yuşâ b. Nûn’un için Güneş’in yeniden doğduğunu anlatan haberler aktarılmaktadır. “Allah’ın, öteden beri süre gelen kanunu budur. Allah’ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın” (48/Fetih, 23) ayeti gereğince Allah’ın sünnetinin devam ettiğini belirten Şeyh Sadûk (1986: 145-146), Allah’ın, Resûlullah’ın hayatında ve vefatından sonra olmak üzere Ali için de Güneş’i iki kez doğurduğuna yönelik rivayetler aktarmaktadır. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber’in vahiy aldığı esnada, başının kucağında olduğu Ali’nin, ikinci namazını kaçırmamasıyla ilgilidir. Bu rivayette, Hz. Peygamber’in Ali için duâ etmesiyle Güneş’in battığı yerden doğduğu ve Ali namazını kıldıktan sonra da tekrar battığı anlatılmaktadır. Hz. Peygamber’den sonraki olayda ise Haricilerle savaştan döndükleri sırada, Babil topraklarından geçmekte olan Ali’nin, bu topraklar lanetli olduğu için bir nebî veya vasînin burada namaz kılmasının helâl olmadığını söylediği belirtilmektedir. Bunun üzerine ordusu namaz kılarak bineğine binerek uzaklaşan Ali’nin, akşam vakti girdiğinde ellerini açıp İbranice bir şeyler fısıldamasıyla Güneş’in battığı yerden yeniden doğduğu ifade edilmektedir.

Hz. Peygamber’in “inşikâku’l-kamer” (ayı ikiye bölme) mucizesini anımsatan bu rivayet, onun tüm özelliklerini imamlarda görmek isteyen İmâmîyye’nin, Resûlullah’ın ayı ikiye bölmesi mucizesine karşın, Ali’ye de “Güneş’i batıdan doğurtma” mucizesini nisbet ettiği görülmektedir. Konuya ilişkin diğer rivayetlerde Ali, Resûlullah ile birlikte mi’raca da çıkarılmaktadır. Enes b. Malik’e nisbet edilen bir rivayette Hz. Peygamber, mi’rac hadisesinde göğe yükseltilip Rabbine yaklaştırıldığında Allah ile arasında şöyle bir konuşma geçtiği belirtilmektedir: “Allah, ‘İnsanlardan kimi seviyorsun?’ buyurdu, Ali’yi seviyorum ya Rabbi, dedim. Dön bak

dedi, soluma dönüp baktığımda Ali b. Ebî Tâlib'in yanımda olduğunu gördüm.” (Tûsî, 1993: 352).

Her yerde ve her halinde imamı, Resûlullah ile özdeşleştiren İmâmîyye'nin, Hz. Peygamber'in mucizelerinin benzerini ona da atfettiği görülmektedir. Erken dönem İmâmî kaynaklarda yer alan bu düşüncenin, Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid'le usulü döneme taşındıktan sonra bu misyonun Şerîf el-Murtazâ, Nasirüddîn et-Tûsî, İbn Muttahar el-Hillî gibi müelliflerle devam ettiği, daha sonra da Muhammed Bâkır el-Meclisî (1110/1698-99[?]), Hâşim el-Bahrânî (1107/1695) gibi müellifler vasıtasıyla çağdaş döneme taşındığı anlaşılmaktadır.

İbn Muttahar el-Hillî (726/1325), Ali'den birçok mucizenin zuhûr etmesi nedeniyle bazılarının, onun tanrılığını iddia ettiğini söylemektedir (Hillî, 1963: 52). Meclisî'nin, *Bihâru'l-envâr* adlı yüz on ciltlik eseri, *Kütüb-i erbaâ* ve diğer kitaplardan derlenen bu tür rivayetlerle doludur. Bahrânî'nin, *Medînetü'l-meâcizi'l-eimme el-isneyâşere* adlı sekiz ciltlik eseri -adından da anlaşıldığı üzere- on iki imamın mucizelerini ele almaktadır. Çağdaş İmâmî müellifler de bu konuya önem vermektedirler. Ehl-i beyt mektebinde mucizenin yalnızca peygamberlere has kılınmadığını belirten Muhammed Sened (2015: 60), imamların ve hatta onların bazı sefirlerinin de mucize sahibi olduklarını ileri sürmektedir.

Konuyla ilgili rivayetler ve yorumlar incelendiğinde imamlar için “kerâmet” yerine “mucize” kavramını kullanan İmâmîyye'nin, onlara mucize nisbet ettiği görülmektedir. Bu iddiasını, çoğunlukla imamlardan gelen rivayetlerle temellendiren İmâmîler, birçok nassı da buna mesned yapmaya gayret etmektedirler.

İmâmet-nübüvvet özdeşliğine mesned yapılan ibarelerden biri de “mütevessim”dir. Bu sıfat, *إن في ذلك لآيات للمتوسمين*, “Şüphesiz bunda düşünüp görebilen (mütevessim) kimseler için ibretler vardır” (15/Hicr, 75) ayetinde geçmektedir. İmâmîyye, buradaki “mütevessim” ibaresine, “Allah'ın nûru ile bakıp hatadan beri olmak” anlamını yüklemektedir (Şahrûdî, 2014: 83). İmamlara hasrettiği bu sıfat ile onların mucize türünden harikulâde olaylar gerçekleştirdiklerini anlatmaya çalışmaktadır. İmâmî kaynaklarda, bu konunun ele alındığı müstakil bâblarda aktarılan onlarca rivayette, Resûlullah'tan imamlara geçtiği belirtilen bu özellik sayesinde

onların, baktıkları kişinin “mü’min” veya “kâfir” olduğunu bildikleri ifade edilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 230-231).

Saffâr (2010: 395), on iki imamın mütevessim olduğuna dair birçok rivayet aktarmıştır. Bu rivayetlerden birine göre “Hiç kimse yoktur ki kaşlarının arasında ‘mü’min’ veya ‘kâfir’ olduğu yazılmış olmasın. Bu durum size kapalı, Âl-i Muhammed’ten olan imamlara ise aşikârdır. Onların baktığı hiç kimse yoktur ki onun mü’min mi kâfir mi olduğunu bilmesinler” diyen Muhammed el-Bâkır, sözlerinin devamında 15/Hicr, 75. ayetini okumuş ve “Mütevessimler imâmlardır” demiştir.

Şeyh Sadûk (1958: 249)’un aktardığı bir rivayette, Ali er-Rızâ’nın yazdırttığı bir mektupta, imamların mütevessim sıfatını taşıdıkları hususuna değindiği belirtilmektedir. Usûlî dönem müelliflerinden bir diğeri aktardığı şu rivayette ise Ali’nin mütevessimliğinin mûcizevi yönü şöyle tasvir edilmektedir:

Bir gün Ali’ye gelen bir şahıs, ona karşı gizli ve âşikâr muhabbet beslediğini söyledi. Bunun üzerine Ali, elindeki sopayla bir süre yere bir şeyler yazıp çizdikten sonra “Yalan söyledin! Vallâhi ben yüzler arasında senin yüzünü ve isimler arasında senin ismini bilmiyorum” dedi. Biraz sonra gelerek öncekinin söylediklerinin aynısını söyleyen bir diğeri için de Ali, aynı şeyi yaptıktan sonra onu doğrulayarak şöyle buyurdu: “Bizim saygın bir tıynetimiz vardır. Allah bunun sözünü, Âdemoğlundan misâk aldığı günde almıştır. Kıyamet gününe kadar bizim tıynetimizden tek bir kişi bile şâj olmaz ve ona tek bir kişi bile dâhil olmaz.” (Tûsî, 1993: 409-410).

Ali’nin, kıyamet gününe kadar gelip geçecek her insanın inancını bildiğini ifade eden bu rivayetin, ona muâzzam bir mûcize nisbet ettiği görülmektedir. İmâmîyye’nin, bu iddiasına mesned yaptığı 15/Hicr, 75. ayette geçen “mütevessim” ibaresini, “Mü’minin ferâsetinden sakının. Çünkü o, Allah’ın nûru ile bakar” (Tirmizî, Tefsîr, 15) hadisi ışığında tefsir eden müfessirler, tefekkür edip ibret almak ve öngörülü olmak anlamındaki “ferâset” (الفراسة) anlamını verdikleri bu sıfatı, tüm “müttakî mü’minler”e teşmil etmektedirler (Mâturîdî, 2004: III, 58-59; Kurtubî, 1950: X, 42-45).

Kurtubî (671/1273), mütevessim kavramını, bazı alâmetlerden hareketle kişinin doğru söyleyip söylemediği, amacı ve mesleği gibi durumlarla ilgili bir tahmin veya fikir yürütmeyi ifade eden örneklerle açıklamaktadır. Mâturîdî (2004: III, 58-59) ise bu kavrama, özelde Hz. Peygamber’in, genelde ise tüm peygamberlerin

doğruluklarını tasdik edenler ve onları yalanlayıp helâk olanların akıbetlerinden ibret alanlar anlamını vermektedir.

Müfessirlerin açıklamalarından da anlaşıldığı üzere kalplerde saklı olan inanç ve düşünceleri bilmek anlamında, belli bazı kişilere özel bir özellik olmayan mütevessim sıfatı, bazı somut verilerden hareketle belli bir konuda ortaya konulan öngörü veya ders çıkarmayı ifade etmektedir. Konuya ilişkin hadis de 15/Hicr, 74. ayette geçen bu sıfatı, tüm mü'minlere teşmîl etmektedir. İmâmîyye'nin iddiasına mesned yaptığı ayetin öncesinde, Hz. Lût'un kavmine inen azabtan söz edildikten sonra "Şüphesiz bunda düşünüp görebilen (mütevessim) kimseler için ibretler vardır" (15/Hicr, 75) buyrulurken olayın ibretlik yönünün vurgulanması da bu anlamı teyit etmektedir. Dolayısıyla İmâmîyye'nin "mütevessim" nitelemesini imamlara hasrederek onların bu özellik sayesinde mûcize türünden harikulâde şeyler ortaya koyduklarını ileri sürmesinin, Hz. Peygamber'le özdeşleştirdiği imamı, mûcize gösterme açısından da onunla eşitleme gayesini güden, mezhebî bir mülâhazadan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. İmâmîyye'nin bu gayesinin doğurduğu bir diğer husus da, Resûlullah'ın insanlardan, meleklerden ve peygamberlerden üstün olduğu anlamını ifade eden "efdâliyet" sıfatında da imamı onunla özdeşleştirmesidir.

3.1.4. İmama Efdâliyet Atfetme

İmâmeti nübüvvetle özdeşleştiren İmâmîyye, imamın da peygamber gibi insanların en üstünü olduğunu ileri sürmekte, bazen de onu peygamberlerden daha üst bir konumda göstermektedir. Bu konuya değinen Kâşifulğitâ (1990: 135), İmâmîyye'ye göre imamın üstünlük derecesinin, Hz. Peygamber'in altında; diğer tüm insanlar, melekler ve peygamberlerin ise üstünde olduğunu söylemektedir.

Konuya ilişkin haberlerde imamın bu üstün konumuna sıkça değinilmektedir. Selmân el-Fârisî (36/656 [?])'ye atfedilen bir rivayette, Allah'ın her ümmete Ali'yi hüccet getirdiği ve onların Ali'yi tanıdıklarına dair şahitliklerinin, Allah katındaki en büyük derece olduğu, Resûlullah'ın dilinden şöyle ifade edilmektedir: "Ben ve Ali olmasaydık, Allah bilinmez O'na ibadet edilmezdi. Ben ve Ali olmasaydık, sevap ve ikâb olmazdı. Hiçbir perde Ali'yi Allah'tan gizleyemez ve hiçbir engel onunla Allah

arasına giremez. O, Allah ile yarattıkları arasındaki örtü ve hicâptır.” (İbn Kays, 1958: 381).

İmâmîyye'nin, imamın üstünlüğünü Hz. Peygamber'in üstünlüğü ile kıyasladığını gösteren bu rivayetler, imamın “efdâliyet” açısından da Resûlullah'la özdeşleştirildiğini ortaya koymaktadır. Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen aşağıdaki rivayette ise Ali'nin üstünlük derecesinin, Allah'ın yarattıklarına olan üstünlüğüyle kıyaslanması dikkat çekicidir:

Ali'den gelen her şey alınmalı, onun nehyettiği her şeyden de sakınılmalıdır. Allah'ın ve Muhammed'in tüm mahlûkâta üstünlüğü, Ali için de geçerlidir. Hükümlerinde Ali'ye tabi olan, Allah ve Resûlüne tabi olmuş, onu reddeden ise şirk koşmuş gibidir. Ali, kendisinden başkasına tabi olunmayacak olan “bâbullah” (Allah'ın kapısı), ondan başka bir yola sapanın helâk olacağı “sebîlullah”tır (Allah'ın yoludur). Bu, tüm hidâyet imamları için de geçerlidir. Çünkü onlar, Allah'ın kendileri vasıtasıyla kullarına uzandığı, “yeryüzünün direkleri” ve Allah'ın, yer ile gök arasındakilere karşı “hüccet-i bâliğası” (en büyük kanıtları) kılınmışlardır (Kuleynî, 1990: I, 253-254).

Usûlu'l-kâfi de “İmâmların yeryüzünün direkleri olduğu”nu ifade eden bölüm başlığı altında aktarılan bu rivayetin, Ali'yi üstünlük açısından Hz. Peygamber'le eşitlemesinin ötesinde, onu bir peygamber mahiyetinde sunarak bu durumu tüm imamlara da teşmîl ettiği görülmektedir. Bu husus, aynı rivayetin devamında Ali'nin söylediği belirtilen şu sözlerde daha açık şekilde ortaya konulmaktadır: “Ben cennet ve cehennem ‘kasîm’iyim (bölüşürücüsü). Ben ‘fârûku'l-ekber’im, ben ‘âsâ (baston) ve meyssem (dağlama demiri)’ sahibiyim. Melekler ve Rûh (Cebrail), beni de Muhammed'i ikrâr ettikleri gibi ikrâr etmektedirler. Ben, Muhammed'in yükü gibi bir yük yüklendim ki bu yük, Rabb'in yüküdür.” (Kuleynî, 1990: I, 252-254).

Ali'yi, tüm yaratılmışların kendisini ikrâr ettiği, cennetlik ve cehennemliklerin belirleyicisi ve Hz. Peygamber'in “nübüvvet” yükünü yüklenen kişi olarak niteleyen bu rivayet, aslında bir nübüvvet isnadı içermektedir. Rivayetin devamında düşülmüş olan dipnotta, Ali'nin cennet ve cehennem kasîmi, asâ ve meyssem sahibi olması gibi özelliklerin onun, *وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كان بآياتنا لا يوقنون* “(Kıyâmetin kopacağına dair) o söz başlarına gelince onlar için yerden kendilerine bir dâbbe (canlı bir yaratık) çıkarırız. O, onlara insanların ayetlerimize kesin olarak inanmadıklarını söyler” (27/Neml, 82) ayetinde belirtilen “Dâbbe” olabileceği yorumu yapılmaktadır (Kuleynî, 1990: I, 254).

İmama atfedilen bu üstün konum, erken döneme münhasır bir olay değildir. Allah'ın, her şeyi Resûlullah ve Ehl-i beyti için yarattığını söyleyen Şeyh Sadûk'a (381/991) göre onlar olmasaydı, Allah hiçbir şey yaratmazdı. Allah'ın, Hz. Muhammed ve imamlardan daha üstün bir varlık yaratmadığını belirten müellif, meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerinin emredilmesini (2/Bakara, 34), enbiyânın meleklerden üstünlüğüne delil getirmektedir. Peygamberlerle kıyasladığı imamların da meleklerden üstün olduğunu söyleyen müellif, bu hususu İmâmîyye'nin ortak inancı olarak aktarmaktadır (Şeyh Sadûk, 1971: 31-32).

İmam ve peygamberin birbirine üstünlüğü konusunda, İmâmîyye'nin bir fikir birlikteliğinin bulunmadığını belirten Şeyh Müfid (1992a: 70-71), bu hususta üç görüş aktarmaktadır. Bunlardan ilki, imamların - Hz. Muhammed hariç- diğer tüm nebî ve resûllerden üstün oldukları görüşüdür. İkinci görüş, imamların “ülû'l-âzm” dışındaki tüm peygamberlerden üstün olduğunu söylerken son görüş ise peygamberleri imamlara tafdîl etmektedir. Bu hususun aklın cevaplandıracağı veya menedeceği bir konu olmadığını belirten müellif, aktardığı görüşlerden herhangi biri üzerinde bir icmânın oluşmadığını da hatırlatarak ilk görüşü tercih etmektedir.

İmamı peygamberlerden üstün gören bu anlayış, onun inkârını da “küfür” olarak nitelemektedir. Ebû Zer (32/653)'e nisbet edilen bir rivayette Hz. Peygamber'in bu hususta şöyle söylediği belirtilmektedir: “Hiç biriniz Ali ile zıtlaşmasın, çünkü kâfir olursunuz. Ona hiç kimseyi tafdîl etmeyin, çünkü dinden çıkarsınız.” (Tûsî, 1993: 154).

İmama hiç kimsenin erişemeyeceği yüce bir konum atfeden İmâmîyye, onun faziletlerini de insanüstü bir keyfiyetle nitelemektedir. Ali'nin faziletlerini sayarken onun her gün bin rekaat namaz kıldığı gibi gerçeklikle bağdaşması mümkün olmayan ifadeler kullanan Hillî (1963: 51), Hz. Peygamber'den sonra onu “yaratılmışların en üstünü” olarak görmektedir. Tazîm (büyüklük), tebcîl (ulûluk) ve dindeki konumunun yüceliği açısından, raîyetindeki hiç kimsenin imama erişemeyeceğini belirten Tûsî (1986: 308-309), imamın bu üstün konumunun, onun “mâsumiyet” sıfatından geldiğini ifade etmektedir.

Çağdaş müellifler de imâmın üstünlüğü konusuna büyük önem vermektedirler. *Tafdîlu'l-'imme âle'l-enbiyâ* (imamların peygamberlere üstünlüğü) adıyla bir kitap

kaleme almış olan Ali el-Milânî (1947-), Hz. Peygamber ile Ali'nin üstünlükte eşit olduklarını belirtmektedir. Selefleri gibi bu hususa Mübâhele ayetini (3/Âl-i İmrân, 61) mesned yapan müellife göre Kitap, Sünnet ve icmâ ile Resûlullah'ın tüm peygamberlerden üstün olduğu sabit olunca, Ali'nin nefsinin onun nefsiyle denkleştiren bu ayet, Ali'yi tüm nebîlere tafdîl ederek onu Hz. Peygamber'le eşitlemektedir (Milânî, 2000e: 9).

İmâmîyye'nin, imamların üstünlüğüne dair ortaya koyduğu bu anlam çerçevesi, imamlar için erişilmez bir mevki ve otorite sağlamakta, onları tüm peygamberlerin üstünde bir konuma yükseltmektedir. Konuya ilişkin rivayet ve yorumlar, onların imamın üstünlük derecesini Hz. Peygamber'inkinden bir derece aşağıda olduğunu belirtmekte gerçekçi olmadıklarını göstermektedir. Çünkü imamın üstünlüğünü onun üstünlüğüyle kıyaslayarak her halinde ikisini eşit düzeyde sunmaları, imamı üstünlük açısından Resûlullah'la aynı seviyede gördüklerini göstermektedir. İmâmî müfessir ve müelliflerin Mübâhele (3/Âl-i İmrân, 61) ayetine, Ali'nin nefsinin Hz. Peygamber'inkiyle eşit olduğu anlamını vermeleri de¹ bu hususu teyit etmektedir. Dolayısıyla onların bu husustaki gerçek inançlarının, Mübâhele ayeti çerçevesinde ortaya koydukları bu görüş olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim nübüvveti “özel”, imâmeti ise “genel lütûf” olarak değerlendirip imamın inkârını, peygamberin inkârından daha şer bir fiil olarak nitelemeleri de imâmeti nübüvvetten üstün gördükleri anlamına gelmektedir. Bu hususa dikkat çeken Pezdevî (2013: 255), imamı bazen Resûlullah'a tabi kılan İmâmîyye'nin, bazen de onu Resûlullah'a öncelediğini söylemektedir.

İbn Teymîyye'nin, Hıllî'nin, nas tayin ve mâsumiyet inançlarına dair aktardığı rivayetleri sıhhat, senet ve kaynak açısından tetkik ederek eleştirdiği görülmektedir. Senet tenkidinin yanı sıra metin tenkidi yaparak hadis olarak nakledilen haberi titiz bir şekilde inceleyen müellif, senet zincirindeki ravilerin durumu, bu hadisin farklı varyantları, sahîh kaynaklarda bulunup bulunmadığı, bu hadis ile ilgili olarak hadis âlimlerinin görüşü gibi farklı noktalardan hadisi ele almakta ve bu hususlarla ilgili birçok tenkit getirmektedir (Atçeken, 68-69).

¹ İmâmîyye'nin bu husustaki görüş ve düşüncelerine, bu çalışmanın “1.4.3.3. Mübâhele Ayeti” adlı başlığı altında değinilmektedir.

Sünnî düşünce, bir peygamberin peygamber olmayana üstünlüğü konusunda icmâ üzeredir. Yine Ali b. Ebî Tâlib'in peygamber olmadığı hususu, İmâmî müelliflerce de -lafzen de olsa- kabul edilmektedir. Bu durum, imamın peygamberlerden üstünlüğü iddiasının, mezhebî mülâhazalara dayalı, naslarla ve tevhid inancıyla bağdaşmayan bir yorum olduğunu göstermektedir. İmamı tüm nebî ve resûllere tafdîl eden İmâmîyye'nin, onun Hz. Peygamber'den üstün olup olmadığı hususunda ortaya koyduğu yorumlar ise bazen imamın lehine, bazen de Resûlullah'ın lehine bozulan, çelişkili bir netice doğurmaktadır.

3.1.5. İmama Üstün Bir İlim Nisbet Etme

Mefdûlün (en üstün olanın) fâdıla (daha az üstün olana) öncelenmesini çirkin bir iş olarak gören İmâmîyye, imamın Hz. Peygamber gibi raîyyetinin en üstünü ve en bilgini olmasını vacip görmektedir (Murtazâ, 1986: 20; Tûsî, 1986: 308). İlim açısından da imamları çok yüksek bir mevkîye konumlandırarak onları, Hz. Peygamber'in ilminin vârisi ve geçmiş tüm peygamberlerin ilminin intikal ettiği kişiler olarak nitelermektedir.

İmamın ilmüne dair görüş ve yorumlarını daha çok imamlara nisbet ettiği rivayetlere dayandıran İmâmîyye, bazı ayetleri de bu düşüncesine mesned yapmaktadır. “Ölümü esnasında Hz. Peygamber'in, ‘ism-i ekber’, ‘nübüvvet ve ilim mirası’nı Ali’ye verdiği”ne dair bir bölüm açmış olan Saffâr (2010: 510-512)’ın burada aktardığı rivayetlerde Resûlullah'ın vefatından hemen önce ona gelen Cebrail'in, yanındaki emanetleri Ali'ye vermesini emrettiği belirtilmektedir. İsm-i ekber'in, gelmiş geçmiş tüm peygamberlerin ilmini içeren bir kitap olarak nitelendiği bu rivayetlerde, “لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان” “Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve beraberlerinde kitâbı ve mîzânı (ölçüyü) indirdik” (57/Hadîd, 25) ayetinin buna işaret ettiği söylenmektedir.

İmâmîyye'nin imamın üstün bir ilimle donatıldığına yönelik düşüncesine mesned yaptığı nasların başında, علمه البيان، خلق الإنسان، “(Rahmân) insanı yarattı. Ona beyânı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti” (55/Rahmân, 3-4) ayetleri gelmektedir. Bu ayetleri imamın üstün ilminin kanıtı olarak sunan İmâmî müfessirler siyâk, sıbâk ve anlam çerçevesine bakmaksızın, burada geçen “insan”dan Ali'nin kastedildiği

yorumunu yapmaktadırlar. Ali er-Rızâ'ya nisbet edilen bir rivayette ayetteki “insan” ifadesinin “Emîrû'l-mü'minîn” olarak açıklanıp insanoğlunun ihtiyaç duyduğu her şeyin beyânının (bilgisinin) Allah tarafından Ali'ye öğretildiği ifade edilmektedir (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013: III, 1033; Kâşânî, 1963: V, 107; Bahrânî, 2006: VII, 384).

Sünnî müfessirler, 55/Rahmân, 3-4. ayetlerde geçen insan ve beyân kelimelerini farklı şekillerde tefsir etmektedirler. Ayette geçen “insan”dan Hz. Âdem'in kastedildiğini belirterek “beyân”ı da 2/Bakara, 31. ayet delâletiyle Allah'ın Hz. Âdem'e her şeyin ismini öğrettiği şeklinde yorumlamaktadırlar. Bu iki ifadenin anlamına yönelik bir diğer yoruma göre ayetteki “insan”dan kastedilen, Hz. Muhammed'tir. Bu ayetin öncesinde gelen, علم القرآن “Rahmân, Kur'ân'ı öğretti” (55/Rahmân, 2) ayeti, sonraki ayette geçen “beyân”ın, Allah'ın Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın açıklamasını öğrettiği anlamına işaret etmektedir. Ayetteki “insan”dan, insanoğlunun kastedilerek Allah'ın onun başıboş olmadığını göstermek için insana din ve dünya işleri olarak emir, nehiy, helâl, haram, bölgeler ve yaşam tarzlarını öğrettiği yorumları da yapılmaktadır (Mâturîdî, 2004: V, 5; Taberî, 1994: VII, 176-177).

Müfessirlerin bu yorumları, İmâmîyye'nin söz konusu ayetlerde geçen insan ve beyân kelimelerini imamın ilmi ile ilişkilendirmesinin isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak imamı peygamberlerden de öte yüce bir varlık olarak gören bu düşünce, ilmini de ona atfettiği bu yüceliğe uygun bir derecede sunma gereği duymaktadır. İmâmî müelliflerin, Allah'ın ilmini melekler, nebîler ve resûllere (imâmlar) verilen ilim ve “Allah'a has olan ilim” şeklinde, Allah ile imamlar arasında paylaşmalarını da² imamlara nisbet edilen ilmin çerçevesinin genişliğine dair bir fikir vermektedir. Konuya ilişkin rivayetlerde, tüm peygamberlerin ilminin intikal ettiği ileri sürülen imam, ilim açısından Hz. Peygamber'e denk bir konumda sunulmaktadır.

İmamların ilminin genişliği konusunda, Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayete göre “Büyük nehri bırakıp azıcık bir suyu emiyorlar” diyen Câfer, “büyük nehr”i, Resûlullah ve ona verilen ilim olarak açıklamış, Allah'ın Resûlullah'ta topladığı tüm nebîlerin ilminin, ondan Ali'ye intikal ettiğini söylemiştir. Bunun

² İmâmîyye'nun bu husustaki rivayet, görüş ve yorumları bu çalışmanın, “2.3.1. Bedâ-İlâhî İlim İlişkisi” başlığı altında değinilmektedir.

üzerine gelen, “Ali mi, yoksa bazı nebîler mi daha bilgilidir?” sorusuna ise şu cevabı vermiştir: “Ben tüm nebîlerin ilimlerinin Resûlullah’ta toplandığından ve onun da bu ilmi Ali’ye aktardığından söz ediyorum, adam bana Ali’nin mi, yoksa bazı nebîlerin mi daha bilgili olduğunu soruyor!” Yine Câfer’e nisbetle aktarılan bir diğer rivayette ise “ülû’l-âzm” peygamberlerin bilmediklerini bilen ve Hz. Peygamber’in ilminin vârisi olan imamların, peygamberlerden üstün oldukları vurgulanmıştır (Saffâr, 2010: 265).

İmamları ilim açısından “Hz. Peygamber’in ortağı” olarak sunan İmâmîyye, bu iddiasını Resûlullah ve imamlara nisbet ettiği birçok rivayette dile getirmektedir. Bu rivayetlerde imamlar nübüvvet şeceresi, rahmet evi, hikmet anahtarları, ilim madeni, risâlet mahâlli ve meleklerin uğrak mekânı olarak nitelemektedirler. Câfer es-Sâdık’tan nisbet edilen bir rivayette bunlara ek olarak imamların Allah’ın sırrının mahâlli, O’nun emaneti, haramu’l-ekberi (en saygın kulları), zimmeti ve ahdi oldukları belirtilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 278).

Kuleynî (1990: I, 247-249)’nin, “İmamlar, Allah’ın emrinin Velileri ve O’nun İlminin Hazinedârlarıdır” adlı bölüm başlığı altında, Hz. Peygamber ve imamlara nisbetle aktardığı rivayetlerde imamlar Allah’ın ilminin hazinedârları, vahyinin mütercimleri, göklerle yer arasında bulunanlara karşı hüccet-i bâliğası ve O’na ibadet edilmesinin vasıtaları olarak sunulmaktadır. Kuleynî’nin, “İmamlar olmuş ve olacak her şeyin bilgisini bilirler. Onlara hiçbir şey gizli kalmaz” bâbında Câfer es-Sâdık’a nisbet ettiği şu rivayette ise imamın ilminin genişliği, Câfer’in dilinden şöyle ifade edilmektedir:

Kâbe’de, İsmail Makâmı’nda iken İmam, “Üzerimizde gözler (gözetleyen casuslar) vardır” dedi. Sağımıza solumuza dönüp baktık, kimseyi göremeyince “Kimse yok” dedik. Bunun üzerine “Kâbe’nin Rabbi’ne yemin olsun ki (üç kez), şayet ben Musa ile Hızır’ın yanında olsaydım, onlardan daha bilgili olduğumu söyler ve ellerinde olmayan şeyi onlara haber verirdim. Çünkü onlara olmuş şeylerin ilmi verilmiş, kıyamet gününe kadar olacak şeylerin ilmi ise verilmemiştir. İşte biz, bu ilmi Resûlullah’tan miras aldık” buyurdu (Kuleynî, 1990: I, 316).

Bu rivayette de geçtiği üzere geçmiş ve gelecek her şeyin bilgisinin imama nisbet edilmesi, aslında ona “gayb ilmi”nin nisbet edildiği anlamına gelmektedir. Tûsî (1993: 58)’nin aktardığı bir rivayette ise Ali’nin, “Beni kaybetmeden önce bana sorunuz. Vallahî, kıyamet gününe kadar, verimli veya kurak hiçbir yer yoktur ki ben

onu bilmeyeyim. Kıyamet gününe kadar, yüz kişiyi saptıran hiçbir grup veya yüz kişiyi doğru yola ileten hiçbir grup yoktur ki ben onun kaîdini (komutanını), saîkini (arkadan sevkedeni) ve naîkini (temsilcisini) bilmeyeyim” dediği ifade edilmektedir.

Bu rivayetlerde dikkat çeken diğer bir husus da, Resûlullah’ın vefatı esnasında, Allah’ın emri ile nübüvvet ve ilim mirasını Ali’ye devrettiğinin söylenmesidir. Nas ve tayin düşüncesinin bir yansıması olduğu anlaşılan bu durum, nübüvvetin -İmâmîlerin deyişiyle risâletin- son bulmayıp imamlar vasıtasıyla devam ettiği anlamını da içermektedir. İmama nisbet ettiği peygamberlik mirası ve üstün ilmin sıhhatini korumak isteyen İmâmîyye, buna hâlel getiren “nisyân” (unutmak) nitelemesini de imamlardan nefyetme yoluna gitmektedir.

Ali’ye nisbet edilen uzunca bir rivayette imamın üstün ilmine değinilmekte, onun bu ilimden bir harf bile unutmamasının imkânsız olduğuna dikkat çekilmektedir. Hz. Peygamber’in inen her ayeti ve Ali’ye okuttuğu, te’vîlini, zâhirini ve bâtınını ona öğrettiği belirtilen bu rivayette, onun bunları hıfzedip bu ilimden asla bir harf bile unutmadığı söylenmektedir. Rivayetin devamında bu hususları kendisine öğretirken Resûlullah’ın elini Ali’nin göğsüne koyarak bunları unutmaması için duâ ettiğinde, “Benim için nisyândan mı korkuyorsunuz?” diyen Ali’nin bu sorusuna, “Ey kardeşim! Senin hakkında nisyândan korkmuyorum, çünkü Allah bana sen ve senden sonraki ortakların hakkında bana isticâbet ettiğini haber verdi” cevabını verdiği ifade edilmektedir (Şeyh Sadûk, 1971: 44-45).

İmamın, Allah tarafından unutkanlıktan korunmuş olduğunu ifade eden bu rivayet, İmâmîyye’nin bu husustaki inancına işaret etmektedir. Ali’nin, ilim ve nübüvvet mirasını Hz. Peygamber’den tevârüs ettiğine ilişkin rivayetlerde, imâmetin nişânesi olarak Resûlullah’tan ona intikal eden emanetlerden birisinin de, Hz. Peygamber’in kitapları olduğu belirtilmektedir. Bu rivayetlerde Resûlullah’ın ümmîliğinin, onun okur-yazar olmaması anlamını değil, ümmî bir toplumun üyesi olmasını ifade ettiği söylenmektedir. Saffâr (2010: 263-394)’ın, “Resûlullah’ın her dilde okuyup yazabildiği” bölüm başlığı altında aktardığı rivayetler, Hz. Peygamber ve on iki imamın yetmiş iki (veya yetmiş üç) dilde okuyup yazabildiklerini ifade etmektedir.

Hadis kaynaklarında, Hz. Peygamber'in iyi okuyup yazamadığı belirtilmektedir (Buhârî, Megâzî, 43). Bu durum da dikkate alındığında Resûlullah'ın, yanında kitap bulundurup bunları vefatı sırasında, imâmet nişanesi olarak Ali'ye verdiği düşüncesi makul görünmemektedir. Resûlullah'ın yetmiş iki veya yetmiş üç dil bildiği ve bu dillerde okuyup yazdığına yönelik rivayetlerin de onun ümmîliği ile yanında kitap bulundurması durumları arasındaki bu uyumsuzluğu gidermeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

İmâmîyye kaynaklarında, imamın ilmini Resûlullah'tan aldığına yönelik rivayetlerin yanında, onun ilmini çeşitli yollarla doğrudan Allah'tan aldığını belirten anlatımlar da mevcuttur. Erken dönem Şîi fırak eserlerinin bu hususta verdiği bilgiler, İmâmî düşüncede, bazı imam adaylarının ölmesiyle baş gösteren imâmet krizi düzeyinde olmasa da, yaşının küçüklüğü nedeniyle dokuzuncu imam Muhammed b. Ali b. Musa (220/825)'nin ilmini nasıl ve nereden aldığı konusunda da benzer bir karmaşa yaşandığını göstermektedir. Bu hususu müstakil bir başlık altında inceleyen Nevbahtî (310/922 [?]), Şîi fırkaların dört yaşındaki Muhammed'in ilmini kimden ve nasıl aldığı konusundaki görüş ayrılıklarından söz etmektedir.

Nevbahtî (2012: 141-142)'nin aktarımına göre bu karmaşa ortamında Şîa, imamın ilminin kaynağı konusunda üç gruba ayrılmıştır. Bir grup, imam bülûğa eriştiğinde "ilhâm ve nüket fi'l-kalb" (mananın kalbe doğması), "nakr fi'l-üzün" (mananın kulağa çalınması), "rüya-yı sâdika" (gerçeğe uygun rüya) ve melek gibi vasıtalarla ilmini doğrudan Allah'tan aldığını ileri sürmüştür. İmamın bülûğa ermeden önce bu yollarla ilim almasını câiz gören ikinci grup, Hz. Peygamber'den sonra vahyin kesilmesi nedeniyle imamın ilmini "tevfîk" ve "tâlîm" ile almasının mâkul olduğunu, dolayısıyla Muhammed'in bülûğa ulaştıktan sonra ilmini babasının kitaplarından aldığını söylemiştir. Çocuk da olsa imamın, selefleri gibi "ilhâm fi'l-kalb", "nakr fi'l-üzün" ve "rüya-yı sadika" yoluyla ilim almasını câiz gören üçüncü grup ise herhangi bir tâlîme tabi tutulmadan çocuk yaşta hikmet verilen Hz. Yahya, Hz. İsa, Hz. Yusuf ve Hz. Süleymân'ı buna delil getirmiştir.

İmamın ilmi konusundaki rivayet ve görüşler dikkate alındığında İmâmîyye'nin yukarıda belirtilen üçüncü grubun görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. İmamın ilmini öğrenme yoluyla değil, "ilâhî bir aktarım"la aldığını

belirten rivayetlerin birinde, onun imam olduğunu öğrenmesi ve ilmini önceki imamdan almasının, önceki imamın son nefesini verdiği esnada gerçekleştiği ifade edilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 330).

İmamın ilmini ilâhî bir yolla ve bir anda aldığını ifade eden bu rivayet, İmâmîyye'nin ilim alma şekli açısından da imamı Hz. Peygamber ile özdeşleştirdiğini göstermektedir. Bunu teyit eden bir diğer husus da, imamın, ilmini “Rûh” (Cebrail) vasıtasıyla aldığını ileri sürülmesidir. Bu hususa değinen bir rivayete göre imamın ilmini Resûlullah ve Ali'den miras aldığını söyleyen Câfer es-Sâdık, bu ilmin kaynağını, “meleğin işi” olarak nitelediği “ilhâm ve en-nakr fi'l-esmâ” olarak açıklamıştır (Kuleynî, 1990: I, 319). Konuya ilişkin bir diğer rivayette “Rûh”u, Resûlullah ile birlikte bulunan, ona her şeyi haber verip onu koruyan, Cebrail ve Mikâil'den büyük bir varlık olarak açıklayan Câfer, imamların, ilmini Rûh vasıtasıyla Allah'tan aldıklarını söylemiştir (Kuleynî, 328-329).

Bir yandan imamın ilminin kaynağını Resûlullah olarak belirten İmâmîyye, diğer yandan da bu ilmin, vahiy yoluyla Allah'tan alındığını söylemektedir. Bununla birlikte konuya ilişkin bazı rivayetlerde imamın ilmini aldığı yollar olarak belirtilen hususların da peygamberlerin vahiy alma yollarından olması dikkat çekmektedir. Buna ek olarak imamın ilminin kıyamet gününe kadar olmuş ve olacak her şeyi kuşatmakla nitelenmesi ise ona nisbet edilen ilmin sınırsızlığını ortaya koymaktadır.

Burada, böylesine üstün bir ilimle donatıldıkları ileri sürülen imamların gaybı bilip bilmedikleri sorusu akla gelmektedir. İmâmîyye'nin, imamın ilmini bir önceki imamdan alması yoluyla onların bilgisini Resûlullah ve Kur'ân'a dayandırdığından söz eden Bozan (2006: 101-102), imamın gayb âlemiyle bağlantı kurduğu iddiasının dokuzuncu imam Muhammed b. Ali b. Musa ile başlayan dönemde ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. İmâmîyye'nin, çocuk yaştaki Muhammed'in ilmini nereden ve nasıl aldığı karmaşasından kurtuluşun tek çaresi olarak onun ilmini gayb âlemiyle ilintilendirmekte gördüğünü belirten müellif, böylece gayb âlemi ile irtibatı konusunda da imamın peygamber düzeyine çıkarıldığını ifade etmektedir.

Bu hususa değinen bir rivayette, bir gün öfkeli halde meclisine giren Câfer es-Sâdık'ın, imamın gaybı bildiğini sananlara şaşırıldığını ifade ederek gaybı Allah'tan başkasının bilemeyeceğini vurguladığı söylenmektedir. Bu rivayetin hemen

arkasından da imamın gaybı bilmediği, ancak bilmek istediği her şeyin Allah tarafından anında ona bildirildiğini anlatan rivayetler sıralanmaktadır (Kuleynî, 1990: I, 312-213). Yine Câfer'e nisbet edilen bir başka rivayette ise Resûlullah mi'racâ çıkarıldığında Allah'ın ona olmuş ve olacak her şeyin ilmini öğretmeden oradan inmediği belirtilmektedir. Rivayetin devamında bu ilmin ve yorumunun her Kadir Gecesi'nde Ali ve diğer imamlara da indirildiği ifade edilmektedir (Kuleynî, I, 307).

Birbiriyle çelişen bu rivayetler, bir yandan gaybı bilmeyi Allah'a hasrederken bir yandan da her şeyin bilgisinin Allah tarafından imama da bildirildiğini belirtmektedir. Öte yandan bu rivayetlerde, olmuş ve olacak her şeyin ilminin, her Kadir Gecesi'nde imamlara indirildiğinin söylenmesi ise onların ilminin gayb ile ilişkilendirildiğini göstermektedir. Bu durum, imamların gaybı bilmediklerini bizzat söylemelerine rağmen onların üstün bir ilimle donatıldığını ileri süren İmâmî müelliflerin, bununla çelişerek imamların söylediğinin aksini iddia eden haberler ürettiklerini ortaya koymaktadır.

Kur'ân'ın gayb ilmini Allah'a hasretmesine karşın, İmâmîyye'nin Hz. Peygamber ve imamları her şeyi bilmekle nitelediği görülmektedir. İmâmî müelliflerin, gaybı yalnızca Allah'a ait kılan ayetlerden imamları istisna etmeleri de bunu teyit etmektedir. Konuya ilişkin rivayetlerde Allah'ın imama, başka hiç kimseye vermediği ilim ve hikmetinin hazinelerini verdiği belirtilmekte (Kuleynî, 1990: I, 259), imamın ne zaman öleceğini bildiği ve kendi isteğiyle öldüğü söylenmektedir (Kuleynî, I, 313-314). بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم. “Hayır! O, kendilerine ilim verilenlerin kalplerindeki apaçık ayetlerdir” (29/Ankebût, 49) ayetinde geçen, “ilim verilenler”den kastedilenlerin imamlar olduğu ileri sürülmektedir (Kuleynî, I, 270-271). Yine, وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمانا به كل من عند ربنا, “Oysa onun (Kur'ân'ın) gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır’ derler. ” (3/Âl-i İmrân, 7) ayetinin tefsirini konu alan rivayetlerde, ilimde derinleşenlerin en üstünü olan Resûlullah'tan sonra bu niteliği imamların taşıdıkları söylenerek onlar, “gerçek ilim sahipleri” olarak nitelenmektedirler (Kuleynî, I, 270; Ayyâşî, 1991: I, 185-187; Bahrânî, 2006: I, 8-11; Belâğî, t.y., I, 256-257).

Allah'ın, kitabında ilim ile nitelediği kimseler ve ilimde derinleşenlerin imamlar olduğu anlamında birden fazla bölüm açan Kuleynî (1990: I, 269-270)'nin burada imamlara atfen aktardığı rivayetlerde, “قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون” (39/Zümer, 9) ayetindeki “bilenler” imamlar; “bilmeyenler” ise onların düşmanları olarak açıklanmaktadır. Allah'tan gelen tüm kitapların imamlarda olduğu ve dillerinin farklılığına rağmen imamların bunları bildiğini ifade eden bölüm başlığı altında aktarılan bir rivayette ise Musa b. Câfer (183/799)'in çok iyi İncil okuduğunu gören birinin, Tevrât ve İncil'i nasıl bildiklerini Câfer es-Sâdık'a, sorduğu belirtilmektedir. Bu soruya verilen şu cevap, imama peygamberin ilminin de ötesinde bir ilim nisbet edildiğini göstermektedir: “Bu, peygamberlerden bize miras kalmıştır. Biz de onların okuduğu gibi Tevrât ve İncil'i okur, onların söylediği gibi söyleriz. Allah, yeryüzünde kendisine herhangi bir şey sorulup da, ‘bilmiyorum’ diyen bir hüccet yaratmamıştır.” (Kuleynî, 1990: I, 283-284).

Kuleynî (1990: I, 464-465), imâmlardan başka hiç kimsenin elinde haktan bir şey bulunmadığı ve onlardan başkası kanalıyla gelen her şeyin bâtil olduğu anlamında bir bölüm başlığı açmıştır. Müellifin burada, “Ashâbımızın bazılarında...” senediyle aktardığı bir rivayette Ali'ye atfedilen, “Bana dilediğinizi sorunuz. Bana sorduğunuz hiçbir şeyi cevapsız bırakmam” sözünün sorulduğu Muhammed el-Bâkır'ın, Emîrû'l-mü'minîn'den başka hiç kimsede, hiçbir şeyin bilgisinin bulunmadığını söylediği belirtilmektedir.

İmamların, tüm sanatları ve dilleri bilmelerinin yanısıra, kalplerde gizli olan düşünceler ile olmuş ve olacak her şeyi bildiklerini belirten Şeyh Müfid (1992a: 67)'e göre bu durum, onlar için zorunluluk veya imâmetleri için bir şart değildir. Bunu, Allah'tan onlara gelen bir ikram, onlara itaat edilmesi ve imâmetlerine yapışılması için bir lütûf olarak değerlendiren müellife göre bu husus aklî değil, sem'î yönden vaciptir. İmamların gaybı bildiklerini söylemeyi, fesada yol açan bir günâh olarak niteleyen müellif, onları bu şekilde nitelemenin, eşyayı müstefâd ilim ile bilmeyi değil, bizzat eşyanın kendisini bilmeyi gerektirdiğini, bunun da ancak Allah için geçerli olduğunu belirtmektedir.

Râfıza'nın, imâmın her şeyi bilip bilmediği konusundaki ihtilâfına değinen Şeyh Müfid (1992a: 50), bu hususta iki görüş aktarmaktadır. Bunlardan ilki, imâmın

tüm dillerde okuyup yazdığı, olmuş ve olacak her şeyi bildiği, din ve dünya işlerinden hiçbir şeyin onun bilgisinin dışına olmadığı görüşüdür. İmamın, hükümlerin uygulayıcısı ve koruyucusu olması nedeniyle dinî hükümleri bilmesini zorunlu gören diğer görüşe göre ise onun bilgisi ahkâm ve şeriât hükümleriyle sınırlıdır.

Süleym b. Kays'ın, tüm ilimlerin anahtarının Ali'de olduğu anlamındaki bölüm başlığı altında, İbn Abbâs'tan aktardığı bir rivayette Ali'nin şöyle dediği belirtilmektedir: “Hastalığı sırasında, Hz. Peygamber bana her biri bin bâba açılan, bin bâb ilmin anahtarını sır olarak verdi.” Rivayetin devamında Zûkâr'da iken Hasan ve Ammâr'ı, Kûfe'ye asker toplamaya gönderen Ali'nin, onların 11.001 (veya 11.002) kişiyle döneceklerini söylediği belirtilmektedir. Bunun üzerine içinden, “Şayet söylediği gibiyse, bu (Resûlullah'tan aldığı) bin bâb ilimdendir” dediğini belirten İbn Abbâs, Kûfe'den gelen ordunun kâtibine askerlerin sayısını sorduğunda, 11.001 (veya 11.002) cevabını aldığını söylemektedir (İbn Kays, 1958: 330).

Bu rivayette de belirtildiği üzere, imamın her şeyi bildiğini ileri süren İmâmîyye'nin bu düşüncesi her dönemde İmâmî müelliflerce savunulup sonraki nesillere aktarılmıştır. Allah'ın, kıyâmetin vaktini Hz. Peygamber ve vasîlere bildirmiş olduğunu belirten Nîmetullah el-Cezâirî (1112/1700), onların diğer birçok ilimde olduğu gibi maslahat nedeniyle bunu da insanlardan gizlediklerini belirterek buna dair bazı rivayetler aktarmıştır (Cezâirî, 2008: IV, 175-180).

Tüm beşeri ilimlerin kurucusunun imamlar olduğunu ileri süren Muhammed Sened (t.y., 104), imamların “Bir şeyi dilediğimizde Allah'ın da bunu dilediğini biliriz. Bir şeye öfkelendiğimizde de, Allah'ın da buna öfkelenildiğini biliriz” dediklerine yönelik bazı haberlerin mevcudiyetinden söz ederek bu düşüncesini imamların mâsum oluşlarıyla temellendirmektedir. “Ey Resûlullah'ın ev halkı! Allah sizden ancak günâh kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor” (33/Ahzâb, 33) ayetinin, Allah'ın imamlardan günâh kirini giderip onları tertemiz yaparak bir “ıstıfâ”ya (süzmeye) tabi tuttuğuna işaret ettiğini söyleyen müellif, bu ıstıfâ nedeniyle “onların hükümlerinin, Allah'ın iradesiyle uyumlu olduğu” değerlendirmesini yapmaktadır (Sened, t.y., 88).

Bazı Râfızîlerin, Ali'yi nübüvvette Hz. Peygamber'in ortağı olarak düşündüklerini belirten Nesefî (2000: 272-273), bazılarının da onun Resûlullah'tan bilgili olduğunu ileri sürdüklerini söylemektedir. Ali'nin ilminin kaynağının Hz.

Peygamber olduğuna dikkat çeken müellif, “Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır”³ hadisini hatırlatarak şehrin kapısının ondan büyük olmasının düşünülmemeyeceğini söylemektedir. Ona göre Ali’nin ilim açısından Hz. Peygamber’e göre konumunu, Hızır’ın bu hususta Hz. Musa’ya göre konumuyla kıyaslayarak Hızır’ın, Hz. Musa’dan daha bilgili ve üstün olduğunu iddia eden Râfıza, buradan hareketle Ali’nin de ilim ve diğer hususlar açısından Hz. Peygamber’den ilerde olduğunu imâ etmektedir. Her ne kadar ilhâma dayalı bir bilgi sahibi olsa da, Hızır’ın ilim ve diğer açılardan, peygamber olan Hz. Musa’dan üstün görülmesinin doğru olmadığına dikkat çeken müellif, Ali’nin de Resûlullah’tan bilgili ve üstün görülmesinin, naslarla ve nübüvvetle uyuşmayan bir anlayış olduğunu vurgulamaktadır.

Hişâm b. Hakem’den sonra İmâmîyye’nin imâmet anlayışında bazı farklılaşmalar olmuştur. Bu bağlamda, efdâliyet ve mâsumiyetle ilgili bazı hususlarda farklılaşmalar olmuşsa da, esas farklılaşma imamın ilmi ve ilminin kaynaklarında meydana gelmiştir. Özellikle imamın gayb âlemiyle bağlantı kurduğu fikrinin benimsenmesinden sonra imâmet tasavvuru büyük ölçüde değişmiş; artık yerde, gökte, yerin altında, geçmiş ve gelecekte olacak tüm olayları bilen, kendisinden hiçbir şeyin gizli kalmadığı bir imam algısı ortaya çıkmıştır (Bozan, 2007: 153).

İmâmîyye’nin peygamber konumunda gördüğü imama, Hz. Peygamber’in ilmi gibi üstün bir ilim atfettiği görülmektedir. Hz. Peygamber’in evinde, onun ilim ve terbiye pınarından beslenen Ali’nin, ilmî açıdan güzide bir derecede bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu ilmin, kalplerde gizli olan inanç ve düşünceleri, insanların evlerinde sakladıkları şeyleri bilmek gibi peygamberlere has bir keyfiyetle nitelenmesi, sıhhatli bir anlayış değildir. Bir yandan, mutlak gaybı Allah’tan başkasının bilemeyeceğini söyleyen İmâmîyye’nin, öbür yandan imamların bilmek istedikleri her şeyin, Allah tarafından onlara bildirildiği ve meleklerin, her şeyin bilgisini onlara getirdiğine dair zengin bir rivayet birikimine sahip olduğu görülmektedir. İmamların, kıyamet gününe kadar, yerde ve gökte, olmuş ve olacak her şeyi bildiklerine dair rivayetlerin erken dönem İmâmî kaynaklarında yer alması, imamların üstün bir ilimle donatıldıkları ve gaybı bildikleri inancının daha çok ahbarî

³ Kütüb-i sitteden sadece Tirmizî’de geçen bu hadis “Ben hikmet eviyim, Ali de onun kapısıdır” şeklinde, “garib” ve “münker” nitelemesiyle verilmektedir (Tirmizî, Menâkıb, 20).

dönemde revaç gördüğünü göstermektedir. Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid'in imamların gaybı bilmediklerine yönelik açıklamaları da, söz konusu dönemden intikal eden bu iddianın tevhid inancıyla bağdaşmayan yönlerinin tashihine yönelik bir gayret mahiyetindedir. Ancak bu gayreti ortaya koyan müelliflerin, söz konusu iddianın aslına dokunmadıklarını görmek şaşırtıcı değildir. Bir yandan gaybı bilmeyi imamlardan nefyeden bu müellifler, öbür yandan da bunun onlar için zorunlu olmadığını, aksine onların imâmetlerine yapışılması için Allah'ın onlara bir ikramı olduğunu söylemeleribun, dan başka bir anlam ifade etmemektedir.

Gayb ilmini Allah'tan başkasına nisbet etmenin tevhid inancıyla bağdaşmadığı, naslarla teyit edilmiş bir husustur. Bu durum, imama tüm peygamberlerin ilminin toplamından oluşan üstün bir ilim atfeden İmâmîyye'nin, bunun da ötesinde, onların kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyi bildiklerine dair rivayet ve yorumları, imama atfettiği yücelik, masûmiyet, nas ve tayin inancından kaynaklanan aşırı bir te'vîl mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Nübüvvet ve tevhidle bağdaşmayan bu te'vîlin ortaya çıkardığı bir diğer husus da, imama diğer insanlardan farklı ve üstün bir yaratılış atfetmesidir.

3.1.6. İmama Üstün Bir Yaratılış Atfetme

İmâmîyye'nin imama atfettiği yücelik, onu Hz. Peygamber ile özdeşleştirmekle sınırlı değildir. İmamın, her açıdan tüm peygamberlerden daha üstün bir konumda olduğunu ileri süren bu düşünce, aynı doğrultuda onun yaratılışına da bir üstünlük ve kutsallık atfetmektedir.

Süleym b. Kays (1958: 377)'ın aktardığı bir rivayette Ali'nin üstün yaratılışı Resûlullah'ın dilinden şöyle ifade edilmektedir: “İkimiz, varlık yaratılmadan iki bin yıl önce Arş'ın altında asılı, meleklerin kutsadığı iki nûr sütunundan yaratıldık. Allah bunlardan iki beyaz ve kavisli nutfe yaratıp tertemiz sulplere koydu. Nihayetinde bunlardan biri Abdullah'ın, diğeri ise Ebû Tâlib'in sulbüne ulaştı. İşte bunlardan biri benim, öteki de sensin.” Rivayetin devamında Hz. Peygamber'in bu sözlerinin ardından, وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا “O, sudan bir insan yaratıp ondan soy sop ve hısımlık meydana getirendir” (25/Furkân, 54) ayetini okuduğu belirtilmektedir.

Peygamberlerin de insan olduğundan söz eden açık naslarla uyuşmayan bu rivayette dikkat çeken bir diğer nokta da, insanın yaratılışından söz eden 25/Furkân, 54. ayetin bu düşünceye mesned yapılmasıdır. Taberî (1994: V, 478)'nin belirttiği üzere bu ayet, Allah'ın insanı sudan yarattığını, daha sonra onları “nesep” (evlenemeyeceği yakın akrabalar) ve “sahr” (evlenebileceği kişiler) şeklinde taksim ettiğini ifade etmektedir. Ancak Kur'ân'ı mezhebî mülâhazalarla yorumlayarak İmâmet Doktrinine uyduran İmâmîyye, insanın yaratılışına ilişkin genel bir anlam içeren bu ayeti, imamların üstün yaratılışı düşüncesine mesned yapmaktadır.

İmamın üstün yaratılışını konu alan rivayetler, diğer İmâmî müelliflerin te'liflerinde de yer almaktadır. İmâmî müfessirlerden Ebu'l-Hasen el-Kummî (2013: I, 217)'nin aktardığı bir rivayette, Câfer es-Sâdık'ın bu hususun ayrıntılarından şöyle söz ettiği belirtilmektedir: “Allah, bir imamı yaratmak istediğinde Arş'ın altındaki Müzen suyundan bir şerbet alıp onu bir meleğe verir. Melek de bu suyu imamın babasına içirir. İşte Allah, imamı böyle yaratır.” Rivayetin devamında, imam annesinden doğup yere düşünce, Allah tarafından ona gönderilen bu meleğin, onun kaşları arasına, *وتمت كلمت ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم* “Rabbinin kelimesi (Kur'ân) doğruluk ve adalet bakımından tamdır. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir” (6/En'âm, 115) ayetini yazdığı ifade edilmektedir (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013: I, 317).

İmamların beden ve kalpleri ile şîâlarının beden ve kalplerinin yaratılışı anlamında, müstakil bir bölüm açmış olan Saffâr (2010: 45)'ın burada aktardığı rivayetlerde imamların yaratılışı “Arş-ı ilâhî” ile ilişkilendirilerek kutsanmaktadır. Bu rivayetlerin birinde, Hz. Peygamber'in Arş'ın altındaki bir cevherin tıynetinden (tabiatından), Ali'nin de onun yaratıldığı şeyden, diğer imamların, Ali'nin yaratıldığı şeyden, Şîâ'nın ise imamların tıynetinden yaratıldığı belirtilmektedir.

Diğer bir rivayette imamların yaratılışı, Câfer es-Sâdık'ın dilinden şöyle anlatılmaktadır: “Allah bizi ‘âlâ-yı illiyyîn'den yarattı. Şîâmızın kalplerini, bizi yarattığı şeyden, bedenlerini ise bunun aşağısındaki bir şeyden yarattı.” Rivayetin devamında Câfer'in, *كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين، وما أدراك ما عليون، كتاب مرقوم يشهده المقربون* “Hayır (sandıkları gibi değil!). İyilerin yazısı illiyyûndadır. İlliyyûnun ne olduğunu sen ne bileceksin. O yazılmış bir kitaptır. Ona, Allah'a yakın olanlar şahit olur”

(83/Mutaffifin, 18-21) ayetlerini bu hususa delil getirdiği belirtilerek Şii olmayanların da, كتاب مرقوم، وما أدراك ما سجين، كلا إن كتاب الفجار لفي سجين، “Hayır! Günahkârların yazısı muhakkak siccîndedir. Siccînin ne olduğunu sen ne bileceksin. O, yazılmış bir kitaptır” (83/Mutaffifin, 7-9) ayetlerinde belirtilen “siccîn”den yaratıldığını söylediği ifade edilmektedir (Saffâr, 2010: 46).

Erken dönem kaynaklarında yer alan bu tür rivayetler, sonraki dönemlerde de itibar görmüş, oradan da çağdaş İmâmî müelliflere kadar uzanmıştır. Ali'nin üstün yaratılışından bahseden rivayetleri aktaran Tûsî (1993: 79-183), Hz. Peygamber ve Ali'nin, Hz. Âdem yaratılmadan binlerce yıl önce yaratıldıklarına dair haberlere de yer vermektedir. Bu rivayetleri imâmet düşüncesine mesned yapan Hillî (t.y., 63)'nin Selmân el-Fârisî'ye atfettiği bir rivayette, imamların Hz. Âdem'den önce yaratıldıkları hususu, Hz. Peygamber'in dilinden şöyle aktarılmaktadır: “Ben ve Ali, Âdem yaratılmadan bin yıl önce Allah'ın ellerinde, O'nun tesbîh ve takdîs ettiği bir nûr idik. Âdem'i yarattığında bu nûru onun sulbüne koydu. Abdülmuttalib'e kadar tek kişide toplanan bu nûr, onunla ikiye ayrıldı. Nübüvvet bana, hilâfet ise Ali'ye verildi.”

İmâmîler, bu düşüncelerine mesned yaptıkları Mutaffifin-7. ayette geçen “siccîn”e Allah'ın emir ve nehiyelerine uymayarak O'na verdikleri sözden dönenlerin (müşrik ve kâfirlerin) amel defterlerinin tutulduğu yer anlamını vermektedirler. Aynı sûrenin 18. ayetinde geçen “illiyûn”u da, Allah'ın emir ve nehiyine uyarak O'na verdikleri sözü tutanların amel defterlerinin tutulduğu yer şeklinde tefsir etmektedirler (Taberî, VII, 479-482; Mâturîdî, 2004: V, 406-409).

Müfessirlerin bu yorumları, İmâmîyye'nin söz konusu ayetleri, imamların yaratılışına ilişkin iddiasına mesned yapmasının isabetli olmadığını göstermektedir. İmamların üstün yaratılışına yönelik bu iddia, fiziksel düzeyde kalmamakta, onların rûhları da kutsanmaktadır. İmamlara “kutsal rûh” anlamına gelen “Rûhu'l-kudûs” (الروح القدس) atfeden İmâmîyye, onların bedensel yaratılışının yüceliğine yönelik iddiasını, rûhî yüceliklerini ifade eden bu terkip ile tamamlamaktadır. “Rûhu'l-kudûs” terkihi, ikisi Bakara sûresinde (87 ve 253. ayetler), ikisi de Nahl sûresinde (102 ve 110. ayetler) olmak üzere Kur'ân'da dört yerde geçmektedir (Abdülbaki, 1945: 326).

Ayetlerde geçen bu isimle vahiy meleği Cebrail'in kastedildiğini belirten müfessirler, وأتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس “Meryem oğlu İsa'ya da açık

deliller verdik ve onu Rûhu'l-kudüs (Cebrail) ile destekledik” (2/Bakara, 87) ayetindeki “Rûhu'l-kudüs” için “Allah’ın ölüleri dirilttiğini ifade eden bir ismi, O’nun rûhu, Kur’ân, İncil ve Cebrail” anlamlarını aktarmakta ve bunlardan sonuncusunu tercih etmektedirler (Mâturîdî, 2004: I, 69-70; Taberî, 1994: I, 321-323; Kurtubî, 1950: I, 284-286).

İmâmî müfessirlerin de bu ayeti aynı doğrultuda yorumladıkları görülmektedir (Tûsî, 1956: I, 341-342; Ayyâşî, 1991: I, 157). Bu hususa ilişkin İmâmî rivayetlerde ise peygamberler ve imamların rûhlarının farklılığından söz edilmektedir. Kuleynî (1990: I, 328), Câfer es-Sâdık’ın, mü’minlerde bulunan iman, hayat ve şehvet rûhlarına ek olarak imamlarda, Arş’ın ve yerin altında olup biten her şeyi kendisi vasıtasıyla bildikleri “Rûhu'l-kudüs”ün de bulunduğunu belirten rivayetlere yer vermektedir. İmamların sahip oldukları bu rûh sayesinde gaflet, değişim, boş işlerle iştiğal etmekten uzak olduklarının belirtilmesinin yanında, onların evrendeki her şeyi bu rûh yardımıyla bildikleri iddiasıyla da imamlar, âdeta insanüstü birer varlık mertebesinde sunulmaktadırlar.

Allah’ın, peygamberleri ve imamları “Rûhu'l-kudüs” ile üstün kıldığı anlamında bir bölüm açmış olan Saffâr (2010: I-X, 494-497) da aynı rivayetleri aktarmaktadır. İmamlar herhangi bir şeyin bilgisine ihtiyaç duydukları anda onlara ilkâ edildiği belirtilen bu rûh şöyle tarif edilmektedir: “Rûhu'l-kudüs Allah’tandır. Bunun dışındakiler hâdis şeylere marûz olur. Rûhu'l-kudüs’te ise gaflet ve değişim olmaz, onunla boş iş yapılmaz. Onlar (imâmlar), Arş’ın ötesinde ve yerin altındaki her şeyi bu rûh vasıtasıyla bilirler.”

Bu rivayette de belirtildiği üzere imamlara atfedilen Rûhu'l-kudüs’ün, onların yaratılışına ait bir kutsiyet anlamı taşımasının ötesinde, istedikleri her şeyin bilgisine kendisi vasıtasıyla ulaştıkları, bir tür vahiy veya ilim alma vasıtası olarak tasvir edildiği görülmektedir.

İmâmîyye’nin önceden ortaya koyduğu bu iddianın, Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid ve Tûsî gibi müelliflerce sonraki dönemlere taşındığı görülmektedir. Gayr-ı müslimler ve hayvanlarda rûhu'l-iman dışındaki kuvve, hayat ve şehvet rûhlarının bulunduğunu belirten Şeyh Sadûk (1971: 14), ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي “Sana Rûh hakkında soru soruyorlar. De ki: Rûh, Rabbimin bileceği bir şeydir” (17/İsrâ, 85)

ayetindeki rûhun, Resûlullah ve imamlarda bulunan, Cebrail ve Mikail'den daha yüce bir varlık olarak yaratılmış olan "melekût" olduğunu söylemektedir.

Selefleri gibi imamların yaratılışını yücelten Şeyh Sadûk (1991: 25-28)'a göre "Hani meleklerle, 'Âdem için saygı ile eğilin' demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) ise kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu" (2/Bakara, 34) ayetinde, meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerinin emredilmesi, onun sulbünde imâmın rûhlarının bulunması nedeniyledir. Bunu bilen İblis, imamlara olan kini nedeniyle Hz. Âdem'e secde etmekten kaçınarak Allah'ın emrini çiğnemiştir.

Mâturîdî (2004: III, 189-190), 17/İsrâ, 85. ayette geçen "rûh"un, canlıların bedenlerine hayat veren şey, Kur'ân veya Cebrail olarak yorumlandığına ilişkin yorumlar aktarmaktadır. İbn Kesîr (1997: V, 115-116) de bu "rûh"un bir melek olduğuna dair rivayetlere yer vermektedir.

Müfessirlerin bu yorumları, Şeyh Sadûk'un 17/İsrâ, 85. ayette geçen "rûh"u, "imamların rûhu" olarak nitelemesinin isabetli olmadığını göstermektedir. 2/Bakara, 34. ayet için yaptıkları yorumlarda da müfessirler, Allah'ın emrine karşı gelerek Hz. Âdem'e secde etmeyen İblis'in itaatsizliğinin, onun kibrinden kaynaklandığını; meleklerin Hz. Âdem'e secde etmelerinin ise Allah'ın peygamber ve zürriyetine bir ikramı olduğunu ifade etmektedirler (Taberî, 1994: I, 172-173; İbn Kesîr, 1997: I, 227).

Müfessirlerin bu yorumları, Şeyh Sadûk'un "Rûhu'l-kudüs"ü imamların rûhu olarak açıklamasının isabetli olmadığını gösterdiği gibi imamların rûhlarının Hz. Âdem'in sulbünde bulunması nedeniyle İblis'in ona secde etmediğine ilişkin yorumunun da sahîh bir te'vîl olmadığını ortaya koymaktadır.

İnsanların peygamberleri yüceltmede aşırıya kaçmamaları için Kur'ân onların insanî yönüne vurgu yapmaktadır. "De ki: 'Ben de ancak sizin gibi bir beşerim' (Ne var ki) bana, 'Sizin ilâh'ımız ancak bir tek ilâhtır' diye vahyolunuyor" (18/Kehf, 110) ayeti, Resûlullah'ın insanî yönüne vurgu yaparak onunla diğer insanlar arasındaki farkın, yalnızca onun Allah'tan vahiy alması olduğuna dikkat çekmektedir. Aynı noktaya dikkat çeken Resûlullah da, "Hıristiyanların

Meryemoğlu İsa için yaptıkları gibi beni aşırı şekilde övmeyin. Bana ‘Allah’ın kulu ve elçisi’ deyin” buyurmaktadır (Buhârî, Ehadîsi’l-enbiyâ, 48).

Bu açık naslara rağmen bedenî ve rûhî yaratılış açısından imamları diğer insanlardan ayırarak onlara çok özel ve üstün bir yaratılış atfeden İmâmîyye’nin, naslarla uyuşmayan bu anlayışının, mezhebî mülâhazalarla ortaya konulmuş bir yorumdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. İmâmîyye’nin imâmeti nübüvvetle özdeşleştirme gayretinin bir ürünü olan bu düşüncenin, bazen bu özdeşliği de aşarak imâmeti nübüvvetin önüne geçirmesi dikkat çekicidir. Aynı gayretten kaynaklanan bir diğer husus da, imama itaati de Allah’a itaatle eşdeğer görmesidir.

3.1.7. İmama İtaati Allaha İtaat Olarak Görme

İmamın nas ve tayinle Allah tarafından seçildiğini ileri süren İmâmîyye, imâmeti nübüvvetle imamı da Hz. Peygamber ile özdeşleştirmektedir. Bu düşüncesinin bir sonucu olarak imama itaatin vacip olduğunu ileri sürmektedir. Resûlullah’a itaati Allah’a itaat olarak niteleyen nasları bu iddiasına mesned yaparak imama mutlak bir itaat atfetmekte, ona itaat veya isyanı Allah ve Resûlüne itaat ve isyanla kıyaslamaktadır.⁴

Konuya ilişkin rivayetlerde âdeta tüm yaratılmışların, imamları ikrâr edip onlara itaat ettiklerinin anlatılması dikkat çekmektedir. Süleym b. Kays (1958: 381)’ın Ebû Zer (32/653)’den aktardığı bir rivayette, Arş’ın etrafında bulunan yetmiş bin meleğin, Ali b. Ebû Tâlib ve şîâsı için istiğfâr ve düşmanlarından berâat etmekten başka bir görevlerinin bulunmadığı, Hz. Peygamber’e söylettirilmiştir. Rivayetin devamında Resûlullah’ın; Cebrail, Mikaîl ve İsrâfil’in de aynı iş için tahsis edildiklerini sözlerine eklediği ifade edilmektedir.

Usûlu’l-kâfi’de, “İmama İtaat Etmenin Farz Olduğu” bölüm başlığı altında aktarılan bir rivayette, “Emr’in (iman/din ve dünya işlerinin) zirvesi, eşrefi, anahtarı, eşyanın kapısı ve Rahmân’ın rızası, mârifetullahtan sonra imama itaattir” diyen Muhammed el-Bâkır’ın, sözlerini من يطع الرسول فقد أطاع الله “Kim peygambere itaat

⁴ İmâmîyye’nin nas ve tayine ve dolayısıyla da imama itaatin vacip oluşuna mesnet yaptığı ayetler ile bu husustaki görüş ve yorumlarına, “1.4.3. İmâmeti Nas ve Tayine Dayandırma” başlığı altında değinilmektedir.

ederse, Allah'a itaat etmiş olur" (4/Nisa 80) ayetiyle noktaladığı belirtilmektedir. Bir diğer rivayete göre Şiâ'nın, evsiyâya itaatın farz olduğuna yönelik sözünün sorulduğu Câfer es-Sâdık'ın bunu tasdik ederek "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre (idarecilere) de" (4/Nisâ, 59) ayetini delil getirdiği ve "Sizin dostunuz ancak Allah, Resûlullah ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir" (5/Mâide, 55) ayetindeki "mü'minler"den, vasîlerin kastedildiğini belirttiği ifade edilmektedir. Mü'min olmanın imamı tanımaya, küfrün de onu tanımamaya bağlandığı bir diğer rivayette ise Câfer'in şöyle söylediği ifade edilmektedir: "Biz, Allah'ın kendilerine itaati farz kılmış olduğu kimseleriz. İnsanlar bizi tanımakla sorumlu olup bizi bilmeme özürleri yoktur. Bizi tanıyan, mü'min; inkâr eden ise kâfirdir. Bizi bilmeyip inkâr da etmeyen kişi, Allah'ın farz kılmış olduğu itaatimize dönünceye kadar sapkınlıktadır. Bu halde ölürse, Allah ona dilediğini yapar." (Kuleynî, 1990: I, 240-242)

İmâmî düşüncede imama itaat konusunun, peygambere itaat gibi mutlak bir itaat olarak görüldüğünü gösteren bu rivayetler, bu itaatten ayrılmayı küfre düşmekle nitelemektedir. Konuya ilişkin diğer rivayetlerde bu husus âdeta bir inanç âmentüsü olarak sunulmaktadır. Bu noktaya değinen bir rivayete göre Muhammed el-Bâkır, bir taraftarının, "Allah'tan başka ilâh bulunmadığına, Muhammed'in onun elçisi olduğuna şahadet eder, Allah'tan getirdiği her şeyi ikrâr ederim. Ali'nin, Allah'ın itaatini farz kılmış olduğu imam olduğuna, sonra Hasan'ın, sonra Hüseyin'in, sonra Ali b. el-Hüseyin'in, sonra da senin, Allah'ın kendisine itaati farz kıldığı imam olduğuna şahadet ederim" şeklinde arz ettiği kelime-i şahadeti onaylayarak "Bu Allah'ın ve meleklerinin dinidir" dediği ifade edilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 243).

"İmamlar ile Peygamberlerin Benzerlikleri" bölüm başlığı altında Allah'ın hücceti olan imamlara itaat etmenin Resûlullah'a itaat gibi farz olduğunu belirten Şeyh Sadûk (1991: 35-36), "Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur" (4/Nisa 80) ve "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Resûl'e ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin" (4/Nisâ, 59) ayetlerini buna delil getirmektedir. Her ne kadar Hz. Peygamber imamdan üstün ise de hüccet, isim, fiil ve kendilerine itaatın farz olması hususunda her ikisinin ortak olduğunu söyleyen müellife göre, peygamberlerin derecelerinin farklılığı, onların nübüvvetlerine engel olmadığı gibi, Resûlullah'la imamların derecelerinin farklılığı da onların özelliklerinin müşterek olmasına engel

değildir. Hz. Peygamber'in, Ali'yi nebî olan Hz. Harun'a benzettiği sözünde (Menzile hadisi), "Ancak benden sonra nebî yoktur" diyerek Ali'nin peygamber olmadığını bildirdiğini belirten müellife göre imamı Resûlullah'a kıyaslayan kişi, aslında doğru bir karşılaştırma yapmış olmaktadır.

Bu rivayette de görüldüğü üzere, bir yandan imamın peygamber olmadığını belirten İmâmî müellifler, öbür yandan peygamberle kıyasladıkları imamı bir peygamber mahiyetinde sunmakta, dolayısıyla da ona itaati Hz. Peygamber'e ve Allah'a itaate denk tutmaktadırlar. İmâmîyye inançlarını aktardığı *Kitâbu'l-itikâdât* adlı eserinde bu hususa değinen Şeyh Sadûk (1971: 31), şunu söylemektedir: "İmamların Allah tarafından hak ile gönderildiklerine, sözlerinin Allah'ın sözü, emirlerinin O'nun emri, onlara itaatın Allah'a itaat, onlara isyanın da Allah'a isyan olduğuna ve onların Allah'ın vahyi ile konuştuklarına inanırız."

Şeyh Sadûk'un İmâmîyye'nin inancı olarak aktardığı bu sözünde, kendisine itaat ve diğer hususlarda imamı bir peygamber mahiyetinde sunduğu görülmektedir. Konuya ilişkin bir rivayete göre, şîâsından bir gruba hitap eden Ali er-Rızâ'nın, onların imama itaat hususundaki inançlarının yanlış olduğunu söyleyerek bunu şöyle tashîh etmiştir: "İnsanların bizim kulumuz olduğunu söylediğinizin haberini aldım. Hayır, Resûlullah'a olan yakınlığıma yemin olsun ki bunu asla söylemedim ve babalarımın hiç kimsenin de böyle söylediğini işitmedim. Biz, şunu deriz: 'İnsanlar itaatte kullarımız, dinde de tabilerimizdirler' Bu sözümü duyanlar, duymayanlara iletinler." (Tûsî, 1993: 22).

Allah'a, Resûlüne ve Müslümanlardan olan emir sahiplerine itaat edilmesini emreden 4/Nisâ, 59. ayetin, Resûlullah'a itaati ülü'l-emre itaatle eşitlediğini belirten Hıllî (1985: 33-48), itaat açısından Hz. Peygamber'in yerine başkasının konulamayacağını belirten bu nassın, ülü'l-emre itaat açısından da imamdan başkasınının bu makama getirilemeyeceğini ifade ettiğini söylemektedir. İmama itaat etme zorunluluğunun dinî bir hüküm olduğunu belirten müellife göre, hükümleri icrâ etmek amacıyla gönderilmiş olan imama itaatın vacip olmaması, diğer tüm dinî hükümleri de câiz kılmak gibi peygamberlerin gönderilme amacına ters bir durum arz etmektedir. Bu nedenle imama itaat, Hz. Peygamber'e ve dolayısıyla da Allah'a itaatle eşdeğerdir.

Aktarılan rivayetlerden anlaşıldığı üzere, İmâmîyye, peygambere itaati emreden ayetlerdeki “nebî” ve “resûl” kavramlarının yanına “imam”ı da koyarak kendisine itaatin zorunluluğu açısından onu peygamber seviyesine yükseltmektedir. Bu hususa değinen İbn Teymîyye (1986: I, 115-116), Hz. Peygamber’in, meçhul olup hiçbir şeye güç ve yetkisi bulunmayan imama değil; mevcut, bilinen, insanların idaresini yürütebilecek güce sahip bir imama itaati emrettiğini hatırlatmaktadır. İmama itaat emrinin de mutlak olmayıp Allah’a itaat şartına bağlı olduğuna dikkat çekerek bu durumun aynı zamanda imamın mâsum olmadığını da ortaya koyduğunu söylemektedir.

Sünnî düşüncede de imâmet vacip işlerden görülmekte ve imama itaatin vacip olduğuna dikkat çekilmektedir (Mâverdî, 1989: 3; İbn Haldûn, 2004: I, 368; Bağdâdî, 1928: 271). Bu hususa değinen İbn Haldûn (808/1406), “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Resûl’e ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin” (4/Nisâ, 59) ayetinin, imama itaatin zorunluluğunu ortaya koyduğunu belirtmektedir (İbn Haldûn, 2004: I, 368). Bu durum her ne kadar imama itaatin zorunluluğu açısından Sünnî ve Şîî düşünceleri aynı noktada birleştirirse de, her iki ekolün mutlak itaate yönelik görüşleri birbirinden tamamen farklıdır. On iki imamı peygamber gibi “mâsum” gören İmâmîyye, onlara kayıtsız şartsız itaat edilmesini vacip görmektedir. Ehl-i Sünnet ise mutlak itaati hata, yanılma, unutkanlık ve günâhtan beri olan peygamberlere hasretmektedir.

Her iki ekolde imama itaat düşüncesinin farklılaştığı bir diğer husus da, Sünnî düşüncede imama itaatin, 4/Nisâ, 59. ayette de belirtildiği üzere onun Müslüman olması ve “Allah’a isyanın olduğu yerde, mahlûka itaat edilmez” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 432) hadisi gereğince de Allah’a itaat etmesi şartlarına dayanmasıdır. İmamı Hz. Peygamber ile özdeşleştiren İmâmîyye’nin, on iki imama hasrettiği itaatin ise “Allah ve Resûlü” ve “وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم” (33/Ahzâb, 36) ayetinde belirtilen “mutlak” bir itaat olduğu anlaşılmaktadır.

Konuya ilişkin rivayet ve yorumlar, İmâmîyye’nin mutlak bir itaat atfettiği imâmeti nübüvvetle imamı da Hz. Peygamber’le özdeşleştirmesinin, naslarla ve

nübüvvet inancıyla bağdaşmadığını ortaya koymaktadır. Nas ve tayin fikrinin bir yansıması olduğu anlaşılan bu düşünce, imâmetin nübüvvetin devamı olduğu gibi yanlış bir inanca kapı aralamaktadır. Bu da Allah için yapılan ibadetlerin ancak İmâmet Doktrinine inanmakla geçerli olduğu fikrine yol açmaktadır.

3.1.8. İbadetlerin Kabulünü İmâmet İnancına Bağlama

İslâm'ın temeli tevhid inancına dayanmaktadır. Akıl, doğru bir Allah inancı olmadan amelin geçerli olamayacağını söylemekte, naslar da ibadetlerin geçerliliğinin tevhid inancına bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. On iki imam inancını bir iman-küfür ölçütü olarak sunan İmâmîyye ise ibadetlerin kabul edilmesini de bu inancın benimsenmesine bağlamaktadır.

Şeyh Sadûk (1986: 146-147)'un aktardığı bir rivayette, Allah'ın kullarına farz kıldığı ibadetleri soran birisine, Câfer es-Sâdık'ın şu cevabı verdiği belirtilmektedir: “Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna şahadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, haccetmek, Ramazân orucunu tutmak ve velâyetizime tabi olmaktır.” Bu rivayetin (Tûsî: 1993: 179)'da geçen bir varyantında ise bu hususlar, “Allah'ın ibadetleri kabul ettiği din” nitelemesiyle verilerek dinin hakikatinin imâmeti ikrâr etmek olduğu imâ edilmektedir.

Ali b. el-Hüseyn (94/712)'e nisbet edilen bir rivayette de bu husus Hz. Peygamber'in dilinden şöyle aktarılmaktadır: “İnsanlara ne oluyor ki Âl-i İbrahim anıldığında seviniyorlar, Âl-i Muhammed anıldığında ise kalpleri burkuluyor?! Nefsim kudret elinde olana yemin olsun ki kıyamet gününde bir kul, yetmiş nebînin ameliyle bile gelse, Allah onu benim ve Ehl-i beytimin velâyetinden sorguya çekmeden hiçbir amelini kabul etmez.” (Tûsî, 1993: 140).

Bu rivayetlerde de görüldüğü üzere İmâmîyye, ibadetlerin kabul edilmesini imâmet inancının benimsenmesi şartına bağlamaktadır. Bu husustan söz eden Hillî (t.y., 239-240), iman ve takvânın ancak Ali'nin velâyetine inanmakla birlikte kişiye fayda sağlayabileceğini söylemektedir. “يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين” (Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğrularla beraber olun” (9/Tevbe, 119) ayetindeki “sâdikîn” ifadesinden Ali'nin kastedildiğini belirten müellife göre, bu ayette iman

dairesine giren kişiye takvâyı emreden Allah, iman ve takvâyı da Ali ile birlikte olmaya bağlamaktadır. Buradan hareketle Ali'nin velâyetini benimsemeyi, “âmellerin temizleyicisi” olarak niteleyen müellif, salih amelin ancak onun velâyetini ikrâr etmekle kabul edilebileceğini söylemektedir.

Konuya ilişkin bazı rivayetlerde ise on iki imam inancının reddi “şirk” nitelmesiyle birlikte sunulmaktadır. Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayette, onun şîâsından birine şöyle söylediği ifade edilmektedir: “Ya Süleymân, Ali'den gelen ne varsa alınır, onun nehyettiği şeyden de sakınılır. Onda, Resûlullah'ın fazlı (üstünlüğü) vardır ki Resûlullah tüm yaratılmışlardan üstündür. Herhangi bir hususta Ali'yi kınayan kişi, Allah'ı ve Resûlünü kınamış gibidir. Küçük veya büyük bir şeyde onu reddetmek, Allah'a şirk koşmakla eşdeğerdir.” (Tûsî, 1993: 206). Diğer bir rivayette de aynı husus, Resûlullah'ın dilinden şöyle aktarılmaktadır: “Allah bana bir söz verdi. Dedi ki: Ali senden sonra hidâyet bayrağı, evliyânın imamı ve bana itaat edenler için bir nûrdur. O, Allah'ın müttakîlere elzem gördüğü kelimesidir. Onu seven beni sevmiş, ondan buğzeden de benden buğzetmiş olur. Bunu ona müjdele!” (Tûsî, 1993: 245).

Sahîh bir tevhid inancına sahip olmayı imâmet inancına bağlayan bu rivayetler, iman ve takvânın da ancak bu şekilde elde edilebileceğini ifade etmektedir. İmâmî müellifler, kulun ibadetlerinin geçerliliğinin tevhid inancına bağlı olduğunu ifade eden, *ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين*, sana ve senden önceki peygamberlere, ‘Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun’ diye vahyedildi” (39/Zümer, 65) ayetini buna mesned yapmaktadırlar. 39/Zümer, 65. ayetindeki hitabın Hz. Peygamber'e, manasının ise ümmete yönelik olduğunu belirten Ebu'l-Hasen el-Kummî (2013: III, 902), ayetin tefsirinde, Muhammed el-Bâkır'a nisbetle “(Ey Muhammed!) Şayet kendinden sonra Ali'den başkasının velâyetini emredersen, amellerin boşa gider ve hüsrâna uğrayanlardan olursun” rivayetini aktarmaktadır. Câfer'den de ayetteki hitabın Resûlullah'a, kasdın ise ümmete yönelik olduğuna dair bir rivayet aktaran müfessir, burada geçen “şirk”e, “Ali'nin velâyetine (imâmetine) ortak koşmak” anlamını vermekte ve Resûlullah'ı bu uyarının muhâtabı kılmaktadır.

Söz konusu ayet için benzer bir yorum yapan Şerîf el-Murtazâ (2008: III, 282), “Şîâ'nın kendine has cevabı” olarak nitelediği bu yorumu bir rivayete

dayandırmaktadır. Bu rivayette, “Önce en yakın hısımlarını uyar” (26/Şuârâ, 214) ayeti gereğince Hz. Peygamber’in, risâletinin başlangıcında Ali’nin imâmetini açıklaması üzerine bazı sahabilerin, İslâm’ı henüz yeni benimsemiş olan Müslümanların, nübüvvetin onda imâmetin ise amcası oğlunda olmasını kabul etmeyeceklerini söyleyerek imâmeti başkasına vermesinin daha âdil olacağı teklifiyle ona geldikleri belirtilmektedir. Hz. Peygamber’in, bunun Allah’ın emri olduğunu söylemesi üzerine de ona şu teklifi yaptıkları ifade edilmektedir: “Şayet Rabbin’e muhalefet etmemek için bunu yapıyorsan, o zaman Kureyş’ten insanların güvendikleri birisini ona (Ali’ye) ortak kıalarsan, kendi işini tamamlamış, insanların muhalefetini de engellemiş olursun.”

İmâmî müfessirlerden Kâşânî (1090/1679), söz konusu ayetteki şirki, “başkasının velâyette Ali’ye ortak kılınması” şeklinde tefsir etmektedir (Kâşânî, 1963: IV, 328). Hâşim el-Bahrânî (1107/1695)’nin 39/Zümer, 65. ayetin iniş sebebine dair aktardığı bir rivayette, Allah’ın, “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni teblîğ et, eğer bunu yapmazsan, O’nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun” (5/Mâide, 67) ayetiyle Ali’yi insanlara imam yapmasını Hz. Peygamber’e vahyetmesi üzerine Muâz b. Cebel (17/638)’in ona, “Velâyete birini ona ortak yap ki insanlar senin sözünü dinleyip tasdîk etsinler” dediği belirtilmektedir (Bahrânî, 2006: VI, 557).

39/Zümer, 65. ayetteki hitabın Hz. Peygamber’e yönelik olduğunu belirten Kurtubî (1950: XV, 276-277), burada emir konusu olan hususun, tevhid inancı olduğuna dikkat çekmekte, Resûlullah’ın Rabbi’ne ortak koşmayacağını bilen Allah’ın “şirk koşulmaması”na yönelik uyarısının da ümmete yönelik olduğunu ifade etmektedir. Ayette iki vecih bulunduğunu belirten Mâturîdî’ye göre bunlar; kim olursa olsun, Allah’a şirk koşan kişinin amellerinin boşa çıkacağı hususu ve bu hitabın doğrudan Hz. Peygamber’e yönelik olması ihtimalidir (Mâturîdî, 2004: IV, 321).

Müfessirlerin bu yorumlarından da anlaşıldığı üzere 39/Zümer, 65. ayetteki “şirk”, Allah’a ortak koşmak, O’nunla birlikte başka rabler kabul etmek anlamındadır. Başka deyişle bu ayet, amellerin kabulünü tevhid inancına bağlamaktadır. Ayetleri bâtinî bir tarzda, İmâmet Doktrinine uygun şekilde yorumlayan İmâmîyye ise buradaki “şirk”i imâmetle ilişkilendirmektedir. Ali’den başkasını imâmetini kabul etmeyi “şirk”

olarak niteleyen İmâmî müellifler, Allah'a şirk koşanın ibadetlerinin boşa çıkacağını belirten bu ayete, Ali'ye imâmette birisini ortak yapanın şirk koşmuş olacağı anlamını vermektedirler. Ayetteki hitabın Resûlullah'a, kasdın ise ümmete yönelik olduğu sözü, mâsum olan Hz. Peygamber'in Allah'ın emrine karşı gelmesinin söz konusu olmadığı, ancak Ümmet-i Muhammed'ten buna karşı gelerek Ali'nin imâmetine ortak koşanların amellerinin boşa gideceği ve onların hüsrâna uğrayacakları anlatılmış olmaktadır. Naslarla ve tevhid inancıyla bağdaşmayan, bâtinî özellikler taşıyan bu yorumlar, imâmeti tevhid inancının özü olarak sunan İmâmîyye'nin, buradan hareketle on iki imam inancını benimsemeyenleri, ibadetleri kabul edilmeyecek müşrikler olarak gördüğü anlamını içermektedir. İmâmeti nübüvvetin de ötesine taşıyan bu anlayış, naslarla bağdaşmamasının yanında, tevhid inancıyla da uyumsuzdur.

3.2. Kur'ân'ı İmâmet Doktrinine Mesned Yapma

3.2.1. Kur'ân'ın Tâlîm ve Tefsîrini İmama Hasretme

Şeyh Sadûk (1971: 28), İmâmîyye inançlarını ele aldığı *Kitâbu'l-itikâdât* adlı eserinde muhdisi, indireni, sahibi ve koruyucusu Allah olan Kur'ân'a, önünden ve arkasından bâtilin ilişmediğini belirterek (41/Fussilet, 42) onu; Allah'ın sözü, vahyi ve kitabı olarak nitelemektedir. Şeyh Müfid (1992a: 65) de Kur'ân'ın mûcize oluşuna vurgu yapmaktadır.

Kur'ân inancıyla ilgili temel hususlarda Ehl-i Sünnet'ten farklı bir düşünceye sahip olmadığı anlaşılan İmâmîyye, imamlara nisbet ettiği üstün ilim ve yanılmazlığın bir yansıması olarak Kur'ân'ın hakikî te'vîlini de yalnızca onların bildiğini ileri sürerek, Ehl-i Sünnet düşüncesinden ayrılmaktadır. Bu düşüncesini onlara nisbet ettiği rivayetlere dayandırmakta ve bazı ayetleri de bu doğrultuda yorumlamaktadır.

Ali'den, "Beni kaybetmeden önce bana sorunuz. Bana Allah'ın kitabından sorunuz. Vallâhi, Allah'ın kitabında hiçbir ayet yoktur ki Hz. Peygamber onu bana okumamış ve te'vîlini öğretmemiş olsun" sözünü aktaran İmâmî müellifler, "Senin olmadığı zamanlarda inen ayetler ne olacak?" sorusuna da Ali'nin şöyle cevap verdiğini söylemektedirler: "Resûlullah, kaçırdığım şeyleri benim için hıfzeder, ona döndüğümde, 'Ey Ali! Allah senden sonra şunları ve şunları indirdi' der, onları bana

okur ve te'vîli de şöyle ve şöyledir' buyururdu.” (Süleym b. Kays, 1983: 331; Tûsî, 1993: 523).

Bazı rivayetlerde de Kur'ân'ı baştan sona avucunun içi gibi bildiğini belirten Câfer es-Sâdık'ın, “Vallahi kitâbın (Kur'ân'ın) tüm ilmi bizdedir” diyerek sözünü yeminle teyit ettiği ifade edilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 284-285).

Erken dönem müfessirlerinden Ebu'l-Hasen el-Kummî (2013: II, 522), ويقول الذي كفروا لست مرسلًا قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب “İnkâr edenler, ‘Sen peygamber değilsin’ diyorlar. De ki: Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve bir de yanında Kitap (Kur'ân) bilgisi bulunanlar yeter” (13/Râ'd, 43) ayetini tefsir ederken Câfer es-Sâdık'a nisbetle “yanında Kitap bilgisi bulunanlar”dan kastedilen kişinin Ali b. Ebû Tâlib olduğuna yönelik bir rivayet aktarmaktadır. Konuya ilişkin bir diğer rivayette de “Kitaptan bir ilim sahibi olanın mı, yoksa kitabın ilmine sahip olanın mı daha bilgili olduğu” sorusuna, Câfer'in şu cevabı verdiği belirtilmektedir: “Kitaptan bir ilim sahibi olanın ilmi, kitabın ilmine sahip olanın bilgisi karşısında bir sivrisineğin okyanustan aldığı bir su kadar bile değildir.” 13/Râ'd, 43. ayete ilişkin yorumunu Ali'ye nisbet edilen bir rivayetle bitiren müfessir, Câfer'in bu hususta şöyle söylediğini aktarmaktadır: “Âdem için gökyüzünden yere indirilen ilim ile peygamberlerin sonuncusuna varıncaya kadar, tüm peygamberlere verilen bütün ilim, Resûlullah'ın Ehl-i beytinde değil midir?”

Ali b. el-Hüseyn'e nisbet edilen bir rivayette de aynı husus Ali b. Ebû Tâlib'in dilinden şöyle aktarılmaktadır: “Emîrül-mü'minîn dedi ki: Hiçbir ayet yoktur ki ben onun nerede ve kimin hakkında indiğini bilmeyeyim. Şayet bana şu iki kapak arasındakini sorarsanız, hepsini size anlatırım.” (Tûsî, 1993: 170).

Erken dönem kaynaklarında yer alan bu tür rivayetler, tüm Kur'ân ilimlerini imamlara hasretmektedir. İmamların Hz. Peygamber gibi mâsum olup her türlü hata ve yanlıştan korunmuş olduğunu ileri süren İmâmîyye'nin, bunun yanında onları peygamberlerden Resûlullah'a intikal eden ilmin varisleri olarak görmesi, naslarla ve fitratla uyuşmamaktadır.

Müşterek, mücmel gibi bazı kapalı lafızlar ile birbirine muarız ve müteşâbih ayetlerin tefsirinde ihtilâf edildiğinden söz eden Hillî (t.y., 76), bu hususun hakikatinin

ancak mâsumiyet sıfatını taşıyan bir imam aracılığıyla ortaya konulabileceğini vurgulamaktadır.

Hillî (t.y., 215), 13/Râ'd, 43. ayeti yorumlarken Allah'ın, Hz. Peygamber'i gönderme amacının, nübüvvetinin ümmetince tasdik edilmesi hüccetine dayandığını belirtmektedir. “Yanında Kitap bilgisi bulunanlar” ifadesini, Ebu'l-Hasen el-Kummî'nin yorumuyla aynı doğrultuda tefsir eden müellif, Allah'ın, Hz. Peygamber'in nübüvvet davasının doğruluğuna yönelik şahitliğine Ali'yi de ortak kıldığını ifade etmektedir.

İmamların Kur'ân'a ilişkin bilgisini okyanusla kıyaslarken başkalarının bu husustaki bilgisini ise bir hiç mesabesinde gösteren bu tür rivayetler, imama atfedilen ilmin genişliği hakkında da bir fikir vermektedir. İmamlara, üstün bir ilim atfeden bu anlayışta her şeyin yalnızca onlara sorulması gerektiği düşüncesinin yanında, Kur'ân'ın da yalnızca Ali tarafından cemedildiği iddia edilmektedir.

Kur'ânı orijinal şekliyle cemedenin Ali b. Ebû Tâlib olduğunu ileri süren İmâmîler, seleflerinden buna dair birçok rivayet aktarmaktadırlar. *Usûlu'l-kâfi*'de geçen rivayetlere göre tüm Kur'ân'ı indiği şekliyle cemettiğini söyleyen kişiyi yalancılıkla ithâm eden Muhammed el-Bâkır, bu işi sadece Ali ve diğer imamların yaptığını, evsiyâdan başka hiç kimsenin zahîr ve bâtınıyla birlikte Kur'ân'ı bildiği iddiasının doğru olmadığını söylemektedir (Kuleynî, 1990: I, 284-285).

Özellikle anlamı açık olmayan ayetlerin hakikatinin bilinmesinin, ancak imamlar aracılığıyla mümkün olduğunu söyleyen İmâmîlerin, onlara nisbet ettikleri bazı rivayetlerden hareketle ayetlerin öncesi, sonrası, lafzı ve iniş sebebiyle hiçbir ilgisi bulunmayan yorumlar yapıları görülmektedir. İmamlara nisbet edilen bazı rivayetlerde, *ثم أورتنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات*, “Sonra biz, o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere (Muhammed'in ümmetine) miras olarak verdik. Onlardan kendine zulmedenler vardır. Onlardan ortada olanlar vardır. Yine onlardan Allah'ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır” (35/Fatır, 32) ayetindeki hayırda yarışanları “imamlar”, “muktesid” ibaresini “imamı bilenler”, kendine zulmedenleri ise “imamı bilmeyenler” olarak tefsir ettikleri belirtilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 271-272; İbn Bâbeveyh, 1983: 7).

Bazı rivayetlerde ise Tevrât, İncil ve Zebûr'u, bu kitapların ehlerinden daha iyi bildiğini belirten Ali'nin, Kur'ân'da ne hakkında indiği ve neden bahsettiğini bilmediği hiçbir ayetin bulunmadığını söylediği belirtilmektedir (Saffâr, 2010: 166). Konuya ilişkin bir diğer rivayette de Câfer es-Sâdık'ın, فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون, “Eğer bilmiyorsanız, ilim sahiplerine sorunuz” (16/Nahl, 44) ayetindeki “ilim sahipleri”ni “imamlar” olarak açıkladığı söylenmektedir. Rivayetin devamında “Sorduğumuz şeylerde sizin bize cevap vermeniz gerekir mi?” sorusunun yöneltildiği Câfer'in, “Bu bize kalmıştır” cevabını verdiği ifade edilmektedir (Saffâr, 2010: 70).

İmamın ilminin üstünlüğünün ayete tasdik ettirildiği bu rivayette, imamlara sorulan sorulara, onların cevap vermeme tercihlerinin bulunduğu söylenmesi dikkat çekmektedir. Çünkü bir yandan imamların üstün bir ilme sahip olduğu hususu ayetlerle ortaya konulmaya çalışılırken öbür yandan kendilerine sorulan bir şeye cevap vermelerinin onların isteğine bağlı olduğunun söylenmesi, mantıksal bir çelişki içermektedir. Bu çelişkinin giderilmesi, imamın kendisine sorulan her soruya cevap veremediğini, yani İmâmîyye'nin ona atfettiği üstün ilim iddiasının geçerli olmadığını söylemekle mümkündür.

Konuya ilişkin diğer rivayetlerde Câfer es-Sâdık'ın, “Oysa onun (Kur'ân'ın) gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır’ derler” (3/Âl-i İmrân, 7) ayetini tefsir ederken “İlimde derinleşenler biziz ve Kur'ân'ın te'vîlini bilenler de bizleriz” dediği belirtilmektedir. Diğer bazı rivayetlerde de Kur'ân'daki hass, âmm, müphem, müteşâbih, nâsih, mensûh ve diğer tüm hususları bilenlerin, Hz. Peygamber ve on iki imam olduğu ifade edilmektedir (Âmilî, 1963: I, 386-387).

Kur'ân'ın içerdiği tüm ilimleri hakkıyla bilenlerin imamlar olduğunu ifade eden bu rivayetler, onları Kur'ân'ın tek gerçek müfessirleri olarak sunmaktadır. Ali er-Rızâ'nın, İmâmîyye'nin Kur'ân inancına dair yazdığı bir mektupta bu hususu şöyle ifade ettiği belirtilmektedir: “Kur'ân'dan sonraki delil ve mü'minler üzerindeki hüccet, Müslümanların kâimi, Kur'ân'ın nâtığı, onun hükümlerini bilen Hz. Peygamber'in kardeşi, halifesi, vasîsi, velisi ve onunla Musa'ya göre Harun'un konumunda bulunan Ali b. Ebû Tâlib'tir.” Rivayetin devamında imamlar, “Kur'ân'ın

tabircileri”, “Resûlullah’ın sözcüleri” olarak nitelenmekte ve onlara muhalefet edenler tekfir edilmektedir (Şeyh Sadûk, 1958: II, 129-130).

Nehcu’l-belâğa şerhinde Ali’nin üstün özelliklerini sıralayan Mûtezile kelâmcısı ve şâir İbn Ebu’l-Hadîd (656/1258), ilk Müslümanlardan olan ve Hz. Peygamber’in evinde, onun terbiyesi altında büyüyen Ali’nin, Kur’ân’ı çok iyi bildiğinden söz etmektedir. Onun, Şiâ’nın dediği gibi Resûlullah’ın vefatından sonra Ebû Bekir’e biatten geri kalmak için değil, Kur’ân’ı cemetmek amacıyla evine kapandığını söyleyen müellif, onu Allah’ın kitabını herkesten önce ezberleyen ve ilk cemedi kişi olarak nitelemekte ve tüm dinî ilimleri de ona nisbet etmektedir (İbn Ebu’l-Hadîd, 2007: I, 17).

İmâmîyye’nin, Kur’ân’ı cemedinin Ali olduğu iddiası isabetli görünmemektedir. Çünkü (Nesefî, 2000: 277-278)’de de belirtildiği üzere Ebû Bekir (13/634)’in Kur’ân’ı bir mushâfta topladığı, ondan sonra bu mushâfi esas alan Osman b. Affân (35/656)’ın Kur’ân’ı çoğalttığı hususu tarihî bir gerçekliktir. Dolayısıyla bunun aksini ileri süren İmâmî iddiaların, imamlara atfedilen ilim ve yüceliğin bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır.

İlk Müslümanlardan olması, Hz. Peygamber’e yakınlığı, onun eğitim ve terbiyesinden geçmesi gibi özellikleriyle sahabe arasında çok önemli bir yeri olan Ali’nin ilmi, ahlâkı, cömertliği cesaret ve kahramanlığı ile Resûlullah’a en fazla benzeyen kişi olduğunu söylemek yanlış değildir. Sahîhayn’da onun faziletlerine geniş yer verilmekte (Buhârî, Fedâil, 9; Müslim, Fedâilü’s-sahabe, 4), Ahmed b. Hanbel, sahabe arasında yalnızca onun anlatımına müstakil bir cilt ayırmakta, siyer ve megâzî kitapları onun menkıbeleriyle süslenmektedir. Erkeklerden ilk Müslüman olanın Ali olduğu bilgisini aktaran İslâm tarihçileri, onun Resûlullah’ın evinde ve onun elinde büyümesini Allah’ın bir lütfü olarak değerlendirmektedirler (İbn İshâk, 2004: 182; İbn Hişâm, 1990: I, 181-182).

Tarihçilerin Ali hakkında aktardıkları bu bilgiler, onun sahabe arasındaki güzide yerine işaret etse de dinî ve dünyevî tüm ilimlerin Ehl-i beyte verildiği, Kur’ân’ın te’vîl ve beyânının sadece onların yetki ve selâhiyetinde bulunduğu yönündeki İmâmîyye iddialarını geçerli kılmamaktadır.

İmâmîyye'nin dinî inanç ve anlayışlarında merkezî bir yer tutan imâmet inancının, onların Kur'ân'ın te'vîli ile tüm Kur'ânî ilimleri imama hasretmelerine yol açtığı görülmektedir. Bu hususta da imama üstün ve erişilmez bir paye veren bu anlayış; dinî ilimlerin hiç kimseden gizlenmediği, Ali gibi ilk sahabe neslinin de bu ilimleri doğrudan Hz. Peygamber'den alıp sonraki nesillere aktardıkları gerçeğine uygun düşmemektedir. Bu gerçek görmezden gelinerek Kur'ân ilimlerini yalnızca on iki imama hasreden İmâmîyye'nin bu yorumunun, nas ve tayin inancının etkisiyle imama atfettiği üstün ilmin bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır. Bu etkinin doğurduğu bir diğer İmâmî inanç da Kur'ân'ın tahrîf edildiği iddiasıdır.

3.2.2. Kur'ân'ın Tahrîf Edildiği İddiası

Kur'ân'ın orijinalliğinin bozulduğu fikrinin yoğun şekilde işlendiği erken dönem İmâmî kaynaklarda, bu hususa değinen birçok rivayet yer almaktadır. İmâmîyye'nin Kur'ân'ın tahrîfine mesned yaptığı rivayetlerin başında, “Size, yapıştığınız sürece sapmayacağınız iki şey bırakıyorum: Allah'ın kitabı ve itretim (Ehl-i beytim)” (Tirmizî, Menâkıb, 31) şeklindeki “Sakâleyn” hadisi gelmektedir. İmâmî kaynaklarda Muhammed el-Bâkır'a nisbetle aktarılan bu rivayette, Kur'ân ve Ehl-i beytin yanında “Kâ'be” de yer almaktadır. Kur'ân'ın tahrîfinin bir imama teyit ettirildiği bu rivayetin devamında Muhammed'in, “Kâbe'yi yıktılar, Allah'ın kitabını tahrîf ettiler, itreti de katlettiler” dediği ifade edilmektedir.

İmâmîyye'nin, Kur'ân'ın tahrîfiyle ilişkilendirdiği bir diğer haber, “Talha rivayeti” adıyla andıkları, Ömer'in emriyle kurulan altı kişilik hilâfet şûrâsındaki tartışmalarla ilgili, uzunca bir rivayettir. Bu rivayetin başında Talha b. Übeydullah (36/656), Ali'ye bir soru sormaktadır. Onun, Resûlullah'ın nâaşının hazırlanıp defnedilmesi işlerini bitirdikten sonra evine kapandığını, altı ay sonra evinden çıkıp “İşte Allah'ın, bir harfi bile eksik olmayan kitabının tümü burada” dediğini hatırlatan Talha, bu mushâfı sorarak Kur'ân'ın cemedilip çoğaltılması esnasında onu niçin ortaya çıkarmadığının cevabını istemektedir. Allah Resûlüne inen tüm ayetlerin te'vîlleriyle birlikte tüm dinî hükümlerin ve çok hafif yaralamalara varıncaya kadar her şeyin diyetinin bu mushâfta yazılı olduğunu belirten Ali, “Kıyamet gününe kadar olmuş ve olacak, küçük büyük, özel ve genel herşeyin bilgisini” de buna dâhil etmektedir. Ömer

ve Osman'ın yazdırdıkları mushâfi, “Kur'ân'ın bütünü” olarak nitelemekte, onda ateşten kurtulup cennete girmek için gerekli olan tüm dinî hükümlerin yanında imâmetlerinin, haklarının ve kendilerine itaatin farziyetinin beyânının da bulunduğunu söylemektedir. Şahsî mushâfının, Resûlullah'ın emriyle kendisinden sonra oğlu Hasan ve Hüseyin'e, ondan da diğer vasîlere geçeceğini belirterek Osman'ın ardından Muâviye, oğlu Yezid ve onlardan başa geçecek yedi kişinin adını vermekte ve onları dalâlet (sapıklık) imamları olarak nitelemektedir (İbn Kays, 1958: 209-212).

Bu rivayetin, Kur'ân'ın orijinal şeklinin Ali tarafından cemedilip insanlara ilan edildiği bilgisini vermesinden sonra Ali'nin, Resûlullah'ın emriyle bu mushâfi gizlediğini ve kendisinden sonra da bunun oğullarına geçeceğini belirtmesi makul görünmemektedir. Halife adayının kim olacağına dair yapılan tartışmalar esnasında Ali'nin âdeta gaybten haber vererek seçilecek halife ve ardından gelecek Emevî krallarının isimlerini vermesine karşın, bunları nasıl bildiği sorusuyla karşılaşmaması da dikkat çekicidir. Hilâfet şûrâsındaki tüm adayları İmâmet Doktrininin halis müntesipleri mahiyetinde sunan bu rivayetin birçok mantıksal kusur içerdiği görülmektedir. Bu durum, peygamber konumunda gördüğü imama üstün bir ilim atfedip Kur'ân'ın hakikî te'vîlini de yalnızca onlara hasreden bir düşünce atmosferinde bu tür rivayetlerin kolayca ortaya konulduğunu göstermektedir.

Ali b. Ebû Tâlib'in torunu ve Ehl-i beytin önemli isimlerinden olan Hasan b. Muhammed b. el-Hanefîyye (100/718 [?])'nin, *Kitâbu'l-ircâ* adlı eserinde, Resûlullah'ın Kur'ân'ın onda dokuzunu gizlediğine yönelik iddiaları şiddetle reddetmesi de bu hususu teyit etmektedir (Hasan b. Muhammed, 1986: 77).

Kur'ân'ın orijinalinin imamlarda olduğuna yönelik iddianın, imamlara nisbet edilen üstün ilim ve mâsumiyet inancının bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır. “Resûlullah'a indirilen Kur'ân'ın tümünün evsîyada (imâmlarda) bulunduğu”na dair bir bölüm açmış olan Saffâr (2010: 229-230)'ın burada kaydettiği rivayetlere göre Câfer es-Sâdık'ın, hiç kimsenin zâhiri ve bâtınıyla tüm Kur'ân'ın vasîlerden başkasında olduğunu iddia edemeyeceğini söylediği belirtilmektedir. Diğer bazı rivayetlerde de Kur'ân'ı, Allah'tan geldiği şekliyle cemettiğini iddia edenin yalancı olduğunu söyleyen Câfer'in, onu orijinal haliyle cemedip ezberlemeyi Ali ve diğer imamlara hasrettiği kaydedilmektedir.

Konuyla ilgili diğere rivayetlerde ise Câmîa, Cefr ve Mushâf-ı Fâtîma'dan bahsedilmektedir. İmâmî kaynaklarda Ali'den diğere imamlara intikal ettiği belirtilen bu metinlere ilişkin birçok rivayet yer almaktadır. Hz. Peygamber'in Ali'ye, her biri bin bâba açılan bin bâb ilim öğrettiğini anlatan rivayetlerde “Câmîa”; Resûlullah'ın Ali'ye yazdırdığı, her şeyin hükmünü içeren, uzunluğu yetmiş zirâ (25 m.) olan bir metin olarak tarif edilmektedir. “Cefr”in, tüm nebî ve vasîlerin ilmini içeren deriden bir kitap olarak tarif edildiği bu rivayetlerde, “Mushâf-ı Fâtîma” da şöyle tasvir edilmektedir: “Mushâf-ı Fâtîma, sizin şu Kur'ân'nınızın üç misli olan bir mushâftır. Vallâhi onda, sizin Kur'ân'ınızdan bir harf bile bulunmamaktadır.” Rivayetin devamında bu mushâfın, babasının vefatı üzerine tarifsiz bir üzüntüye kapılan Fâtîma'yı teselli etmek üzere Allah tarafından gönderilen meleğin ona söylediklerinin Ali tarafından yazmasıyla meydana geldiği ifade edilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 294-295; Saffâr, 2010: 343-347).

Ali'nin, Hz. Peygamber gibi üstün bir ilimle donatıldığı hususunu içeren bu rivayet, melek aracılığıyla ona yazdırıldığı ileri sürülen söz konusu mushâfı da Kur'ân'ın alternatifini, vahiy ürünü ilâhî bir kitap mahiyetinde sunmaktadır. Naslarla ve nübüvvetle uyuşmayan bu tür anlatımlar, nas ve tayinin İmâmîyye inanç ve anlayışlarını şekillendirmedeki etkisinin boyutlarını da ortaya koymaktadır.

Erken dönemde gündemde tutulan Kur'ân'ın tahrîf edildiği iddiasının sonraki dönemlerde de sürdürüldüğü görülmektedir. Bu husustan söz eden Ayyâşî (320/932), Muhammed el-Bâkır'a nisbet edilen, “İnsanlar, Allah'tan gelmediğini söyleyerek silmiş olsalar da, bizim Allah'ın kitabında (yazılı) bir hakkımız vardır” sözünü aktarmaktadır. Câfer es-Sâdık'a atfedilen, “Şayet Allah'ın kitabında tahrîf yapılmamış olsaydı, hakkımız kaybolmaz, kâimimiz kalkıp konuştuğunda Kur'ân onu tasdik ederdi” rivayetini de aktaran müellif, Kur'ân'ın tahrîfe uğradığını ifade etmektedir (Ayyâşî, 1991: I, 24-25).

Yüzyıllar boyunca Kur'ân'ın tahrîf edildiğini iddia eden İmâmîyye'nin, Şeyh Sadûk'la birlikte bazı inanç ve anlayışlarında bir tashîh faaliyetine giriştiği bilinmektedir. Bu tashihin konusu olan hususlardan biri de, Kur'ân'ın tahrîfidir. Kur'ân'ın bozulmuş olabileceği düşüncesini reddederek bu anlayışı düzeltmek isteyen Şeyh Sadûk ve öğrencileri, bunu tahrîf rivayetleriyle bağdaştırma noktasında da bazı

yorumlara girişmek zorunda kalmışlardır. Kur'ân'ın lafzı gibi te'vîlinin de onun makamlarından biri olduğunu söyleyen bu müellifler, aslında tahrîfe yönelik İmâmî iddiaların Kur'ân'ın lafzına değil, te'vîline ilişkin olduğunu imâ ederek seleflerini de bu şekilde tezkîye etmeyi amaçlamışlardır.

Müslümanların, Kur'ân'ın tahrîften uzak olduğu konusunda icmâ üzere olduklarını belirten Muhammed Sened (t.y., 207), ayetlerin tenzilin Kur'ân'ın bir makamı olduğu gibi te'vîlinin de onun bir makamı olduğundan söz etmektedir. Her ne kadar Kur'ân'ın makamlarından biri olsa da, te'vîlin, tenzilden bir parça olmadığını da belirten müellif, Kur'ân'ın lafzının indirildiği gibi (tenzil), yorumunun da indirildiğini (te'vîl) söylemekte ve bu yorumu imamlara hasretmektedir.

Sünnî fırak ve makâlât kaynakları Râfıza'nın Kur'ân'ın tahrîfine yönelik iddialarından söz etmektedir. Onların bu konudaki uyuşmazlığından söz eden Eş'ârî (2005: 47), bu hususta üç görüş aktarmaktadır. Müellifin aktarımıyla bunlardan ilki, Kur'ân'da eksiltme yapılmış olmasını câiz gören, ancak onda ziyâdelik yapılmasını ise câiz görmeyenlerin görüşüdür. İkinci görüş olarak Kur'ân'da tahrîfi câiz görenleri işaret eden müellif, üçüncüsünü de Kur'ân'ın orijinalliğini savunanların görüşü olarak ifade etmektedir.

Eş'ârî'nin aktardığı bu görüşlerden birbirine yakın olan birinci ve ikinci görüşler birleştirilirse, Râfıza'nın Kur'ân'ın değiştirildiği ve orijinalitesini koruduğu şeklinde iki zıt görüşe sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu görüşler aynı zamanda İmâmîyye'nin Kur'ân'ın orijinal olup olmadığına yönelik düşüncesinde geçirdiği aşamalara da işaret etmektedir. Bu aşamaların İmâmîyye'nin "ahbârî" ve "usulû" dönemleriyle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Ahabârî dönem boyunca tahrîf fikrini benimseyip yüksek sesle dillendiren İmâmîyye'de, Şeyh Sadûk ile öğrencileri Şeyh Müfîd ve Şerîf el-Murtazâ gibi usulû dönem müelliflerinin, Kur'ân'ın orijinalliğine yaptıkları vurgu ile Kur'ân'ın Allah'tan geldiği ilk şeklini muhafaza ettiği görüşünün yerleştiği anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda, Câfer es-Sâdık'ın, "Kur'ân tektir, tek olanın katından, tek olarak inmiştir. İhtilâf ise ravîler cihetindedir" sözünü aktaran Şeyh Sadûk (1971: 28-30), Kur'ân'ın elde, iki kapak arasında bulunan mushâftan ibaret olduğunu vurgulamaktadır. İmâmîyye'ye göre Duhâ ve İnşirâh ile Kureyş ve Fil sûrelerinin tek

sûre olduğu ayrıntısını aktaran müellif, Kur'ân'ın değiştiğini söyleyenleri küfürle itham etmektedir.

İmamlardan Kur'ân'da tahrîf yapıldığına yönelik haberlerin geldiğini belirten Şeyh Müfid (1992a: 80-82), aklın Kur'ân'da eksiltmenin vaki olduğu hususunu muhâl görmediğini ve bunu menetmediğini söylemektedir. İmâmîyye'nin ayetlerin te'vîlini de Kur'ân'dan saydığını belirten müellif, bazılarının Kur'ân'dan bir sûre, kelime veya harfin eksiltmediğini, fakat Ali mushâfındaki bazı te'vîl ve tefsirlerin Kur'ân'dan çıkartılmış olduğuna dair düşüncelerini de Kur'ân'ı eksiltme kapsamında değerlendirmektedir. Bu düşünceyi, Kur'ân'dan bazı kelimelerin çıkartıldığı iddiasına benzeten müellif, buna meylettiğini de ifade etmektedir. Kur'ân'da ziyâdelik (artırma) konusunu bir yönden fasit kılan, diğer yönden câiz kılan delillerin bulunduğundan söz eden müellife göre dilcilerin fark edemeyeceği, bir sûre miktarı bir fazlalık yapılmış olması mümkün olmamakla birlikte bir kelime veya birkaç harf gibi dilcilerin çoğunluğunca fark edilemeyecek bazı eklemelerin yapılmış olma ihtimali vardır. Ancak Allah'ın bu tür bir tasarrufu haber verip kullarına hakikatı açıklayacağı gerçeğinin bu düşünceyi de giderdiğini belirten müellif, Kur'ân'ın kelime ve harf eklemelerinden de sâlim olduğu fikrine meylettiğini söylemektedir (Şeyh Müfid, 1992a: 80-82).

Erken dönemde tahrîf fikrini ileri süren İmâmîyye'nin, Kur'ân'ın orijinalliğini koruduğu, değişmediği ve değiştirilemeyeceği düşüncesini benimsemesinde, ahbarî gelenekten usulûliğe geçiş noktasında bulunan Şeyh Sadûk ve bu dönemin kendisiyle başladığı Şeyh Müfid'in önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Şeyh Müfid'in ölüm tarihi (413/1022) dikkate alındığında Hicrî ilk 4 asır boyunca tahrîf iddialarını sürdüren İmâmî düşüncede, Kur'ân'ın orijinalliği gerçeğinin ancak usulü dönemle birlikte benimsenmeye başladığı ortaya çıkmaktadır.

İmâmîyye'nin Kur'ân'ın orijinalliği düşüncesine dönüş yapmasını takîyye olarak değerlendiren Zahîr (1945-1987), Kur'ân'ın tahrîf edildiğini iddia eden *Faslu'l-hitâb fi tahrîfi kitâbi Rabbi'l-erbâb* (Rablerin Rabbi olan Allah'ın kitabının tahrîf edildiği ne dair son söz) adlı kitabın, İran'da 1880 yılında yayınlanarak dünyaya yayılmasını buna delil getirmektedir (Zahîr, 1983: 22-23).

Meşhur İmâmî müellif Nûrî et-Tabersî (1320/1902)'nin 19. yüzyılda kaleme aldığı bu eser, Kur'ân'ın tahrîf edildiğine yönelik yüzlerce rivayeti bir araya getirmektedir. Kur'ân'ın cemedilmesi, bu husustaki tartışmalar ve tahrîfinin mümkün oluşunu ele alan *Faslu'l-hitâb*, üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Kur'ân'ın cemedilmesine yönelik rivayetlerin ve cem faaliyetinin Kur'ân'dan bazı şeylerin eksiltildiği iddialarına dayandığı konuları ele alınmaktadır. İkinci bölümde tahrîfin mümkün olduğu hususlar ile mümkün olmadığı hususlar incelenmektedir. Son bölümde ise İmâmî ulemânın Kur'ân'ın tahrîfinin bir vaat olduğuna yönelik düşüncelerine yer verilmektedir.

Kur'ân'da tahrîf düşüncesini ele alan *Faslu'l-hitâb* adlı kitabın yayınlanmasından, İmâmîyye'nin yeniden tahrîf düşüncesine dönüş yaptığı sonucunu çıkarmak isabetli görünmemektedir. Çağdaş İmâmî müelliflerce Nûrî et-Tabersî'nin söz konusu kitabına yöneltilen tenkitler de bu hususu teyit etmektedir. Kitabın müellifinin salih bir kişi olduğunu belirten Humeynî (1902-1989), onun selîm akıl ve doğru anlayışın kabul etmediği zayıf, garîb ve acayip haberleri toplama hevesinden bahsetmektedir. Adı geçen kitabı ise İmâmîlerin ve akıl sahiplerinin yüz çevirdikleri, ilim ifade etmeyen ve zayıf rivayetleri toplayan bir eser olarak niteleyen müellif, burada iddia edildiği üzere Kur'ân'da vasîlik, imâmet, Ehl-i beytin isim ve faziletlerinin bulunmadığını söylemektedir. Aksi halde Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile Ali taraftarı sahabilerce bunların delil getirilmemesinin makul olmadığına dikkat çeken müellif, bu durumda Resûlullah'ın Ali'nin imâmetini ilan etmekten korkmasına ve dolayısıyla *إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون* “Şüphesiz o Zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik, onun koruyucuları da biziz” (15/Hicr, 9) ayetinin inmesine gerek kalmayacağı gibi Gadir-i Hum, Kalem-kirtâs olaylarının da anlamsız olacağını ifade etmektedir (Humeynî, 1994: I, 244-247).

Çağdaş İmâmî müelliflerden Muhammed Zekerîyyâ el-Lâmirdî, *Faslu'l-hitâb* kitabına aynı isimle Sünnî müelliflerden Muhammed Habib de bu isim üzerine “arz ve nakd” (sunum ve eleştiri) eklemesiyle birer reddiye yazmışlardır. İkisi de 2007 basım tarihli olan bu çalışmalarda, Nûrî et-Tabersî'nin Kur'ân'ın tahrîfine ilişkin iddialarının naslar ve tarihî gerçeklerle uyuşmadığı hususu hadisler ve ayetler ışığında ortaya konulmaktadır.

Dikkat edilirse, bir yandan İmâmet Doktrininin Kur'ânî temellerden yoksun olduğunu aklî, mantıkî ve tarihsel gerçeklik boyutları açısından ortaya koyan Hümeynî, imâmeti Gadîr-i Hum ve Kalem-kırtâs olaylarına dayandırmaktadır. Aynı düşünceyi benimseyerek Ali'nin imâmeti konusunda Resûlullah'tan herhangi bir talimat gelmediğini itiraf eden Sadr (1935-1980) da Ali'nin imâmetinin Resûlullah'ın uygulama tarzından ve sözlerinden ortaya çıktığını ileri sürmektedir (Feyyâz, 1986: 4-13).

Hümeynî ve Sadr'ın, diğer müelliflerin onlarca ayete dayandırdıkları İmâmet Doktrininin Kur'ânî bir referansının bulunmadığı anlamına gelen bu sözleri büyük bir önem taşımaktadır. Ancak bu müelliflerin itiraflarını dayandırdıkları aklî ve mantıkî olay örgüsüne Resûlullah'ın sünnetini de dâhil etmemedikleri görülmektedir. Bu husus da aynı mantıksal çerçeveye sokulduğunda, şu sonuca ulaşılmaktadır: Şayet Sünnet'te Ali'nin nassa dayalı imâmetine ilişkin referanslar bulunsaydı, Ali ve taraftarlarını da içeren diğer tüm sahabilerin bunu bilmeleri ve yüksek sesle ifade etmeleri gerekirdi. Fakat böyle bir şeyin vakî olmaması, nas ve tayin düşüncesinin Sünnet referansından da yoksun olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu istidlâli yapmanın, nas ve tayin inancını kökünden sarsacağını bilen İmâmî müelliflerin, Kur'ân açısından yaptıkları bu akıl yürütmeyi niçin Sünnete de uygulamadıkları sorusu cevaplanmış olmaktadır.

İmamlardan gelen tahrîf rivayetlerini Kur'ân'ın tefsir ve te'vîli ile ilişkilendiren Tabatabaî (1997: 102-109), onların, Ebû Bekir ile Osman dönemlerinde gerçekleşen te'lîf çalışmasına dayanan eldeki Kur'ân'ı, Allah'ın indirdiği Kur'ân olarak niteleyip şîâlarına, "Kur'ân'ı insanların okuduğu gibi okuyun" dediklerinden söz etmektedir. Tahaddî ayetlerinden de bahseden müellif, Kur'ân'ın orijinal olduğunu vurgulamakta ve tahrîfle ilgili iddiaları da değerlendirmektedir. İmâmîyye'nin, Kur'ân'da ziyâdelik yapıldığı fikrini icmâ ile reddettiğini belirten müellif, erken dönemde onların, Ebû Bekir ve Osman mushâfları arasında vaki olan bazı ayet, sûre, kelime ya da harf yerlerinin değiştirildiği veya bunların Kur'ân'dan çıkartıldığı şeklinde, cüzî bir tahrîf fikrini kabullendiklerinden söz etmektedir. Kur'ân'ın tahrîfi ihtimalinin onun ayetlerine, içeriğine ve Allah'tan gelmişliğine olan güveni yok edeceğine dikkat çekmekte, bu durumda imâmetle ilgili onlarca ayetin de anlamsız olacağı ve ortada bir hüccetin de kalmayacağını söylemektedir.

Kâşânî (1090/1679), elde bulunan Kur'ân'ın, Hz. Muhammed'e indirilen Kur'ân'ın tamamı olmadığına, orijinaliyle uyuşmayan, tahrîf edilmiş, birçok yerde Ali'nin adı çıkarılmış, Allah ve Resûlünün razı olmadığı bir tertibe sahip olduğuna yönelik haberlerin olduğu gibi anlaşılmasının, Kur'ân'ı hüccet olmaktan çıkaracağını söyleyerek tahrîf düşüncesinin yol açacağı sorunları makul düzeyde ortaya koymaktadır. Ancak bu hususun, Ehl-i beyt kanalıyla gelen tahrîf konulu haberlerle bağdaştırılması konusunda ise mâkûliyeti elden bırakan müfessir, bu haberlerin sahîh olmasının, ilâhî mesaja büyük oranda hâlel getirmeyecek derecede bazı isim ve ayetlerin Kur'ân'dan çıkartıldığı tarzında bir tahrîfe işaret ettiğini söylemektedir. Ali'nin, Talha rivayetinde geçen, “Şayet ondaki (eldeki Kur'ân'daki) hükümlerle amel ederseniz, ateşten kurtulur cennete girersiniz. Çünkü onda bizim hüccetimiz, hakkımızın beyânı ve bize itaat edilmesinin farz oluşu vardır” (İbn Kays, 1958: 209-212) sözünü bu düşüncesine mesned yapan müfessir, Kur'ân'dan çıkartılan şeylerin tefsir ve beyân türünden olduğu görüşünü benimsemektedir (Kâşânî, 1963: I, 46-52).

Kur'ân'ın tahrîf edildiği iddiasından vazgeçerek onun orijinal olduğu inancına dönen seleflerinin bu yorumlarını esas alan çağdaş İmâmî müellifler de Kur'ân'ın aslını koruduğuna vurgu yapmaktadırlar. İmâmîyye'nin bu hususta icmâ üzere olduğunu belirten bu müellifler, Kur'ân'ın tahrîfe uğradığı söyleminin yanlışlığına dikkat çekmektedirler. Buna, “Şüphesiz o Zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik, onun koruyucuları da biziz” (15/Hicr, 9) ayetini delil getirerek zayıf, şâz ve âhâd olarak niteledikleri tahrîfe yönelik haberlerin ilim ifade etmediğini ve bunlarla amel edilemeyeceğini söylemektedirler (Kâşîfulğitâ, 1990: 143-144; Zencânî, 1982: 54-56).

Kur'ân'ın tahrîf edildiği iddiasını şiddetle reddeden Malatî (377/987), erken dönemle ilgili olan bu iddianın, akıl cihetiyle çözülemeyeceğini belirterek tahrîf iddiasında bulunanların, Kur'an'ı Allah'ın indirdiğini ve onu koruyacak olanın da yine O olduğunu belirten 15/Hicr, 9. ayetini reddetmiş ve Allah'ı yalanlamış olacakları uyarısında bulunmaktadır. Kur'ân'ın orijinalitesinin korunmuş olduğuna, başka deyişle onun tahrîf edilmediğine yönelik ümmet icmânının bulunduğunu da hatırlatan müellif, “Ümmetim dalâlet (sapkınlık) üzere birleşmez” (Tirmizî, Fiten, 7; Ebû Dâvud, Fiten, 1) hadisini zikrederek icmânın dinin asıllarından olduğuna vurgu yapmaktadır (Malatî, 1993: 24-25).

Kur'ân'ın, Allah'ın Hz. Peygamber'in kalbine indirdiği kelâmı olduğuna inanan Ehl-i Sünnet, onda bir harfin fazla veya eksik olduğuna inanan kişinin dinden çıktığını söylemektedir (Cizâvî, 2008: 145). Dolayısıyla İmâmîyye'nin tahrîf düşüncesini Kur'ân'a aykırı görmektedir. Çünkü böyle bir iddia, Kur'ân'ın indireni olan Allah'ın onu koruyacağını belirten 15/Hicr, 9. ayetini yalanlamak anlamına gelmektedir. Allah'ın sözünü tutmadığı veya Kur'ân'ı koruyamadığı anlamını da içeren bu iddianın, naslarla ve tevhid inancıyla uyuşmayan bâtil bir düşünce olduğu anlaşılmaktadır.

İmâmet Doktrinini temellendirmek amacıyla erken dönemde, Ehl-i beyt müntesiplerinin isimleri, fazilet ve imâmetleriyle ilgili bazı ayet ve sûrelerin Kur'ân'dan çıkartıldığı tarzında bir tahrîf fikri benimseyen İmâmîyye'nin, sonraki dönemlerde bu düşünceden vazgeçtiği görülmektedir. İmâmet Doktrinini sürdürebilmenin selâmetini de Kur'ân'ın orijinallığı düşüncesine sarılmakta gören usulü dönem müellifleri, bu dönüşü tahrîf rivayetleriyle bağdaştırmak için bazı yorumlar yapmaktadırlar. Bu amaçla ilâhî mesajdan beklenen genel faydaya hâlel getirmeyecek bazı isim ve harflerin Kur'ân'dan çıkartıldığı veya ondan çıkartılan şeylerin, Ali mushâfında bulunan tefsir ve beyânla ilgili açıklamalar olduğunu söyleyerek tahrîf rivayetleriyle orijinallik düşüncesini uzlaştırmaya çalışmaktadırlar.

Nas ve tayin inancının referanslarını Kur'ân'da bulamadığı için onun tahrîf edildiğini iddia ederek imâmete dair kısımların ondan çıkarıldığını ileri süren İmâmîyye, dört asır sonra bu iddiasından dönüş yapmasının akabinde, Kur'ân'ı bâtinî bir tarzda yorumlayarak imâmet düşüncesine mesned yapma yoluna gitmiştir.

3.2.3. Kur'ân'ı Bâtinî Bir Tarzda Yorumlama

Tüm dinî düşünce ve anlayışlar, meşruiyetlerini dinî metinlerde aramıştır. İmâmet düşüncesini nas, tayin ve mâsumiyet temellerine dayandırarak imamı her açıdan Hz. Peygamber'le özdeşleştiren İmâmîyye de bu düşüncesini naslarla temellendirme yoluna gitmiştir. Kur'ân'da İmâmet Doktrinini teyit eden herhangi bir kanıt bulamayan İmâmîyye, ayetleri siyâk, sıbâk ve dilsel anlamlarıyla ilgisi bulunmayan, bâtinî (derûni ve sezgisel) bir yoruma tabi tutarak bu amacını gerçekleştirme yoluna gitmiştir.

İddialarını daha çok müphem (anlamı kapalı) ayetlere dayandıran İmâmîyye, bu nasların te'vîle açık oluş avantajını da kullanarak onlara mezhebî gayelerle aşırı anlamlar yüklemiş ve her lafzın bir zâhiri, her zâhirin bir bâtını ve her bâtının da te'vîllerinin olduğu düşüncesiyle de bunu meşrulaştırmayı amaçlamıştır (Alimoğlu, 2014: 164).

Ayetlerin tefsirinde zâhir-bâtın mana ayrımına giden İmâmîyye, bunu imamlara nisbet ettiği rivayetlerle desteklemektedir. Ayyâşî (1991: I, 23)'nin aktardığı bir rivayette söz konusu ikili mana ayrımı Câfer es-Sâdık'a onaylatılmaktadır. Câfer'in, kendisine bir gün önce sorulan aynı soruya, bir gün sonra farklı bir cevap verdiği belirtilen bu rivayette, bunun nedeni şöyle açıklanmaktadır: “Kur'ân'ın bir batını, bu batının da bir zâhiri vardır. İnsan aklına Kur'ân tefsirinden daha yakın bir şey yoktur. Çünkü ayetlerin evveli bir şeyle ilgili iken sonu başka bir şeyle ilgilidir. Muttasıl bir söz olan Kur'ân, çeşitli vecihler içerir.”

Bu tür rivayetlerden hareket eden İmâmî müellifler, müphem bazı ayetlerin yanında peygamberlerden ve mü'minlerden söz eden muhkem ayetleri de bâtınî bir tarzda yorumlayarak İmâmet Doktrinine uygun bir şekilde te'vîl etmektedirler. Ünlü İmâmî müfessir Ebu'l-Hasen el-Kummî (2013: I, 55), bazı sûre başlarındaki mukattaâ harflerinin Hz. Peygamber ve imamları ifade ettiğini söylemektedir (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013: I, 55).

İbn Bâbeveyh (329/941) de “قل أرنيتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتكم بماء معين” (De ki: Söyleyin bakalım, suyunuz çekilirse size kim temiz bir akarsu getirir?” (67/Mülk 30) ayetini şöyle tefsir etmektedir: “Şayet imamınız gaip olsa, onun nerede olduğunu bilemezsiniz. Göklerin ve yerin haberlerini, Allah'ın helâli ve haramına dair haberleri getiren zâhir bir imamı size kim getirir?” (İbn Bâbeveyh, 1983: 113-118). Şeyh Sadûk (1971-29-30), Ali'nin, “Ey iman edenler!” hitabıyla başlayan ayetlerin emîri, komutanı, şerîfi ve evveli olduğunu söylemekte, cennet müjdesinin geçtiği tüm ayetlerin Hz. Peygamber, imamlar ve şîâlarından; cehennem uyarısını içerenlerin ise onların muhâlifleri ve düşmanlarından söz ettiğini ifade etmektedir.

İmâmî müellifler, Hz. Peygamber ve imamlara nisbet ettikleri rivayetlerde, “وقفوا هم إنهم مسئولون” (Allah, meleklerle şöyle emreder): Onları tutuklayın. Çünkü onlar sorguya çekileceklerdir” (37/Sâffât, 24) ayetindeki tutuklamayı, Ali'nin imâmetini

reddedenlerle ilişkilendirmektedirler (Şeyh Sadûk, 1958: I, 280; Hillî, t.y., 122). İmâmîyye'nin bâtinî tefsir tarzını ortaya koyan bu yorumlar naslarla uyuşmamaktadır. Çünkü احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون، من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم “Allah, meleklerle şöyle emreder: Zulmedenleri, eşlerini ve Allah'ı bırakıp da tapmakta olduklarını toplayın, onları cehennem yoluna koyun” (37/Sâffât, 22-23) ayetlerinin müşriklerden söz etmesi, sonraki ayette geçen tutuklamanın da onlara yönelik olduğunu göstermektedir.

Şeyh Sadûk (1958: I, 280), 37/Sâffât, 24. ayete ilişkin yorumunu seleflerinden aktardığı bir rivayete dayandırmıştır. Hüseyin b. Ali (61/680)'ye nisbet edilen bu rivayete göre Resûlullah'ın, “Ebû Bekir sem‘ (işitme), Ömer basar (görme), Osman da fuâd (kalp) cihetiyle bendendir” dediğini işiten Hüseyin, sonraki gün Ali'yi bu üç kişiyle birlikte huzurunda gördüğü Resûlullah'a, dünkü sözünün anlamını sormuştur. Hz. Peygamber; Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a işaret ederek “Onlar sem‘, basar ve fuâddir. (Ali'ye işaret ederek) Ve onlar şu vasîmden sorulacaklardır” dedikten sonra إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً “Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur” (17/İsrâ, 36) ayetini okumuş ve şöyle buyurmuştur: “Rabbimin izzetine yemin olsun ki, kıyamet gününde tüm ümmetim onun velâyetinden sorulacaklardır. Bu durum, ‘Onları tutuklayın. Çünkü onlar sorguya çekileceklerdir’ ayetinde belirtilmektedir.”

İmâmîyye'nin bâtinî yorum tarzını açıkça gösteren bu rivayette ilk üç halifenin sahabilerle birlikte Ali'nin imâmetini elinden aldıkları gerekçesiyle şirke düştükleri ve bundan hesaba çekilerek cehenneme atılacakları ifade edilmektedir. İmâmî müellif ve müfessirlerin, “Andolsun, sana ve senden önceki peygamberlere, ‘Eğer Allah'a ortak koşarsan, elbette amelin boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun’ diye vahyedildi” (39/Zümer, 65) ayetinde geçen “şirk” ifadesini, imâmetinde “Ali'ye başkasını ortak yapmak” şeklinde te'vîl ettikleri de hatırlanacak olursa,⁵ aynı yöntemin uygulandığı 37/Sâffât, 24. ayetin de bu şekilde te'vîl edildiğini görmek şaşırtıcı değildir.

⁵ İmâmîyye'nin 39/Zümer, 65. ayete ilişkin yorumuna “3.1.8. İbadetlerin Kabulünü İmâmet İncasına Bağlama” başlığı altında değinilmektedir.

Batınî te'vîl yönteminden söz eden Bağdâdî (1928: 257), Batınîlerin “nebi” ve “vahiy” ibareleri için şu yorumu yaptıklarını aktarmaktadır: “Nebî nâtik'tir (konuşandır), vahyin esası ise fâtıktır (içseldir). Nâtıkın sözünün te'vîli, hevasının meylettği fâtıka doğrudur. Ayetin bân te'vîline yönelen kişi iyilik meleği, zâhir ile amel eden ise kâfir şeytandır.” (Bağdâdî, 1928: 257). Bu açıklamadan da anlaşıldığı üzere, bânî te'vîl, sözün lafızlarla veya bağlamıyla ilintili anlamını bir kenara bırakarak bu lafızların ardında gizli olduğu düşünülen içsel anlamlara yönelmektir ki, bu şekilde ortaya konulan yorumlar, yorumcunun hevâ ve hevesinden başka bir şey değildir.

İmâmîyye'nin, *ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سيلا* “Namazında (sesini) yükseltme ve alçaltma. Bu ikisi arasında bir yol tut” (17/İsrâ, 110) ayetine ilişkin yorumu, onun te'vîl yönteminin mahiyetini ortaya koyan örneklerdendir. Muhammed el-Bâkır'a nisbet edilen bir rivayette bu ayetteki salât (namaz), “Ali'nin imâmeti” olarak açıklanmaktadır. “Namazda (sesini) yükseltme!” ifadesi, “Sana bunu emredinceye kadar Ali'nin velâyetini ve ona ikram ettiğim şeyi açığa vurma”; “Sesini alçaltma!” sözü ise “Velâyeti Ali'den gizleme ve ona ikram ettiğim şeyi ona bildir” şeklinde te'vîl edilmektedir. Ayetin, “Bu ikisi arasında bir yol tut” meâlindeki son kısmına ise “Ali'nin velâyetini ne zaman açıklayacağını bana sorup bu hususta benden izin al ve Gadîr-i Hum günü bunu ilan ederek insanları buna çağır” anlamı verilmektedir (Saffâr, 2010: 111).

İmâmî tefsir ve hadis kaynaklarında, Hz. Peygamber ve imamlara nisbetle aktarılan yüzlerce rivayette ayetlerde geçen bütün olumlu ifadeler imamlar ve şîâlarıyla olumsuz ifadeler ise İmâmet Doktrinini benimsemeyenlerle ilişkilendirilmektedir. Bu rivayetlerde ayetlerde geçen nûr, ayet, alâmet, nebe', nimet, sâdıkîn ve ehlu'z-zikr ibareleri “imamlar”; zulmet “imâmı tanımayanlar”; hikmet “imâmı bilmek”; hidâyet “imâma giden yol”; istikâmet “birbiri ardınca imamları takip etmek” şeklinde te'vîl edilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 240-241; Hillî, t.y., 204-205).

İmâmîyye'nin zâhir-bânî mana ayırımına dayanan te'vîlleri rivayetlerle sınırlı değildir. İmâmî müfessirler de Kur'an'ı bu şekilde tefsir etmektedirler. Şeyh el-Huveyzî (1112/1700)'nin *Tefsîru nûri's-sakâleyn* adlı çalışması bânî te'vîlle yazılmış bir tefsir örneğidir. Müfessir, *حم، والكتاب المبين، إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين* “Hâ-

mîm. Apaçık olan Kitab'a andolsun ki biz onu mübarek bir gecede indirdik. Şüphesiz biz insanları uyarmaktayız" (44/Duhân, 1-3) ayetlerine ilişkin yorumunda, Musa el-Kâzım (183/799)'a nisbet edilen şu rivayeti aktarmaktadır: "Hâ-mîm 'Muhammed', Kitâbu'l-mübîn 'Emîrü'l-mü'minîn Ali', leyle (gece) ise 'Fâtıma'dır." (Huveyzî, t.y., IV, 623). Yine, "مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان" (Suları acı ve tatlı olan) iki denizi salıvermiştir, birbirine kavuşuyorlar. (Fakat) Aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar" (55/Rahmân, 19-20) ayetlerini yorumlarken Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen şu te'vîli aktarmaktadır: "İki deniz, Ali ve Fâtıma'dır. Onlar, birbirine bâğî olmayan (asî olmayan/aldatmayan), derin iki denizdirler. İnci ve mercân ise Hasan ile Hüseyin'dir." (Huveyzî, V, 191).

Kur'ân'ı bâtinî bir tarzda yorumlayan İmâmîlerin, ayetlerde geçen bazı ibareleri değiştirmeleri de dikkat çekicidir. "Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytân onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın" (22/Hac, 52) ayetindeki "nebî" ibaresi sonrasına "muhaddes" kelimesini ekleyip bunun, "Ehl-i beyt kırâati" olduğu söylenmektedirler (Kuleynî, 1990: I, 230-231; Saffâr, 2010: I-X, 361). Yine, "وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت" "Diri diri toprağa gömülen kıza, hangi günâh sebebiyle öldürüldüğü sorulduğunda" (81/Tekvîr, 8) ayetinde, yeni doğmuş çocuk anlamına gelen "الموؤدة" (el-mev'ûde) ibaresinin, Ehl-i beyt kırâatinde "المودة" "el-mevedde" (sevgi) biçiminde, Ehl-i beyt sevgisinden kinâye olduğu ileri sürülmektedir (Kuleynî, 1990: I, 350-351).

Ayetlerdeki bazı ibarelerin değiştirildiği veya ayetlere bazı ibarelerin eklendiği anlamına gelen bu durum, Kur'ân'da ziyâdelik yapıldığına yönelik erken dönem Râfîzî iddialarını câiz görmeyen İmâmîyye'nin, İmâmet Doktrinini temellendirmek için gerek gördüğü zaman ayetlere bazı isim ve kelimeleri eklemekten kaçınmadığını ortaya koymaktadır.

İmâmîyye'nin ayetleri yorumlama tarzını, tefsirden ziyade, ne söylediğini bilmeyenin hezeyânları olarak niteleyen İbn Teymîyye (1986: VII, 244-246), Batnîlere atfettiği bu yöntemle ortaya konulan te'vîlleri eleştirerek bu tarz bir yorumu Kur'ân için bir yergi ve saldırı olarak görmektedir. İmâmîyye'nin, (Bağdâdî, 1928: 257)'de belirtildiği üzere melekleri, Batnîliğe çağıran davetçiler; şeytanları ve iblîsleri

ise onların muhâlifleri olarak yorumlayan Batınîlerle benzer bir te'vîl yaptığı görülmektedir.

Tüm bu veriler, İmâmîyye'nin benimsediği bâtinî tefsir yöntemiyle imamları yüceltip İmâmet Doktrinini temellendirme amacını güttüğünü göstermektedir. İmamiler, bu amacı gerçekleştirmek için ayetlerin metin, siyâk, sıbâk ve iniş sebebini dikkate almadan mezhebî mülâhazalarla keyfi bir te'vîl yapmaktadırlar. Çoğunlukla nasla tayin, vasîlik, mâsumiyet, takîyye, Mehdî, gaybet ve recât gibi İmâmî inanç unsurlarını içeren bu te'vîllere, İmâmet Doktrininin Kur'ânî temellerden yoksun olması nedeniyle başvurduğu anlaşılan İmâmîyye'nin, düşüncesini Kur'ân'a değil, Kur'ân'ı düşüncesine uydurduğu anlaşılmaktadır.

3.3. İmâmîyye'nin İmâmetle Şekillenen Diğer İnanç ve Anlayışları

3.3.1. Takîyye İnancı

Kelime olarak “takîyye”, bir şeyden sakınmak, korkmak veya çekinmek anlamlarına gelmektedir (Mesûd, 1992: 18). İmâmî müelliflerden Ebu'l-Hasen el-Kummî (2013: I), takîyyeyi şöyle tanımlamaktadır: “Takîyye, zâhirde mü'minin kâfirin dinini din edinmesi, namazını kılması ve orucunu tutması, bâtında ise Allah'ın dini üzere olması için bir ruhsattır.” (s. 150). Şeyh Müfîd (1992c)'in takîyye tanımı ise şöyledir: “Gerçeğin veya inancının ortaya çıkmasının, dinî veya dünyevî bir zarara sebebiyet vereceğini zaruret veya kuvvetli zan ile bilen kişinin, muhâliflerin yanında hakkı ve inancını gizlemesidir.” (s. 135).

İmâmî müelliflerin takîyye tanımlarının, gayr-ı müslimlerin inançlarını sözel olarak (zâhiren) kabul etmeye imkân tanınmasının yanında, fiili olarak da onların ibadetlerini yapabilmeye olanak vermesi dikkat çekicidir. Bu tanımlarda dikkat çeken bir diğer husus da erken dönem müelliflerinden Ebu'l-Hasen el-Kummî'nin, takîyyeyi kâfirlere karşı başvurulması gereken bir “ruhsat” olarak nitelemesine karşın, usulü dönem müelliflerinden olan Şeyh Müfîd'in tanımında kâfirlerin yerini, “muhâlifler”in almasıdır.

İmâmîlere göre aklın zararı defetmeyi ve iki zararlı şeyden zararı az olanı yapmayı gerektirmesi, takîyyenin aklî temellendirmesini oluşturmaktadır. Korku

anında herkeste ortaya çıkan doğal bir refleks olan takîyye, Kur’ân ve Sünnetle sabit bir husustur. Ancak İmâmîyye’nin çokça baskı ve zulme maruz kalması nedeniyle takîyye ona hasredilmektedir (Muhsin el-Emîn, 1983: I, 119).

Ayetlerde “takîyye” kelimesi geçmemektedir. Fakat لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة Mü’minler, mü’minleri bırakıp inkârcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişiği kalmaz. Ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır” (3/Âl-i İmrân, 28) ayetinde, “ittekâ” (korundu, sakındı) fiilinin masdarlarından olan “tükât” (تقاة) ifadesi yer almaktadır. İmâmîyye’nin, takîyyenin dayanakları olarak ileri sürdüğü nasların başında bu ayetle birlikte من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم “Kalbi imanla dolu olduğu hâlde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah’ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah’tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır” (16/Nahl, 106) ayeti gelmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber’in bîsetten sonra üç yıl boyunca insanları gizlice İslâm’a davet etmesi olayı da takîyyeye mesned yapılmaktadır.

Takîyyenin kâfirlerden korunmaya yönelik bir ruhsat olduğunu belirten müfessir Ebu’l-Hasen el-Kummî (2013: I, 559), tehlike anında bu iki ayetle amel edilebileceğini söylemektedir. 3/Âl-i İmrân, 28. ayetin iniş sebebinden de söz eden müfessir, müşriklerce alıkonularak işkenceye maruz bırakılan Ammâr b. Yâsir (37/657)’in, kalbi iman ile dolu olduğu halde diliyle onların istediklerini söylemesi üzerine bu ayetin indiğini belirtmektedir.

Söz konusu ayeti yorumlarken Hz. Peygamber’in, “Takîyyesi olmayanın imanı da yoktur” dediğini belirten bir rivayet aktaran Ayyâşî (1991: I, 190), Resûlullah’ın bu sözünün ardından 3/Âl-i İmrân, 28. ayeti okuduğunu belirtmektedir. Bu ayeti tefsir ederken takîyyenin sözle sınırlı olduğunu belirten Tûsî (1956: II, 334-335), can korkusu halinde hakkı gizlemenin vacip olduğunu söylemekte, bu şartlarda gerçeği açığa vurmanın ise bir “ruhsat” olduğunu ifade etmektedir. Yine (Tûsî, VI, 428)’de 16/Nahl, 106. ayetin, şiddetli işkence altında küfür sözü söyleyen Ammâr b. Yâsir hakkında indiği belirtildikten sonra bu ayetin, kişinin kalbi iman ile dolu olduğu halde diliyle küfür sözü söylemesine izin verildiği ifade edilmektedir.

Erken dönem İmâmî müelliflerinin takîyye tarifi ve 3/Âl-i İmrân, 28 ile 16/Nahl, 106. ayetlerinin tefsirinde yaptıkları yorumlarda takîyyenin “ruhsat” olma yönüne vurgu yaptıkları görülmektedir. Ancak Kuleynî ile birlikte “ruhsat” özelliğinden soyutlanan takîyye, tehlike anında “muhaliflere karşı” başvurulması zorunlu bir dinî emre dönüşmektedir. Buna ilişkin birçok rivayet aktaran Kuleynî (1990: II, 133-135), “Takîyye benim ve atalarımın dinidir. Takîyyesi bulunmayanın imanı da yoktur” sözünü nisbet ettiği imamların dilinden, takîyyeyi İslâm ile özdeşleştirmektedir. Konuyla ilgili rivayetleri Câfer’e nisbet ettiği, “Takîyye, Allah’ın dinindedir” sözüyle bitiren müellif, onun bu sözüne, kardeşlerinin hiçbir şey çalmadıklarını bilen Hz. Yusuf’un onlara, أَيُّهَا الْعَيْرِ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ “Ey kervancılar! Siz hırsızsiniz” (12/Yusuf, 70) dedirtmesi ve hasta olmadığı halde إِنِّي سَقِيمٌ “Ben hastayım” (37/Sâffât, 89) diyen Hz. İbrahim’in bu ifadelerini delil getirdiğini söylemektedir.

3/Âl-i İmrân, 28. ayetin, “Ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır” kısmına ilişkin farklı yorumlar yapıldığını belirten Mâturîdî (2004: I, 262), “Aranızda bir yakınlık ve hısımlık olması başkadır. Böylece dinlerini almaksızın dostluk ilişkinizi sürdürürsünüz” yorumunun yanında, “Onlardan korkmanız başkadır. Helâk olma korkusu duyarsanız -kalbinizdeki bunun zıddını olmak üzere- onlara dostluk gösterirsiniz” yorumunu da aktarmaktadır. İbn Abbâs (68/687-88)’ın da, “Takîyye, kalp imanla dolu olduğu halde dil ile konuşmaktır” dediğini belirten müfessir, takîyyenin sözle sınırlı olduğunu vurgulamaktadır.

16/Nahl, 106. ayet tefsirinde ise iman ve küfür durumlarının her ikisinin de hür iradeye dayandığını belirten Mâturîdî (2004: III, 122), ikrâhla (zorlamayla) karşılaşan kişinin küfre dair ihtiyârının kalmamasına karşın, imanının sabit kaldığına dikkat çekmektedir.

Hanefî fakih Cessâs (370/981), söz konusu ayetlerin baskı altındaki kişinin küfür sözü söylemesine cevâz verdiğini belirtmektedir. Müşriklerce yakalanarak şehit edilen Habbâb b. Eret (37/657-58)’in, takîyye yapan Ammâr b. Yâsir’den makbul görüldüğüne dikkat çeken müellif, Hz. Peygamber’in, “Kalbini nasıl buldun?” sorusuna Ammâr’ın, “Kalbimi imân ile mutmaîn buldum” cevabı üzerine, “Şayet onlar dönerlerse sen de dön” demesinin, takîyyenin “ruhsat” yönüne işaret ettiğini söylemektedir. Müellife göre Müseylemetu’l-Kezzâb’ın yakaladığı iki Müslümandan

küfür sözü söyleyerek takîyye yapanı salıp bunu söylemeyi ise öldürttüğünü duyan Hz. Peygamber'in, bunlardan ikincisini doğruluk ve yakîn (kesin inanç) üzere olmakla övüp ilki için ise "Allah'ın ruhsatını kabul etmiştir. Ona kınama yoktur" demesi de takîyyenin bir ruhsat olduğunu kanıtlamaktadır (Cessâs, 1992: II, 290).

Ammâr olayının, işkence altında hayatını veya bir organını kaybetmekten korkan, kalbi imanla dolu kişinin küfür sözü söylemesine ruhsat verdiğini belirten Âynî (855/1451), Resûlullah'ın Ammâr'a yönelik sözünün ise "Onlar sana baskı ve işkence yapmaya dönerlerse, sen de kalbinin iman ile mutmaîn oluşuna dön" anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre bu olay, her ne kadar takîyye anında küfür sözü söyleme ruhsatının bulunduğu ifade etse de, bu ruhsatı kullanmamak daha efdâldir (Âynî, 2000, XI, 52-53).

3/Âl-i İmrân, 28. ayetin kâfirlerden korunmayı emrettiğini belirten İbn Teymîyye (1986: I, 47-48)'ye göre bu ayet, kalbi iman ile dolu olduğu halde küfrü gerektiren sözler söylemek üzere baskıya maruz bırakılan kişiye, bunları söylemeyi mübâh kılmaktadır. Ebû Bekir'in, Ehl-i beyti biate zorlamadığına dikkat çeken müellife göre Emevî ve Abbâsî dönemlerinde şeyhâyı sevmeyen ve bunu serbestçe dile getirenlerin olduğu bir ortamda, Ehl-i beytin, onların faziletini zikredip onlara rahmet okuyarak kalplerinde olanı açığa vurmaları, takîyyenin onlara nisbet edilemeyeceğini göstermektedir.

12/Yusuf, 70. ayeti yorumlarken Hz. Yusuf'un, "Ey kervancılar! Siz yalancısınız" sözünü söylemiş veya söyletmiş olacağına ihtimal vermeyen Mâturîdî (2004: II, 594), kardeşi Bünyamin'in bir şey çalmadığını bilen peygamberin, böyle bir şey yapmasının yalan söylemekle eşdeğer olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu sözün soru anlamında olması gerektiğini belirten müfessir, böyle olmaması halinde Hz. Yusuf'un, kardeşlerine gönderdiği görevlinin veya o anda orada bulunan başkalarının bunu söylemiş olabileceği yorumunu yapmaktadır.

37/Sâffât, 89. ayet ise Hz. İbrahim'in, hasta olmadığı halde "Ben hastayım" diyerek yalan söylediği anlamını ifade etmemektedir. Bunu, "إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ" (Ey Muhammed!) Şüphesiz sen öleceksin ve şüphesiz onlar da öleceklerdir" (39/Zümer, 30) ayetine benzeten Mâturîdî (2004: IV, 235), bu ayette Allah'ın, şimdiki zaman

kipinden geleceği kastetmesi gibi önceki ayette de peygamberin aynı üslûbu kullandığını söylemektedir.

Takîyyeye mesned yapılan ayetlerin tefsiri, peygamberlerin takîyye yaptığı iddiasının asılsız bir yorumdan ibaret olduğunu göstermektedir. Bir yönüyle takîyyenin “yalan söylemek”le aynı anlama geldiği düşünüldüğünde, peygamberlerin takîyye yaptıklarını söylemenin, onlara yalan isnad etmek gibi tevhid inancı ve nübüvvetle bağdaşmayan bir sonuca götürdüğü anlaşılmaktadır. Mezhebî teorilerini temellendirmek amacıyla bu tür te’villere girişen İmâmî müellifler, ayetlerde geçen birçok ifadeyi de “takîyye” olarak te’vîl etmektedirler.

Kuleynî gibi takîyyeyi zorunlu dinî bir ilke olarak gören Şeyh Sadûk (1971: 28), “Takîyye vaciptir ve onu terk eden, namazı terk eden gibidir” demekte ve Mehdi çıkıncaya kadar takîyyeyi terk eden kişinin, dinden çıkacağı uyarısında bulunmaktadır. Câfer es-Sâdık’ın, *إن أكرمكم عند الله أتقاكم* “Allah katında en değerli olanınız, ona karşı gelmekten en çok sakınanınızdır” (49/Hucurât, 13) ayetindeki “etkâküm” (en çok sakınanınız) ibaresini, “En çok takîyye yapanınızdır” şeklinde tefsir ettiğine dair bir rivayet aktaran müellif, sözlerini ona atfettiği, “Emîrlik olgunlaşmadıkça (Mehdi gelmedikçe) görünüşte insanlara karışın, hakikatte ise onlara muhalefet edin” ifadesiyle sürdürmektedir.

Şeyh Sadûk ile birlikte İmâmîyye inançlarını sistemleşmesinde büyük rol oynayan Şeyh Müfid (2009: 25), hocasının görüşlerini tasdik ederek detaylandırmaktadır. Câfer es-Sâdık’ın, *ولا تستوي الحسنة ولا السيئة إدفع بالتي هي أحسن* “İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav” (41/Fussilet, 34) ayetindeki “hasene”yi (iyiliği) takîyye, “seyyie”yi (kötülüğü) ise izâa (yaymak) olarak açıkladığını belirten müellif, takîyyeyi İslâm’ın özü olarak sunmaktadır.

Takîyyenin bazen vacip, bazen câiz, bazen yapılmasının daha iyi, bazen de terkinin daha iyi olduğunu söyleyen Şeyh Müfid (1992a: 118), can korkusu, mal korkusu ve çeşitli maslahatlar nedeniyle takîyyenin câiz görüldüğünü belirtmektedir. Lütûf ve faydası nedeniyle zaruret anında takîyye yapmanın vacip olduğunu vurgulayan müellif, mü’minlerin katli ile ilgili fiillerde veya dinde fesâda yol açtığı bilinen şeylerde ise takîyyenin câiz olmadığını söylemektedir.

Takîyyeye hayatî tehlike haliyle sınırlı bir “ruhsat” olarak izin verildiğini belirten Tûsî (1956: II, 435), Müseylemetu'l-kezzâb'ın yakaladığı iki Müslümandan, takîyye yaparak onun, Allah'ın elçisi olduğunu söyleyen kişiyi serbest bırakıp bunu yapmayı ise öldürtmesi olayını buna delil getirmektedir. Hz. Peygamber'in bunlardan ikincisiyle ilgili övgü sözlerine dikkat çeken müellif, İmâmîyye'de ise bu şartlarda takîyyenin vacip görüldüğünü ifade etmektedir. Müellifin bu açıklaması, İmâmîyye'nin takîyye inancını bir “ruhsat” olmaktan çıkartarak zorunlu dinî bir ilkeye dönüştürdüğü anlamını içermektedir. İmâmet Doktrinine ait inanç ve anlayışlarını imamlardan gelen haberlerle temellendiren İmâmîyye'nin, Kur'ânî nasları da gelişen yeni durumlara göre düşüncesine uygun bir tarzda te'vîl etme yoluna gittiği, takîyyeye ilişkin tanım ve yorumlarından da anlaşılmaktadır.

Şiâ'nın, İmâmet Doktrinini hayata geçirmek uğrunda giriştiği isyan ve karışıklıklara karşı, Emevî ve Abbâsîlerin baskı ve sindirme politikasıyla karşılaştığı bilinmektedir. Bu şartlar altında varlığını sürdürebilmek için inancını gizleme gereği duyan bu kitlenin, ruhsat niteliğindeki takîyyeyi bu amaçla dinî bir zorunluluk düzeyine çıkarttığı anlaşılmaktadır. İbn Kays (1958: 318-319)'ın, Ali Şiâsına karşı Muâviye (60/680) tarafından başlatılan ve sonrasında da İmâmîyye'nin omurgasını oluşturduğu kurumsal Şiâ'ya yöneltilen bir baskı ve yok etme projesi uygulandığına dikkat çekmesi de bunu teyit etmektedir. Yine Muhsin el-Emîn (186-1952)'in, İmâmîyye'nin takîyye inancı ve gizliliği ilke edinmesi nedeniyle hedef haline gelerek baskı ve zulme maruz kaldığını söylemesi de bu anlamdadır (Muhsin el-Emîn, 1983: 275-276).

Bu açıklamalar, İmâmîyye'nin muhâliflerden gelen tehditlere karşı kendisini gizleyerek korumaya alma refleksinin, canını korumak için başvurulabilecek bir “ruhsat” olan takîyyeyi, muhâliflere karşı her zaman başvurulması zorunlu, dinî bir ilkeye dönüştürdüğünü göstermektedir. İmâmî hadis kaynaklarında açılan “kitmân” (gizlilik) bölümleri ve bu bölümlerde aktarılan rivayetler de bunu teyit etmektedir.

Usûlu'l-kâfi'yi şerheden Mâzenderânî (1840-1912), “Kitmân” bölümünün başında yazdığı açıklamada, imamların takîyyeye şiddetli ihtiyaç duydukları zamanlarda şîâlarına imâmetlerini, hadislerini ve mezheplerinin ahkâmını gizlemelerini emrettiklerini söylemektedir. Bu bağlamda, Muhammed el-Bâkır'ın,

“Bizim sırrımızı (imâmeti) ifşâ edip yaymayın” dediğini belirten müellif, Câfer es-Sâdık’tan da “Allah velâyetullahı (ilâhî imâmeti) Cebrâîl’e bir sır olarak vermiş, O da bunu Muhammed’e bir sır olarak indirmiş, Muhammed de bu sırrı Ali’ye vermiş, Ali de bunu Allah’ın dilediğine ulaştırmıştır. Şimdi siz bunu ifşâ mı ediyorsunuz? Duyduğu bir harfî tutacak hiçkimse yok mu?!” sözünü aktarmaktadır. Müellifin, Câfer’e nisbetle aktardığı şu rivayette ise imâmet “din”le onu gizlemek ise Allah’ın rızasını kazanmakla özdeşleştirilmektedir: “Ey Süleymân! Sizler Allah’ın onu gizleyeni azîz, ifşâ edeni ise zelîl kıldığı bir din (imâmet) üzeresiniz” (Mâzenderânî, t.y., IX, 118-123).

İmâmet inancının takîyye ile gizlenmesinin, İmâmîyye’nin erken dönemde gizli bir yapılanmayla varlığını sürdürüp inancını yaymasına hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber’in Ali’ye, güç kazanıncaya kadar nas ve tayine dayalı imâmet düşüncesini gizleyip takîyye yapmasını emrettiği iddia edilmektedir. Ancak, Resûlullah’ın, nübüvvetin devamı olduğu ileri sürülen, ilâhî nas ve tayinle belirlenmiş imâmeti ve sahibini gizlediği düşüncesi makul olmadığı gibi imamların bunu yaptıkları düşüncesi de makul değildir. Resûlullah, Ali ve diğer imamların nas ve tayin düşüncesini dile getirmemiş olmalarının, “takîyye” gereği olmadığı anlaşılınca onların böyle bir düşünceye sahip olmadıkları ortaya çıkmaktadır.

İmâmî müelliflerin, Hz. Peygamber, Ali ve diğer imamların söz ve tavırlarıyla ve tarihî verilerle uyumlu olan bu gerçeğin tam aksini iddia etmeleri, Resûlullah’ın ve onun vasîleri olarak sundukları imamların ismeti ve sözlerinin vahiy kaynaklı olduğu iddialarıyla da çatışmaktadır. Bu hususa dikkat çeken Bağdâdî (1928: 278), imamın takîyye yapabileceğini söylemenin, onu yalancılıkla ithâm etmekle eşdeğer olduğunu ifade etmektedir.

Fırak müellifleri Sâ’d b. Abdullah el-Kummî (301/913-14) ve Nevbahtî (310/922 [?]), Râfıza muhâliflerinin takîyye inancına yönelttikleri eleştirilerden söz etmektedirler. Takîyyenin, imamlara yalan isnad edilememesi amacıyla Râfıza tarafından uydurulmuş olduğu hususunu içeren bu eleştiriler, genel itibariyle şöyledir: İmamların dinî konularla ilgili sorulara verdikleri cevaplar şîâları tarafından muhafaza edilirken onlar ise yıllara yayılan bir sürecin ürünü olan bu hususları muhafaza edememiş, böylece aynı sorunun birbiriyle çelişen cevapları ortaya çıkmıştır. Bu

ihtilâfin kaynağı sorulunca da “Biz ancak takîyye olarak bu cevapları verdik. Çünkü istediğimiz şekilde cevap verme hakkımız vardır. Biz, sizin maslahatınızı, bizimle sizin bekâmınızın bağlı olduğu ve düşmanlarınızın sizden el çekeceği şeyleri biliriz” demişlerdir (Sâ‘d b. Abdullah el-Kummî, 1941: 78; Nevbahtî, 2012: 109-112). İmâmî kaynakların verdiği bu malumat, takîyyenin amacı ve ortaya çıkış sebeplerinden birinin de imamın sözlerindeki çelişkileri gizlemek olduğunu ortaya koymaktadır. İmamlara atfettiği ilim ve yanılmazlık iddiasının pratik hayatla çatışmasıyla karşı karşıya kalan İmâmîyye’nin, bu uyumsuzluğu gidermek için takîyye inancını kullandığı anlaşılmaktadır.

Takîyye yapanların, kalplerinde olmayan şeyi söylediklerinden hareketle bu durumu münâfiklardan bahseden, *أنهم يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم*, “Onlar kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler” (48/Fetih, 11) ayetindeki gibi nifâk olarak değerlendiren İbn Teymîyye (1986: I, 46)’ye göre Râfıza’nın takîyye adını verdiği bu inancı Ehl-i beyt imamlarına atfetmesi isabetli değildir. “Takîyye benim ve atalarımın dinidir” sözünü Câfer es-Sâdık’a nisbet etmelerini yadırgayan müellif, bundan beri olan Ehl-i beytin dininin takîyye değil, “takvâ” olduğunu vurgulamaktadır.

Konuya ilişkin ayet yorumları ve açıklamalar, takîyyenin hayâtî tehlike anında gayr-ı müslimlere karşı başvurulabilecek bir ruhsat olduğunu göstermektedir. İmâmî fakihlerin, takîyyenin bu çerçevesini, muhâliflere karşı kendi düşünce ve inançlarını gizlemek üzere her zaman başvurulması gereken dinî bir farz olarak genişletmelerinin ise İmâmet Doktrinini koruyup geleceğe taşıma endişesinden ileri geldiği anlaşılmaktadır.

Takîyyenin, Hz. Peygamber’in risâletinin başlangıcındaki çetin şartlarda gerçekleştirdiği gizli davetle ilişkilendirilmesi ise Resûlullah’a yalan isnad etmekten başka bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in, güvendiği insanlarla bire bir görüşerek onları İslâm’a davet etmekten ibaret olan bu olay, takîyye amacıyla küfür sözü söylemek veya küfür niteliğindeki fiilleri işlemekle asla bir tutulamaz.

Kur’ân’da Hz. Peygamber’in gizli davet yaptığını ifade eden bir ayet bulunmamaktadır. Ancak, *وأندر عشيرتك الأقرين*, “En yakın akrabalarımı uyar” (26/Şuârâ, 214) ve *فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين*, “Ey Muhammed! Şimdi sen, sana emrolunanı açıkça ortaya koy ve Allah’a ortak koşanlara aldırış etme” (15/Hicr, 94) ayetleri, açık

davetin başlangıcıyla ilişkilendirilmektedir. Buradan hareketle de bu ayetlerin inişinden önceki üç yıllık teblîğ sürecine “gizli davet” denilmektedir.

Mâturîdî (2004: II, 544) de 26/Şuârâ, 214. ayetinin inişi akabinde Resûlullah’ın Kureyş kabilesini bir araya toplayarak “Ey Kureyş topluluğu! Ey Kusey topluluğu! Ey Abdumenâfoğulları! Ey Abdulmuttaliboğulları! Ey kızım Fâtıma!” diye seslenip “Nefislerinizi ateşten kurtarın, ben Allah’tan size gelecek bir yarar veya zararı engelleyemem” buyurduğunu aktarmaktadır. Nitekim (Buhârî, Tefsîr, 26; Tirmizî, Tefsîr, 26)’da belirtildiği üzere, bu ayetin inişi akabinde Resûlullah’ın, isimlerini tek tek söyleyerek yakın akrabalarını İslâm’a davet ettiği veya Safâ Tepesi’ne çıkarak Mekke halkını kabilelerinin adlarıyla çağırıp onlara risâletini teblîğ ettiği belirtilmektedir.

Hiz. Peygamber’e risâlet görevini yerine getirmesini emreden 15/Hicr, 94. ayet, ona bu teblîğ görevini yaparken hiçbir şeyin kendisini bundan alıkoymasına izin vermemesini ve müşriklerden de korkmaması gerektiğini ifade etmektedir (Mâturîdî, 2004: III, 65).

Açık davetle ilişkilendirilen ayetlerin, Hiz. Peygamber’in bunların inişinden önce inancını gizlediği anlamını ifade etmediği, müfessirlerin yorumlarından da anlaşılmaktadır. Aksine bu ayetlerden Resûlullah’ın bundan önce de teblîğ görevini icrâ ettiği, ancak tedbir amacıyla bu teblîğini yakın akrabaları ve güvendiği kişilerle sınırlı, dar bir çerçevede yürüttüğü sonucu çıkmaktadır. Açık davet olarak anlaşılan bu hususun, konuya ilişkin hadis ve ayetlerin tefsirinde de belirtildiği gibi Hiz. Peygamber’in teblîğini tüm Mekke halkına yöneltmesi olduğu dikkate alındığında da, gizli davetin takîyye mahiyetinde olmadığı ortaya çıkmaktadır. Başka deyişle gizli davetin Hiz. Peygamber’in inancını gizlediği anlamına gelmemesi, onun risâletinin ilk üç yılında takîyye yaparak dinini ve hakikati gizlediği şeklindeki İmâmî iddianın da asılsız olduğunu göstermektedir.

Bir yandan imamlara atfettiği çelişkili sözleri takîyye inancıyla aklamaya çalışırken öte yandan muhâliflere karşı inancını gizleyerek kendisini korumayı amaçlayan İmâmîyye’nin, bu amaçlarının tümünü gerçekleştirdiğini söylemek olanaklı değildir. İmamlara isnad ettiği, hakikatle uyuşmayan söz ve inanç hususlarını temellendirmede zorlanan İmâmîyye, bu zorluğu aşmak için Kur’ân ve Sünnetle hatta

Ali'nin İslâmî kimliği ve karakteriyle de uyuşmayan takîyye inancına sığınmaktadır. İmâmîyye, Ali'nin önceki halifeleri reddetmeye güç ve imkân bulunmadığından takîyyeye başvurduğunu söylemekte (Murtazâ, 2004: III, 236-237), ilk iki halifenin din ve ümmet için gayret edip adaletten ayrılmadıklarını görünce onlara biat ederek ümmetin maslahatı ve İslâm birliğini bölünmekten korumak için imâmet hakkından vazgeçtiğini ileri sürmektedir (Kâşifulğitâ, 1990: 123-124).

Muhammed el-Bâkır'a nisbet edilen bir rivayette, imâmetini gizleyen Ali'nin Ebû Bekir'e kerhen biat ederek takîyye yaptığı belirtilmektedir. Bunun sebebine değinen bu rivayette, insanlar Ebû Bekir'e biat ettikten sonra Ali'nin onları kendi nefesine çağırmasın, onların irtidat ederek putlara tapmaya geri döneceklerine yönelik korkusundan kaynaklandığı ifade edilmektedir (Kuleynî, 1990: VIII, 234).

Bazı kaynaklarda ise Ali'nin Resûlullah'tan aldığı bir talimatla takîyye yaptığı ileri sürülmektedir. Ali'nin ashâbından olduğu belirtilen Süleym b. Kays'ın (76/695) kitâbında geçen bir rivayete göre imâmet hakkı için neden savaşmadığı sorusuna Ali'nin, "Resûlah'ın sözü üzere olduğu" cevabını verdiği belirtilmektedir. Rivayetin devamında Hz. Peygamber'in ona, "Şayet yardımcı bulursan, sözünü bozup onlarla mücadele et, yardımcı bulamazsan Allah'ın dinini, kitabını ve Resûlünün sünnetini ikâme edecek yardımcı buluncaya kadar, ellerini çekip kanını koru!" dediği belirtilmektedir (İbn Kays, 1958: 215). Ali'nin, Sıffin Savaşı (37/657)'nda hakeme başvurmayı kabul etmesini de canı için korkması sebebiyle takîyye yaptığı şeklinde açıklayan Şeyh Müfid (1992a: 57-58), Resûlullah'ın da ilk dönemlerde inancını gizleyerek takîyye yaptığını ileri sürmektedir.

Ali'nin Ebû Bekir'e biatını takîyye olarak niteleyen İmâmîyye'nin, bunun sebebi olarak da bir yandan Hz. Peygamber'in bunu emrettiğini söylerken diğer yandan da biat etmemesinin Müslümanların irtidadına sebep olacağını düşündüğü için Ebû Bekir'e biat ettiği şeklinde, birbiriyle çelişen gerekçeler sunduğu görülmektedir. Resûlullah'tan imâmete dair herhangi bir talimatın gelmemiş olması gibi Ali'nin bir süre biatten geri durmasının herhangi bir irtidat olayına yol açmaması da onun takîyye yaptığına gerekçe olarak sunulan bu hususların geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim (Malatî, 1993: 26)'da belirtildiği üzere, onun Ebû Bekir'e muhalefet etmeyip biat etmesi, ardında namaz kılıp faziletini ikrâr etmesi, işlerinde ona yardımcı olup

görüşlerini desteklemesi ve şeyhâyı övmesi, takîyye ve maslahat ile açıklanması mümkün olmayan hususlardır.

Ali ve Abbâs (32/653)'ın, Ebû Bekir'e biat edip diğer tüm Müslümanlar gibi onun emrine itaat etmeleri ve sonraki imamlara da biat etmeleri, onların imâmetlerinin sıhhatini göstermektedir. Bunun takîyye olduğunu söylemek, "Resûlullah'a biat eden Ali'nin bânını (içi), zâhirinin aksine idi" diyen Haricîler'in iddiasıyla aynı şeydir. Bu düşüncenin yanlış olduğu ortaya çıkınca imâmetin adı geçen üç kişiden birisi için sahîh olması gerekmektedir ki, bu kişi de diğer ikisinin biat edip emrine itaat ettikleri Ebû Bekir'dir (Bağdâdî, 1928: 282).

Takîyyenin "yalan söyleme"yi gerektirdiği dikkate alındığında bunun Hz. Peygamber, Ali ile diğer Ehl-i beyt mensuplarına nisbet edilmesi ve onların diliyle takîyyenin Allah ve Resûlü'nün dini olarak nitelenmesinin, imamlara yalan nisbet etmekten başka bir anlam ifade etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim *فاستقم كما أمرت* "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!" (11/Hûd, 112) buyuran Allah, Resûlullah'ın şahsında tüm mü'minlere, yalan söylemeyi değil, her yerde ve her şartta dosdoğru olmayı emretmektedir. Hz. Peygamber de "Yâ Resûlallah! Bana öyle bir şey söyle ki ondan başka bir şeye ihtiyaç duymamayım" diyen bir sahabiye, "Allah'a inandım de, sonra da dosdoğru ol!" tavsiyesinde bulunmaktadır (Tirmizî, Zühd, 61).

Yalan ve yalancılığı dinî bir kisveyle sunan İmâmî takîyye inancı, bunun da ötesinde kişinin inandığının aksini söylemesini veya yapmasını meşrulaştırarak "nifâk"a yol açmaktadır. Naslara aykırı teorilerin, dinî inançların şekillenmesindeki etkisini ortaya koyan bu düşünce, bu etkinin kapsamına ilişkin bir fikir de vermektedir. Bazı Müslüman kesimlerin, adına takîyye demeseler de emellerine ulaşmak için ortaya koydukları, Kur'ân ve İslâm'la uyuşmayan söylemler, sapkın inanç şekillerinin doğmasına yol açmaktadır. Naslarla uyuşmayan düşünce ve inançlarını dinî bir kisveyle toplumun zihnine sokuşturarak İslâm'ı yozlaştırmak ve Müslümanları da pasifize etmek isteyen bu yapılanmalar, takîyye düşüncesinin içerdiği tehlikenin büyüklüğünü de ortaya koymaktadır. Bu tehlikeyi içinde barındıran bir diğer inanç unsuru da "Mehdî"dir.

3.3.2. Gaybet İnancı

G-y-b (غ-ي-ب) kökünden gelen “gaybet” (غيبية) gizlenmek, gözden kaybolmak anlamlarına gelmektedir (İbn Manzûr, t.y., I, 654). İmâmî düşüncede gaybet, Hicrî 260 yılında gözlerden kaybolduğuna inanılan on ikinci imam Muhammed b. el-Hasen el-Askerî'nin, âhir zamanda Mehdî olarak döneceği âna kadar geçecek olan süreyi ifade etmektedir (“Mevsûâtu'l-imam el-Mehdî”, 2008, 15-16).

“G-y-b” kelime kökü ve türevleri Kur'ân'da birçok yerde geçmektedir (Abdûlbaki, 1945: 507). İmâmîler, bu kelimenin geçtiği tüm ayetleri gaybet ve recât ile ilişkilendirme yoluna gitmektedirler. الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلاة و مما رزقناهم ينفقون “Onlar gaybe inanır, namazı dosdoğru kılar ve kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar” (2/Bakara, 3) ayetindeki “gayba iman” ile ilgili yorumları aktaran İmâmî müfessir Ebû Ali et-Tabersî (548/1154), “mehdînin gaybet dönemi ve hurûcu (recâti)” yorumunu tercih ederek bunun diğer tüm yorumlardan üstün olduğunu belirtmektedir (Ebû Ali et-Tabersî, 2006: I, 560). Ayetteki “gayb” ifadesiyle ilgili farklı yorumları aktaran Kâşânî (1959: I; 92) de bunu, “kâimin kıyamı ve recâti” şeklinde tefsir etmektedir.

Bazı kaynaklar, Resûlullah'ın vefatını duyan Ömer b. el-Hattâb'ın, “Münâfiklardan bazı adamlar Resûlullah'ın öldüğünü sanıyorlar. O, ölmedi. Gözlerden kaybolduğu için öldüğü söylenen, fakat kırk gün sonra kavmine dönen Musa b. İmrân gibi Rabbine gitti. Vallâhi, Musa'nın dönüşü gibi Resûlullah da mutlaka dönecek ve onun öldüğünü söyleyenlerin ellerini ve ayaklarını kesecektir” dediğini aktarmaktadır (İbn İshâk, 2004: 713; İbn Hişâm, 1990: IV, 305; Ebu'l-Fidâ, 1997: I, 219; Yâkûbî, 2010: I, 445). Diğer bazı kaynaklarda, bir grup sahabenin de bu olay üzerine benzer bazı ifadeler kullandıkları belirtilmektedir (Ebu'l-Fidâ, I, 214).

Hakkı bâtıldan ayırmakla ün yapmış, vahy kâtibi ve Kur'ân'ı iyi bilen Ömer'in kişiliğini yansıtmayan bu sözün, onun derin üzüntüsünü belirtmek için kurgulandığı (Özkan, 2010: 53) veya bunu İslâm düşmanlarına karşı bir taktik olarak söylediği yorumları yapılmaktadır (Atay, 1983: 120-130; Ahmed Emîn, 1969: 125-127; Korkmaz, 2016: 200; Wellhausen, 1989: 153). Hakkında yapılan yorumlar farklı olsa da İslâm tarihi ve hadis kaynaklarında yer alan bu söz, Arapların gaybet ve recât

düşüncesine âşinâ oluşlarının, etkileşim içerisinde oldukları ehl-i kitab inanç ve kültürüne dayandığını göstermektedir.

Ümmî bir toplum olan Arapların, tarihî olaylar ve özellikle de peygamberlerle ilgili anlatımlar konusunda Yahudilik ve Hıristiyanlığın etkisinde kaldıkları bilinmektedir. Bu hususa dikkat çeken Ahmed Emîn (1886-1954), Hıristiyanlık'taki teslis inancının yanlışlığını vurgulayan, “Andolsun, لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة” (5/Mâide, 73) ve Hz. İsa ile annesinin ilâh olmadıklarını belirten, قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله “Allah, kıyamet günü şöyle diyecek: ‘Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah’ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin’, dedin?” (5/Mâide, 116) ayetlerinin buna işaret ettiğini söylemektedir (Ahmed Emîn, 1969: 125-126).

Bu bilgiler, Mehdî inancının bir uzantısı olan “gaybet” düşüncesinin dış kaynaklı olduğunu göstermektedir. Bu düşüncenin dinî inanç ve anlayışlarını derinden etkilediği İslâmî fırkaların başında “İmâmîyye” gelmektedir. Bu inancın, ehl-i kitabın, bazı peygamberlerin ölmeyip kurtarıcı olarak geri döneceği düşüncesinden etkilenen İmâmîyye’ye, peygamber yerine koydukları imamın ölmeyip gaybete girdiği ve Mehdî olarak geri döneceği şeklinde yansıdığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklardan edinilen bilgiler gaybet, Mehdî ve recât inançlarının İslâm öncesi din ve kültürlerde de yaygın olduğunu göstermektedir. Varlığı şüpheli olan İbn Sebe’nin, Ali’nin ölmediğine yönelik sözleri bir kenara bırakılacak olursa, Şiâ’da gaybet inancının ilk kez Keysânî düşünce ile birlikte ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁶ Yine kaynakların verdiği bilgiler, bu tür inançların on ikinci imamla birlikte İmâmî düşüncede yer alarak sistemleştiğini göstermektedir.

Muhammed b. Hasan el-Askerî’nin Hicrî 255 yılında Irak’ın Samarra şehrinde doğduğunu söyleyen İmâmîyye, onun Hicrî 260 yılında, beş yaşındayken gözlerden kaybolduğunu ve on iki asırdır gaybet halinde hayatta olup imâmet görevini sürdürdüğünü ileri sürmektedir (“Mevsû’atu’l-İmam el-Mehdî”, 2008: 15-16).

Gaybeti ikiye ayıran İmâmîyye, “Gaybet-i suğrâ”yı (küçük gaybeti), Muhammed’in gözden kaybolduğu Hicrî 260 yılından başlayarak 329 yılına kadar

⁶ Keysânîyye fırkası ve imâmetle ilgili görüşlerine “1.2. Şiâ’nın Doğuşu” başlığı altında değinilmektedir.

olan 69 yıllık zaman dilimi olarak tarif etmektedir. Bu dönemde Şîi toplum ile iletişimini tamamen kesmediğine inanılan Mehdî'nin, görevlendirdiği dört sefir aracılığıyla gönderdiği tevkîlerle (yazılı tebliğlerle) gerektiğinde onlarla temasa geçtiğine inanılmaktadır. Bu dönemde Mehdî tarafından sefir olarak görevlendirildiğine inanılanlar: Ebû Amr Osman b. Saî'd (265/879 [?]), Ebû Câfer Muhammed b. Osman (305/917), el-Hüseyn b. Rûh (326/938) ve Ali b. Muhammed es-Samarrî (328/940)'dir. Gaybet-i kübrâ (büyük gaybet) ise son sefirin (vekilin) ölüm tarihi olan 329/940 yılından günümüze kadar olan dönemi kapsamaktadır ("Mevsû'atu'l-İmam el-Mehdî", 2008: 16).

Ahmed el-Kâtib (1998: 226), maddi fayda, sosyal ve siyâsal statü sağlaması nedeniyle yirmiden fazla kişinin sefirlik iddiasında bulunduğuna dikkat çekmektedir. Sefirlerin Mehdî ile gizlice konuştukları iddiasının, onların davalarının soruşturulmasını engellediğini ve onların Mehdî ile kurduklarını söyledikleri alakadan istifade etmeyi amaçladıklarını belirten müellif, bu durumları sefirlik iddiasının sebepleri arasında saymaktadır.

İmâmî rivayetlerde, peygamberlerin bir yerden ayrılışlarını anlatan tüm ayetler gaybet inancına dayanak yapılmaktadır. Bu bağlamda, فلما قضى موسالأجل وسار بأهله أنس، من جابن الطور نارا قال لأهله امكثوا إني أنست نارا لعلي آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون "Musa, süreyi tamamlayıp ailesiyle yola çıkınca Tûr tarafında bir ateş görmüş ve ailesine: 'Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm, (oraya gidiyorum). Umarım oradan size bir haber ya da ısınmanız için ateşten bir kor getiririm' dedi" (28/Kasas, 29) ayetinin "Hz. Musa'nın gaybeti" olarak yorumlandığı rivayetlerde, Câfer es-Sâdık'ın, "Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir. Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar" (2/Bakara, 2-3) ayetlerinde geçen "muttakîn" kelimesini "Ali'nin Şiâsi", "gayb" ifadesini ise "kayıp Mehdî" olarak tefsir ettiği belirtilmektedir. Diğer rivayetlerde ise Hz. İdrîs, Hz. Sâlih, Hz. İbrahim, Hz. Yûnus ve Hz. Yusuf peygamberin gaybetinden de söz edilmektedir (Şeyh Sadûk, 1991: 28-30; Şeyh Müfid, 2005: 77-81).

2/Bakara, 2. ayetteki “müttakîler” ifadesine, Allah’ı görmediği halde O’na inananlar, Kur’ân’ın haber verdiği gaybî hususlara inananlar veya ilâhî emirlerle titizlikle uyanlar anlamını veren müfessirler, “gayb” ifadesini ise Kur’ân’ın verdiği haberle ilişkilendirmektedirler (Taberî, 1994: 90-92; Mâturîdî, 2004: I, 14). Müfessirlerin bu yorumları, İmâmîlerin ayete yönelik te’vîlinin, mezhebî düşüncelerle ortaya konulan, geçersiz bir yorumdan ibaret olduğunu göstermektedir.

Anlam olarak bir yerden ayrılmak, başka bir yere gitmek veya bir süre bir yerde kalmak gibi “gaybet” kelimesinin anlamıyla belki dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek ifadeler içeren tüm ayetleri bu inancına mesned yapan İmâmîlerin, gaybetle hiçbir anlam ilişkisi kurulamayacak bazı olayları da buna delil getirmeleri dikkat çekicidir. Bu bağlamda, Hz. İbrahim’in gaybetini, annesi kendisine hamile iken Allah tarafından bebeğin annenin beli tarafına yönlendirilerek hamileliğinin fiziksel belirtilerinin saklanması olarak belirten Şeyh Sadûk (1991: 142), onun Mısır’dan çıkarılışını da ikinci gaybeti olarak nitilemektedir. Ona göre Hz. Yusuf ile babasının ayrılıkları da bir gaybet örneğidir.

Hocası gibi peygamberlerin gaybetinden söz eden Şeyh Müfid (2005: 81-82), buradan hükümdarların gaybetine geçmektedir. Bazı Fars, Rum ve Hint hükümdarlarının sırta kadem basıp bir süre sonra geri geldiklerini anlatan müellif, bu hususları birer gaybet örneği olarak sunmaktadır.

Hz. İdrîs’in bir süreliğine gaybete girdiğinden söz eden Cezâirî (2008: II, 19-25), peygamber geri döndüğünde şîâsına, evlâdından Nûh adlı bir kâimin geleceği müjdesini verdiğini belirtmektedir. Hz. Sâlih’in kavminden ayrılışını, Hz. İbrahim’in doğumundan itibaren bülûğa ulaşınca kadar insanlardan gizlenmesini ve Hz. Yusuf’un babasından ayrılışını da gaybet olarak sunan müellif, Hz. İsa’nın doğumunun gizlenmesini ve sonrasında düşmanlarından kaçarak saklanmasını da buna dâhil etmektedir (Cezâirî, 2008: II, 19-25).

Konuyla ilgili rivayetler Mehdî’nin ismi, künyesi, özellikleri ve yapacaklarıyla ilgili bazı karışık bilgiler de sunmaktadır (İbn Bâbeveyh, 1983: 119-123; Şeyh Sadûk, 1991: 244-270; “Mevsû’atu’l-İmam el-Mehdî”, 2008: 78-87). Resûlullah’a nisbet edilen şu rivayette bu ayrıntıların bir kısmına yer verilmektedir: “Mehdî benim evlâdımdandır. İsmi benim ismim, künyesi benim künyemdir. İnsanlardan bana

yaratılış ve huy olarak en çok benzeyendir. Onun öyle bir gaybet ve hayreti olacak ki, insanlar dinlerinden sapacaklar. Tam bu sırada o delip geçen gök taşı gibi gelip zulüm ve haksızlıkla dolan yeryüzünü adaletle dolduracaktır.” (İbn Bâbeveyh, 119).

Gaybetin aklî, naklî deliller ve imamlardan gelen haberlere dayandığını belirten Şeyh Sadûk (1991, 88-89), “Gaybet, Hz. Peygamber’in Mekke’de iken Medine’de olmayışı, Medine’de iken Mekke’de olmayışı veya seferde iken evinde olmayışı, evinde iken de seferde olmayışı gibidir” sözüyle bu konuya açıklık getirmektedir. Resûlullah’ın her an bir yerde bulunmasına karşın, başka bir yerde bulunmadığını belirten müellif, onun bulunmadığı yerde de peygamberlik hükmünün devam ettiği gibi Mehdî’nin de gaybeti süresince imâmetinin devam ettiğini söylemektedir. Gaybeti esnasında Mehdî’ye inanmayı, Allah’ın emrine başkaldıran “İblis” ile özdeşleştirmekte, ona inanmayı ise Allah’a itaat ederek Âdem’e secde eden meleklere benzetmektedir.

Kemâlu’-d-dîn ve tamâmu’-n-nî’me adlı eserinde aktardığı rivayetlerde, Hz. Peygamber’in dilinden on iki imam ve Mehdî’ye inanarak gaybeti esnasında da bu inancını koruyanlara övgüler yağdıran Şeyh Sadûk (1991: 72), Resûlullah’ın bu hususlara inanmayı kurtuluş yolu olarak nitelediğini söylemektedir. İmam için gaybetin mübâh olduğunu söyleyen İmâmîyye, bunu kulların maslahatına yönelik “ilâhî bir tedbir” olarak tasvir etmektedir (Şeyh Müfid, 1992e: 100-105; Muhsin el-Emîn, 1983: II, 44). Son imamın babası tarafından gizlenmesini, onun öldürülme tehlikesinin giderilmesine yönelik ilâhî hikmet olduğunu söyleyen Şeyh Müfid (2005: 67-69), önceki imamlardan biri öldürüldüğünde sonrakinin çıkışını engellemeyen bu hikmetin, son imam olması ve öldürülme tehlikesi nedeniyle kâimin hayatını bu tedbirle garanti ettiğini belirtmektedir. Allah’ın, on ikinci imamı insanlar için bir delil ve hüccet kıldığını belirten müellife göre onu öldürmek isteyen zalimler, Mehdî’nin gaybetine sebebiyet verip insanların ondan faydalanmasına engel olmuşlardır (Şeyh Müfid, 1992f: 5).

Gaybetin sebebinin “ğadr” (ihânet) olduğunu belirten Murtazâ (1986: 144-145), bunu imamın mâsumiyetiyle ilişkilendirmektedir. Buna göre mâsum olup kendisinden çirkin bir fiilin çıkması câiz olmayan kâimin zuhûr etmemesinin sebebi “ihânet”tir. Bu ihânetin ne olduğunun açıklanamayacağını belirten müellif, bunu

şeytân taşlama, Kâbe’yi selamlama ve Safâ ve Merve arasında koşmakla kıyaslayarak tüm bunların hikmetinin açıklanamayacağı gibi imamın gaybetinin dayandığı hikmetin de açıklanma zorunluluğunun bulunmadığını söylemektedir.

Tûsî (1986: 367-368) de bu hususa sinekler ve elemin (acının) yaratılmasını örnek vermektedir. Ayrıntılarıyla bilinmese de bunların yaratılmasında bir hikmet olduğunun bilindiği gibi gaybetin dayandığı hikmetin de detaylarıyla açıklanamayacağını belirten müellif, müteşâbih ayetleri de buna örnek vermektedir.

Îmâmîyye’nin gaybet düşüncesini temellendirmek için bir yandan Mehdî’nin hayatî tehlikesini ileri sürdüğü, öbür yandan da bir insanın yaşam süresini aşan bazı olayların anlatıldığı nasları buna dayanak yapmaya gayret ettiği görülmektedir. Akıl, bir sebebin ortadan kalkmasıyla o sebebin yol açtığı sonucun da ortadan kalkması gerektiğini söylemektedir. Hayatî tehlike nedeniyle gaybete girdiği söylenen Mehdî’nin, bu durum ortadan kalktığında ortaya çıkmaması aklî ve mantıkî görünmemektedir. Dolayısıyla bu durum, gaybeti geçersiz kıldığı gibi Mehdî’nin varlığını da şüpheli hale getirmektedir. Diğer yandan, müteşâbih ayetleri Îmâmet Doktrinine mesned yapan, haberî sıfatları düşüncesine uygun şekilde te’vîl ederek imamlara atfeden Îmâmîyye’nin, gaybetin hikmetinin açıklanamayacağını söylemesi de makul değildir.

Hız. Nûh’un yaşam süresi ve Ashâb-ı Kehf’in uzun bir süre uyutulmalarının istisna olaylar olduğunu söyleyen İbn Haldûn (2004: I, 375-37), mûcize olduğuna dikkat çektiği bu tür olayların gaybet düşüncesiyle ilişkilendirilmesinin yanlış bir yöntem olduğunu vurgulamaktadır.

Tevrât’ın “Tekvîn” bölümünde anlatılan bazı peygamberlerin ömür süreleri içinde en uzun olanı Hız. Nûh’a ait olup 950 yıldır (Tevrât, Tekvîn, 29). Aynı husus Kur’ân’da da (29/Ankebût, 14)’te geçmektedir. Bu bilgi, hiç kimsenin gâib imama biçilen meçhul ömrün bugüne kadar geçen müddeti kadar bile yaşamadığını göstermektedir. Diğer yandan bir ümmetin bin yıldan fazla bir süre beklemede kalmasını ilâhî lütûf ve imtihan olarak görmek de isabetli değildir. Gâib imamın ortaya çıkış alâmetleri ve zamanına ilişkin rivayetler çok karışık bilgiler içermektedir. Ayrıca Mehdî’nin çıkışı ile ölümü arasındaki süreyi belirten rivayetler de ihtilaflıdır. Mehdî ve bununla ilişkili diğer hususların sağlam aklî ve naklî delillere dayanmadığını

gösteren bu durum, bu konunun bir iman esası oluşturamayacağını da ortaya koymaktadır (İlhan, 1996: 412).

İmâmî taraftarların gaybetin uzaması sorunun çözümü için öncelikle rivayetlere başvurdukları aşikârdır. Rivayet eksenli açıklamaların yetersizliği meselenin izahında aklî açıklamalara da başvurulmasını gerekli kılmıştır. On ikinci imamın uzayan gaybeti çerçevesinde oluşan sorunları ortadan kaldırmada İmâmîyye'nin geliştirdiği çözümlerden biri 'gaybetin varlığının sübûtu ve iki gaybetin olduğu' düşüncesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda İmâmîler bir yandan taraftarlarının zihin bulanıklığını gidermek, diğer yandan da muhaliflerin itirazlarına cevap vermek üzere, ilkin muhtemelen ortaya çıkan yeni duruma göre oluşturulmuş rivayetlere dayalı eserler yazmışlardır. Sonraki dönemlerde ise söz konusu iki gaybetin ne olduğuna yönelik yorumlar yapılmıştır (Kartaloğlu, 2016: 80-81).

Gaybet-i suğrânın kısa sürmesi ve bu dönemde Mehdî'nin Şîî toplumla ilişkisini sürdürmesine inanılması, bu dönemin daha sorunsuz atlatılmasını sağlamış olmalıdır. Ancak Gaybet-i kübrânın uzamasının verdiği bıkkınlık ve şüphe durumu, bu gaybetin bir maslahat ve hikmete dayandığına yönelik rivayet ve yorumların yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. İmâmîlerin bu durumu ilâhî bir maslahat ve hikmete dayandırarak bir iman-küfür ölçütü şeklinde sunmalarından sora söz konusu maslahat ve hikmetin bilinemeyeceğini söylenmeleri tutarlı görünmemektedir. Nitekim imamın canına kastedenlerin varlığından söz ederek Mehdî'nin gaybete girmesinden onları sorumlu tutan İmâmîler, bu şekilde insanların ondan faydalanmalarının önüne geçildiğini söylemektedirler. Bu, maslahatın imamın gaybette olmasını değil, aksine onun insanların arasında olmasını gerektirdiği hususunun onlar tarafından da kabul edildiği anlamına gelmektedir. Ne var ki, bunu itiraf etmek, önceden ortaya koymuş oldukları Mehdî, gaybet ve recât inançlarını reddetmekle aynı anlama gelmektedir. Bu durum, bu hususları din edinenlerin inanç ve anlayışlarında, önceden ortaya konulmuş teorilerin çerçevesini aşarak gerçeğe ulaşmalarının zorluğunu da ortaya koymaktadır.

3.3.3. Mehdî İnancı

Şiâ kaynaklarında Hz. Peygamber ve imamlara dayandırılan birçok rivayette on iki imamdan söz edilmektedir. Ali'ye nisbet edilen bir rivayette, Hz. Peygamber'in, "Benden sonra on iki imam vardır. İlki sensin ya Ali. Sonuncuları ise Allah Teâlâ'nın yeryüzünün doğusunu ve batısını elleriyle fethedeceği kâimdir" buyurduğu belirtilmektedir (Şeyh Sadûk, 1958: 66-67).

"Mehdî" kelimesinin türemiş olduğu h-d-y (ه-د-ي) kökünün masdarlarından olan hidâyet, dalâletin zıddı olup kişiyi doğru yola iletmek, doğru olanı gösterip beyân etmek anlamındadır (İbn Manzûr, t.y., XV, 354-355; Mesûd, 1992: 834). "Hedâ" fiilinin ism-i fâili olan "el-Hâdî" (hidâyete erdiren), Allah'ın isimlerinden biridir. "el-Mehdî" de Allah'ın hak yola ilettiği kişi demektir. Dört halife için bu anlamda "hülefâ-i râşidîn el-mehdîyyîn" (doğru yola iletilmiş halifeler) denilmektedir (İbn Manzûr, XV, 354).

Eski din ve kültürlere ait bazı inanç unsurlarının özellikle hadis ve tefsir aracılığıyla İslâm düşüncesine girdiğini ifade eden "İsrailiyât" kavramına dikkat çeken bazı müellifler, İslâm düşüncesindeki Mehdî inancının, Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki "mesîh" anlayışının bir yansıması olduğunu söylemektedirler. Bu husustan söz eden Atay (1930-), Yahudilik'te Hz. Dâvud soyundan geleceğine inanılan mesîhle ilgili inancın, Ali ve Fâtıma soyundan bir kurtarıcının geleceği şeklinde önce Şiîliğe, daha sonra onlardan da Sünniliğe geçtiğini belirtmektedir. Hz. İsa'nın gelişi ile ilgili Hıristiyan inancının da olduğu gibi kabullenildiğini belirten müellif, bu inançların dış kaynaklı olduğuna vurgu yapmaktadır (Atay, 1983: 120-130). Konuyla ilgili benzer bir değerlendirme yapan Ahmed Emin (1969: 125-127) ile İmâmîyye'nin Mehdî inancının Yahudi menşeli olduğunu söyleyen Alman müsteşrik Wellhausen (1884-1918) da aynı noktaya dikkat çekmektedirler (Wellhausen, 1989: 153).

İmâmî düşüncede, diğer hususlarda olduğu gibi Mehdî konusunda da fikir birliği mevcut değildir. Farklı dönemlerde ve fırkalarda bu inançların atfedildiği isimler farklılaşmakta, tartışmalar uzayıp gitmektedir. Fırak kaynakları (Sâ'd b. Abdullah, 1941: 19-20; Nevbahtî, 2012: 57-58; Şeyh Müfid, 1992e: 99)'da belirtildiği üzere Ali b. Ebû Tâlib, Muhammed b. el-Hanefîyye, Câfer es-Sâdık ve İsmail b. Câfer, gaybete girip Mehdî olarak geri döneceği iddia edilen kişilerin başlıcalarıdır.

Mehdî, gaybet ve recât inançlarının tam olarak ne zaman ortaya çıktığını tespit etmek olanaklı görünmemektedir. Nevbahtî (2012: 56-57), Ali'nin ölüm haberini alan İbn Sebe'nin, onun ölmediğini, geri gelerek yeryüzünü adaletle dolduruncaya kadar ölmeyeceğini söylediğini aktarmaktadır. İbn Sebe'nin bu sözleri Mehdî ve onunla ilişkili diğer inançların en erken verileri olarak düşünölmeye uygun görünse de bu şahsın varlığı konusundaki şüpheler bu düşüncenin güvenilirliğine gölge düşürmektedir. Müellifler, bu tür inançların ilk kez Muhammed b. el-Hanefîyye (81/700) ismi etrafındaki spekülasyonlar çerçevesinde, Keysânîyye tarafından ortaya konulduğunu söylemektedirler (Nevbahtî, 2012: 58-59; Himyerî, 1985: 236; Wellhausen, 1989: 145). Bu durum dikkate alındığında Keysânîyye söylemlerinde yer alan vasilik, gaybet, Mehdî, recât ve bedâ gibi inanç unsurlarının daha sonraki dönemlerde İmâmîyye tarafından benimsenerek sistemleştirildiği tespitinin, tarihî olayların akışına da uygun düştüğü anlaşılmaktadır.

İmâmîyye, on ikinci imam Ebu'l-Kâsım Muhammed b. el-Hasen el-Askerî (255-/869-)'nin, Bağdat civarındaki Halle'de, evinin mahzenine girerek gözden kaybolduğunu (gaybet) ve âhir zamanda Mehdî olarak geri gelip yeryüzünü adaletle dolduracağını ileri sürmektedir (Eş'ârî, 2005: 18; İbn Haldûn, 2004: I, 376). Ona, hak yola iletilmiş kişi anlamında "el-Mehdî", gaybetinin uzaması neticesinde ihlâs sahiplerinin onun zuhûrunu beklemeleri, onu reddedenlerin de onu alaya almaları nedeniyle "el-Muntazar" denilmektedir. Mehdî'nin, Allah'ın insanlara karşı delili olduğu anlamında "el-Hücce", öldüğüne inanılıp esâmesi okunmadıktan ve imâmetine inananların çoğu dinden döndükten sonra çıkıp hakkı ayağa kaldırması manasında "el-Kâim" lakapları vardır. "es-Sâhib", "Sâhibu'z-zamân", "Velîyyu'l-asr", "el-Mansûr" ve "Bâkiyetullah" da onun için kullanılan diğer lakaplardandır ("Mevsû'atu'l-İmam el-Mehdî", 2008: 15-18; Muhsin el-Emîn, 1983: II, 44).

Kur'ân'da geçmeyen "Mehdî" konusu bazı rivayetlerde yer almaktadır. İmâmî kaynaklarda Hz. Peygamber ve imamlara nisbet edilen birçok Mehdî rivayeti mevcuttur. Sünnî kaynaklarda da konuyla ilgili bazı haberlere rastlanmaktadır. Senedi zayıf olarak nitelenen bir rivayette, Hz. Peygamber'in Ehl-i beytten bir Mehdî gönderileceğini söylediği ifade edilmektedir (Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 74). Yine Resûlullah'a nisbet edilen bir diğer rivayette de dünyanın bir günlük ömrü kalmış olsa

bile yine de Allah'ın, zulümle dolan yeryüzünü adaletle doldurmak üzere Ehl-i beytten birini göndereceği belirtilmektedir (İbn Hanbel, II, 163).

Hız. Peygamber'e nisbet edilen, "Benden sonra on iki emîr olur. Tümü Kureyş'tendir" (Buhârî, Ahkâm, 51; Tirmizî, Fiten, 46; Ebû Dâvûd, Mehdî, 7) rivayeti, İmâmîlerce on iki imam ve buna ilişkin diğere hususlara delil olarak ileri sürülmektedir (Eş'ârî, 2005: 18; İbn Haldûn, 2004: I, 376). Başından beri imamların sayısının on iki olarak bilindiğini iddia eden İmâmîyye'nin, bu iddiasına mesned yaptığı bu rivayet, muteber Sünnî kaynaklarda da geçmektedir.

Bazılarının, bu rivayeti "başta geçmeseler bile kıyâmete kadar geçecek sürede gelip hak ile amel edecek on iki kişi" şeklinde yorumlaları ifade edilmektedir (Heytemî, 2003: 28). Bu rivayetin İmâmet Doktrini ile ilişkilendirilmesi halinde (Tirmizî, Fiten 48; Nesaî, Menâkıb 4)'te geçen ve İmâmîlerin de muteber saydıkları, "Ümmetimde hilâfet otuz yıldır. Sonra ısırcı krallar gelir" hadisi müşkil bir duruma düşmektedir. Çünkü Resûlullah'ın bu sözünde belirttiği otuz yıllık süre ile dört raşit halifenin hilâfetlerinin süresine işaret ettiği bilinmektedir. Bu durum, İmâmîyye'nin On İki Emîr hadisine yüklediği anlamın isabetli olmadığını göstermektedir. Nitekim (Tirmizî, Fiten, 48)'de geçtiği üzere Ömer ve Ali'den gelen bir rivayette, Hız. Peygamber'in hilâfet konusunda hiç kimseye bir şey ahdetmediğinin belirtilmesi de bu anlamı teyit etmektedir.

Mehdî inancının İmâmî düşünceye sonradan girdiğini teyit eden bir diğere nokta da, bazı rivayetlerde Mehdî'nin Ümeyyeoğullarıyla karşı karşıya getirilmesidir. Bu rivayetlerin birinde, *ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل* "Zulme uğradıktan sonra kendini savunup hakkını alan kimseye (ceza vermek için) bir yol yoktur" (42/42/Şûrâ, 42) ayetinde geçen, "kendini savunup hakkını alan kimse" ifadesini, "kâim ve ashâbı" olarak açıklayan Muhammed el-Bâkır'ın, ayetin ikinci kısmını da "Kâim çıktığında Ümeyyeoğullarından hakkını alacaktır" şeklinde te'vîl ettiği belirtilmektedir ("Mevsû'atu'l-İmam el-Mehdî", 2008: 69). Muhammed el-Bâkır gibi önemli birinin, Mehdî'nin çıkışını Emevîler dönemine tarihlediğini ifade eden bu rivayet, onun imamların sayısının on iki ve sonuncularının da Mehdî olduğu bilgisine sahip olmadığını gösterdiği gibi gaybete de yüzyılları aşan bir süreç anlamı yüklediğini de göstermektedir. Mehdî ve buna ilişkin diğere inanç unsurlarının İmâmet Doktrinine

sonradan sokulduğu gerçeğini ortaya koyan bu rivayetin bir imamının ağzından aktarılmış olması da ayrı bir önem arz etmektedir.

Muhammed b. el-Hasen el-Askerî ile birlikte imamların sayısının on ikiye tamamlanmasıyla Mehdî, gaybet ve recât inançları da onda sonlandırılmaktadır. Bu hususa değinen Nevbahtî (2012: 65-68)'nin aktardığı bir olay dikkat çekicidir. Ünlü Şîî şâir Seyyid el-Himyerî'nin (173/789), önceden Keysâni düşüncelyi benimsediğinden söz eden müellif, onun sonradan bu düşüncesinden vazgeçip Câfer es-Sâdık'ın imâmetini benimsediğini söylemektedir. Aynı noktaya değinen Şeyh Sadûk (1991: 42-43) da Keysânîyye'nin Mehdî ve buna ilişkin diğery inanç hususlarını İbnu'l-Hanefîyye'ye atfetmesini bir hata olarak görmektedir. Mekke'de Câfer es-Sâdık ile karşılaşan Himyerî'nin on ikinci imam, Mehdî, gaybet ve recât inançlarını ondan öğrenmesi sonucunda İmâmî düşüncelyi benimseyip inancını bu şekilde tashîh ettiğini söyleyen müellif, söz konusu inançların İmâmîyye'ye has olduğunu imâ etmektedir.

İmâmîyye'nin muteber müelliflerince dile getirilen bu olay, ünlü bir Şîî âlimin imamların sayısı, Mehdî ve diğery inanç hususlarının on iki sayısıyla ilişkili olduğu konusunda herhangi bir bilgi sahibi olmadığına işaret etmektedir. Mehdî'yi Emevî dönemine tarihleyen önceki rivayetler gibi önemli bir Şîî'nin bu hususları bilmediğini ifade eden bu olay da başından beri imamların sayısının on iki olarak bilindiğı ve Mehdî'nin bunlardan sonuncusu olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır.

İmamların sayısının on iki olduğuna yönelik inancın İmâmî düşüncelye sonradan girdiğini gösteren bir diğery husus da, Câfer es-Sâdık'ın vefatıyla birlikte şîâsının onun imâmeti konusunda tereddüte düşmesidir. Onda imamların sayısına dair bir liste olması halinde bunun en azından yakın çevresince bilinmesi ve ondan sonra Musa el-Kâzım'a tereddütsüz yönelen bir kesimin olması gerekirdi. Bunun olmayışı, bu dönemde, Allah tarafından belirlenmiş ve adları önceden bilinen on iki imamlık bir liste veya özel anlamda bir vasiyetin bulunmadığını göstermektedir (Bozan, 2009: 97).

On iki sayısı, gaybet ve recât inançlarının İmâmî düşüncelye sonradan sokulduğu tespitini teyit edenlerden müelliflerden bir diğery de Zeydî fakîh ve şâir Neşvân el-Himyerî (573/1178)'dir. Askerî'nin geride bir evlat bırakmadan ölmesinin, yeryüzünün bir an bile bir imamdan boş olamayacağına inanan İmâmî düşüncelyi

büyük bir çıkmaza ittiğini belirten müellif, İmâmîyye'nin, "Askerî'nin, Allah dilediği zaman zuhûr edecek olan, yazılmış bir oğlu vardır" fikrini ortaya atıp seleflerinden buna dair rivayetler uydurduğunu söylemektedir (Himyerî, 1985: 219-220). İsnâaşerî Şîî düşünce ve buna bağlı diğer inançların sonradan ortaya konulduğunu göstermesi açısından önemli olan bu tespitin, bir Şîî'ye ait olması da ayrı bir değer taşımaktadır.

Mehdî'nin özelliklerinden söz eden İmâmî rivayetlerde, onun ismi ile anılmasının helâl olmadığı ve cismen de görülmediği belirtilerek, kâfir olandan başkasının onun ismini telaffuz etmeyeceği söylenmektedir (İbn Bâbeveyh, 1983: 113-118; Muhsin el-Emîn, 1983: II, 44; "Mevsû'atu'l-İmam el-Mehdî", 2008: 18-20). Bu rivayetleri, Askerî'nin oğlunun doğumunu ve varlığını gizlediğini, isminin anılmasını ve ona işaret edilmesini yasakladığını ifade eden diğer haberler takip etmekte, İmâmî müellifler bu durumu, Mehdî'nin son imam oluşuyla izah etmeye çalışmaktadırlar (Nevbahtî, 2012: 167-168; Şeyh Müfid, 2005: 67-69).

Mehdî'nin isminin ve varlığının gizliliği hususunun Ali'ye de onaylatıldığı bir rivayete göre Mehdî'nin özelliklerini ve ismini soran Ömer b. el-Hattâb'a onun fiziksel özelliklerini anlatan Ali, "Ancak, onun ismini söyleyemem, habîbim ve dostuma (Hz. Peygamber'e), Allah onu gönderinceye kadar Mehdî'nin ismini hiç kimseye söylemeyeceğime söz verdim. Bu, Allah'ın bilgisini Resûlüne emânet ettiği hususlardandır" diyerek Mehdî'nin ismini söylemekten kaçındığı belirtilmektedir (İbn Bâbeveyh, 1983: 113-118; "Mevsû'atu'l-İmam el-Mehdî", 2008: 20).

Onuncu imam Ali el-Hâdî (254/868)'ye nisbet edilen bir rivayette, oğlu Hasan'ı kendisinden sonraki halefi olarak açıklayan Ali el-Hâdî'nin, "Bu haleften sonraki halefle haliniz nice olur?" diyerek endişesini ifade ettiği belirtilmektedir. Rivayetin devamında bu endişenin sebebine ilişkin soruya, "Çünkü siz onun şahsını göremezsiniz ve onu ismiyle anmanız da size helâl olmaz" şeklinde cevap verdiği belirtilen Ali el-Hâdî'nin, onun salavatla birlikte "el-Hücce" olarak anılmasını tavsiye ettiği ifade edilmektedir ("Mevsû'atu'l-İmam el-Mehdî", 18).

On birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra şîâsının on küsur fırkaya ayrıldığından söz eden fırak kaynakları da aynı noktaya dikkat çekmiştir. Buna göre bazı Şîî fırkalar, ardında bir halef bırakmadan ölen Askerî'nin gaybete girdiğini ve Mehdî olarak geri döneceğini söylerken bazıları da onun öldüğüne inanmış ve

imâmetin kesintiye uğradığını düşünmüşlerdir. Yine, Askerî'nin kardeşi Câfer b. Ali el-Hâdî'nin imâmetini benimseyen bazı fırkaların yanında, Askerî'nin imâmetinden dönüp ondan yedi yıl önce ölen Muhammed b. Ali el-Hâdî'nin gerçek imam olduğunu söyleyenler de olmuştur. Askerî'nin öldüğünü doğrulayan fakat geride bir halef bırakıp bırakmadığının bilinmemesi nedeniyle bir kafa karışıklığı yaşayan diğer bazı fırkalar da tevakkuf etmiştir (bir görüş belirtmemiştir). Askerî'nin, düşmanlarından ve amcası Câfer'den korunmak için doğumunu, ismini, varlığını gizlediği ve “Mehdî” olarak geri dönmek üzere gaybete giren bir oğlunun var olduğunu söyleyerek bu çıkmazdan kurtulmaya çalışanlara ise “İmâmîyye” denilmiştir (Sâ'd b. Abdullah, 1941: 102-116; Nevbahtî, 2012: 151-171).

Şehristânî (548/1153) de Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra şîâsının on bir fırkaya ayrıldığını belirterek onların, imâmetin kimden sürdürüleceği konusundaki zihin karışıklıklarına değinmektedir. On birinci imamın öldüğüne inanan İmâmîyye'nin, Askerî'nin, can korkusuyla amca Câfer ve diğer düşmanlarından gizlediği bir oğlu olduğunu ileri sürdüklerini belirten müellif, onların “Muhammed” adını verdikleri bu farazî şahsı “beklenen Mehdî” olarak nitelediklerini ifade etmektedir (Şehristânî, 1992: 174).

Mehdî'ye ilişkin bu bilgiler, onun kimliğinin Ehl-i beyt için açık bir konu olmadığını ortaya koymaktadır. Bu hususa değinen Ahmed el-Kâtib (1953-)’e göre Askerî'nin oğluyla ilgili iddialar, onun gizli bir şekilde var olduğunun farz edilmesinden sonra gaybetin de onun bir sıfatı olarak itibara alındığını göstermektedir. Bu durumunun, on ikinci imamın doğumunun ilan edilmediği ve gözlerin onu göremediği şeklinde yorumlanarak buna uygun rivayetlerin ortaya konulduğunu belirten müellife göre Kûfe halkının Askerî'den sonra kardeşi Câfer'in imâmetini benimsemeleri, onların önceden on ikinci imama ilişkin bir bilgilerinin olmadığını ortaya koymaktadır. Yine bu olayı, Kûfeliler'in imâmetin babadan oğula geçmesini şart koşan “verâset” ilkesini zorunlu görmediklerine de delil getiren müellif, Ebu'l-Hasen İbn Bâbeveyh, Sâ'd b. Abdullah ve Nevbahtî'nin kitaplarında yer almayan on iki sayısını, yarım yüzyıllık bir bocalamadan sonra ortaya konulan gecikmiş bir kanıt olarak nitelemektedir (Kâtib, 1998: 190-201).

Yukarıdaki tespite göre Mehdî, gaybet ve recât inançları Hasan el-Askerî'nin vefatından (260/873) elli yıl sonra yani 310/924'ten sonraki dönemde İmâmî düşünceyle buluşmaktadır. Benzer bir tespit yapan Yahudi teolog Etan Kohlberg (1943-) de on iki sayısı ve imamların sonuncusunun Mehdî olarak dönünceye kadar gaybete girdiği inancının, İmâmet Doktrinine Hicrî IV. asrın ortalarında ilave edildiğini söyleyerek bunu Şîî kaynaklar vasıtasıyla teyit etmektedir. İmâmîyye'yi, Askerî'nin belli bir süre gaybette kaldıktan sonra Mehdî olarak geri dönecek bir halef bıraktığına inananlar şeklinde tanımlayan Sâ'd b. Abdullah ve Nevbahtî'nin eserlerinde, gaybetin bir insanın ömründen uzun olabileceğinin belirtilmediğine dikkat çeken müellif, Şeyh Sadûk ve diğerlerinin bunu “muâmmerrûn” (yaşam süresi Allah tarafından uzatılanlar) kavramıyla açıkladıklarını söylemektedir. Bu hususu, gaybet inancının sonradan ortaya konulduğuna delil getiren müellife göre İmâmîlerin gaybetin imkânından bahsetmemiş olmaları, on iki sayısı ile ilgili açık bir referansa sahip olmamaları ve her ne kadar bazıları “Muhammed” ismini belirtmişlerse de Mehdî'nin isminde bir konsensüs sağlamamış olmaları da bunu teyit etmektedir (Kohlberg, 2005: 287-288).

Kohlberg (2005: 289-290)'in konuyla ilgili ikinci kanıtı da Askerî ile muâsır Şîî kaynaklardır. Müellif, imamların fazileti konulu rivayetler içeren Saffâr (290/903)'ın *Besâirü'd-derecât* kitabıyla hocası Berkî (274/887 veya 280/893)'nin *Kitâbu'l-mehâsin*'inde on ikinci imama ilişkin rivayetlerin bulunmamasına karşın, daha sonra gelen Şeyh Sadûk'un *Kitâbu'l-hisâl*'inin ise on iki sayısı ile ilgili müstakil bir bölüm içerdiğine dikkat çekmektedir. Gaybet-i suğrâdan ya hemen önce ya da kısa bir süre sonra derlenen önceki iki eserde on iki sayısının bulunmayışını, bunun henüz bir prensip olarak formüle edilmemiş olmasına bağlayan müellif, daha ayrıntılı bir örnekle de bu tespiti teyit etmektedir. *Kitâbu'l-mehâsin*'deki “Hızır rivayetinin, imamların ilk üçünü isimleriyle birlikte anıp diğerlerinin isim ve sayılarını belirtmeden “...ve onlardan sonra gelen her imamı saydı” şeklinde sonlanmasına karşın, Ebu'l-Hasen el-Kummî'nin (307/919) *Tefsîr*'indeki aynı rivayette ise on iki imamın her birinin adlarının ayrı ayrı belirtilmesini, tespitinin teyidi olarak sunmaktadır.

Ebu'l-Hasen el-Kummî'den sonra gelen müelliflerin de bu yeni gelişmeyle birlikte ortaya konulan rivayetleri yayarak Mehdî teorisine hizmet ettikleri anlaşılmaktadır. Saffâr ve Berkî'den sonra gelen Ebu'l-Hasen İbn Bâbeveyh

(329/941), seleflerinin imamların sayısına ilişkin olarak ortaya koydukları rivayetleri, on iki imamın her biri için ayrı bölümler açtığı *el-İmâme ve't-tabsıra* adlı kitabında aktarmaktadır.

Bu sürecin zirvesine ise (Kohlberg, 2005: 290)'da da belirtildiği gibi İmâmet Doktriniyle ilgili tüm temel rivayetleri içeren Kuleynî'nin (329/931) *Usûlu'l-kâfi*'siyle ulaşılmıştır. Sonraki dönemlerde Şeyh Sadûk, öğrencisi Şeyh Müfid ve diğer müellifler, bu hususu farklı yönleriyle ele alıp yorumlayarak İmâmet Doktrininin tekâmülüne katkı sağlamışlardır.

“Mehdîlik” düşüncesinin, ehl-i kitab inancındaki “mesîh” inancından etkilendiği noktasından hareket edildiğinde İmâmîye'nin Mehdî anlayışının onun nübüvvet inancının bir parçası olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü diğer din ve kültürlerde ölmediğine inanılan bazı peygamberlerin âhir zamanda geri gelerek dünyaya adaletle hükmedecekleri düşüncesine dayanan bu inanç, imâmetin nübüvvetin devamı olarak görüldüğü İmâmî düşüncede, peygamber yerine konulan imamlarla ilişkilendirilmektedir.

Şîi fırkaların imâmetinde ittifak ettikleri imamların sayısı Ali, Hasan ve Hüseyin olmak üzere, üçü geçmemektedir. Özellikle Hicrî II. asrın başlarından itibaren bu kesimlerde çok parçalı bir görünüm ortaya çıkmış; farklı kişi veya ailelerin imâmeti ileri sürülmüştür. Bu bağlamda imâmeti Ali'de sona erdirenler olduğu gibi, bunu İbn Hanefîye ve Ebû Haşim ()'den devam ettirenler de olmuştur. Bunlara ek olarak Hüseyinî aile eksenli Şîilik, Hasenî-Hüseyinî aile eksenli Şîilik iddia edenler ve imâmeti kendi liderlerine intikal ettirenler de olmuştur (Bozan, 2004: 26). Bu durum da dikkate alındığında, başından beri imamların sayısının on iki olarak bilindiği iddiasının geçersiz olduğu ve bu hususun İmâmî düşünceye sonradan girdiği anlaşılmaktadır.

Ezilen kitlelerin ortak psikolojisi olan “beklenen kurtarıcı” düşüncesi, iktidarlara muhalif ve baskı gören Müslüman gruplar arasında “Mehdî” terimiyle ifade bulmuştur. İslâm tarihinde Mehdîlik iddialarının gündeme gelmeye başlaması, hicrî birinci asrın sonlarından itibaren, ilk olarak Muhammed b. el-Hanefîye'nin Mehdîliğini ileri süren Keysanîye ile birlikte olmuştur. Daha sonra pek çok kişi hakkında gündeme gelen bu iddialar, zamanla daha da çoğalarak hicrî üçüncü asırdan itibaren toplum hafızasında yer etmeye başlamıştır. Mehdîlikle ilgili üretilen pek çok

rivayet, Sünnîler arasında kabul görmesine rağmen konuyu asıl gündemlerinde tutanlar, Şîî gruplar olmuştur. İktidar muhalifi pek çok Şîî fırka, ölen liderlerini Mehdî olarak beklemişlerdir. Ancak İmâmîyye Şiasının on birinci imam olarak kabul ettiği Hasan el-Askerî (260/873)'nin vefatıyla durum yeni bir boyut kazanmıştır. Onun, ardında bir halef bırakmadan vefat etmesi, onun gizli bir oğlu olup gaybete gittiği iddialarını gündeme getirmiştir. Söz konusu fikri ileri süren İmâmîyye Şiası, daha sonra da, gaybete giden on ikinci imamlarının Mehdî olarak geri döneceğini söylemiştir. Bu iddiaları zamanla bir inanç esası haline getirilerek İmâmîyye Şiasının itikadî konularından biri olan imâmet inancının değişmez bir parçası olmuştur (Hakyemez, 141-142).

Her ne kadar Mehdî, gaybet ve recât gibi inanç unsurlarına ilk kez Keysânîyye söylemlerinde rastlansa da erken dönem İmâmî kaynaklarda, imamların sayısı ve sonuncusunun Mehdî olduğuna dair bir bilginin bulunmayışı bu inancın İmâmîyye'ye sonradan girdiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Mehdî ve buna ilişkin diğer inanç unsurlarının İmâmî düşünceye Hicrî IV. asırda sokuşturulduğuna yönelik tespitlerin isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

Bir yandan Mehdî inancının Kur'ân'a dayanmaması, öte yandan da ölen insanların kıyâmete kadar diriltilmeyeceklerini belirten ayetlerin varlığı, bu inancın naslarla bağdaşmadığını göstermektedir. Son ilâhî kitap Kur'ân ve onun bir tefsiri niteliğindeki Hz. Peygamber'in sünneti, bir hidâyet ve rahmet olarak insanlığın yolunu aydınlatmaktadır. İnsanları okumaktan, çalışmaktan ve üretkenlikten uzaklaştırarak onları pasifleştiren Mehdî inancı, onlara bu hususları emreden İslâm'la uyuşmayan bir mahiyet arz etmektedir.

3.3.4. Recât İnancı

“Geri dönmek” anlamındaki r-c-â (ع-ج-ا) kökünden gelen “recât”, ölen bir kimsenin dünyaya geri dönerek yeniden yaşaması anlamındadır (İbn Manzûr, t.y., VIII, 114). Mehdî'nin çıkışından sonra gerçekleşeceği ileri sürülen recât, İmâmîyye'ye özgü bir inançtır. Müslümanların çoğunluğunun, recâtı reddedip bidât saymalarına karşın onlar, Ali b. Ebû Tâlib ve diğer imamların kıyâmetten önce dünyaya geri gelip

düşmanlarından intikam almalarının vacip olduğunu söylemektedirler (Sâ'd b. Abdullah, 1941: 187; Şeyh Müfîd, 1992a: 46; Murtazâ, 1986: 135-138).

“Recât” isminin geldiği kelime kökü birçok ayette yer almaktadır (Abdülbaki, 1945: 301-302). Bunlardan, *حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلي أعمل صالحا فيما تركت*, “Nihayet onlardan birine ölüm gelince: ‘Rabbim! Beni dünyaya geri gönder ki terk ettiğim dünyada salih bir amel yapayım’ der” (23/Mü’minûn, 99) ayetinde, bazı ölümlerin dünyaya geri dönme isteğinden söz edilmektedir. Ancak bir sonraki ayette, *كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون* “Hayır! Bu, sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzâh) vardır” (23/Mü’minûn, 100) buyuran Allah, bu isteği “boş bir kuruntu” olarak nitelemektedir.

Recâtın kelime anlamı olan “geri dönmek” manasını içeren diğer ayetlerde ise bunlar, *وقال لفتيانهم اجعلوا بضاعتهم في رحالهم لعلهم يعرفونها إذا انقلبوا إلى أهلهم لعلهم يرجعون*, *Yusuf*, adamlarına: ‘Onların ödedikleri zahîre bedellerini yüklerinin içine koyun. Umulur ki ailelerine varınca onu anlarlar da belki yine dönüp gelirler’ dedi” (12/Yusuf, 62) ayetinde görüldüğü üzere “bir yerden bir yere gitmek veya bir yerden geriye dönmek” manasında kullanılmaktadır.

“Hz. Peygamber, başlangıçta (düşman topraklarına) gönderilene dörtte bir oranında, dönüşte (recâtte) gönderilene ise üçte bir oranında ganîmet verdi” (İbn Mâce, Cihâd, 35) hadisinde de recât, “bir yerden geri dönmek” anlamında kullanılmaktadır. Ordu düşman topraklarından döndükten sonra Resûlullah’ın düşmanı takip veya teftiş için gönderdiği seriyeye ganîmetten üçte bir oranında pay vermesi, onların ordunun çekilmesinden (recâtinden) sonra düşman topraklarına girmelerinin daha tehlikeli ve meşakkatli olması nedeniyledir (İbn Manzûr, t.y., VIII, 114).

Konuyla ilgili bir diğer rivayette İbn Abbâs, “Haccedecek veya zekât verecek kadar malı olup da bunları yapmayan kişi öldüğünde, (bunları telâfi etmek üzere) dünyaya geri döndürülmesini isteyecektir” demektedir. Rivayetin devamında İbn Abbâs’ın, bu sözüne yöneltilen, “Ama recâtı kâfirler dileyebilecekler” itirazına, *يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون، وأنفقوا من ما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكون من الصالحين، ولن يؤخر الله* *Ey iman edenler! Mallarınız ve evlatlarınız sizi, Allah’ı zikretmekten*

alıkoymasın. Her kim bunu yaparsa, işte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir. Herhangi birinize ölüm gelipte, ‘Ey Rabbim! Beni yakın bir zamana kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam!’ demeden önce, size rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayın. Allah, eceli geldiğinde hiçbir kimseyi asla ertelemesin” (63/Münâfikûn, 9-11) ayetlerini okuyarak cevap verdiği belirtilmektedir (Tirmizî, Tefsîr, 63).

İbn Abbâs’ın da belirttiği üzere, bu ayetlerde öldükten sonra yeniden dünyaya geri dönme temennisi, dinî görevlerini yerine getirme imkânı olduğu halde bunu yapmayan mü’minlerle ilişkilendirilen boş bir kuruntu olarak tasvir edilmektedir. Yeniden dünya hayatına geri dönmek anlamındaki recâtı, kâfirlerin kıyamet günündeki bir temennisi olarak aktaran 23/Mü’minûn, 99. ayetinde de Allah’ın buna asla izin vermeyeceği kesin bir dille ifade edilmektedir. İbn Abbâs’ın, imkânı olup da bazı dinî sorumluluklarını yerine getirmeden ölen kişinin recâtı dileyebileceğine dair sözünü desteklemek üzere okuduğu belirtilen Münâfikûn-9-11. ayetlerde geçen recât, mü’minlerin bir temennisi iken 23/Mü’minûn, 99. ayette geçen recât ise kâfirlerin temennisidir. Neticede her iki durumda da dünya hayatında yerine getirilmemiş sorumlulukların verdiği pişmanlıktan kaynaklanan recâtın, asla gerçekleşmeyecek bir temenniden ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır.

İmâmîyye, Mehdî’nin çıkışı esnasında Allah’ın ona yardım ederek onu devletiyle sevindirmek için ashâbından bir topluluğu ve kendilerine hak ettikleri azâbı vermesi için de düşmanlarından bir topluluğu dirilteceği hususunda icmâ üzeredir (Murtazâ, 1986: 135-136). İmâmîyye’nin bu inancına mesned yaptığı nasların başında, “ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون” (2/Bakara, 56) ayeti gelmektedir. İmâmîler, Hz. Musa’nın, kelâmullahı işitmek için seçtiği bir grubun, Allah’ı görmeden O’nu tasdik etmeyeceklerini söylemeleri üzerine onların bir sâika (ses) ile öldürüldükten sonra yeniden diriltildiklerini ifade eden bu ayetin recâta işaret ettiğini söylemektedirler (Ebu’l-Hasen el-Kummî, 2013: I, 78; Şeyh Sadûk, 1971: 19-20; Kaşânî, 1963: I, 133-134).

Bu olayı bir mûcize olarak aktaran İbn Kesîr (1997: I, 264), Allah’ın kendisine inanmamakta direnen bu insanları öldürmesini, onların bu inkârcılıklarına yönelik bir ceza olduğunu ifade etmektedir. Müfessire göre Allah’ın onları yeniden diriltmesi ise

geriye kalan dünya yaşamlarını tamamlamaları amacına yöneliktir. Bu olaydan hareketle Allah'ın bir grup insanı diriltmesinin başkalarını da dirilteceği anlamına gelmediğini, bunun başka bir delil gerektirdiğini belirten Tûsî (1956: I, 254-255)'ye göre bu olay, recâtın hâsıl veya vacip olduğuna delil getirilemez. Yine, Hz. Musa'nın nübüvvetine yönelik bir mûcize olması nedeniyle bu olayın recâta mesned yapılamayacağını ileri sürmenin de doğru olmadığını belirten müellif, peygamber ve imamların mûcize gösterebilmelerinin buna imkân verdiğini söyleyerek recâtın Mehdi'nin bir mûcizesi olduğunu ifade etmektedir.

Recât olayında, yeniden hayata döndürülenlerin, yeniden günâh işlemek ve tevbe etmekle karşı karşıya kalacakları problemi ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle recâta itiraz edenlerin görüşlerini de aktaran Tûsî (1956: I, 255), recât olayında tüm insanların diriltilmesinin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Kıyamet gününe kadar süre verilen İblis için tevbe yolunun kapalı olduğunu hatırlatan müellife göre yeniden diriltilecek mâsumlar (imâmîlar) için de mâsiyet söz konusu değildir.

Tûsî'nin, recât edecek insanların yeniden günâh ve tevbeyle karşı karşıya kalacakları problemini tek taraflı çözdüğü görülmektedir. İblis için tevbe yolunun kapalı olduğu gibi diriltilecek imamlar için de günâh işlemenin söz konusu olmadığını söyleyen müellif, diriltileceği söylenen imamların düşmanlarından ise hiç söz etmemektedir. Çünkü onların, imamların eliyle öldürülmek üzere cezalandırılmak için diriltileceklerini ileri süren İmâmîyye, onlar için tevbe kapısını kapalı tutmaktadır.

Rafizîlerin recât düşüncesinden söz eden Eş'ârî (Eş'ârî, 2005: 46), onların önceki ümmetlerde yaşanan her şeyin, bire bir Ümmet-i Muhammed'te de gerçekleşeceğine yönelik görüşlerine dikkat çekmektedir. Bu ön kabulden hareket eden Râfıza'nın, Allah'ın, İsrailoğullarından bir grubu ölümlerinden sonra dirilttiği gibi Ümmet-i Muhammed'te de bazı ölüleri dirilterek kıyamet gününden önce onları dünyaya geri göndereceğini ileri sürdüklerini söyleyen müellif, bunun bâtıl bir inanç olduğunu vurgulamaktadır.

“Sizler karış karış, arşın arşın sizden öncekilerin yolunu izleyeceksiniz/onların inançları ve yaşayışlarını ölçü edineceksiniz. İnsanın giremeyeceği küçük bir keler/kertenkele deliğine girecek olsalar, siz de onları takip edeceksiniz” buyuran Resûlullah'ın, bu taklit edilecekleri de Yahudi ve Hıristiyanlar olarak açıkladığı

rivayet edilmektedir (Müslim, İlim, 3). İmâmî kaynaklarda bu hadis, “Geçmiş ümmetlerde olan her şey, ayakkabı topukları ve kanat tüylerinin birbirine uygunluğu gibi bire bir bu ümmette de gerçekleşecektir” şeklindedir. Bu rivayetlerden hareket eden İmâmîyye, önceki ümmetlerde yaşanan her şeyin Ümmet-i Muhammed’te de ortaya çıkmasını vacip görmektedir (Şeyh Sadûk, 1971: 20).

Recâtın vacip olduğuna vurgu yapan İmâmî müellifler, Allah’ın bir mûcize olarak bazı ölüleri dirilterek yeniden dünya hayatına döndürdüğünden veya kıyâmetteki yeniden dirilişten söz eden tüm ayetleri bu düşüncelerine mesned yapmaktadırlar. Mesela, recâtın vacip olduğunu vurgulayan Şeyh Sadûk (1971: 20)’a göre, “Binlerce kişi ‘Binlerce kişi ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم, göre, ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah, onlara ‘ölün’ dedi, sonra da onları diriltti” (2/Bakara, 243) ayetinde söz edilen husus gibi önceki ümmetlerde yaşanmış olaylar, recâtın gerçek olduğunu göstermektedir. Müellif أو كلذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مئة عام ثم بعثه “Yahut altı üstüne gelmiş (ıpıssız duran) bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, ‘Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?’ demişti. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz yıl ölü bıraktı, sonra diriltti” (2/Bakara, 259) ayeti ile birlikte, “Bunun üzerine فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا، ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدًا biz de nice yıllar onların kulaklarını (dış dünyaya) kapattık (Onları uyuttuk). Sonra onları uyandırdık ki iki zümreden hangisinin bekledikleri süreyi daha iyi hesap ettiğini bilelim” (18/Kehf, 11-12) ayetlerini de recât örnekleri olarak sunmaktadır.

Müfessirler, 2/Bakara, 243. ayet tefsirinde, ölüm korkusuyla savaştan veya tâûn hastalığından kaçmak için yurtlarından çıkan binlerce kişilik bir grubun, vardıkları yerde Allah’ın emriyle canları aldıktan bir süre sonra yeniden diriltildiklerini söylemektedirler. Müfessirlere göre bu olay, hükmün yalnızca Allah’a ait olduğu ve ölümden kaçmanın fayda vermediği mesajını içermektedir (Taberî, 1994: II, 100-101; Mâturîdî, 2004: I, 205-206). Bunun bir mûcize olduğu, müfessirlerin bu yorumlarından da ortaya çıkmaktadır. Yine Allah’ın, ölüleri nasıl dirilttiğini bilmek isteyen Üzeyir peygamberin canını aldıktan yüz yıl sonra onu yeniden diriltmesinden söz eden 2/Bakara, 259. ayetinin de mûcizevî bir olaydan söz ettiği anlaşılmaktadır (Mâturîdî, 2004: I, 219-221). Hakeza Ashâb-ı Kehf olayı da aynı bir mahiyettedir.

Recâta delil getirilen naslardan bazıları da kıyâmetteki dirilişle ilgilidir. Bu hususa, قالو يا ويلنا من بعثنا من مردنا هذا ما وعد الرحمان وصدق المرسلون “Şöyle derler: Vay başımıza gelene! Kim bizi diriltip mezarımızdan çıkardı? Bu, Rahmân’ın va’ddettiği şeydir. Peygamberler doğru söylemişler” (36/Yâsîn, 52) ayetini delil getiren Şeyh Sadûk (1971: 20), ويوم نحشر من كل أمة فوجا ممن يكذب بآياتنا فهم يوزعون, “Her ümmetten âyetlerimizi yalanlayanlarından bir grubu toplayacağımız ve bunların (topluca hesap yerine) sevk edilecekleri günü hatırla” (27/Neml, 83) ayetinin ise tüm insanların diriltilecekleri gün ile her ümmetten bir grubun diriltileceği günü birbirinden ayırdığını söylemektedir.

Müfessirler, 36/Yâsîn, 52. ayetin kıyâmetteki dirilişten söz ettiğini ifade etmektedirler (Kurtubî, 1950: XV, 39-41; İbn Kesîr, 1997: 581-582). 27/Neml, 83. ayetin de bazılarının haşrinin diğerlerinden farklı bir zamanda gerçekleşeceğini değil, kıyâmette kâfirlerin, liderleri ve onlara uyanlarla birlikte toplanarak cehenneme sürülmek üzere mü’minlerden ayrılacağını ifade ettiği, müfessirlerin yorumlarından ortaya çıkmaktadır (Mâturîdî, 2004: III, 576; Kurtubî, XIII, 238).

Şeyh Sadûk’un recât inancına mesned yaptığı ayetlerin bir kısmı mûcizelerden bahsederken diğer kısmının da kıyamet hallerinden söz ettiği, bu ayetlerin meâllerinden de anlaşılmaktadır. Ancak (Şeyh Sadûk, 1971: 20)’de belirtildiği üzere İmâmîyye, önceki ümmetlerde yaşanan her şeyin Ümmet-i Muhammed’te de gerçekleşmesini vacip görmesi nedeniyle önceki ümmetlerde bazı ölümlerin mûcize olarak diriltilmesini recât düşüncesiyle ilişkilendirmektedir. Kıyâmetteki dirilişten söz eden tüm ayetler de bu buna mesned yapılmaktadır.

Recâtın çeşitli mûcizelere ve naslara dayandığını belirten Murtazâ (1986: 135-138)’ya göre recâten sonra Mehdî ve ashabı gibi diriltilecek düşmanları da teklîfe muhatap tutulacaklardır. Tevbeyi seçmeyeceklerini belirttiği ikinci grubun cehennemde ebedî kalacaklarına hükmeden müellif, bu düşüncesine bazı nasları mesned yapmaktadır. Allah’ın Hz. Musa’nın halkına lütûfta bulunarak onları önderler kılacağını ifade eden, ونريد أن نمم على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين “Biz ise istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütûfta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım” (28/Kasas, 5) ayetiyle birlikte, bundan sonra gelen, ونمكن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون “Yeryüzünde onları kudret

sahibi kılalim ve onların eliyle Firâvun'a, Hâmân'a ve ordularına, çekindikleri şeyleri gösterelim" (28/Kasas, 6) ayetini buna delil getirmektedir. Bu ayetleri açıklarken Firâvun ve Hâmân'ın mustazâflara yönelik bu ilâhî va'di görmek üzere diriltileceklerini belirterek henüz gerçekleşmeyen bu olayın âhiretle ilişkilendirilmesi halinde Allah'ın bunu imâmlara dünyada iken bahşedeceğinde şüphe olmadığını söyleyen müellife göre Allah'ın güç ve kudreti açısından recâtın câiz olduğu konusunda Müslümanlar arasında bir uyuşmazlık bulunmamaktadır.

28/Kasas, 5. ayet, Allah'ın, kendisine inanıp salih amel işleyenleri, yeryüzünde egemen kılacağına dair sözünü gerçekleştireceği anlamını ifade etmektedir. Sonraki ayet ise Allah'ın İsrailoğullarına yönelik va'dini gerçekleştirerek Firâvun ve Hâmân'ı çekindikleri yok oluşa götürdüğünü ifade etmektedir (Mâturîdî, 2004: III, 583-584). Ancak Murtazâ'nın, henüz gerçekleşmediğini sandığı bu va'din, Hz. Musa ile ashâbı ve Firâvun ile avanesinin diriltiyle gerçekleştireceğini söylemesinin yanlış bir te'vîl olduğu anlaşılmaktadır.

Recâtın İmâmîyye'ye has bir inanç olduğu dikkate alındığında Murtazâ'nın, Allah'ın güç ve kudreti açısından bunun câiz görüldüğünü söylemesi, recâtın kendisinin câiz görüldüğü şeklinde bir anlam karışıklığına yol açmaktadır. Ancak (Murtazâ, 1986: 136)'da geçtiği üzere müellifin, bu konuyu Allah'ın yok ettiği bir şeyi tekrar yaratmaya kâdir oluşu bağlamında ele alması bu karışıklığı önlemektedir. Başka deyişle müellif, burada recât düşüncesinin gerçekliğini ortaya koymaktan ziyade, konuyu ilâhî kudret açısından temellendirip Allah'ın insanı tekrar dünya hayatına döndürme gücüne sahip olduğunu söyleyerek okuyucuya bunun gerçekleşeceği fikrini telkîn etmektedir. Bir yandan Allah'ın, Firâvun ve Hâmân'ı diriltiyle onlara azap etme va'dininin âhiretle ilişkilendirilebileceğini söyleyen müellifin, öbür yandan da böyle olması halinde bile imamlar için recâtın dünya hayatında gerçekleşeceğini söylemesi, çelişkili ve bir durum arz etmektedir.

Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayette Hz. Peygamber, Ali, Hasan, Hüseyin ve diğer imamlarla birlikte başta Muâviye ve Ümeyyeoğulları olmak üzere Ali ile savaşan herkesin recât edeceği belirtilerek, Ali'nin Ümeyyeoğullarını öldürüp intikam alacağı söylenmektedir. Kûfe ehlinin 30 bin kişinin Ali komutasında, diğer insanlardan da yetmiş bin kişinin Muâviye komutasında Sıffin'de karşılaşacaklarını

belirten bu rivayette, Muâviye ve ashâbının öldürülmesiyle onlardan intikam alınacağı belirtilmektedir. Rivayetin devamında tüm peygamberlerin, Resûlullah'ın ilmini verdiği Ali'nin sancağı altında toplanacakları, imamların da onun hükmü altında farklı ülkelerde hüküm sürecekleri anlatılmaktadır (Cezâirî, 2008: II, 70).

Recâttan sonra on iki imamın dünyaya hükmetmelerinin keyfiyeti ve süresine değinen Cezâirî (2008: II, 74), farklı yerlerde ve zamanlarda olsa bile onların hükmettikleri tüm devletlerin, aslında tek bir devlet hükmünde olduğunu söylemektedir. Ona göre recâtin amacı, geçmiş hakların alınması ve geçmişte yaptıklarına karşılık olarak zalimlere kısas uygulanmasıdır.

Kutsal ailenin (Alioğullarının) ilâhlaştırılmasının, recât veya “tenâsüh” doktrini ile bir tür felsefî temel kazandığını belirten Wellhausen (1989: 153)'a göre recât, Yahudi menşeli tenâsüh düşüncesinden devşirilmedi. Bu inancın, peygamberlere geçen “Rûhu'l-kudüs” (tanrısal rûh) düşüncesiyle asıl pratik önemine kavuştuğunu söyleyen müellif, tenâsühün recâta dönüşmesinin keyfiyetinden de söz etmektedir. Buna göre bir peygamber öldüğünde diğerine geçen tanrısal rûh sebebiyle tüm peygamberler birbirinin aynıdır ve aslında aynı peygamber mütemâdiyen geri dönmektedir. Bu anlamda, Hz. Muhammed'in Ali ve evlatları da geri döndüğü iddia edilerek, *إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد* “Kur'an'ı sana farz kılan Allah, şüphesiz seni dönülecek bir yere döndürecektir” (28/Kasas, 85) ve *في أي صورة ما شاء ركبك* “Dilediği biçimde sana şekil verdi” (82/İnfitâr, 8) ayetlerinin buna mesned yapıldığını belirten müellif, daha sonra gelenlerin ise recâtı farklı bir kisveye soktuklarına dikkat çekmektedir. Ona göre recât terimini sonradan tenasühten bağımsız şekilde ele alan İmâmîler, gerçek imamın devrî bir yok oluşunu (gaybet) kabul ederek bunun zıddı olarak da onun tekrar ortaya çıkmasını ise recât olarak sunmaktadırlar (Wellhausen, 1989: 153).

Hz. Peygamber'den sonra imâmetin Ali, Hasan, Hüseyin ve Muhammed b. el-Hanefîyye'ye geçtiği şeklindeki Keysâni düşüncüyü, Hz. Peygamber'e geçen “tanrısal rûh”un ondan da bu dört kişiye intikal ettiği anlamında, bir tenâsüh düşüncesi olarak aktaran Sâ'd b. Abdullah (1941: 26-27)'in bu aktarımı, Wellhausen'ın yukarıdaki tespitini desteklemektedir. Yine imamların yaratılışlarını konu alan rivayetlerde de onların diğer insanlardan farklı olarak “Rûhu'l-kudüs” denilen tanrısal bir rûha sahip

olduklarının söylenmesi de bunu teyit etmektedir. Recâtın tenâsüh inancından devşirildiği anlamına gelen bu hususu teyit eden bir diğer nokta da Sâ'd b. Abdullah'ın tenâsüh başlığı altında incelediği ğâlî (aşırı) "Sebeî" düşünceleri Keysânîyye'e izâfe etmesidir. İmâmîlerin (Nevbahtî, 2012: 75-79; Sâ'd b. Abdullah, 1941: 19-20; Şeyh Sadûk, 1971: 35)'te belirtildiği gibi tenâsühü aşırı bir inanç olarak görüp bunu benimseyenleri tekfir etmeleri, recâtın bu düşünceyle bağlantısını koparmamaktadır. Her iki inancı Râfıza'ya nisbet eden Eş'ârî (2005: 46)'nin, birlikte ele aldığı tenâsüh ve recât düşüncelerinden ilkinin Ğulât'a atfetmesi gibi aynı yöntemi izleyen Nevbahtî (2012: 79-82)'nin tenâsühü Sebeîyye'ye nisbet etmesi de recâtın, tenâsüh inancının dönüşmüş bir şekli olduğu tespitinin geçerliliğine halel getirmemektedir. Fırak müelliflerinin aktardıkları bu bilgiler, İslâm tarihinde recât düşüncesinin Keysânîyye ile başladığını da ortaya koymaktadır. Nevbahtî (2012: 75-79)'nin aktarımıyla bir kısım insanlarla birlikte Hz. Peygamber ve diğer tüm nebîlerin önceki bedenlerine geri döneceklerini söyleyen Keysânîyye, Ali b. Ebû Tâlib'in de geri dönüp Muâviye b. Ebû Süfyân ile birlikte Süfyân ailesini öldürdükten sonra Şam'ı yıkıp Basra'yı denize dökceğini söyleyen ilk fırkadır.

Hasan b. Muhammed b. el-Hanefîyye (1986: 77), büyük günâh işleyenlerin durumunu ele aldığı *Risâletu'l-ircâ* kitabında, ümmetin ilk sahabe nesline karşı tutunduğu olumlu tavırdan ve Ebû Bekir'le Ömer konusunda ihtilâfa düşmeyerek onlardan razı olduğundan bahsetmektedir. Bu sözler, İbnu'l-Hanefîyye ve Ali b. Ebû Tâlib hakkında yapılan spekülasyonlara karşı bir reddiye niteliği taşıyan bu risâlenin, dolaylı olarak gaybet ve recât düşüncelerini de reddettiği anlamına gelmektedir. Ehl-i beytin önemli müntesiplerinden biri tarafından kaleme alınmış olan bu metin, söz konusu düşüncelerin o dönemlerde yaygınlaşarak rahatsız edici boyutlara ulaştığını gösterdiği gibi Ehl-i beytin bu fikirlerden uzak olduğu anlamını da içermektedir. Ahmed b. Hanbel (241/855)'in aktardığı bir rivayette, Ali'nin recât edeceği söylentilerinin iletildiği Hasan b. Ali'nin de "Onlar yalan söylüyorlar. Bunu bilseydik, Ali'nin eşleri evlenmez onun mirasını bölüşmezdik" diyerek recâtı reddettiği belirtilmektedir (Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 415).

Konuya ilişkin naslarda, bazı sorumluluklarını yerine getirmeden ölen Müslümanlar ile kâfir olarak ölen insanların, gerçeği görünce yeniden dünyaya dönmek istemeleri, gerçekleşmeyecek bir temenni olarak nitelenmektedir. Ali'den

başlayarak diğer birçok imamın ölmesiyle recât düşüncesine sarılarak onların ölmediklerini, bir süre sonra geri geleceklerini ileri süren İmâmî düşüncede bu inanış, gaybete girdiği düşünülen son imamın şahsında sabitlenmektedir. Hz. Peygamber’le birlikte on iki imamın, taraftarları ve düşmanlarıyla birlikte kıyâmetten önce diriltilecekleri iddiasını içeren bu inanç, “intikam” ve “kısas” amacına bina edilmektedir.

Recât düşüncesi Mehdî inancının doğal bir uzantısıdır. Çünkü gaybete girerek insanlardan uzaklaştığı ileri sürülen Mehdî’nin, zamanı geldiğinde geri dönmesi bir zorunluluk olarak düşünülmüştür. Nas ve tayin inancı ve imamlara atfedilen üstünlük, bu inancın ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Çünkü imamın peygamber gibi Allah tarafından seçildiği ve üstün bir ilimle donatıldığına inanılarak her açıdan Hz. Peygamber’le özdeşleştirilmesi, pratikte de imamın Resûlullah gibi başarılı olup onun görevlerini sürdürmesi beklentisini doğurmuştur. Bir türlü gerçekleşmeyen bu beklenti ve hasımlara yönelik tepkisel düşünceler, Şîî kitlenin zihninde, imamların kıyâmetten önce mutlaka bu işi başarmaları gerektiği inancına dönüşmüş olmalıdır.

Bu olay tersinden ele alındığında yani Hz. Peygamber’den sonra Ali ve ardından da diğer on bir imamın hilâfet görevine getirildikleri düşünüldüğünde, İmâmet Doktrini diye bir düşüncenin ortaya konulmasına ihtiyaç kalmayacağı anlaşılmaktadır. Bu durum, İmâmet Doktrininin siyasi ve soylal gelişmeler neticesinde ortaya konulan tepkisel bir düşünce olduğunu göstermektedir.

Dünya hayatında bazı ölümlerin bir mûcize olarak diriltilmeleri hariç tutulursa, hiç kimsenin kıyâmetten önce diriltilmeyeceği, naslardan ortaya çıkan kesin bir sonuçtur. Bunu gözardı ederek recât inancını benimseyen İmâmîyye’nin bu düşüncesinin, onun nübüvvet inancıyla bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Yani İmâmîyye’nin recât inancı, nübüvvetten daha üstün bir konuma taşıdığı imâmetle ilgili teorilerinin, pratik hayatta da bir karşılığını görmek istemesinden kaynaklanan bir düşüncedir. Çünkü imamların, kendilerine atfedilen üstün özellikleriyle siyasal ve sosyal alana hükmederek ilâhî imâmet teorisini yeryüzüne egemen kılamamış olmaları, İmâmet Doktrininin ütöpik teorilerinin pratik yönünün eksik kalmasına yol açmaktadır. Hayal kırıklığıyla sonuçlanan bu durum karşısında bir dengeleme psikolojisiyle hareket eden İmâmîyye’nin recât inancının, imamların hayatında

gerçekleştiremediği teorilerini, ölümlerinden sonra onları dünyaya yeniden döndürerek gerçekleştirme ütopyasının bir ürünü olduğu anlaşılmaktadır.

Tenâsüh inancına dayanan, naslarla ve nübüvvetle bağdaşmayan recât düşüncesi, Müslüman kitleler üzerinde de etkili olmaktadır. Bu tür inançlar vasıtasıyla bir kurtarıcının gelip dünyaya adaletle hükmedeceği fikri aşıl原因an kitleler uyuşturulmaktadır. Bu inançları kullanarak Müslüman toplumlara nüfuz eden bazı figürlerin söylem ve faaliyetleri aracılığıyla dinî düşünce yozlaştırılmakta ve gayr-ı müslimlere hizmet eden birtakım yapılanmaların türemesine zemin hazırlanmaktadır. Batı dünyasının desteğiyle doğup gelişen bu tür yapılanmalar, ehl-i kitabın menfaati için çalışarak İslâm topraklarını gayr-ı müslimlerin tasallutuna açık hale getirmeyi amaçlamaktadır.

3.3.5. Sahabe Anlayışı

İmâmîyye'nin nas ve tayin düşüncesinden hareket ederek, ilk üç halife tarafından imâmetin gasp edildiğini söylemesi, kendine has sahabe anlayışının ortaya çıkmasına, sahabenin önemli isimlerinin irtidat ve nifâk gibi nitelemelere maruz bırakılmasına yol açmıştır (Akdoğan, 2014: 110). Bu amaçla özellikle ilk halifeler ve onları takip eden ilk sahabe nesli iman karşıtı lafızlarla anılmış, sonrasında ise Ali ile savaşıyan Haricîler, Basra ile Şam ehli ve son olarak da İmâmet Doktrinini benimsemeyen herkes bu kapsama sokulmuştur.

İmamlara dayandırılan rivayetlerde Allah'ı bilmenin, yani tevhid inancının mahiyeti Allah'ı, Resûlünü ve "Ali'nin velâyeti"ni tasdik etmek, Ali ve diğer imamları doğrulamak (tevellî) ve "onların düşmanlarından uzaklaşmak" (teberrî) olarak açıklanmakta ve bunu benimsemeyenler iman dairesi dışına çıkarılmaktadır (Kuleynî, 1990: I, 234-236). *Usûlu'l-kâfi*'de aktarılan bir rivayete göre Muhammed el-Bâkır'a, "Sahabenin irtidat ettiğini söylediğimizde, insanlar irkiliyorlar" diyen Abdürrahîm el-Kusarî'ye, İmam'ın cevabı şu olmuştur: "Resûlullah'tan sonra insanlar cahiliye halkına dönmüştür yâ Abdürrahîm." (Kuleynî, 1990: VIII, 234).

Muhammed el-Bâkır'a nisbet edilen şu rivayette ise imâmet inancını benimseyenler dininde sebat edenlere, bunu benimsemeyenler ise dinden çıkanlara benzetilmektedir: "Resûlullah'tan sonra insanlar Harun'a tabi olanlar ile buzağıya tabi

olanlara dönüştüler. Çünkü Ebû Bekir çağırdı, Ali yüz çevirdi, Ömer çağırdı, Ali yüz çevirdi, Osman çağırdı, Ali yüz çevirdi. Deccâl çıkasına kadar kendisine çağırıp da taraftar bulamayan hiç kimse yoktur. Her kim sapıklık bayrağı açarsa o, tağuttur.” (Kuleynî, 1990: VIII, 235).

İmâmî müfessirler, bu tür rivayetlerin yanında, ayetleri de düşüncelerine dayanak yapmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, Ebu'l-Hasen el-Kummî (2013: I, 205), ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكي من يشاء ولا يظلمون فتيلا أنظر كيف يفترون على الله الكذب “Kendilerini temize çıkaranları görmedin mi? Hayır! Allah, dilediğini temize çıkarır ve kendilerine kıl kadar zulmedilmez. Bak, Allah’a karşı nasıl yalan uyduruyorlar. Apaçık bir günâh olarak bu yeter” (4/Nisâ, 49-50) ayetlerini tefsir ederken, Muhammed el-Bâkır’ın bu ayetlerin muhataplarını, kendilerine “sıddîk”, “fârûk” ve “zînnûreyn” diyenler olarak açıkladığına dair bir rivayet aktarmıştır. Rivayetin devamında Muhammed el-Bâkır’ın Ali’den önceki halifeleri, Âl-i Muhammed’in hakkını (imâmîti) gasp etmek, Allah’a karşı yalan söylemek ve iftirâ etmekle itham ettiği belirtilmiştir. Yine (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013: III, 550)’de yapılan bir yorumda, “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler” (5/Mâide, 54) ayetinin irtidattan söz eden kısmı, imamlardan imâmîti hakkını gasbeden ashâb, “Allah’ı seven ve Allah’ın da kendilerini sevdiği kişiler” ise “el-Kâim ve ashâbı” olarak tefsir edilmiştir.

Nas ve tayin inancını iman ve İslâm’ın bir esası olarak gören İmâmîyye’nin, buradan hareketle bunu bir iman-küfür ölçütü olarak kullandığı görülmektedir. Söz konusu esası benimsemeyi “tevellî” olarak adlandırıldığı anlaşılan İmâmîyye, bunu benimsemeyenleri yermekte ve onlardan uzaklaşmak vacip görmektedir (teberri). Şeyh Sadûk (1958: II, 133-134)’un, Ali er-Rızâ tarafından Abbâsî halifesi Me’mûn (218/833)’a hitaben yazıldığını belirttiği bir mektupta İmâmîyye’nin, nas ve tayin inancını benimsemeyenleri, inanç açısından konumlandırmasına değinilerek onların “teberri” inancından söz edilmektedir. Söz konusu mektupta yazılanlara göre İmâmîyye, Âl-i Muhammedi yurtlarından çıkarıp onlara zulmeden ve nebîlerinin sünnetini bozanlardan beraât etmektedir. Çünkü imama biat etmeyen, sözlerini bozup Ali’ye karşı savaşarak Şiâ’yı katleden “nâkisîn” (Âişe, Talha ve Zübeyr ile birlikte Basra halkı), “kâsîtin” (Şam halkı), “mârikîn” (Haricîler) ile onların taraftarlarından

teberri etmek vaciptir. Kim olursa olsun, nas ve tayin inancını benimsemeyen her kes, أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا “Onlar, Rab’lerinin ayetlerini ve O’na kavuşacaklarını inkâr eden, böylece amelleri boşa çıkan, o yüzden de kıyamet gününde amelleri için bir terazi kurmayacağımız kimselerdir” (18/Kehf, 105) ayetinin muhatabı olan “cehennem köpekleri”dirler.

Sahabeye yönelik bu tekfir anlayışının sonraki dönemlerde de sürdürülmektedir. Şeyh Sadûk (1971: 31), “Enbiyâ içinde Hz. Peygamber’den daha hayırlısı, evsiyâlardan da onun vasîlerinden daha hayırlısı yoktur. Ümmetlerden, onun Ehl-i beytinin şîası olan ümmetinden daha hayırlısı, şerlilerden de onların muhalifleri ve düşmanlarından daha şerlisi yoktur” diyerek Ümmet-i Muhammed’i “Şiâ”ya indirgemekte Şîi olmayanları ise insanların en şerlileri olarak nitelemektedir. Şeyh Müfid (1992a: 41-42) ise Ali’nin önüne geçenleri (ilk üç halifeyi) “fâsık ve sapkın” olarak nilemekte, onu Resûlullah’ın makamından geri bırakanların “asî ve zalim” olarak sonsuza dek cehennemde kalacakları konusunda İmâmîyye’nin ittifak üzere olduğunu vurgulamaktadır.

Kur’ân, imamları/önderleri “eimmetu’l-hedâ” (doğru yola çağıran önderler) ve “eimmetu’l-küfr” (küfrün önderleri) olarak ikiye ayırmaktadır. Buna değinen müfessirler, وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا “Onları bizim emrimizde, doğru yolu gösteren önderler yaptık” (21/Enbiyâ, 73) ayetinde geçen “imamlar”ı -ayetin devamında kendilerine vahyedildiğinin belirtilmesi nedeniyle- “peygamberler” olarak açıklamaktadırlar (Mâturîdî, 2004: III, 338; Kurtubî, 1950: XI, 305). Bir diğer ayette de, وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار “Biz onları, ateşe çağıran öncüler kıldık” (28/Kasas, 41) buyrulmaktadır. Burada geçen “imamlar” ifadesine ise -önceki ayetlerde Firâvun’dan söz edilmesi nedeniyle- cehenneme çağıran “küfrün önderleri” anlamı verilmektedir (Mâturîdî, III, 597). Yaptıkları antlaşmaları bozmaları halinde kendileriyle savaşılmasını emreden, فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم “Küfrün önderleriyle savaşın. Çünkü onlar yeminlerine uymayan kimselerdir” (9/Tevbe, 12) ayetinde “küfrün önderleri” ibaresi kullanılmaktadır.

Kur’ân’ın imamlar (önderler) için yaptığı bu taksîme, mezhebî mülâhazasına uygun şekilde farklı anlamlar yükleyen İmâmîyye, “eimmetu’l-hedâ” ismini on iki imama atfederken “eimmetu’l-küfr” isminin yerine koyduğu “eimmetu’l-cevr”

(zulmün önderleri) ifadesini ise Ali'den önceki halifelere izâfe etmektedir. Konuyla ilgili bir rivayette, Cemel Vakâsı (36/656) gününde Ali'nin, 9/Tevbe, 12. ayeti okuduktan sonra, nüzûlünden bugüne kadar bu ayetin muhataplarıyla savaşılmadığını söylediği belirtilerek, onun dilinden Muâviye ve Şamlılar tekfir edilmektedir (Tûsî, 1993: 131). Bir diğer rivayette de Ali'nin, kendisiyle savaşmak üzere çıkan Talhâ (36/656) ve Zübeyr (36/656)'in, kendi rızalarıyla ona yaptıkları biatı hiçbir sebep yokken bozduklarını söyledikten sonra, aynı ayeti okuduğu belirtilerek bu sahabilere "küfrün önderleri" nitelemesi yakıştırılmaktadır (Şeyh Müfid, t.y., 73).

Çağdaş İmâmî müelliflerin de sahabeye bakış tarzlarında bir farklılık olmamakla birlikte, bazıları bu konuya daha temkinli yaklaşmayı tercih etmektedirler. İmâmet esasını benimsemeyenlerin imanının tam olmadığını belirten bu müellifler, İmâmet Doktrinini reddedenleri ise doğrudan iman karşıtı lafızlarla nitelemekten kaçınmaktadırlar (Muzaffer, 1951: 54; Kâşifulgîtâ, 1990: 122).

İmâmîyye'nin, Şîi olmayanlara yönelik tekfir düşüncesinin nas ve tayin inancını benimsemeyen tüm her kesi kapsamadığını söyleyen bazı müellifler ise bunu İmâmîyye'ye atılan bir iftira olarak değerlendirmektedirler. Bunlardan biri olan Çuhacıoğlu, *Şîâ ve İmâmet* adlı kitabını bu konuya ayırmıştır. Burada yaptığı değerlendirmeleri, nas ve tayini bir iman esası, imamı da peygamber olarak gören bir mü'min perspektifinden yaptığını belirten müellif, "mü'min ve kâfir" konulu İmâmî rivayetler bağlamında bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre [1] Ali nas ve tayinle Allah Resûlü tarafından imâmet ve rehberiyet makamına atanmıştır. [2] Ali, insanların etrafında toplanmalarını sağlamak üzere, Allah tarafından yeryüzüne dikilmiş bir "alem", bir bayrak veya "kapı"dır. Kurtuluşa ermek isteyenlerin o bayrağın altında toplanmaları ve o kapıdan girmeleri gerekmektedir. Ali (ve genel anlamda Ehl-i beyt) dışında, altında toplanılabilecek bir başka bayrak, cennete götüren başka bir kapı yoktur. [3] "Kendi iradesiyle" Ali'nin imâmetini kabul edenler "mü'min", onu inkâr edip "inadına" karşı çıkanlar ise "kâfir"dir (Çuhacıoğlu, 2012: 65-66).

Bir İmâmî açısından yaptığı yukarıdaki değerlendirmeye kendi açıklamasını da ekleyen Çuhacıoğlu (2012: 66), söz konusu İmâmî rivayetlerdeki "kâfir" ibaresiyle, tıpkı Allah'ın yanısıra başka tanrıların da olduğuna inananlar gibi, Ali'nin karşısına bir başkasını diken "müşrikler" ve onunla birlikte ötekilerin imâmetini de meşru

sayanların kastedildiğini belirtmektedir. Allah'a şirk koşmayı, "imâmet makamına şirk koşmak" olarak niteleyen müellif, nas ve tayine inanan bir mü'min için, bundan tabii bir durumun olamayacağını söylemekte, aksi halde bunun, bir peygamber ile onun karşısına dikilen düşmanını birlikte, aynı kalple sevmek gibi çok tuhaf bir duruma yol açacağını vurgulamaktadır (Çuhacıoğlu, 2012: 65-66).

İmâmîyye'nin sahabeye bakışında Hişâm b. el-Hakem'in büyük bir etkisi olduğu belirtilmektedir. İlk dönemlerde ılımlı olan Şîliğin, Hişâm b. el-Hakem'le birlikte parti denilebilecek derecede teşkilatlanmış bir zihniyete büründüğünü belirten Montgomery Watt (1909-2006), İmâmîyye'nin, Ali'nin Hz. Muhammed tarafından açıkça halef seçildiği ve imâmetin Allah vergisi bir meziyet olduğuna dair temel inancına dikkat çekmektedir. Bu düşüncenin onlarda, Hz. Peygamber'den sonra Ali'yi halife olarak tanımadıkları için sahabîlerin çoğunluğunun asî oldukları söylemine yol açtığını belirten müellif, bu durumun sahabenin hadisleri yaymağa uygun olmadıkları anlamına geldiğine vurgu yapmaktadır (Watt, 1968: 57).

İmâmîyye'nin sahâye yönelik ithamları, muarızlarından en çok eleştiri aldığı hususların başında gelmektedir. Eş'ârî (2005: 57), Râfıza'dan bir kısmının, Resûlullah'a inat ve Ali'nin imâmetini reddetme düşüncesini taşımaksızın Ali ile savaşanları "fâsık" saydıklarını söylemektedir. Bağdâdî (1928: 290) ise onlardan bazısının, Ali ile savaşan Talha, Zübeyr, Muâviye ve onlara uyanları "tekfir" ettiğini ifade etmektedir. Şîî imâmet fikrini sistemleştiren Hişâm'ın düşüncesinin Ehl-i beyt sevgisinden kaynaklanmadığına dikkat çeken erken dönem makâlât müelliflerinden Ebu'l-Hüseyn el-Malatî (377/987), onun tevhide teşbîh düşüncesini sokmak amacıyla Kur'ân ve Sünnete saldırıp sahabeyi tekfir ettiğinden söz etmektedir (Malatî, 1993: 21).

İmâmîyye söz, fiil ve inanç olarak mâsum olduğunu iddia ettiği imamlar için tevellî ve teberrîyi vacip görmektedir. Halbuki Allah, sahabenin adaletine şahadet edip, onlardan razı olduğunu (48/Fetih, 18), onlardan iman edip salih amel işleyenlerin yeryüzünde halife kılınacağını va'detmektedir (24/Nûr, 55). Sahabenin Allah ve Resûlü katındaki değerine işaret eden bu naslara dikkat çeken Ebu'l-Hüseyn el-Malatî (1993: 23-24) ve Bağdâdî (1988: 41) de sahabenin çoğunluğunun dinden çıktığına yönelik İmâmî düşüncüyü şiddetle yermektedirler. Aynı hususa değinen Şehristânî

(1992: I, 164-165) de, buna rağmen nasıl olur da sahabenin kınanarak küfürle itham edilebildiği sorusunu sormaktan kendini alamamaktadır.

Konuya ilişkin rivayet ve yorumlar erken dönemde imâmet esasını kabul etmeyenlere yöneltilen iman kartışı nitelemelerin, çağdaş dönemde imâmet esası olmadan imanın tam olmayacağı şeklinde, dolaylı bir hal aldığını göstermektedir. “İmâmetin bir iman-küfür ölçütü” olarak görülmesi hususunun her iki dönemin ortak karakteristiği olarak sabit kaldığı düşünüldüğünde, İmâmîyye’nin ahbarî müelliflerince ortaya konulan ve usulü dönemde de devam eden tekfir düşüncesinin, biraz yumuşatılmış haliyle çağdaş dönemde de sürdüğü anlaşılmaktadır.

Konuya ilişkin İmâmî rivayetler, güvenilir hadis kaynaklarında bulunmadığı için, rivayet olarak güvenilirliğini yitirdiği gibi, Kur’ân nassıyla çeliştiği için dirâyet olarak da güvenilir değildir. Akıl, şerîatin hedefinin şahısların velâyetlerine çağırarak olmadığını söylemektedir. Allah’ı sevmeyi Hz. Peygamber’e itaat etmeye bağlayan, (Ey Muhammed!) De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız, bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günâhlarınızı bağışlasın” (3/Âl-i İmrân, 31) ayeti bu hususa işaret etmektedir. Sırf Allah sevgisini kurtuluş için yeterli görmeyen, إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنات النعيم, “(Fakat) İman edip salih ameller işleyenlere gelince Rableri, imanları sebebiyle onları hidayete erdirir” (10/Yûnus, 9) ayeti, doğru yola erişmeyi iman ve salih amel şartına bağlamaktadır (Zahîr, 1990: 23).

İmâmeti bir inanç esası olarak benimseyen İmâmîyye’nin, bu inancının doğal bir sonucu olarak, ilk sahabe neslinden itibaren bu inancı taşımayanları iman karşıtı lafazlarla nitelediği görülmektedir. Çünkü iman esaslarının bir bütün olduğu ve bunlardan birini reddeden kişinin dinden çıkacağı hükmü, tüm ümmet tarafından icmâ ile sabit bir hükümdür. Buradan hareketle Ali’den ilâhî imâmeti zor ve hile ile aldıkları gerekçesiyle Ebû Bekir, Ömer, Osman ve onların hilâfetini onaylayan sahabiler bu tekfir listesinin baş sıralarına konulurken, Ali ile savaşan Şam ve Basra halkı da bu listeye eklenmektedir. “İmama iman” esasını benimseyenlerin kurtuluşa ereceklerini söyleyen İmâmîyye, sonsuza dek cehennemde kalacaklarına hükmettiği diğerlerinden ise teberrî etmeyi vacip görmektedir.

İmâmîyye'nin, naslarla uyuşmayan bu anlayışının isabetli olmadığını gösteren diğer bir husus da Ali'nin önceki halifeler ve savaştığı gruplara yönelik söz ve davranışlarıdır. Onun şeyhâyn için söylediği övgü ve takdir sözleri, onlara işlerinde yardım etmesi ve kızını ikinci halife ile evlendirmesine (Malatî, 1993: 26)'de dikkat çekilmektedir. Yine (Taberî, 2007: VIII, 718)'de ise savaştığı Basra ahalisinin ölülerine cenâze namazı kıldırıldığı belirtilmektedir. Bunların yanında, onun Ebû Bekir ve Ömer'den teberrî eden bir şahsı (İbn Sebe'yi) öldürtmek istemesi gibi, İmam Zeyd'in de Ebû Bekir ve Ömer'den teberrî etmeyi canı pahasına reddetmesi, Kur'ân ve Sünnete muhalif bu inancın Ehl-i beytte hiçbir karşılığının bulunmadığını ortaya koymaktadır.

3.3.6. Ehl-i Beyt Anlayışı

“Ehl” kelimesi kişinin çocukları, hanımı, ev halkı ve yakınları anlamında olup “Ehl-i beyti'n-Nebî”, Hz. Peygamber'in eşleri, kızları ve damadı Ali'yi kapsamaktadır (İbn Manzûr, t.y., XI, 28-29). Kişinin zevcesi (28/Kasas, 29), çocukları (11/Hûd, 40), kavim ve aşireti de (4/Nisâ, 35) müfessirlerin, “ehl” kelimesine verdikleri on anlam arasındadır (İbnu'l-Cevzî, 1987: 163-164).

Bir kişinin ehli, esasen onun ev halkı anlamındadır. Ancak sonrasında bu çerçeve aşılmış, kişinin nesebi de bu kapsama sokulmuştur. “Beyt” ise kişinin meskeni (oturduğu ev) manasındadır (İsfehânî, 2009: I, 96, 151). Beyt kelimesi, cahiliye Araplarında mecâzen, “kişinin hanımı” anlamında da kullanılmıştır (Zemahşeri, 1998: I, 86; İbn Manzûr, t.y., II, 15). Resûlullah döneminde kelime anlamıyla kullanılan Ehl-i beyt ismi, “Kerbelâ” (61/680) olayından sonra farklı bir anlamda, siyasi amaçlar için kullanılmaya başlanmıştır (Atalan, 2004: 33).

Ehl-i beyt kavramının öncelikle eş, çocuk gibi yakınları kapsadığı, daha sonra yakın akrabalara da uzandığı Kur'ân'dan anlaşılmaktadır. Hz. İbrahim'in eşi Hacer'e iki erkek çocuğun müjdelendiği 11/Hûd, 71 ve 73. ayetlerde Allah, meleklerin diliyle Hacer'e selam ederken 28/Kasas, 29. ayette de Hz. Musa'nın eşi için “ehl” kelimesini kullanmaktadır. Bu durum, adı geçen dört kişinin Ehl-i beyt kapsamında olduğu gibi Resûlullah'ın çocukları, hanımları, amcaları ve bunların çocukların da bu kapsamda olduğunu göstermektedir (Zahîr, t.y., 16-17).

Kur'ân'da "Ehl-i beyt" kavramı mârifeye olarak (Abdülbaki, 1945: 96)'da görüldüğü üzere sadece, *إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا* "Ey Resûlullah'ın ev halkı! Allah sizden ancak günâh kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor" (33/Ahzâb, 33) ayetinde (Tathîr ayeti) geçmektedir. Ayetteki bu hitabın kimlere yönelik olduğu konusunda bir fikir birliği mevcut değildir. Bazıları bundan kasdın Hz. Peygamber'in eşleri olduğunu söylerken bazıları da ayetteki bu hitabın Resûlullah, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'e yönelik olduğunu belirtmektedirler (Taberî, 1994: VI, 178).

Şîî kaynaklarda Tathîr ayetinin Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin hakkında Ümmü Seleme'nin evinde indiği, Hz. Peygamber'in elbisesini onlara dolayarak "Allah'ım! Bunlar benim Ehl-i beytimdir. Onlardan pisliği giderip onları tertemiz yap" dediği aktarılmaktadır. Bu rivayetlerde Ümmü Seleme'nin, "Ben de onlarla beraber miyim?" sorusuna, Resûlullah'ın, "Yerinde dur, sen hayır üzeresin" diyerek onun Ehl-i beytten olmadığını imâ ettiği de belirtilmektedir (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013: III, 829; Kuleynî, 1990: I, 243; Hillî, 1963: 84-85).

İmâmî müellifler, "Ehl-i beyt" kavramına nas ve tayin düşüncesiyle yaklaşır (Kuleynî, 1990: I, 343; Hillî, t.y., 66-78)'deki rivayet ve anlatımlarda görüldüğü üzere Tathîr ayetinde ayette geçen bu hitabı, adı geçen dört kişiye hasrederek imamın mâsumiyetine dayanak yapmaktadırlar.

Konuya ilişkin bir rivayette Tathîr ayetinin adı geçen dört kişi hakkında indiğini belirten Câfer es-Sâdık'ın, bunu -Fatımâ hariç- onların imâmet ve mâsumiyetlerine delil getirdiği söylenmektedir (İbn Bâbeveyh, 1983: 47). Bir diğer rivayette de Ali b. el-Hüseyin (94/712)'in, bu ayetin Resûlullah'ın eşleri hakkında indiğini sananları câhil, yalancı ve günâhkâr olarak nitelediği belirtilmektedir. Rivayetin devamında bunun gerekçesine de değinilerek, ayetin Resûlullah'ın eşlerine yönelik olması halinde ayette geçen önceki hitaplarda olduğu gibi buradaki hitabın da, *ليذهب عنكن الرجس ويطهركم تطهيرا* şeklinde müennes formda gelmesi gerektiği ifade edilmektedir (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013: III, 829-830).

Tathîr ayetinin, Ehl-i beytin meziyetlerine lütûf babından işaret ettiğini söyleyen Şerîf el-Murtazâ (436/1044)'ya göre bu, onlar için ispat-ı hâl, mâsumiyet ve imâmetin delilidir (Murtazâ, 2004: III, 133-134).

İradenin, murad edilen şeyin hemen gerçekleştiği “tekvînî irade” ve insanların teklif ve sorumluluklarına yönelik “teşrîî irade” şeklinde ikiye ayrıldığından söz eden bazı İmâmî müellif Kardan (2018: 198-199), söz konusu ayette geçen “irade”nin ikinci türden olduğunu söylenmektedir. Bu ayetle Allah’ın, Ehl-i beytin her türlü pislikten, günah ve isyandan uzak kalmasını irade ettiğini ve onları tertemiz ve pak kıldığını belirten müellife göre Allah’ın bu iradesinin ardından onlar için manevi bir temizlik gerçekleşmiştir. Yoksa Allah, onlardan emir ve yasaklarına uyararak kendilerini temiz kılmalarını istemiş değildir.

Ehl-i beytle hakkında ayetlerde geçen tüm ifadeleri ve hatta onlarla alakası bulunmayan hususları bile nas ve tayin inancı yönünde te’vîl eden İmâmîyye’nin, Tathîr ayetini de bu bağlamda değerlendirerek, mâsumiyet teorisine dayanak yapmaya gayret ettiği görülmektedir. Konunun açıklığa kavuşması için, müfessirlerin söz konusu ayete ilişkin yorumlarının irdelenmesi gerekmektedir.

Resûlullah’ın eşlerinin dünyalık (veya nafakalarının artırılmasını) istemeleri üzerine inen 33/Ahzâb, 33. ve öncesindeki ayet, Hz. Peygamber’in eşlerinin konum ve sorumluluklarını hatırlatmakta, Resûlullah’ı da onlara rızâ gösterme veya onlardan ayrılma konusunda muhayyer bırakmaktadır (Taberî, 1994: IV, 174-176). Gerçekten de Resûlullah’ın eşlerinin, sıradan kadınlardan farkına ve konumlarının hassasiyetine dikkat çeken, *“Ey Peygamber hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer Allah’a karşı gelmekten sakınıyorsanız, sözü yumuşak bir edâ ile söylemeyin ki, kalbinde hastalık olan kimse arzu duymasın!”* (33/Ahzâb, 32) ayetinin sonrasında, bir uyarı olarak gelen, *“يا نساء النبي لستن كأحد النساء إن اتقين فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليهب عنتكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا”* (Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi, siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah’a ve Resûlüne itaat edin. Ey Ehl-i beyt! Şüphesiz Allah, sizden her türlü pisliği gidermek ve sizi tertemiz kılmak ister” (33/Ahzâb, 33) ayetinin ilk kısmında yer alan beş adet hitabın, Hz. Peygamber’in eşlerine yönelik olduğu, bu hitapların müennes (dişil) formundan da açıkça anlaşılmaktadır. Ancak, “Ehl-i beyt” ismine yönelik olduğu anlaşılan son iki hitabın ise müzekker (eril) gelmesi, bu kavramın kimleri kapsadığına ilişkin farklı yorumlara kapı aralamaktadır. Buradaki “Ehl-i beyt” ifadesinin, Resûlullah’ın ev halkından olan erkekleri de kapsayan genel bir hitap

olduğu anlaşılmaktadır. Arapça’da, içinde erkeğin de bulunduğu kadın topluluğuna yönelik hitabın müzekker formda geldiğine ilişkin kural da dikkate alındığında, ayetin bu kısmındaki iki hitabın müzekker gelmesinin nedeni de açıklık kazanmaktadır.

Resûlullah’ın eşlerini, onunla dünyalık arasında muhayyer bırakan 33/Ahzâb, 32. ayetten hareketle Tathîr ayetinin de aynı kişilere yönelik olduğunu söyleyen Beyhakî (1999: 451-452), bunun kanıtı olarak “Sakâleyn hadisi”ne⁷ işaret etmektedir. Bu hadiste, “Hz. Peygamber’in eşleri Ehl-i beytten midir?” sorusu yöneltilen Zeyd b. Erkâm (68/688), buna olumlu cevap vermekte, fakat “Hz. Peygamber’in asıl Ehl-i beyti, sadakanın kendilerine haram olduğu Alioğulları, Ukayloğulları, Câferoğulları ve Abbâsoğullarıdır” demektedir (Müslim, Fedâilü’s-sahabe, 4). Bu hadisin aynı raviden gelen bir başka varyantında ise Zeyd b. Erkâm’ın şöyle dediği belirtilmektedir: “Hayır, Allah’a yemin ederim ki, kadın bir süre erkekle birlikte kalır, sonra kocası onu boşayarak babasına ve kavmine gönderir. Ehl-i beyt, Resûlullah’tan sonra kendilerine sadakanın haram kılındığı, Hz. Peygamber’in aslı ve âsebesidir (yakınlarıdır).” (Müslim, Fedâilü’s-sahabe, 4).

Tathîr ayetine ilişkin yukarıdaki rivayetler ve bu çerçevede yapılan değerlendirmeler, Hz. Peygamber’in eşlerinin de Ehl-i beyt kapsamında olduğunu gösterdiği gibi, bu kavramın Resûlullah’a kan bağıyla bağlı geniş bir çerçevedeki yakınlarını kapsadığına da işaret etmektedir. Ancak, Âişe ve Ümmü Seleme’den gelen aşağıdaki rivayetler, olaya farklı bir perspektiften bakılmasını mümkün kılmaktadır.

Âişe’den gelen rivayette ise Hz. Peygamber’in bir sabah vakti elbisesini adı geçen dört kişiye dolayarak Tathîr ayetini okuduğu belirtilmektedir (Müslim, Fedâilü’s-sahabe, 9). Diğer bir rivayette ise bu ayet indiğinde Hz. Peygamber’in aynı şeyi yaparak, “Allah’ım, bunlar benim Ehl-i beytimdir. Onlardan pisliği giderip onları

⁷ “Sakâleyn” hadisi Zeyd b. Erkâm’dan şöyle rivayet edilmiştir: “Bir gün Resûlullah bize bir hutbe verdi. Allah’a hamdü senâdan sonra dedi ki: ‘Ben ancak bir beşerim. Rabbimin elçisinin gelmesi ve benim de ona cevap vermem yaklaştı. Size sakâleyni (iki değeri) bırakıyorum. İlki, içinde hidâyet ve nûr olan Allah’ın kitâbıdır. Allah’ın kitâbına yapışın’ diyerek Kur’ân’a teşvik etti. Sonra ‘İkincisi, Ehl-i beytimdir. Ehl-i beytim hakkında size Allah’ı hatırlatırım’ sözünü üç kez tekrarladı.” (Müslim, Fedâilü’s-sahabe, 4). İmâmîyye, bu hadisi, Ehl-i beytin imâmetine delil getirmektedir. Hz. Peygamber’in nesebine tabi olunması emrini içermeyen bu hadiste, Kur’ân’a uyulması, Ehl-i beytin hukûkuna riâyet edilmesi, onlara zulüm ve haksızlık yapılmaması konusuna dikkat çekilmektedir (İbn Teymîyye, Ebu’l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Abdulhalim. *Minhâcu’s-sunneti’n-nebevîyye I-IX*. (Thk.: Muhammed Reşâd Sâlim), Câmîatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmîyye, Riyad 1986, VII, 318).

tertemiz yap!” dediğini aktaran Ümmü Seleme’nin, “Ben de onlardan mıyım?” sorusuna, Resûlullah’ın, “Yerinde kal, sen hayır üzeresin” cevabını verdiği söylenmektedir (Müslim, Fedâilü’s-sahabe, 9; Tirmizî, Menâkıb, 31).

Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt kavramını Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’e tahsis ettiğini düşündüren bu iki rivayetin yanında, Resûlullah’ın eşlerinin de bu kapsamda olduğunu gösteren haberler de mevcuttur. Konuyla ilgili rivayetin (Beyhakî, 1999: 454)’teki varyantında, Ümmü Seleme’den gelen soruya Resûlullah’ın, “Evet, inşallâh” cevabını verdiği ifade edilmektedir.

Konuyla ilgili rivayetler incelendiğinde, anlamı genel olup Hz. Peygamber’in eşlerini de kapsayan “Ehl-i beyt” kavramının Sünnetle Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin’e tahsis edildiği söylenebileceği gibi, bu olayın sembolik bir anlam taşıdığı da söylenebilir. Hırsızın elinin kesilmesini emreden 5/Mâide, 38. ayetteki hüküm, (Mâturîdî, 2004: II, 35-36; İbn Kesîr, 1997: III, 111-112)’de belirtildiği üzere, Resûlullah’ın sünnetiyle sağ elin bilekten kesilmesi şeklinde tahsis edilmiştir. Her iki olay -sadece tahsîs açısından- benzerdir. Ayetlerin Sünnetle tahsis edildiğini gösteren bu örnek, Tathîr ayetinde genel olarak gelen “Ehl-i beyt” hitabının da Hz. Peygamber’in fiilî uygulamasıyla, adı geçen dört kişiyle belirlenerek tahsis edildiğini göstermektedir. Yine bu olayın da, Mübâhele olayındaki gibi sembolik bir anlam taşıdığını söylemek de mümkündür. Nitekim Arapların, bir sözü veya bir kararı somut bir fiille sembolize ederek anlatma geleneğinin bulunduğu ve aynı yöntemin Kur’ân’da da kullanıldığı dikkate alındığında, Resûlullah’ın tüm aile fertlerini kapsayan Ehl-i beyt hitabını, adı geçen dört kişi ile sembolize ederek ifade ettiğini söylemek olanaklıdır. Ancak burada asıl tartışılması gereken husus, İmâmîyye’nin bu hitabı tahsis ettiği kişilere -Fâtıma hariç- “mâsumiyet” sıfatını izâfe ederek bunu “nas ve tayin” düşüncesine mesned yapmasıdır.

Söz konusu tahsis dolayısıyla İmâmî müfessirler, وإذا قال موسى لأهله إني آنست نارا “(Musa) Ailesine: ‘Ben bir ateş gördüm’ demişti” (27/Neml, 7) ayetindeki “ehl” kelimesini, “Hz. Musa’nın, Hz. Şuâyb’ın kızı olan eşi” olarak tefsir etmektedirler (Ebû Ali et-Tabersî, 2006: VII, 265; Tûsî, 1956: VIII, 77; Tabatabaî, 1997: XV, 343). Buna karşın, aynı müfessirler Tathîr ayetindeki aynı kelimeyi ise adı geçenlere hasretmektedirler.

Tathîr ayeti, İmâmîyye'nin iddia ettiği gibi Ehl-i beytten pisliğin giderildiği anlamını içermemektedir. Ayetteki irade “emir, muhabbet ve rızâ”ya yönelik olup murâdın gerçekleştiğini değil, aksine Ehl-i beytten pisliğin giderilmesini gerektiren şeylerin onlara emredildiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in onlara elbisesini dolayarak “Allahım, bunlar benim Ehl-i beytimdir...” demesi de bunu göstermektedir. Şayet bu hususlar gerçekleşmiş olsaydı, Resûlullah'ın bunun için Allah'a hamdetmesi gerekirdi. Aksine onun Ehl-i beytinden pisliği gidermesini Allah'tan istemesi, ayetteki irade konusu hususların gerçekleşmediğini ortaya koymaktadır (İbn Teymîyye, 1986: IV, 21).

33/Ahzâb, 33. ayetin tefsiri ve konuya ilişkin rivayetler birlikte değerlendirildiğinde bu ayetin Ehl-i beytin mevcut durumu değil, ideal olanı ortaya koymayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Bunun Kur'ânî teyidini yapmak da mümkündür. Nitekim baş tarafında abdestin şeklinden, gusûl ve teyemmümün nasıl alınacağından söz eden, *ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم*, “Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat O, sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister” (5/Mâide, 6) ayeti de, Tathîr ayetiyle benzer biçimde “tathîr/temizlik” konuludur. Müslüman için manevi temizliğin maddi temizlikten ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Buradan hareket edildiğinde, yukarıdaki ayette sözü edilen temizliğin, rûhî bir temizliği de içerdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, İmâmîyye'nin Tathîr ayetinden hareketle ortaya koyduğu mâsumiyet düşüncesinin doğru kabul edilmesi halinde bu son ayetin, “tüm Müslümanların mâsumiyetine işaret ettiği” gibi yanlış bir sonuca ulaşılmaktadır. Ayetin maddi temizliğe hasredilmesi halinde de “tüm Müslümanların cismen tertemiz olduğuna işaret ettiği” yargısına ulaşılmaktadır ki, bunun da mutlak olarak doğru kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. İmâmîyye'nin Ehl-i beyt kavramına yüklediği mâsumiyet düşüncesinin isabetli olmadığını gösteren bu durum, bir ayeti bağlamından ve Kur'ân bütünlüğünden kopararak yorumlamanın doğru bir yöntem olmadığını da ortaya koymaktadır.

4. İMÂMETİN İMÂMÎYYE’NİN SEMÎYYÂT İNANCINA ETKİSİ

4.1. İmama Kabir Hayatında Etkin Bir Rol Yükleme

4.1.1. İmamı Kabir Sorgusuna Konu Yapma

Hayat, ölüm ve ötesinden söz eden, “O, الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا, hanginizin daha güzel amel edeceğini sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır” (67/Mülk, 2) gibi ayetler, Allah’ın insanoğlu için takdir ettiği yaşamın dünya, kabir (berzâh âlemi) ve âhiret hayatından oluştuğunu göstermektedir. Kabir hayatı için kullanılan “berzâh âlemi” ismini, “ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون” “Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzâh) vardır” (23/Mü’minûn, 100) ayetinde geçen “berzâh”tan almaktadır.

Kur’ân’da kabir sorgusu ve bu sorguyu yapan meleklerin isimleri ile ilgili bir açıklama bulunmasa da, bu hususa değinen birçok hadis mevcuttur. Naslar, insanoğlunun ebediyete uzanan hayatının ikinci evresinden, yani kabir hayatından itibaren nimet veya azapla karşılaştığına yönelik bazı ipuçları içermektedir.

Hız. Peygamber, “Kabirde Müslümana soru sorulduğunda, Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in onun elçisi olduğuna şahadet eder” buyurduktan sonra “يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة” “Allah, iman edenleri hem bu dünya hayatında hem de âhirette sabit bir sözle metânetli kılar” (14/İbrahim, 27) ayetinin buna işaret ettiğini söylemiştir (Buhârî, Tefsîr, 14). Bu hadisin bir başka varyantında da söz konusu ayetin kabir azabıyla ilgili olduğunu belirten Resûlullah’ın, kabir sorgusunda kişiye Rabbinin ve nebîsinin kim olduğuna yönelik bazı soruların sorulduğunu ifade etmiştir (İbn Mâce, Zühd, 32).

Müfessirler, 14/İbrahim, 37. ayette geçen “sabit söz” ifadesini, dünyada iman üzere bir hayat sürmek, kabirde ise meleklerin soracağı “Rabbin kim, peygamberin kim?” sorularına doğru cevap vermek veya “kelime-i şahadet”i söyleyerek bu ifadenin

içerdiği hususlara tanıklık yapmak şeklinde açıklamaktadırlar (Taberî, 1994: IV, 452; Kurtubî, 1950: IX, 363).

Hadislerde kabir hayatından ayrıntılı şekilde söz edilmiş, kabre konulan kişinin karşılaşacağı durumlar tasvir edilmiştir. Kabri âhret menzillerinden ilki olarak niteleyen Hz. Peygamber, bundan (kabir sorgusundan) kurtulan kişi için sonrasının kolay olacağını, bunu başaramayan için ise sonrasının da zor olacağını ifade etmiştir (İbn Mâce, Zühd, 32). “Münker” ve “Nekîr” adlı iki meleğin, kabre konulan kişiye Rabbi ve peygamberi ile ilgili sorular soracaklarından söz eden hadislerde, bu sorularla karşılaşan mü’minîn, tevhid inancını ifade edeceği; münâfığın ise “Bilmiyorum” diyeceği ve buna göre de muâmele göreceği belirtilmiştir (Tirmizî, Cenâiz, 70). Bu hadisin ayrıntılı varyantlarında, kendilerine sorulacak sorulara doğru cevap veren salih kişiye cehennem gösterilerek “Allah’ın seni koruduğu şeye bak”, cennet gösterilerek “Bu senin kalacağın yerdir” denileceği belirtilmiş; sorulara doğru cevap veremeyen kişinin de bunun aksi bir muâmele ile karşılaşacağı ifade edilmiştir (İbn Mâce, Zühd, 32). Resûlullah’ın, “Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur” (Tirmizî, Sıfatu’l-Kiyâme, 26) sözüyle de insanın kabir hayatında nimet veya azapla karşılaşacağı hususu pekiştirilmiştir.

Ölümden sonra hesaba çekilmek için insanların kıyamet gününde yeniden diriltileceğine iman eden İmâmîyye, cennet, cehennem, berzâh, nimet, azap, mîzân, sırât, Ârâf ve amel defterleriyle ilgili her şeyi tasdik etmektedir (Kâşifulğitâ, 1990: 157). Rûhların bekâ için yaratıldığına, ölümlerinden ayrıldıktan sonra Allah’ın onları bedenlerine döndürmesine kadar, kimisinin nimetle kimisinin de azapla karşılaşacağına inanan İmâmîyye, mü’minlerden ateşe girenlerin orada ebedî kalmayacakları, cezalarının bitiminde ateşten çıkartılıp cennete konulacakları hususunda ittifak üzeredir (Şeyh Müfid, 1992a: 47).

Kabir ve âhret hayatına ilişkin görüş ve yorumlarını daha çok imamlara nisbet ettikleri rivayetlerle temellendiren İmâmî müellifler, bazı ayetlerin de bu hususa işaret ettiğini söylemektedirler. Ölümden sonra da nefislerin nimet veya zillet içinde yaşadığının naslardan anlaşıldığını belirten İmâmî müfessir Belâğî (1865/1933), Kur’ân’ın, nefsin ölümden sonraki halini insan aklına, *الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم* Allah, (ölen) insanların *تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى*

rûhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin rûhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır” (39/Zümer, 43) ayetinde geçen “uyku” örneğiyle yaklaştırdığına dikkat çekmektedir. Şehitlerin ölmediklerini belirten 3/Âl-i İmrân, 169. ayetin siyâkında gelen, *يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين* (“Şehitler) Allah’ın nimetine, keremine ve Allah’ın, mü’minlerin ecrini zayî etmeyeceğine sevinirler” (3/Âl-i İmrân, 171) ayetini kabir hayatına kanıt olarak sunan müellif, bu ayetin son kısmında geçen, “Allah’ın, mü’minlerin ecrini zayî etmeyeceği” ifadesiyle, “Allah yolunda cihad edenlerin ecrinin zayî edilmeyeceği”ni değil, daha genel bir ifadeyle “mü’minlerin ecrinin zayî edilmeyeceği” anlamının ifade edildiğini belirterek, bunu kabir hayatına delil getirmektedir. Müellifin bu hususa delil getirdiği bir diğer ayet de, Firâvun ve kavminin sabah akşam ateşe arz edileceklerini, âhiretteki azaplarının ise daha çetin olacağını belirten, *النار يُعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب* “(Öyle bir) ateş ki onlar sabah akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de “Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun” denilecektir” (40/Mümin, 46) ayetidir (Belâğî, t.y., I, 61-62).

Dinî inanç ve anlayışlarının büyük ölçüde imâmet anlayışıyla şekillendiği İmâmîyye, imama dünya hayatında atfettiği üstünlük ve yetkiyi ölüm anından itibaren kabir sorgusu ve sonraki tüm aşamalarda da sürdürmektedir. Kaynaklarda Hz. Peygamber’in, “Ölülerinize (ölmekte olanlarınıza) lâilâheillâhı telkîn ediniz” buyurduğu belirtilmektedir (Müslim, Cenâiz, 1). Bazı rivayetlerde de “Ölülerinize (ölmekte olanlarınıza) Yâsîn okuyunuz” dediği ifade edilmektedir (İbn Mâce, Cenâiz, 4; Ebû Dâvud, Cenâiz, 24).

Resûlullah’ın bu tavsiyesi gereğince ölmekte olan kişiye kelime-i tevhid ve kelime-i şehadet telkîn edilmesinin yanında, Allah’ın yüceliğinden, cennet ve cehennemden söz eden Yâsîn sûresi okunarak bu hususların ona hatırlatılması bir gelenek halini almıştır. Fakat İmâmîyye’nin dinî inanç ve anlayışlarını büyük ölçüde etkileyen imâmet, onun ölüm anındaki telkinini de şekillendirmiştir.

İmâmî müellif Tûsî (460/1067), ölüm anındaki telkine dair açtığı müstakil bâb başlığı altında, ölmekte olan kişiye Ali’nin Hz. Peygamber’in vasîsi ve kendisine itaat edilmesi farz imam olduğu hususunun telkînini içeren rivayetler aktarmaktadır (Tûsî,

1966: I, 301-366). Müellifin, konuya giriş mahiyetindeki anlatımı, İmâmîyye'nin bu husustaki anlayışını özetlemektedir. Ölüm anında Allah, Resûlullah ve on iki imama ilişkin imanını ikrâr edip amellerini bununla noktalaması için kişiye kelime-i şehadetin telkîn edilmesi gerektiğini belirten müellif, buna Ali'nin Allah'ın hakkı ikâme eden velisi (halifesi) olduğu hususunu da eklemektedir. Bu telkinde imamların isimlerinin tek tek sayılması gerektiğini belirten müellif, muhatabın yapabilmesi halinde bunları diliyle tekrar etmesi, bunu yapamıyorsa da bunları kalbinden geçirmesi gerektiğini söylemektedir (Tûsî, I, 302).

İmâmet inancının kabir hayatına etkisinin ölüm öncesinden başladığını gösteren bu durum, bunun kabir sorgusu ve sonraki aşamalarda da devam edeceğinin haberini vermektedir. Ali b. Ebû Tâlib'in annesi Fâtıma binti Esed (ö. 4/625-26 [?])'in cenazesinin defnedilmesiyle ilgili olarak aktarılan bir rivayette, İmâmet Doktrininin kabir sorgusuna yansımaları, bizzat Hz. Peygamber'e onaylatılmaktadır. Resûlullah'ın bu cenâzeyi kabrine elleriyle koyduktan sonra üzerine eğilerek "Senin oğlun, senin oğlun" diye fısıldadığı belirtilen bu rivayette, cenazeye ne söylediğinin sorulması üzerine şu açıklamayı yaptığı ifade edilmektedir:

Ben, bir gün ona kıyâmeti hatırlatıp insanların çıplak halde diriltileceklerini anlattığımda, "Vay benim çıplak halime!" dedi. Ben de ona, Allah'ın onu giyinik olarak haşredeceği teminatını verdim. Sonra kabrin sıkıntısını ona hatırlattığımda, "Vay benim ızdırabıma!" dedi. Ben de ona, Allah'ın onu bundan koruyacağı teminatını verdim. Bu nedenle onu kendi gömleğimle kefenleyip kabrine koydum, üzerine eğilerek kendisine sorulacaklarla ilgili telkînde bulundum. Rabbinin kim olduğu soruldu. "Allah'tır" dedi. Resûlü soruldu, cevap verdi. Velisi ve imamı sorulunca tereddüt edip duraksadı. Ben de ona, "Senin oğlun, senin oğlun!" dedim ve o da bunu söyledi (Şeyh Sadûk, 1971: 17-18).

İmâmîyye'nin her yönüyle Hz. Peygamber'le özdeşleştirdiği ve her halinde onunla aynı düzeyde gördüğü imamı, kabir sorgusunda da Allah ve Resûlünün hemen yanına koyduğunu gösteren bu rivayetin mantıksal bir çelişki içerdiği görülmektedir. Rivayette de belirtildiği üzere, Resûlullah'ın kabir azabı ve yeniden diriliş konularını bizzat anlattığı belirtilen Fâtıma binti Esed'in, kabir sorgusunda adı sorulacağı ileri sürülen imamın kendisinin oğlu olduğunu bilmemesi mantıklı değildir. Burada dikkat çeken bir diğer husus da, Hz. Peygamber'in bu telkîninde Fâtıma binti Esed'e çıplak haşredilmeyeceği ve kabir azabı çekmeyeceğine dair teminât verdiğinin

belirtmesidir. Halbuki (Buhârî, Vesâya 11)'de geçen bir hadiste Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma (11/632)'ya, "Ey Muhammed'in kızı Fâtıma! Malımdan istediğini al. Ama Allah'a karşı senin için de bir şey yapamam" dediği rivayet edilmektedir. Bu durum dikkate alındığında, Resûlullah'ın, Fâtıma binti Esed'in kabir azabı görmeyeceğine dair teminât verdiği belirlenmesi makul görünmemektedir.

İmâmîyye inançlarını aktardığı *Kitâbu'l-itikâdât* adlı eserinde, kabir sorgusunun gerekli ve gerçek olduğunu belirten Şeyh Sadûk (381/991), bu sorgudaki sorulara doğru cevap verenin kabrinin güllük gülüstanlık olacağını ve âhirette de onun cennete gireceğini, sorulara cevap veremeyenin kabrinin ise irinle kaplanacağını ve âhirette de onun cehenneme gireceğini söylemektedir. Kabir azabının büyük kısmının söz taşıma, kötü ahlâk ve bevletmede dikkatli davranmamaktan kaynaklandığını belirten müellifin aktardığı bir rivayette kabir hayatını "uyku"ya benzeten Muhammed el-Bâkır (114/733[?])'ın, cennetliklerin buradaki yaşamını güzel bir rüya, cehennemliklerinkini ise bir kâbus olarak nitelediği ifade edilmektedir. Câfer es-Sâdık (148/765)'tan da "Ölüm, mü'min için kokladığı güzel bir kokunun güzelliğinden kendinden geçmek gibidir. Yorgunluk ve elemi son bulur. Kâfir için ise engerek yılanları ve akreplerin sokmasından daha kötü bir durumdur" sözlerini aktaran müellif, mü'min için kabir azabının en şiddetlisini göz ağrısı ve hacamât yaptırmaya benzeterek sekerâtın, hastalık ve kederin kefareti olamadığı diğer günâhlara kefareti olduğu yorumunu yapmaktadır (Şeyh Sadûk, 1971: 15-18).

Ölülere dünyadaki bedenlerine benzer yeni bedenler verildiğinden söz eden Şeyh Müfid (413/1022), amellerin karşılığının kabirde çürüyen bedenlerin dışındaki bu yeni bedenlerle görüleceğini belirterek tüm bunların kabrin dışındaki bir yerde gerçekleştiğini söylemektedir (Şeyh Müfid, 1992a: 77). Ölümden sonra bazı rûhların sevap (ödül) ve ikâb (azap) görürken bazılarının ise "iptal" edilerek hiçbir şey hissetmediklerini söyleyen müellif, bu düşüncesini Câfer es-Sâdık'a atfettiği bir rivayete dayandırmaktadır. İki tür rûhun bulunduğu belirtildiği bu rivayette, "sırf iman"ı veya "sırf küfr"ü sadakatle benimseyen kişilerin rûhlarının, amelîne göre kıyamet gününe kadar cennet veya cehenneme konulacağını söyleyen Câfer'in es-Sâdık'ın, "قبل ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون، بما غفرت لي ربي وجعلني من المكرمين (Kavmi onu öldürdüğünde kendisine): Cennete gir!' denildi. O da: Keşke kavmim, Rabbimin beni bağışladığını ve beni ikram edilenlerden kıldığını bilseydi!' dedi" (36/Yâsîn, 26-27)

ve Firâvun ailesinin sabah akşam ateşe sokulacakları, kıyamet gününde ise azabın en şiddetlisine düşürüleceklerini belirten 23/Mü'minûn, 46. ayeti buna delil getirdiği söylenmektedir. İkinci tür rûhu ise "sırf iman" veya "sırf küfür"ü sadakatle benimsemeyenler olarak niteleyen Câfer'in, bunların bedenlerinin çürümesiyle nefislerinin de yok olacağını ve haşre kadar hiçbir şey hissetmeyeceklerini söyleyerek "Aralarında birbirlerine '(Dünya'da) sadece on (gün) kaldınız' diye gizli gizli konuşacaklar. - Onların, hakkında konuşacakları şeyi biz daha iyi biliriz.- O vakit içlerinden en akli başında olanları, 'Siz sadece bir gün kaldınız' diyecektir" (20/Tâhâ, 103-104) ayetlerini buna delil getirdiği ifade edilmektedir (Şeyh Müfid, 1992c: 88-90).

Şeyh Müfid'in bu sözlerinde olduğu gibi İmâmîyye'nin imâmet inancı çerçevesinde kanıt olarak sunduğu diğer tüm rivayetlerde de dikkati çeken bir diğer husus da, konuyla alakalı olmayan ayetlerin delil olarak zikredilmesidir. Câfer es-Sâdık'ın, rûhları iptal edilerek kıyâmete kadar hiçbir şey hissetmeyeceklerini belirttiği ölümler için delil getirdiği söylenen 20/Tâhâ, 103 ve 104. ayetlerinde geçen on gün veya bir günlük sürenin dünya hayatıyla ilgili olduğu, bu ayetlerin meâllerinden de ortaya çıkmaktadır. Nitekim Mâturîdî (333/944), günâhkârların bu sözlerinin dünya hayatının kısalığından kinâye olduğunu söylemektedir.

İnanç bakımından insanları iman, küfür ve bu ikisi arasında kalanlar şeklinde üç sınıfa ayran bu rivayetlerde, kabir hayatı "sırf iman" ve "sırf küfür" kutuplarında bulunanlara nisbet edilirken bu iki kutup arasında kalan üçüncü grup için ise kabir hayatının söz konusu olmadığı söylenmektedir. Şeyh Müfid (1992c: 90-91), bu rivayeti açıklarken söz konusu iki kutbu "recât edecekler", üçüncüsünü ise "kıyamet'e kadar bir dönüşleri olmayanlar" şeklinde nitelemektedir. Bu açıklama da dikkate alındığında İmâmîyye'nin recât etmeyeceklerini belirttiği üçüncü grup için kabir hayatı öngörmediği, başka deyişle kabir hayatını recât inancı üzerine bina ettiği anlaşılmaktadır.

Muhammed el-Bâkır'dan, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ikrâr edip ancak imama inanmayanların durumuna ilişkin olarak aktarılan aşağıdaki rivayette ise imâmet inancını benimsemeyenlerin kabir hayatında cehennem azabı görecekleri, âhirette ise cehenneme girecekleri şöyle tasvir edilmektedir:

Bunlardan, sâlih bir ameli bulunan veya bize düşmanlık yapmayanların kabrinden cennette bir pencere açılır ve kıyâmete kadar buradan üzerlerine serin bir esinti akar. Durumu Allah'a kalmış olan bu kişiler, kıyamet gününde hesaba çekildikten sonra cennet veya cehenneme sokulurlar. Mustazâflar, zayıf akıllılar ve Müslümanların bülûğa ulaşmamış çocuklarına da böyle yapılır. Ancak ehl-i kiblede olan nâsıpların (imâmet inancını benimsemeyenlerin) kabrinde ise cehenneme açılan bir pencereden kıyamet gününe kadar üzerlerine cehennemın ısı, alevi ve dumanı akar. Daha sonra gidecekleri yer de cehennemdir (Âmilî, 1963: I, 335-336).

Ölen kişiye kabirde çürüyen bedeninin dışında, dünyadakine benzer yeni bir benden verildiğini belirten Şeyh Müfid (1992a: 77-78), bu yeni beden in ceza ve mükâfatın mahâlli olduğunu ve tüm bu hususların kabrin dışındaki bir yerde meydana geldiğini ifade etmektedir. Cennetliklerin, “Mübeşşer” ve “Beşîr”, cehennemliklerin ise “Nâkir” ve “Nekîr” adlı meleklerce sorgulandığını belirten müellif, bu sorguda kişiye Rabbi, nebîsi ve velisinin (imâmının) sorulacağını söylemektedir.

İmâmet inancının etkisiyle kabir hayatını herkes için öngörmeyen İmâmîyye'nin, ölüm anından itibaren sonsuzluğa doğru uzanan âhiret hayatının diğer tüm aşamalarının içeriğini de mezhebî anlayışının motifleriyle şekillendirdiği görülmektedir. Ölümden sonraki yaşama ilişkin olan bu durumun “sekerâtu'l-mevt” (can çekişme) anından itibaren başlatılması dikkat çekicidir. Bu husustan söz eden Şeyh Müfid, ölüm anında herkesin Hz. Peygamber'i ve Ali'yi göreceğini söylemektedir. Bu düşüncesini, Ali'nin Hâris el-Hemedânî adlı birisine hitabı olarak nitelediği şu dörtlüğe dayandırmaktadır:

*Ey Hemedanlı Hâr, ölen kişi görür beni / İster mü'min, ister münâfık olsun
Bakışları tanır beni, tanırım ben de onu / İsmiyle cismiyle ve yaptıklarıyla*

Ölüm anındaki bu görme olayının sebebini Hz. Peygamber ve Ali'nin velâyetleri ile hukukları hususundaki taksirâtlar, onlara yönelik şüphe ve düşmanlıklar olarak belirten Şeyh Müfid (1992a: 76), bu görme olayının da manevi bir şekilde gerçekleştiğini belirtmektedir. “فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و من يعمل مثقال ذرة شرا يره” “Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse onun cezasını görecektir” (99/Zilzâl, 7-8) ayetlerini sözlerine ekleyen müellif, bu olayı kişinin amelinin semeresine hazırlanmasına yönelik bir durum olarak nitelemektedir (Şeyh Müfid, 1992a: 76).

Zilzâl-7-8. ayetlerin, dünyada yapılanların karşılığının âhirette tastamam alınacağını ifade ettiği, (Taberî, 1994: VII, 555; Mâturîdî, 2004: VI, 507-508)'de aktarılan yorumlardan anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Şeyh Müfid'in bu ayeti, kişinin ölüm anında Resûlullah ile Ali'yi göreceklerine dair düşüncesine mesned yapmasının, mezhebî düşüncelerle ortaya konulmuş bir yorumdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Konuya ilişkin diğer rivayetlerde mü'min veya kâfir herkese ölümü anında Hz. Muhammed, Ali, Azrâîl, Cebrâîl ve Mikâîl'in birlikte uğradıkları söylenmekte ve Ali'nin ölüye yaklaşarak "Ya Rasulallâh! Bu, Ehl-i beyti sevenlerden biridir" dediği belirtilmektedir. Ölüm anında Hz. Peygamber'in mü'min kişinin başucuna, Ali'nin de ayakucuna oturdukları belirtilen bu rivayetlerde Resûlullah'ın, "Ey Allah'ın dostu! Sana dünyadan daha hayırlı olanı müjdeliyorum" dedikten sonra Ali'nin de "Ey Allah'ın dostu! Seni müjdelirim. Ben, senin sevdiğin Ali'yim. Bugün sana mutlaka faydam dokunacaktır" diyerek, *الذين آمنوا وكانوا يتقون، لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة* "Onlar iman etmiş ve Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır. Dünya hayatında da âhirette de onlar için müjde vardır" (10/Yûnus, 64) ayetlerinin bu olaya işaret ettiği belirtilmektedir (Âmilî, 1963: I, 303-308).

10/Yûnus, 64. ayetteki "müjde"yi, meleklerin sekerât anında cenneti müjdeledikleri mü'minin, âhirette de cennete gireceği veya dünya hayatındaki müjdenin "rüyâ-yı salihâ" olduğu yorumunu yapan müfessirler, cennete girmenin iman ve takvâ şartına bağlı olduğunu vurgulamaktadırlar (Mâturîdî, 2004: II, 488-489; Kurtubî, VIII, 358-359). Dünyada iken cennet müjdesini alıp âhirette de cennete girmeyi imamı sevmeye bağlayan İmâmîyye'nin ise "iman ve takvâ" yerine "imâmet" inancını koyduğu görülmektedir. Resûlullah ve Ali'ye yükledikleri bu rolle onları sorgu meleklerini andıran bir konumda gösteren İmâmî müelliflerin, bununla hiçbir bağlantısı bulunmayan ayetleri metin, siyâk, sıbâk, sebab-i nüzûl ve mana bütünlüğünü gözetmeksizin bu düşüncelerine kanıt olarak sunmalarının, bâtinî tefsir özelliği taşıyan bir te'vîlden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Ölüm ve ötesi âhiret hallerine ilişkin inanç hususlarını tasdik eden İmâmîyye'nin, bu hususların içeriğini ise imâmet inancına uygun yorumlarla şekillendirdiği görülmektedir. Bu bağlamda, Ali'nin ölüm anında kişinin amellerinin bir semeresi olarak ona görüldüğünü, kabir sorgusunda kişiye imamının da

sorulduğunu ileri süren İmâmîlerin, bu düşüncelerini çoğunlukla imamlara nisbet edilen rivayetlerle temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu hususlara mesned yaptıkları ayetlerin ise konuyla hiçbir bağlantısının olmadığı, müfessirlerin yorumlarından da anlaşılmaktadır.

Bu veriler dikkate alındığında İmâmîyye'nin, imâmeti kabir hayatına konu yapmasının, imama atfettiği üstünlük ve yüceliğin bir yansıması olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yansımayı gösteren bir diğer husus da imamın ölümünden sonra da diri kalarak şîâsının durumundan haberdar olduğu, dünyada olup bitenleri gördüğü ve kendisine seslenenleri işittiği iddiasıdır.

4.1.2. İmamın Ölümünden Sonra Diri Kaldığı İddiası

Ebediyete giden hayat yolculuğunun ikinci aşaması olan ölümle birlikte insanın dünya hayatı son bulurken bu dünyaya ait olan bedeni de çürümekte, rûhu ise “berzâh” âlemine intikal etmektedir. Dolayısıyla insanın bedensel özellikleri olan beş duyusu da ölümle son bulmaktadır. Dirilerin, ölümlerinin hallerine ilişkin herhangi bir bilgi sahibi olmaları mümkün olmadığı gibi ölümlerinin de böyle bir olanağa sahip olmaları mümkün görünmemektedir. Hz. Peygamber'in Bedir günü öldürülen müşriklerin cesetlerine hitap ettiğine dair (Müslim, Cennet, 76, 77)'de geçen rivayette belirtilen durumun ise peygamberlere ait mucizevi bir olay veya Resûlullah'ın ashâbına yönelik bir nasihat yöntemi olarak anlaşılması daha uygun görünmektedir.

İmâmîyye ise imama atfettiği üstünlük ve yetkinin bir yansıması olarak onların ölümünden sonra da diri kalıp dünyada olup bitenleri işitip gördüklerini ileri sürmektedir. Bu husustan bahseden Şeyh Müfid (1992a: 72-73), ölümünden sonra enbiyâ ve imamların cennete nakledilerek ceset ve rûhlarıyla kıyamet gününe kadar burada yaşayıp ümmetlerinin salihlerinden ve şîâlarından kendilerine katılanları müjdeleyip onlara ikramda bulduklarını belirtmektedir. Dünyadaki şîâlarının hallerinin de imamlara gizli kalmadığını, kabirleri başında kendilerine seslenenleri ilâhî bir latîfe ile görüp duyduklarını söyleyen müellif, bu düşüncesini naslarla temellendirmeye gayret etmektedir. “Allah yolunda ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون” öldürülenleri sakın ölümlerini sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah'ın lütfünden kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar”

(3/Âl-i İmrân,169) ayetini kanıt olarak sunan müellif, Elbânî (1914-1999)'nin “zayıf” olarak nitelediği, “Kabrime gelerek bana selâm vereni duyurum. Bana uzaktan gönderilen selâmlar da bana iletilir” (Elbânî, 1992: I, 366) hadisini de delil olarak zikretmektedir.

3/Âl-i İmrân, 169. ayette ölü denilmesi yasaklananların, Uhut Savaşı (3/625)'nda şehit düşen sahabiler olduğunu belirten Taberî (310/923), bu ayetin onların Allah katında diri olup Allah'ın onlara verdiği rızıkla sevinç ve mutluluk içinde yaşadıklarını ifade ettiğini söylemektedir (Taberî, 1994: II, 361). Ayetin birçok vecih içerdiğini belirten Mâturîdî (2004: I, 330-331), müfessirlerin bu ayetin sebab-i nüzûlüne ilişkin yorumlarına yer vermektedir. Bu yorumlardan biri, münâfikların Bedir ve Uhut şehitlerinin diğer insanlar gibi öldüklerini ve ölen insanların tekrar diriltilmelerinin mümkün olmadığını söylemeleri veya Arapların ölen kişiyi “munkatiü'z-zikr” (kesik adlı/adı anılmayan) olarak nitelemelidir. Şehitlere ilişkin bu anlayışlara karşın, indirdiği bu ayetle onların diriltileceklerini belirten Allah'ın, kendi katında adları anılan şehitlerin “adı kesik” olmadığına işaret ettiğini söyleyen müellif, şehitlerin diri olması hususunda da amellerinin sevabının sürekliliği veya kâfirlerin kıyamet günü diriltilmeyi istememelerine karşın onların diriltilmek isteyeceklerine yönelik yorumlar aktarmaktadır. Dünya hayatlarının kendilerine fayda vermesi nedeniyle ayette şehitlerin “hayat”la nitelendiği de müellifin aktardığı yorumlardandır.

Müfessirlerin yorumlarından da anlaşıldığı üzere, şehitler de “Sünnetullah” gereği diğer tüm insanlar gibi ölmektedirler. Onların ölü olarak anılmasını yasaklayan ayet, berzâh âlemindeki yaşamlarının güzelliğine ve sevaplarının bolluğuna işaret etmektedir. Nitekim söz konusu ayette şehitlerin yaşamının keyfiyetinin insanlarca bilinemeyeceğinin belirtilmiş olması, onlara münhasır olan bu yaşamın bilinenden farklı bir hayat olduğunu göstermektedir.

Konuyla ilişkili ayet tefsiri ve bu hususta yapılan yorumlar, bu ayetin imamların ölümlerinden sonra da diri kaldıkları iddiasına mesned yapılamayacağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'ân nassından mahrum kalan bu düşüncenin, Hz. Peygamber'in ölümden sonra da duyup gördüğünden söz eden “zayıf” bazı haberlere dayanan geçersiz bir iddia olduğu anlaşılmaktadır.

Konuya ilişkin tüm bu veriler incelendiğinde dünya hayatında imama erişilmez bir üstünlük atfeden İmâmîyye'nin, ölümünden sonra da onu ölü olarak nitelemekten kaçındığı ve ona atfettiği yüceliği kabir hayatına da yansıttığını ortaya koymaktadır. Bu düşüncenin naslarla uyuşmadığı, İmâmîyye'nin iddiasına delil getirdiği ayetin yorumundan anlaşılmaktadır. Naslarla uyuşmayan bir diğer İmâmî anlayış da âhiret hayatında da imama büyük bir yetki atfedilmesidir.

4.2. İmama Âhiret Hayatında Etkin Bir Rol Yükleme

4.2.1. İmamı Âmellerin Şâhidi Olarak Niteleme

Ş-h-d (ش - ه - د) kökünden gelen “şahit” (الشاهد), gördüğü bir olaya tanıklık yapan kişiyi ifade etmektedir. Aynı kökten gelen “şehit” (الشهيد), hiçbir şeyin bilgisinin kendisine gizli kalmadığı anlamında, Allah'ın isimlerinden biridir. Meleklerin cennete girmelerine tanıklık yapmaları nedeniyle Allah yolunda öldürülenlere de “şehit” denilmektedir (İbn Manzûr, t.y., III, 238-242).

Birçok ayette, kıyamet gününde her peygamberin kendi ümmetine şahitlik yapacağı belirtilmektedir. “يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا” “Ey Peygamber, gerçekten biz seni bir şahit, bir müjde verici ve bir uyarıcı olarak gönderdik” (33/Ahzâb, 45) ayetinde ise Hz. Peygamber'in bu görevine değinilmektedir. Burada sıralanan “şahit”, “mübeşşir” ve “nezîr” ifadelerinin Hz. Peygamber'in icrâ ettiği bazı peygamberlik görevlerine karşılık geldiği, ayetin tefsirinden anlaşılmaktadır.

Müfessirler, 33/Ahzâb, 45. ayetteki “şahit” ibaresini, Resûlullah'ın Allah'tan aldığı ilâhî mesajı insanlara tebliğ etmesi ve Allah'ın birliğine veya kıyamet gününde insanların amellerine tanıklık yapması anlamını vermektedirler. “Mübeşşir” ibaresini, Hz. Peygamber'in mü'minlere Allah'ın rahmetini ve cennetini müjdelemesi şeklinde yorumlayan müfessirler, “nezîr”i ise Resûlullah'ın, Allah'a karşı gelip dini yalanlayanları ebedî cehennem azabıyla uyarması şeklinde tefsir etmektedirler (Taberî, 1994: VI, 184-185; Kurtubî, 1950: XIV, 200; İbn Kesîr, 1997: VI, 439).

İmamların da Hz. Peygamber gibi Allah tarafından Ümmet-i Muhammed'e şahit kılındıklarının ileri sürüldüğü İmâmî düşüncede ise Resûlullah'ın konumunda oldukları gerekçesiyle amellerin sabah-akşam onlara arz edildiği söylenmektedir

(Kuleynî, 1990: I, 245-277). Kıyamet gününde ümmete şahitlik yapabilmeleri için imamların da Resûlullah gibi şîâlarının amellerine tanık olmalarının zorunlu olduğunu söyleyen İmâmî müellifler, Hz. Peygamber'in bu görevinden söz eden tüm ayetleri imamların şahitliği düşüncesine dayanak yapma yoluna gitmektedirler (İbn Kays, 1958: 299; Kuleynî, I, 245-276).

“Ayetlerde, insanlar üzerine şahit kılındığı belirtilen kişilerin imamlar olduğu”na dair bir bölüm açan Süleym b. Kays (76/695 [?])’ın burada aktardığı bir rivayette, هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس “Allah, sizi hem daha önce, hem de bu Kur’ân’da Müslüman olarak isimlendirdi ki, Peygamber size şahit (ve örnek) olsun, siz de insanlara şahit (ve örnek) olasınız” (22/Hac, 78) ayetindeki “şehit” ve “şühedâ” ibareleri -ki bunlar “şahit” kelimesinden gelmektedir- Hz. Peygamber’in dilinden şöyle açıklanmaktadır: “Bununla on üç kişi kastedilmiştir: Ben, şu kardeşim Ali ve evladımdan birbiri ardınca gelecek diğer on bir kişi.” (İbn Kays, 1958: 299).

Diğer İmâmî müelliflerin de bu tür rivayetleri esas almaları, imamların Allah ve Resûlü ile birlikte amellere şahitlik yapacakları düşüncesinin İmâmîyye inançlarından olduğunu göstermektedir. İmâmîyye kaynaklarında, “amellerin Hz. Peygamber ve imamlara arz edildiği”ne dair açılan bölümlerde, imamlara nisbet edilen rivayetler çerçevesinde, “De ki: Çalışın, yapın. Yaptıklarınızı Allah da Resûlü de mü’minler de görecektir” (9/Tevbe, 105) ayetindeki “mü’minûn” (mü’minler) kelimesi “imamlar” olarak tefsir edilmektedir (Kuleynî, 1990: I, 276; Saffâr, 2010: 475; Ayyâşî, 1991: I, 268). Böylece ayetteki “amelleri görme” eylemi, Allah ve Resûlü ile birlikte imamlara da atfedilmektedir.

“Âmellerin Resûlullah ve imamlara arz edildiği”ne dair bir bölüm açmış olan Saffâr (2010: 468-475), bunun ardından, “insanların amellerinin diri ve ölü tüm imamlara arz edildiği”ne dair ikinci bir bölüm de açmıştır. Burada Câfer es-Sâdık’a nisbetle aktarılan bir rivayette, hilâlin tamamlandığı her perşembe günü amellerin kendisine arz edildiğini belirten Câfer’in, Şabân ayının ortasında ise bu arzın, Resûlullah ve Ali’ye yapıldığını söylediği belirtilmektedir. Konuya ilişkin diğer rivayetlerde ise 9/Tevbe, 105. ayetinin sorulduğu imamların, ayetteki “mü’minûn”

ifadesine imamlar anlamını vererek amellerin her sabah Resûlullah ve imamlara arz edildiğini söyledikleri ifade edilmektedir.

9/Tevbe, 105. ayetin kimlere hitap ettiği konusundaki ihtilâftan söz eden Mâturîdî (2004: II, 446), bu muhatabın “Tebük seferinden geri kalıp pişman olanlar” veya “münâfıklar” olduğuna ilişkin rivayetler aktarmaktadır. Önlerinden geçen bir cenazenin sahabe tarafından hayırla anılması üzerine Hz. Peygamber’in, üç kez vacip olduğunu buyurduğu belirtilen bir haberde, bu sözüne “Melekler Allah’ın gökteki şahitleridirler. Siz de O’nun yeryüzündeki şahitlerisiniz. Bu nedenle sizin şahit olduğunuz şey, sahibi hakkında vacip olur” açıklamasını yaptıktan sonra da 9/Tevbe, 105. ayeti okuduğu rivayet edilmektedir.

Ayetteki hitabın genel olduğunu belirten Kurtubî (671/1273), insanların tüm amellerini bilen Allah’ın bildirmesiyle âhirette Hz. Peygamber ve mü’minlerin de insanların amellerinden haberdâr edilecekleri yorumunu yapmaktadır (Kurtubî, 1950: VIII, 252). Mâturîdî, “فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا” (Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onların üzerine bir şahit yaptığımız zaman, bakalım onların hâli nice olacak!”(4/Nisâ, 41) ayetini açıklarken her bir peygamberin ümmeti için şahit getirileceği gibi Hz. Peygamber’in de kendi ümmetine şahit getirileceği yorumunu yapmaktadır. Peygamberler açısından bu şahitliğin, ümmetlerinin kendilerini tasdik edip etmediklerine yönelik olduğunu söyleyen müfessir, ümmetleri açısından ise bunun, peygamberlerinin kendilerine ilâhî mesajı teblîğ edip etmediğine ilişkin olduğunu belirtmektedir (Mâturîdî, 2004: I, 425). Ayetteki şahitleri, “peygamberler” olarak açıklayan İbn Kesîr (774/1373) ise bunu kıyamet gününün (hesabın) dehşetiyle ilişkilendirmektedir (İbn Kesîr, 1991: II, 306-307).

İmamları Hz. Peygamber’le özdeşleştiren İmâmîyye ise 4/Nisâ, 41. ayetteki şahitlik olayında peygamberlerin yanına imamı da koymaktadır. Kuleynî (1990: I, 245)’nin aktardığı rivayetlerde, kıyamet gününde Resûlullah’ın ümmetine şahitlik yapması gibi imamların da onlara şahitlik yapacağı ifade edilmektedir. Muhammed el-Bâkır’a nisbet edilen bir rivayette de kıyamet gününde her nebînin vasîsinin şahit olarak Hz. Peygamber’in huzuruna getirileceğinden söz edildikten sonra Ali’nin de onlar üzerine şahit kılınacağı belirtilmektedir (Ayyâşî, 1991: I, 268).

Konuya ilişkin diğer rivayetlerde, Resûlullah'ın şahitliği nas ve tayine dayalı imâmetle ilişkilendirilmektedir. Muhammed el-Bâkır ve Câfer es-Sâdık'a nisbet edilen bu rivayetlerde, وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا “Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık” (2/Bakara, 143) ayeti şöyle yorumlanmaktadır: “Ümmet-i vüstâ biziz. Biz, Allah'ın insanlar üzerindeki hüccetleriyiz. Resûlullah, Allah'tan bize ulaşan şey (imâmet) konusunda üzerimizdeki şahit, biz ise insanlar üzerindeki şahitleriz. Bunu tasdik edeni biz de kıyamet günü tasdik ederiz, inkâr edeni biz de inkâr ederiz.” (Kuleynî, 1990: I, 245-246).

İmâmîyye'nin, kıyamet günü insanların hesabını görmeyi atfettiği Allah, Hz. Muhammed ve imamlar üçlü hiyerarşisini, ayetlerde peygamberler ve ümmetleriyle ilişkilendirilen şahitlik konusuna da uyguladığını gösteren bu rivayetler, İmâmet Doktrininin İmâmîyye'nin âhiret hayatına dair anlayışı üzerindeki etkisinin boyutlarını da ortaya koymaktadır.

2/Bakara, 143. ayetteki “insanlar” ifadesini, “Hz. Peygamber'in risâletini reddedenler” olarak açıklayan Mâturîdî (2004: I, 101), “vasat” ifadesine de “adâlet” anlamını vererek bu sıfatı taşıyanların şahitlik yapmaya müstahak olduklarını söylemektedir. Konuya dair (Buhârî, Tefsîr, 13)'te aktarılan bir hadiste, kıyamet gününde tebliğ görevini yapıp yapmadığına yönelik bir soruyla karşılaşan Hz. Nûh'un, buna olumlu cevap vermesine karşın ümmetinin ise kendilerine uyarıcı gelmediğini söyleyeceklerini belirten Hz. Peygamber'in, kendisi ve ümmetinin, Hz. Nûh'un görevini yaptığına dair şahitlik yapacaklarını söylediği ifade edilmektedir.

“Rabbin katından bir belgesi ve onun arkasından da bir şâhidi olanlar, önlerinde de Musa'nın kitabı önder ve rahmet olarak bulunanlardır ki, işte onlar Kur'ân'a inanırlar” (11/Hûd, 17) ayeti de şahitlik konusuna değinmektedir. Bu ayeti Resûlullah veya ümmetiyle ilişkilendirip “beyyine” kelimesini de Kur'ân olarak açıklayan müfessirler, “şahit” ifadesinin de Cebrail, Resûlullah -zayıf olmakla birlikte- Ali veya Kur'ân'ı tasdik eden önceki ilâhî kitaplardan İncîl olduğuna dair rivayetler aktarmaktadırlar (Kurtubî, 1950: IX, 16-17; İbn Kesîr, 1991: IV, 312). Ayetteki “beyyine”nin din, burhân (kesin akli kanıt) ve hüccet (kanıt) olarak anlaşıldığını belirten Mâturîdî (2004: II, 515), “şahit”in de Hz.

Peygamber'e Kur'ân'ı okuyan Cebrail, Kur'ân'ın kendisi veya Hz. Musa ve Hz. İsa'ya iman eden ashâpları olabileceğine yönelik rivayetler aktarmaktadır.

11/Hûd, 17. ayetteki “beyyine” kelimesini Kur'ân olarak açıklayan İmâmî müellifler, “şahit” ibaresini de Ali b. Ebû Tâlib'e hasretmektedirler (Ebu'l-Hasen el-Kummî, 2013: II, 465; Şeyh Sadûk, 1971: 25; Şeyh Müfid, t.y., 145; Ayyâşî, 1991: II, 151; Bahrânî, 2006: IV, 89-96). Konuya ilişkin bir rivayette buradaki “şahit”ten kendisinin kastedildiğini açıklayan Ali'nin, Allah'a yemin ederek Kur'ân'da kim ve ne hakkında indiğini bilmediği hiçbir ayetin bulunmadığını söylediği ifade edilmektedir. Rivayetin devamında kendisi hakkında inen ayetin de 11/Hûd, 17. ayet olduğunu söyleyen Ali'nin, “Rabbinden bir beyyine üzere olan Resûlullah'tır. Ben de onun şâhidiyim ve Kur'ân'ı onunla birlikte okurum” dediği aktarılmaktadır (Saffâr, 2010: 166). Bu rivayetin başka bir varyantında da Ali'nin, “Ben onun (Resûlullah'ın) şâhidiyim ve ben ondanım” dediği belirtilmektedir (Şeyh Müfid, t.y., 145). Konuya ilişkin diğer haberlerde bu ayetteki “şahit”in Ali ve ondan sonra birbiri ardınca gelecek evsiyâ olduğuna yönelik rivayetler yer almaktadır (Ayyâşî, 1991: II, 152).

İmamı Hz. Peygamber'le özdeşleştiren İmâmîlerin, genelde tüm peygamberlerin, özelde ise Resûlullah'ın kıyamet gününde ümmeti için yapacağı belirtilen şahitlik görevine imamları da ortak kılan erken döneme ait rivayetleri, sonraki dönemlerde de esas alarak yorumlamaları, bu düşüncenin İmâmîyye inançlarından olduğunu ortaya koymaktadır. Seleflerinden gelen rivayetleri esas alan Muhammed Sened (t.y., 48-49), onların bu hususla ilişkilendirdikleri ayetleri de sıralayarak, Allah ve peygamberlerle birlikte imamların da amellere şahitlik yapacaklarından söz etmektedir. Seleflerinin, ayetlerde geçen “imam-ı mübîn” ve “kitâb-ı mübîn” ifadelerinden imamın kalbinin kastedildiğini söyleyerek, her şeyin bilgisinin Allah tarafından onların kalbine iletildiğini ileri sürmelerinden hareketle kulların tüm amellerinin yazıldığı yüce bir varlığın bulunduğunu belirten müellif, “ Biz, her şeyi apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da) bir bir kaydetmişizdir” (36-Yâsîn, 12) ayetinin buna işaret ettiğini söylemektedir.

İmâmîyye'nin bu düşüncesine delil olarak ileri sürdüğü ayetlerin metin, siyâk, sıbâk, sebab-i nüzûl açısından konuyla hiçbir bağlantısını gözetmediği görülmektedir. Bu durum, naslarla ve tarihî gerçeklerle de uyuşmayan bu iddianın, İmâmîyye'nin

nasları İmâmet Doktrinine uygun şekilde tefsir etme gayretinin bir ürünü olduğunu göstermektedir. Aynı gayretin ürünü olan bir diğer husus da imamları “hesabın sahipleri” olarak nitelemesidir.

4.2.2. İmamı Hesabın Sahibi Olarak Niteleme

“Hesap” (الحساب), saymak anlamındadır (İbn Manzûr, t.y., I, 308; İsfehânî, t.y., 152). Aynı kökten gelen “Hasîb” (الحسيب), hesaba çeken hesaba kifâyet eden manasında, Allah’ın isimlerinden biridir (İbn Manzûr, t.y., I, 310). “Hesabın sahibi, ya da kıyamet gününde insanları yaptıklarından hesaba çekecek olan kimdir?” sorusuna cevap mahiyetinde olan birçok ayet bulunmaktadır. Müfessirler, “مالك يوم الدين (Allah) Din gününün sahibidir” (1/Fâtiha, 3) ayetine, Allah’ın, hüküm verme ve hesap günü olan “din günü”nün sahibi olduğu anlamını vermektedirler (Mâturîdî, 2004: I, 5; İbn Kesîr, 1997: I, 134; Taberî, 1994: I, 68-69). Yine, “إن إلينا إيابهم، ثم إن علينا حسابهم” “Onların dönüşü ancak bizedir. Sonra onların sorguya çekilmesi de sadece bize aittir” (88/Ğâşiye, 25-26) ayetleri de insanların dönüşü ve ilâhî hikmet gereği olarak hesaba çekilip iyi amellerine karşılık olarak ödül, kötü amellerine karşılık olarak da ceza almalarının Allah’a ait bir iş olduğu, şeklinde tefsir edilmektedir (Kurtubî, 1950: XX, 38; Mâturîdî, V, 446-447; İbn Kesîr, VIII, 389).

Erken dönem İmâmî müelliflerinden Berkî (274/887 veya 280/893)’nin aktardığı rivayetlerde, âhirette insanların hesabını görme işi Allah, Hz. Peygamber ve imamlar arasında paylaştırılmaktadır. İmamlara nisbet edilen ve birbirine benzer olan bu rivayetlerde şöyle söylenmektedir: “Resûlullah kıyamet gününde Rabbine ilticâ eder. Ali, Hz. Peygamber’e ilticâ eder. Şiâmız ise bize ilticâ eder. Resûlullah’ın bizi nereye götüreceğini sanırsınız?! (Rivayeti aktaran kişi, ‘Cennete’ diye cevap verir.)” (Berkî, 182)

Ayetlere bâtımî anlamlar yükleyen İmâmîyye, âhiret ahvalindeki bazı hallerde Allah ve Hz. Peygamber öznelerinin yerine imamı koymaktadır. Erken dönem İmâmî kaynaklarda, kıyamet gününde insanların hesabının imamlar tarafından görüleceğini ifade eden bazı rivayetler yer almaktadır. Hz. Peygamber’e nisbetle aktarılan bir rivayette şöyle denilmektedir: “Ali bu ümmetin diyânı (kadısı/hâkemi), şahidi ve ‘hesabının kayyımı’dır. O, büyük hörgüç, gerçek sürûrlü yol ve sırât-ı müstakîmdir.

Benden sonra ancak onunla dalâlet ve körlük halinden çıkılır. Yalvaranlar onunla necât bulur, ölüme meydan okur ve korkudan emîn olurlar. Onunla kötülükler silinir, zulüm defedilir ve rahmet onunla iner.” (İbn Kays, 1958: 382-383). Konuya ilişkin rivayetlerin birinde de Câfer es-Sâdık’ın, *وأن هذا صراطي مستقيم* “İşte bu, benim dosdoğru yolumdur” (6/En’âm, 153) ayetini açıklarken “Vallâhî mîzân ve sırât Ali’dir” dediği belirtilmektedir (Saffâr, 2010: 111).

İmâmîyye’nin imâmet anlayışının âhiret inancına etkisinin bir özetini sunan bu rivayetlerde Ali’nin, Hz. Peygamber’in dilinden “ümmetin şahidi”, “hesabın kayyımı” ve “sırât-ı müstakîm” olarak nitelendiği görülmektedir. Aynı düşüncelerin usulü dönem müelliflerince de savunulması ve çağdaş İmâmî müelliflerin de bu yolda seleflerini takip etmeleri, bu konunun İmâmî düşüncedeki önemine işaret etmektedir.

Sonraki dönemde gelen Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd gibi önde gelen İmâmî müellifler de seleflerinden gelen bu rivayetleri esas alarak ayetlerde geçen “hesap”, “sırât” ve “mîzân”a ilişkin görev ve yetkileri imamlara atfetmekle bu düşüncüyü pekiştirmektedirler. Kıyamet gününde insanların hesabını görme işini Allah, enbiyâ ve imamlar arasında bölüştüren Şeyh Sadûk (1971: 24-27), enbiyâ ve resûllerin hesabının Allah’ın, imamların hesabının nebîlerin ve ümmetin hesabının da imamların sorumluluğunda olduğunu söyleyerek “Şüphesiz onların dönüşü ancak bizdir. Sonra onların sorguya çekilmesi de sadece bize aittir” (88/Ğâşiye, 25-26) ayetlerini bu düşüncesine kanıt olarak sunmaktadır (Şeyh Sadûk, 1971: 24-25).

88/Ğâşiye, 25. ayette insanların kendisine döndürüleceklerini belirten Allah’ın, sonraki ayette ise onların hesaplarının da kendisine ait olduğunu ifade ettiği, anlamı açık olan bu ayetlerin meâlinden de anlaşılmalıdır. Müfessirlerin bu ayetlere ilişkin yorumları da aynı doğrultudadır. İlk ayete, “Onların dönüşleri bizdir” anlamını veren müfessirler, ikincisini ise “Onları amellerine göre hesaba çekerek yaptıklarının karşılığını, hayır ise hayır, şer ise şer olarak verecek olanlar da biziz” şeklinde tefsir etmektedirler (Mâturîdî, 2004: V, 446-447; İbn Kesîr, 1997: VIII, 389).

Müfessirlerin bu yorumları, hesabı Allah, peygamber ve imam üçlüsü arasında paylaştıran İmâmî düşüncenin naslarla inancıyla uyumadığını göstermektedir. Kıyâmette insanların hesabını görme işini Allah’tan peygamberlere, onlardan imâmlara ve imamlardan da diğer insanlara yayılan, yukarıdan aşağıya doğru

hiyerarşik bir sistemle sunan Şeyh Sadûk (1971: 26-27), bunu “şahitlik” konusuna da uygulamaktadır. Peygamberlerin şahitliklerinden söz eden ayetleri düşüncesine delil getiren müellif, Câfer es-Sâdık’ın, *ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا*, “Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek” (21/Enbiyâ, 47) ayetindeki “mevâzin” (tartılar) ibaresine “enbiyâ ve evsiyâ” anlamı verdiği dair bir rivayet de aktarmaktadır. İmamları “adâlet tartıları” olarak niteleyen müellif, *فيومئذ لا يُسأل عن ذنبه إنس ولا جان*, “İşte o gün ne insana ne cine, günâhı sorulmayacak” (55/Rahmân, 39) ayeti gereğince yalnızca muâheze edilenlerin (kınananların) hesaba çekileceğini, Şiâ’nın ise hesaba çekilmeden Resûlullah ve imamlarla birlikte cennete gireceğini söylemektedir.

Âhirette bazı mü’minlerin hesaba çekilmeden cennete gireceğini belirten bazı hadisler mevcuttur. İbn Sîrîn (110/729)’den gelen bir hadise göre mü’minlerden yetmiş bin kişilik bir grubun hesaba çekilmeksizin cennete gireceğini belirten Hz. Peygamber’in, bunları kendilerinde bulunmayan şeylerle öğünmeyenler ve rûkye¹ yaptırmayanlar olarak nitelediği ifade edilmektedir (Müslim, İmân, 94). İmâmet inancını “şirk”in zıddı, yani tevhid yerine koyarak onu bir iman-küfür ölçütü mahiyetinde sunan İmâmîyye’nin ise hesaba çekilmeden cennete girmeyi, İmâmet Doktrini mensuplarına hasrettiği görülmektedir.

Hesabı, amellerin karşılıklarıyla mukabele görmesi şeklinde tanımlayan Şeyh Müfid (1992c: 114-115; 1992a: 79)’e göre bunun anlamı, kulun haddi aştığı şeylere muvafakat etmesi, kötülükleri nedeniyle kınanması, iyiliklerinin övülmesi ve hak ettiği şekilde muamele görmesidir. Ayetlerde geçen “mevâzîn”i, fiziksel bir tartı olarak düşünmeyi doğru görmeyen müellif, “mîzân”a amelleri karşılıklarıyla denkleştirip her bir parçayı yerine koymak ve hak sahibini hakkına kavuşturmak anlamını vermektedir. Mîzândaki ağırlık ve hafifliğin, miktarı çoğaldığında kişinin büyük sevaba hak kazandığı, azaldığında ise çokça sevaba hak kazanamadığı şey anlamında “mecâz” olduğunu söyleyen müellif, ayetlerdeki “mevâzîn”den imamların kastedildiğini belirten rivayetlerin varlığından söz etmektedir. Buradan hareketle imamların ameller ile karşılıklarını denkleştiren “adâlet yargıçları” olduklarını belirtmekte ve onları *ولا الحساب* (hesabın sahipleri) olarak isimlendirmektedir. Bu hususun kendi şahsi görüşü

¹ “Rûkye” Bir şeyi korumak amacıyla bazı sözler söyleyerek üflemdir (Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-âyn*, 143).

olmadığını vurgulayarak bunun İmâmîyye'nin üzerinde ittifak ettiği bir inanç olduğunu da sözlerine eklemektedir.

21/Enbiyâ, 47. ayetteki “mevâzîn” (tartılar) ibaresine eşlik eden “kıst” (adâlet) kelimesinden hareket eden müfessirler, ayete “herkesin yaptığının karşılığını tastamam alarak hiçbir haksızlığa uğramayacağı” anlamını vermektedirler. Her iki kelimenin birleşiminden oluşan “mevâzînu'l-kıst” terkiibini, “adâlet tartıları” olarak açıklayan müfessirler, terkiibin çoğul olmasını amellerin çokluğuyla ilişkilendirmektedirler (Mâtûrîdî, 2004: III, 331; İbn Kesîr, 1997: V, 345-346).

Müfessirlerin de belirttiği gibi 21/Enbiyâ, 47. ayette geçen “mevâzînu'l-kıst” ifadesinin çoğul formu, hesap görücülerin çokluğuna değil, amellerin çokluğuna işaret etmektedir. Bu terkiibin çoğul formunun Allah'ın ta'zîmine (yüceliğine) yönelik olduğunu söylemek de mümkündür. Nitekim Allah'tan söz eden ayetlerdeki hitapların bu amaçla çoğul formda kullanıldığı bilinmektedir. *إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون* “Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz” (15/Hicr, 9) ayetinde Allah, Kur'an'ı indirdiğinden söz ederken “indirmek” fiilini, “نزلنا” (indirdik) şeklinde çoğul formda kullanılmasının bu amaca yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Ayetleri düşüncesine uygun şekilde te'vîl etmek için bâtinî bir yorum yöntemi benimseyen İmâmîyye ise bazı yerlerde bu çoğul hitapları Allah'ın yüceliği ile ilişkilendirirken İmâmet Doktrinine mesned yaptığı bazı ayetlerdeki çoğul hitaplara ise -88/Gâşiye, 25 ve 21/Enbiyâ, 47. ayetlere ilişkin yorumlarında olduğu gibi- “öznenin çokluğu” anlamını yüklemektedir. İmâmî müellifler, nas ve tayin iddiasına mesned yaptıkları, “Sizin veliniz (dostunuz) ancak Allah, onun peygamberi ve namaz kılan, zekât veren ve rükû eden mü'minlerdir” (5/Mâide, 55) ayetinde geçen “namaz kılanlar”, “zekât verenler” ve “rükû edenler” ifadelerinden Ali'nin kastedildiğini söyleyerek bu çoğul hitapları tekil yapmaktadırlar.²

Dünya ve kabir hayatında olduğu gibi insan hayatının âhiret aşamasında da imamlara üstün bir yetki atfeden İmâmîyye'nin, hesabın yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade eden açık naslara rağmen imamları “âmellerin şahidi”, “hesabın sahibi” ve

² İmâmîyye'nin İmâmet Doktrinine mesnet yaptığı 5/Mâide, 55. ayet çerçevesindeki görüş ve yorumlarına “1.4.3.5 Velâyet Ayeti” başlığı altında değinilmektedir.

“sırâtu’l-müstakîm” olarak nitelemesinin tevhid inancıyla uyuşmayan bâtinî bir te’vîl olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanların âhirette hesaba çekilmeleri, dünyada yapıp ettiklerinin tartılması, ateşe girecek bazı mü’minlerin şefaât ile cehennemden kurtarılmaları, sırât köprüsü ve diğer tüm âhret aşamalarında yegâne söz sahibi olanın yalnızca Allah olduğu hususu, müfessirlerin konuya ilişkin ayet yorumlarından da anlaşılmaktadır. İmâmîyye’nin peygamberlerin bile bir yetkisinin bulunmadığı bu aşamalardan her birinde imama etkin bir rol yüklemesi, imâmeti nübüvvetin önüne geçirdiği anlamına gelmektedir. Bu anlamı ifade eden bir diğer husus da imamlara hasrettiği “ricâlu’l-Ârâf” nitelemesi ile imamları “mü’minlerin sahibi” ve izinleri olmadan hiç kimsenin cennete giremeyeceği “şefaât mercîleri” olarak sunmasıdır.

4.2.3. Ricâlü’l-Ârâfın İmamlardan Oluştugu İddiası

Arapça’da yüksek yapı ve sûr (burç) anlamında olan “Ârâf” (الأعراف), “ûrf” kelimesinin çoğulu olup atın yelesi, horozun ibiği gibi hayvanların boyun ve baş bölgesinde çıkan kıllar ve tüyler veya yerden yüksek şeyler için kullanılmaktadır (Halil b. Ahmed, 2003: I, 136; İbn Manzûr, t.y., IX, 241).

“Ârâf” kelimesi Kur’ân’da aynı adlı sûrenin iki ayetinde geçmektedir. Bunlar, وبينهما حجاب وعلی الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون “İkisi (cennet ve cehennem) arasında bir sûr, Ârâf üzerinde de birtakım adamlar vardır. Cennet ve cehennemliklerin hepsini simalarından tanımaktadırlar. Cennetliklere: ‘Selâm olsun size!’ diye seslenirler. Onlar henüz cennete girmemiş, ama bunu ummaktadırlar” (7/Ârâf, 46) ve ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون “Ârâftakiler, simalarından tanıdıkları birtakım adamlara da seslenir ve şöyle derler: Ne çokluğunuz, ne de taslamakta olduğunuz kibir size bir yarar sağladı!” (7/Ârâf, 48) ayetleridir.

“Ârâf” ibaresinin başka herhangi bir ayette geçmemesi, bu kavramla ilgili yorum ve değerlendirmelerin bu iki ayetle sınırlı kalmasını zorunlu kılmaktadır. İlk ayette geçen, cennet ile cehennem arasında bulunduğu belirtilen “hicâb” (perde/engel) ifadesinin ne anlama geldiği konusunda farklı yorumlar yapılmaktadır. Yine ilk ayette

geçen “ricâlu’l-Ârâf” ve ikinci ayette geçen “ashâbu’l-Ârâf”ın kimlerden oluştuğu konusunda farklı yorumlar mevcuttur.

7/Ârâf, 46. ayette geçen “hicâb” ifadesini cennet ile cehennem arasındaki bir sûr (burç) olarak tefsir eden Kurtubî (1950: VII, 211), kelime anlamından hareketle Ârâfi, cennetle cehennem arasında bulunan bu sûrun zirvesi olarak açıklamaktadır.

Süleym b. Kays (1958: 171-172)’ın Ali’ye nisbetle aktardığı bir rivayette “ricâlu’l-Ârâf”ın, mü’minlerle müşrikler arasındaki yüksekçe bir yerde duran bir grup olduğunu söyleyen Ali’nin, insanların ileri gelenleri ve en yüceleri olarak nitelediği bu zümreyi, mîzânın ve şefaâtle cehennemden çıkacak mü’minlerin sahipleri olarak tasvîr ettiği belirtilmektedir. Rivayetin devamında ashâbu’l-Ârâfi müellefe-i kulûb (kalpleri İslâm’a ısındırılanlar) veya iyi bir mü’min olamamış olanlar olarak niteleyen Ali’nin, onların durumunu Allah’a havâle ettiği, “İmamını tanımayan cennete girer mi?” sorusuna ise “Allah’ın dilemesi hariç, giremez” dediği ifade edilmektedir.

Konuya ilişkin bir diğer rivayette Ali’nin bu hususta şunları söylediği belirtilmektedir:

Biz, Allah’ın yalnızca onlar vasıtasıyla bilindiği Ârâfız. Biz, kıyamet gününde Allah’ın sırât üzerine koyduğu bekçileriz. Cennete bizim bildiğimiz ve bizi bilenden başkası giremez. Ateşe de bizim inkâr ettiğimiz ve bizi inkâr edenden başkası girmez. Şayet Allah dileseydi, kullara kendisini tanıtır, fakat bizi bunun kapıları, yolu ve sebebi kılmıştır. Bizim velâyetimizden ayrılanlar veya başkasını bize tercih edenler, sırâttan kayacak olanlardır. (Kuleynî, 1990: I, 239).

Konuya ilişkin diğer rivayetlerde ricâlu’l-Ârâfın kimler olduğu sorusuna, “Sizler, kabilelerinizdeki iyileri ve kötülerini çok iyi tanıyan bir ârif bilmiyor musunuz?” diyerek “Evet” cevabı alan Muhammed el-Bâkır’ın, “İşte biz, herkesi simasından tanıyan o ârifleriz” cevabını verdiği belirtilmektedir. Câfer es-Sâdık’tan aktarılan diğer bazı rivayetlerde de ricâlu’l-Ârâfın imamlar olduğu söylenerek onları tanıyanlar cennet ehli, onları tanımayanlar ise cehennem ehli olarak nitelenmektedir (Saffâr, 2010: 539-543).

Erken dönem İmâmî müelliflerin, 7/Ârâf, 46. ayette geçen “ricâlu’l-Ârâf” ibaresini “imamlar” olarak te’vîl ettikleri bu rivayetlerde imamların hesabın, mîzânın, şefaâtle cehennemden çıkacak mü’minlerin sahibi ve “sırât üzerindeki bekçiler” olarak nitelenmeleri dikkat çekicidir. İnsanları hesaba çekme, amellerini değerlendirme ve

cehenneme girecek mü'minlere şefaât etme yetkisinin atfedildiği imamlara inanmanın cennete girme sebebi, onları inkârın ise ateşe girme nedeni olduğunu ifade eden bu anlatımların, Allah'ın yetkisinde olan bu hususları imamın tasarrufuna verdiği anlaşılmaktadır.

İmâmîyye'nin âhîret hayatı aşamalarında imama atfettiği bu rol, erken döneme münhasır bir anlayış değildir. Usûlî dönem müelliflerinin de âhîret hallerini bu rivayetler çerçevesinde yorumlayıp bu inancı sonraki nesillere aktarmaları, bu hususun İmâmîyye inançlarından olduğunu göstermektedir. Bunun yanında Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid ve Tûsî gibi muteber İmâmî müelliflerin bu hususta aktardıkları görüşlerini İmâmîyye'nin ortak inancı olarak nitelemeleri de bunu göstermektedir.

Ârâfî, cennet ile cehennem arasındaki bir sûr olarak açıklayan Şeyh Sadûk (1971: 22-23), ricâlu'l-Ârâfin bu sûrun yükseklerinde bulunacak olan enbiyâ ve evsiyâ olduğunu söylemektedir. Ashâbu'l-Ârâfî da azap olunmak veya bağışlanmak üzere bu sûrun etrafında Allah'ın hükmünü bekleyenler şeklinde tanımlayan müellif, ricâlu'l-Ârâfin inkâr ettiği kimselerden veya onları inkâr edenlerden başkasının cehenneme girmeyeceğini vurgulamaktadır.

Şeyh Müfid (1992c: 106-107) de Resûlullah, Emirü'l-mü'minîn ve onun zürriyetinden olan imamlar olarak açıkladığı ricâlu'l-Ârâfin, cennet ve cehennem ehlini simalarından tanıyacaklarını söylemektedir. Bu düşüncesini Ali'ye atfettiği "Ben âsâ ve meysen sahibiyim" sözüne dayandıran müellif, bunu "İnsanları yüzünden tanıma ilmi" olarak tarif ettikten sonra 7/Ârâf, 46. ayetin Ehl-i beyt hakkında indiğine dair rivayetlerden söz etmektedir.

7/Ârâf, 48. ayette geçen ashâbu'l-Ârâfin kimler olduğu konusunda farklı yorumlar yapılmaktadır. Ashâbu'l-Ârâfî, dünyada mükellef olmayan, ceza görmeden cennette sebat edemeyecek ancak cehennemde ebedî kalmayı da hak etmediklerinden Ârâfta ilâhî hükmü bekleyenler şeklinde belirten M. Bâkır el-Meclisî (1110/1698-99[?]), Resûlullah ve imamların şefaâtiyle cennete girmelerine izin verilmeye kadar, onların Ârâftan inmeyeceklerini söylemektedir (Meclisî, 2008: VIII/341).

Ârâf ashabının günâh ve sevapları eşit olanlar, âlim ve fakîhler veya kendileriyle meşgul olmayı bırakıp insanların durumunu mütalaâyâ girişerek ateşe girecekleri gördüklerinde cehenneme girmekten Allah'a sığınan, cennete girecekleri

gördüklerinde ise oraya girmeyi ümit eden şehitler ve mü'minlerin ileri gelenleri oldukları belirtilmektedir. Bazı rivayetlerden hareketle Ârâfin sırât üzerindeki yüksek bir yer, ashâbu'l-Ârâfin da Abbâs, Hamza, Ali, Câfer olduğu, bunların kendilerini sevenleri ve sevmeyenleri yüzlerinden tanıyacakları söylenmektedir. Ashâbu'l-Ârâfin peygamberler veya küçük günâhlarından ötürü, haklarında hüküm verilinceye kadar cennetle cehennem arasında bekletilenler olduğu yorumu da yapılmaktadır (Kurtubî, 1950: VII, 211-215; Salebî, 2002: IV, 235-240; Taberî, 1994: III, 441-449).

7/Ârâf, 46 ve 48. ayetlerine ilişkin yorumlar incelendiğinde bu ayetlerde geçen “Ârâf”ın, cennet ile cehennem arasında bulunan yüksekçe bir yapı olduğu ve ilk ayette geçen “ricâlu'l-Ârâf” ibaresiyle de bu yapının zirve noktasında bulunanların kastedildiği anlaşılmaktadır. Yine ilk ayette cennetlik ve cehennemlikleri yüzlerinden tanıyan ve cennete girmeyi uman nitelemesiyle gelen ricâlu'l-Ârâfin peygamberler, şehitler ve âlimler gibi mü'minlerin önde gelenleri olduğu düşüncesi isabetli görünmektedir. İkinci ayette geçen “ashâbu'l-Ârâf”ın, yüzlerinden tanıdıkları bazı adamlara seslenerek onların çokluğu ve kibirlerinin kendilerine bir yarar sağlamadığını söylemelerinden hareket edildiğinde bunların dinen çeşitli kusurları bulunduğu için burada haklarında verilecek ilâhî hüküm için bekletilen tevhid ehli mü'minler olarak düşünülmesi ayetlerin bağlamına daha uygun görünmektedir.

İmâmîti nübüvvet ve imamı da Hz. Pegamber'le özdeşleştiren İmâmîyye'nin bu düşüncesinin bir yansıması olarak âhiret hayatının her aşamasında da imamlara, peygamberlere bile verilmemiş bir yetki ve üstünlük atfettiği, hatta onlara yalnızca Allah'ın yetkisinde olan hususlarda da bir rol yüklediği görülmektedir. 7/Ârâf, 46. ayette geçen “ricâlu'l-Ârâf” ifadesini de imâmet düşüncesine uygun bir tarzda te'vîl eden İmâmîyye'nin, imamlardan oluştuğunu belirttiği bu zümreyi, “hesap ve mîzânın sahipleri” ve “sırâtın bekçileri” şeklinde niteleyerek cennet ve cehenneme girmeyi onların iznine bağlaması, naslarla uyuşmayan bâtınî bir te'vîlden ibarettir. İmâmîyye'nin bu te'vîl yoluyla ortaya koyduğu bir diğer husus da imamları “şefaât mercîi” olarak sunmasıdır.

4.2.4. İmamı Şefaât Mercûi Olarak Görme

Birisine yardım etmek amacıyla bir şeyi başka bir şeye katmak (Halil b. Ahmed, 2003: II, 342; İbn Manzûr, t.y., VIII, 181-182) veya birisi aracılığıyla başkasının zararına olan şeyi terk etmek anlamına gelen şefaât (الشفاعة) (Tahânevî, 1996: 1034), terim olarak aleyhine hüküm verilmiş kişinin suçunun bağışlanmasını talep etmektir (Cürcânî, 1938:109).

“Kebîre”³ işleyenlerin âhiretteki durumlarının ne olacağı problemi çerçevesinde kelâmî tartışma sahasına giren şefaât, ilişkili bulunduğu tevbe konusuyla birlikte ele alınmaktadır. Şefaât konusundaki farklı görüşlere değinen Bağdâdî (429/1037-38), şefaâti sadece cennettekilerin derecelerinin yükseltilmesiyle ilişkilendiren Mûtezile gibi bazı fırkaların, tevbe etmeksizin ölen kebîre sahibinin ebediyen cehennemde kalacağına yönelik görüşünden söz etmektedir. Müellifin aktardığı ikinci görüş ise kebîre işleyen kişinin, cezasını çektikten sonra cennete gireceği ve günâhlarından ötürü cehenneme giren ehl-i tevhidin de şefaâten yararlanacağı şeklinde, daha geniş çerçeveli bir şefaât düşünesi benimseyen Ehl-i Sünnete aittir (Bağdâdî, 1988; 244-245).

Kelime kökü ve türevleriyle birlikte “şefaât” kelimesi Kur’ân’da otuz ayette geçmektedir (Abdûlbaki, 1945: 384). Bu ayetler incelendiğinde şefaâtin, bir kimsenin başka birisi için sabit olan bir hüküm konusunda müsamaha elde etmek amacıyla üçüncü bir kişiye müracaat etmesi şeklinde, genel bir anlam çerçevesine sahip olduğu görülmektedir. Hadis kaynaklarında da şefaâtle ilgili birçok rivayet bulunmaktadır. “Benim şefaâtim, ümmetimden kebîre sahipleri içindir” (Ebû Dâvûd, 2009: Sünnet, 23) hadisinin yanında, Hz. Peygamber’in, “Ben, cennette şefaât edeceklerin ilki ve kendisine en çok tabi olunan peygamberim” (Müslim, İmân, 84-85), “Her bir nebînin ümmetine yönelik bir çağrısı (şefaâti) vardır. Ben çağrımı ümmetime sakladım” (Müslim, İmân, 86) gibi şefaâte yönelik sözleri, cehenneme atılacak bazı mü’minlerin şefaât ile ateşten çıkartılarak cennete konulacaklarını belirten rivayetlerle pekiştirilmektedir (Müslim, İmân, 84).

³ “Kebîre”, kesin olarak yasaklanmış, dünya veya ahirette cezalandırılacağına dair hakkında katî bir nas bulunan günâhları ifade etmektedir (Cürcânî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Mû’cemu’t-târifât*. [Thk.: Muhammed Sıddîk el-Minşevî], Dâru’l-Fazîle, Kahire, 1938, 153).

Hadislerde, kıyamet gününde mü'minlere şefaâtçi olmaları için insanların sırayla müracaat edecekleri Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın onları geri çevirecekleri belirtilmektedir. En sonunda insanların müracaât edecekleri Hz. Muhammed aracılığıyla Allah'ın, ebediyen cehennemde kalacakların (kâfir ve müşriklerin) dışındaki tüm mü'minlerin ateşten çıkarılmasına izin vereceği ifade edilmekte ve bu şefaât, Resûlullah'a bahşedilen "makâm-ı mahmûd" olarak nitelenmektedir (Buhârî, Tefsîr, 2; Müslim, İmân, 84).

Kimlerin ebediyen cehennemde kalacağı hususundaki uyuşmazlıktan söz eden Bağdâdî (1928: 242-243), bunların küfür üzere ölen veya sahibini küfre götüren bidât üzere ölen kişiler olduğuna yönelik Eş'ârî görüşü aktarmaktadır. Tevbe etmeksizin ölen günâhkâr Müslümanların durumunun Allah'a kaldığını belirten müellif, onların affedilebilecekleri veya günâhları miktarınca azap çektikten sonra cennete girebileceklerini söylemektedir. Allah'ın bağışlamasının kebîre sahiplerini de kuşattığına vurgu yaparak *إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء* "Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalanları ise dilediği kimseler için bağışlar" (4/Nisâ, 48) ayetini buna delil getirmektedir.

İmâmî müellifler de şefaâtin hakîkatini ayetlerle ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Kur'ân'da şefaâten söz eden pek çok ayet bulunduğuna dikkat çeken çağdaş İmâmî müellif Abdülkerîm Behbehânî (2006: 11-13), *هؤلاء شفعاؤنا عند الله* "İşte bunlar Allah katında bizim şefaâtçilerimizdir" (10/Yûnus, 18) diyen müşriklerin putlara ilişkin şefaâtini "bâtıl" olarak niteleyen Kur'ân'ın, *من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه* "(Allah'ın) İzni olmaksızın O'nun katında şefaâtte bulunacak kimdir?" (2/Bakara, 255) ayetiyle de Allah'ın razı olduğu bazı kişilerin yapacakları şefaâti sahîh kabul ederek onayladığını belirtmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de şefaâti nefyeden 2/Bakara, 255 ile *ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع* "Sizin için ondan başka hiçbir dost, hiçbir şefaâtçi yoktur" (32/Secde, 4) ayetinin, Allah'a ortak koşulan şeylere atfedilen şefaâte ilişkin olduğunu belirten M. Cevâd el-Belâğî (1865/1933) de şefaâti Allah'ın iznine bağlayan ayetlerin, mü'minlerin Hz. Peygamber, imamlar ve evliyânın şefaâtini dileyebileceklerini ortaya koyduğunu söylemektedir (Belâğî, t.y.; I, 62).

Câfer es-Sâdık'tan aktarılan, "Kim şu üç şeyden birini reddederse şîâmızdan değildir: Mîrâc, kabir sorgusu ve şefaât" (Âmilî, 1963: I, 320) sözünün, İmâmîyye'nin

şefaât konusundaki kesin inancını ifade ettiğini belirten Behbehânî (2006: 32), ولا يشفعون إلا لمن ارتضى “Onlar, O’nun razı olduğu kimselerden başkasına şefaât etmezler” (21/Enbiyâ, 28) ayetinin, şefaâti yalnızca tevhid ehline yönelik bir rahmet olarak ortaya koyduğunu ifade etmektedir.

Naslarda şefaâtin yalnızca Allah’ın yetkisinde olduğu belirtilmesine karşın, imamları şefaât mercîi olarak gösteren İmâmîyye kaynaklarında buna dair pekçok rivayete rastlanmaktadır. Erken dönem İmâmîyye muhaddislerinden Berkî (t.y., 184)’nin aktardığı bir rivayette, Câfer es-Sâdık’ın، ولا صديق حميم، “İşte bu yüzden bizim şefaâtçilerimiz yok. Candan bir dostumuz da yok” (26/Şuârâ, 100-101) ayetini şöyle tefsir ettiği belirtilmektedir: “Ayetteki ‘şafîîn’ (şefaât edenler), imamlar ve mü’minlerden ‘sıddîk’ (dosdoğru) olmaktadır.”

Şefaâti, Allah’ın dininden razı olduğu ehl-i tevhidten büyük ve küçük günâh sahiplerine özel olduğunu belirten Şeyh Sadûk (1971: 21), tevbe edenlerin şefaâte muhtaç olmadıklarını söylemektedir. Dört zümrenin şefaât etme hakkının bulunduğunu belirten müellif, bunları nebîler, vasîler, mü’minler ve melekler şeklinde sıralamaktadır. Tûsî (1993: 209)’nin Abdullah b. Abdurrahmân el-Ensârî nisbetiyle aktardığı bir rivayette, Hz. Peygamber’in şefaât konusunda şöyle söylediği ifade edilmektedir: “Kıyamet gününde bana Livâ-yı hamd verilir ve ben de taşıması için onu Ali b. Ebû Tâlib’e uzatırım. Ona şefaât makamı olarak itimat edilir ve o, cennet anahtarlarını taşımada bana yardım eder.”

İmâmî müelliflerin aktardıkları bu rivayetler, imamların şefaât mercîi olarak görmelerinin yanında, şefaâti de yalnızca Şîâ’ya hasrettiklerini göstermektedir. Şefaâti, ehl-i tevhidi kapsayan bir rahmet, Şîâ’yı da tevhid ehli olarak görmeleri bu anlama gelmektedir. Hz. Peygamber’in kıyamet günü Ehl-i beyt sevenlerinden bazılarının kendisinden ayrılarak ateş ehli yönüne sevkedileceğini belirten bir rivayette, bunu gören Resûlullah’ın ağlayarak Allah’a yalvarmasıyla Şîâ’dan ateşe girecek olan bu grubu cehennemden kurtaracağı belirtilmektedir (Tûsî, 1993: 67).

Konuya ilişkin bazı rivayetlerde de âhirette Hz. Peygamber’in ümmetine şefaât edeceği ifade edildikten sonra imamların da kendi şîâlarına şefaât edeceklerinin söylenmesi dikkat çekmektedir. İmamı, ümmet sahibi bir peygamber mahiyetinde sunan bu anlatımlar, İmâmîyye’nin ortak inancı nitelemesiyle verilmektedir. Bu

hususunda söz eden Şeyh Müfîd (1992a: 47), Resûlullah'ın kıyamet gününde ümmetinden kebîre işleyenlerden bir gruba şefaât edeceği gibi Ali'nin de şîâsından günâh sahiplerine şefaât edeceği ve bu şefaâtlerinin Allah tarafından kabul edileceği hususunda İmâmîyye'nin ittifak üzere olduğunu söylemektedir.

Kur'an'da şefaât düşüncesini devre dışı bırakan birçok ayet de mevcuttur (Abdübâkî, 1945: 384). Şefaâti tümüyle reddeden bu ayetlerin yanında, yedi ayette de şefaât için "izin" kavramıyla bir istisna yapılmaktadır. Herhangi bir kişi veya gruba atıf içermeyen bu ayetlerden, meleklerin şefaâtine yorumlanabilen "Onlar, O'nun razı olduğu kimselerden başkasına şefaât etmezler" (21/Enbiyâ, 28) ayeti, meleklere şefaât yetkisi vermekten daha çok, onlardan böyle bir beklenti içerisinde olanların bu beklentilerini boşa çıkararak bir anlam içermektedir. Şefaât konusundaki izin, spontane ve donuk bir ilkelilikten çok, her an Allah'ın denetim ve gözetiminde olan, bir yönüyle fizik, diğer yönüyle metafizik boyutlar taşıyan girift bir duruma işaret etmektedir (Düzenli, 2006: 287-291).

Ayet ve yorumlardan, Hz. Peygamber ve meleklerin bile ancak Allah'ın izniyle ve O'nun razı olduğu kişiler için şefaât edebileceği anlaşılmaktadır. Bu durum, âhiret hayatının her aşamasında olduğu gibi şefaâtte de tek yetkili mercîin Allah olduğunu göstermektedir. İmamlara şefaât yetkisi atfeden İmâmîyye'nin ise konuya ilişkin birçok rivayette, şefaâtin Allah'ın iznine dayandığını söylemeye bile gerek duymadığı görülmektedir. İmamların şefaât mercîi olarak görüldüğü anlamına gelen bu anlayış gibi "tevbe"nin de ancak imamların adlarının aracı yapılmasıyla kabul edileceği düşüncesi de naslarla uyumsuzdur.

Kur'an'da geçen, "Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günâh)ları ise dilediği kimseler için bağışlar" (4/Nisâ, 48) ayeti ile *يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم* "Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tevbe edin. Umulur ki Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter" (66/Tahrîm, 8) ayeti, tevbe konusuna geniş bir çerçeveden bakılmasına olanak sağlamaktadır.

Allah'a isyan eden herkese tevbe'nin vacip olduğu hususundaki ümmet icmâsından söz eden Cüveynî (478/1085), tevbe için pişman olmak, günâha tekrar dönmek ve bunun için azmetmek şartları belirtilmişse de onun, "çeşitli nedenlerle

bir kötülük işleyen kişinin hakikat düzeyine geri dönmesi” anlamını ifade ettiğine dikkat çekmektedir. Bu durumun söz konusu şartları da taşıdığını belirten müellif, Resûlullah’ın, “Zinâ eden kişi zinâ ettiği sırada, mü’min olduğu halde zinâ etmez. Hırsızlık yapan kişi hırsızlık yaptığı sırada, mü’min olduğu halde hırsızlık yapmaz. İçki içen kişi içki içtiği sırada, mü’min olduğu halde içki içmez” (Buhârî, Eşribe, 1) hadisini buna delil getirmektedir (Cüveynî, 1992: 92.)

Hadislerde tevbe konusu, ayetlerle çizilen çerçeveye uygun şekilde sunulmaktadır. “Şayet sizler günâh işlemeseydiniz, Allah sizi yok edip yerinize günâh işleyip sonra tevbe eden bir topluluk yaratırdı” (Müslim, Tevbe, 2) hadisi, hata ve yanlış yapmanın insanın doğasında var olduğunu vurgularken “Şayet işlediğiniz hatalar göğe kadar yükselse sonra tevbe etseniz, Allah tevbenizi kabul eder” (İbn Mâce, Tevbe, 30) ve “Günahından dönerek tevbe eden, hiç günâh işlememiş gibidir” hadisleri ise tevbenin kuşatıcılığını ortaya koymaktadır.

İmâmî müellifler de tevbe konusuna büyük önem atfetmektedirler. Tevbenin kabulünün Allah’ın fazlına dayandığını belirten Şeyh Müfid (1992a: 49), daha önce işlenmiş günâhların tevbe ile düşmesinin aklen câiz olmadığını söylemektedir. Aksine aklın, tevbe edenlerin önceki günâhlarından ötürü cezalandırılmalarını öngördüğüne dikkat çeken müellif, tevbe edenlerin günâhlarının bağışlanacağı hususunun sem’î delil ile sabit olmasının bu durumu değiştirdiğini ifade etmektedir.

İmâmet Doktrininin İmâmîyye inançları üzerindeki şekillendirici etkisi, kendisini tevbe konusuna da göstermektedir. İmâmî müfessirlerden Ebu’l-Hasen el-Kummî (2013: I, 75), وعلم آدم الاسماء كلها, “Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti” (2/Bakara, 31) ayetini tefsir ederken bu isimleri dağlar, denizler, vadiler, bitkiler ve hayvanların adları olarak açıklamaktadır. Allah’ın Hz. Âdem’e verdiği ilimle onu tüm yarattıklarına üstün kıldığını belirten Ebû Ali et-Tabersî (2006: I, 101-102), ona din ve dünyaya ilişkin her şeyin ismi ile birlikte bunların anlam ve faydasının da öğretildiğine veya her şeyin isminin tüm dillerde öğretildiğine dair rivayetler aktarmaktadır. Daha sonra gelen müellifler ise seleflerinden aktardıkları bazı rivayetler çerçevesinde, bu isimleri “imamların adları” olarak açıklamaktadırlar.

Hasan el-Askerî (260/873)’ye nisbet edilen *Tefsîr* (1988: 217)’de, 2/Bakara, 31. ayette bahsi geçen isimler enbiyâ, Hz. Muhammed, Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin’in

adları olarak belirtilmektedir. İmâmîler, “فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه” (Derken Âdem Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabbine yalvardı. O da) bunun üzerine onun tevbesini kabul etti” (2/2/Bakara, 37) ayetindeki kelimelerin Allah’ın isim ve sıfatları, “قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين” (Dediler ki: Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, mutlaka ziyân edenlerden oluruz” (7/Ârâf, 23) ayeti veya سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ifadeleri olduğuna dair rivayetler aktarmaktadırlar (Murtazâ, 2008: I, 410-413; Ayyâşî, 1991: I, 57-59; Tabatabaî, 1997: I, 134).

İmâmî hadis kaynaklarındaki şefaât bölümlerinde de 2/Bakara, 31. ayette Allah’ın Hz. Âdem’e öğrettiği belirtilen kelimelerin Hz. Muhammed, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’in isimleri olduğuna dair rivayetler yer almaktadır (Meclisî, 2008: XCII-XCIII, 5-37). Bazı müfessirler de söz konusu ayetin tefsirinde bu rivayetlere yer vermektedirler (Murtazâ, 2008: I, 413). Ayyâşî (320/932)’nin bu hususta aktardığı bir rivayet dikkat çekicidir. Câfer es-Sâdık’a atfedilen bu rivayette Allah’ın adı geçen beş kişinin misâllerini Hz. Âdem’e göstererek onlara hasetle bakmayacağına dair ondan söz aldığı belirtilmekte, ancak Hz. Âdem’in bu sözünü çiğneyerek bu misâllere hasetle bakması nedeniyle cennetten kovulduğu ifade edilmektedir. Rivayetin devamında cennetten kovulan Hz. Âdem’in yine bu isimleri aracılıyla yaparak Allah’a yalvarmasıyla tevbesinin kabul edildiği söylenmektedir (Ayyâşî, 1991: I, 59-60).

Bu rivayette de görüldüğü üzere, âhîret hayatının her aşamasında imamlara üstün bir yetki tanıyan İmâmîlerin, şefaât ve tevbe konusunda da onlara bu yetkiyi atfettikleri anlaşılmaktadır. Hz. Âdem’in cennetten kovuluşunu, imamların misâllerine hasetle bakmaya bağlayan ve tevbealarının kabulünü de onların isimlerini aracılıyla yaparak Allah’a yalvarmasına dayandıran bu anlatım, imamlara atfedilen bu yetki ve kudsiyete işaret etmektedir.

Ayyâşî (1991: II, 189), “فلبث في السجن بضع سنين فأنساه الشيطان ذكر ربه” (Fakat şeytan onu efendisine hatırlatmayı unutturdu da bu yüzden Yusuf, birkaç yıl daha zindanda kaldı” (12/Yusuf, 42) ayetini yorumlarken Câfer es-Sâdık’a atfedilen bir rivayet aktarmaktadır. Hz. Yusuf’un ataları Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İshâk ve Hz. Yâkûb’un yüzü suyu hürmetine diyerek Allah’a yalvarması neticesinde zindandan kurtulduğu belirtilen bu rivayette, “Biz de bu duâyı yapalım mı?” sorusuna, Câfer’in

şunu önerdiği ifade edilmektedir: “Siz: Ya Rabbi! Günahlarımdan ötürü Rahmet Nebîsi (Hz. Muhammed), Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve diğer imamların yüzü suyu hürmetine sana yöneliyorum’ deyin.” Bir diğer rivayette de Resûlullah’ın, Hz. Âdem’in bağışlanması, gemiyle yol alan Hz. Nûh’un boğulmaması, ateşin Hz. İbrahim’i yakmaması ve âsâsını yere attığında korkan Hz. Musa’nın korkusundan emin olmasını, onların bu isimleri aracı yaparak Allah’a yalvarmalarına bağladığı belirtilmektedir (Ebû Mansûr et-Tabersî, 1961: I, 59).

Bir yandan peygamberlerin Allah’ın lütuf ve keremiyle çeşitli badirelerden kurtuluşlarını, tevbelerinde imamların isimlerini anmalarına bağlayan İmâmîyye’nin, öbür yandan âhirette peygamberlerin ümmetlerine şefaât etmeleri gibi imamların da şîâlarına şefaât edeceklerini ileri sürerek bu hususlarda da onları Hz. Peygamber’le özdeşleştirdiği görülmektedir. İmamı, peygamber gibi bir şefaât mercîi olarak gösteren bu anlayışın, peygamberlerin tevbesini bile onların adının vesîle kılınması şartına bağlaması, İmâmet Doktrininin İmâmîyye’nin âhiret inancını etkilemedeki boyutlarını da ortaya koymaktadır. Şefaâtin Allah’ın iznine bağlı olduğunu ve tevbenin samimi bir şekilde yalnızca Allah’a yönelik olması gerektiğini belirten naslarla uyuşmayan bu yorumlar, İmâmîyye’nin dünya hayatı aşamasında imama atfettiği üstünlük ve yetkinin âhiret hayatına ilişkin inancına da yansıdığını göstermektedir. Bu yansımanın etkili olduğu bir diğer husus da İmâmîyye’nin sırâttan geçerek cennete ulaşmanın da imamın iznine bağlı olduğunu söylemesidir.

4.2.4. Sırâttan Geçmeyi İmamın İznine Bağlama

Sırât, Arapça’da “yol” anlamındadır (İbn Manzûr, VII, 340; Mesûd, 1992: 493). Kur’ân’da birçok ayette geçen bu kelime, çoğunlukla “müstakîm” (dosdoğru) nitelemesini almaktadır (Abdülbaki, 1945: 407). Müfessirlerin, إهدنا الصراط المستقيم “Bizi doğru yola eriştir” (1/Fâtiha, 6) ayetiyle ilgili yorumları, “sırâtu’l-müstakîm”in, Allah’ın kendisinde eğrilik bulunmayan İslâm dini ve Resûlullah ile ashâbının yolu olduğunu göstermektedir. Bu ayetin siyâkında gelen ve bu yolun nebîler, siddîkler, şehitler ile salihlerin yolu olduğunu ifade eden, صراط الذين أنعمت عليهم “Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna (eriştir)” ayeti de bu anlamı teyit etmektedir (Kurtubî, 1950: I, 148-149; İbn Kesîr, 1991: I, 137-141).

Hadislerde sırât, kıyamet günü herkesin geçmek zorunda olduğu, cehennem üzerine kurulu bir köprü olarak tasvîr edilmekte, cennetliklerin bu köprüden kolayca geçecekleri, cehennemliklerin ise buradan ateşe düşecekleri belirtilmektedir (Tahânevî, 1996: 1075). Bazı müfessirler, *وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا* “(Ey insanlar!) Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir” (19/Meryem, 71) ayetinin sırâttan geçişe işaret ettiğine yönelik bazı rivayetler aktarmaktadırlar (Kurtubî, 1950: XI, 136; İbn Kesîr, 1991: XVII, 254).

İmâmîyye'nin sırât inancını, “Sırât haktır. Cehennemin köprüsü olan sırâttan tüm mahlûkât geçecektir” sözleriyle ifade eden Şeyh Sadûk (1971: 23-24), 19/Meryem, 71. ayetin buna işaret ettiğini söylemektedir. Bir diğer yönden sırâttan, “hüceullahın (imâmların) isimleri” olduğunu söyleyen müellif, Allah'ın dünyadayken imamları tanıyıp onlara itaat edenlere, kıyamet gününde cehennem köprüsünden geçme izni vereceğini belirtmektedir. Bu düşüncesini rivayetlerle destekleyen müellif, Hz. Peygamber'e atfettiği, “Ya Ali! kıyamet gününde ben, sen ve Cebrail sırât üzerine otururuz. Senin velâyetinin beraâtini taşıyandan başkası o gün sırâttan geçemez” sözünü bu düşüncesine delil getirmektedir.

İmâmîyye'nin, sırât köprüsünden geçerek cennete girmeyi bile İmâmet Doktrinini benimsemeye bağladığını gösteren bu rivayet, İmâmî düşüncede âhiret hayatının tüm aşamalarında bu anlayışın derin izlerinin olduğunu ortaya koymaktadır. Konuya ilişkin anlatımını seleflerinden gelen rivayetlere dayandıran Şeyh Sadûk, sırât köprüsünden geçişin ayrıntılı bir tasvirini de yapmaktadır.

Sırât üzerinde her biri bir farz, emir veya nehyin ismiyle anılan akabelerin (yüksek yer/zirve) dizildiğinden söz eden Şeyh Sadûk (1971: 23-24), herhangi bir dinî görevi yerine getirmekte bir kusuru bulunanların, o görevin ismini taşıyan akabeden geçmesine izin verilmeyeceğini belirtmektedir. Bu akabelerin tümünden geçenlerin cennete ulaşacağını söyleyen müellif, bir akabede takılıp da kendisini kurtaracak bir ameli bulunmayan veya Allah'tan bir rahmete erişemeyenin, oradan cehenneme düşeceğini ifade etmektedir. Söz konusu akabelerden birinin de “Velâyet” (imâmet) akabesi olduğunu ve tüm insanların burada Ali ile diğer imamların velâyetlerinden sorguya çekileceklerini vurgulayarak bu sorguyu verenlerin sırâttan geçip cennete

gireceklerini, bunu veremeyenlerin ise cehenneme düşeceklerini söyleyen müellif, “Onları tutuklayın. Çünkü onlar sorguya çekileceklerdir” (37/Sâffât, 24) ayetini bu düşüncesine delil getirmektedir.

Şeyh Sadûk’un bu anlatımından da anlaşıldığı üzere, “iman ve amel-i salih” yerine imâmet inancını koyan İmâmîyye, İmâmet Doktrinini âhiretteki kurtuluşun tek yolu olarak görmektedir. Bu hususu hocasının yorumları doğrultusunda anlatan Şeyh Müfid de Şeyh Sadûk’un söylediklerini detaylandırarak sunmaktadır.

Kelimenin, “yol” anlamından hareketle sırâtın “din” olarak isimlendirildiğini söyleyen Şeyh Müfid (1992c: 108), onu “sevabın yolu” olarak tarif etmekte, Ali ve diğer imamların yoluna da “sırât” denildiğini belirtmektedir. Ali’den de “Sırâtü’l-müstakîm ve yapışılması gereken ûrvetu’l-vuskâ benim” sözünün geldiğini belirten müellif, Ali’yi bilmek ve ona uymayı, “Allah’a giden yol” olarak nitelermektedir. Sırâtın, kıyamet günü cennet ile cehennem arasına kurulacak bir köprü olduğunu belirten rivayetlerin varlığından söz ederek bu köprünün sağında Resûlullah’ın, solunda ise Ali’nin duracaklarına ve kendilerine, *ألقيا في جهنم كل كفار عنيد*, “Atın cehenneme hakka karşı inatçı her kâfiri” (50/Kâf, 24) nidâsının geleceğine dair bir rivayet aktarmaktadır. Bu rivayette o gün elinde ateşe atılmayacağına dair Ali’den bir beraâti bulunmayan herkesin cehenneme atılacağı belirtilmektedir.

İmâmîyye’nin bir iman-küfür ölçütü olarak sunduğu imâmet inancının âhiret hayatı aşamalarındaki büyük etkisini ortaya koyan bu rivayet ve açıklamaların, bâtinî bir te’vîlden öte bir anlam ifade etmediği görülmektedir. İmâmî müelliflerin, müşriklerin cezalandırılacağından söz eden ayetlere, imâmet inancını taşımayanların cezalandırılacağı anlamını vermeleri, iman ve takvâ yerine İmâmet Doktrinini koyarak âhiretteki kurtuluşu da buna bağladıkları anlamına gelmektedir.

Sırâtın anlam çerçevesi ve bununla ilgili ayetler incelendiğinde dünyada “Allah ve Resûlünün yolu” olarak nitelenebilecek “sırâtü’l-müstakîm”in, âhirette de cehennem üzerine kurulu bir köprü olduğu anlaşılmaktadır. Dünya hayatında sırâtü’l-müstakîm olan Allah’ın yolundan gidenlerin, âhirette de cehennem üzerindeki sırât köprüsünden güvenle geçip cennete ulaşacakları şeklindeki anlam örgüsü, dünyadaki sırâtü’l-müstakîm ile âhiretteki sırât köprüsü arasında uyumlu bir anlam örgüsü kurmaktadır. Sırâtle ilgili açıklamalarında bir yönüyle bu anlam ilişkisini ortaya koyan

İmâmî müellifler, dünyadaki sırâtu'l-mustakîm ve bunun âhiretteki karşılığı olan sırât köprüsü kavramlarının anlam çerçevesini ise İmâmet Doktrinine ait anlatımlarla şekillendirmektedirler. Sırâtı hem dünya hem de âhiretle ilişkilendirip dünyada iken imâmet inancını benimseyenlerin, âhirette de sırâttan güvenle geçip cennete ulaşacaklarını söylemekle İmâmet Doktrinini cehennemden kurtuluş ve cennete girmenin yolu olarak gösteren bu düşüncenin, mezhebî kabullerin derin izlerini taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu izlerin etkili olduğu bir diğer husus ise İmâmîyye'nin, insanların âhiret hayatının son aşaması olan cennet ve cehenneme sevk edilmelerinde de imama belirleyici bir rol atfetmesidir.

4.2.5. İmamı Cennet ve Cehennem Paylaştırıcısı Olarak Niteleme

Kısımlara ayıran, bölen anlamındaki “kâsım” (القاسم) isminden gelen “kasîm” (القسيم), bir şeyi insanlar arasında paylaşırana verilen bir isimdir (İbn Manzûr, t.y., XII, 479). İmâmet Doktrinini dünya ve âhirette saadet ve mutluluğa erişmenin, Allah'ın razısını kazanarak cennete girmenin anahtarı olarak sunan İmâmîyye, imamlara da hem dünyada hem de âhirette cennetlik ve cehennemlikleri belirleme rolünü yüklemektedir.

Ali'ye nisbet edilen aşağıdaki rivayet, imâmet inancını benimseyenlere cennetin kapılarını, bunu reddedenlere cehennem kapılarını açmakta, bu iki grup arasında kalıp durumu tam olarak belli olmayanların kurtuluşlarını ise imamların şefaâtine havale etmektedir:

Ölü üç durumla karşı karşıyadır. Bunlar, ya ebedî nimetlerle veya ebedî azapla müjdelenmek ya da hüznün ve endişeyi kapsayan müphem bir durumdur. İşi müphem olan kişi, durumunun ne olacağını bilemez. Velâyetimiz ve emrimize itaat edenler ebedî nimetlerle bize muhâlif olan düşmanlarımız ise ebedî azapla müjdelenenlerdir. Durumu müphem olup halinin ne olacağını bilmeyen müsrif mü'min ise halinin ona kapalı ve korkutucu bir haber getirip getirmeyeceğini bilmez. Allah'ın düşmanlarımızla bir tutmadığı bu kişi bizim şefaâtimizle ateşten çıkartılır. Çalışın ve itaat edin, kendinize güvenmeyin. Allah'ın cezalandırmasını küçümsemeyin. Çünkü öyle müsrifler vardır ki ancak üç yüz bin yıl azap gördükten sonra şefaâtimiz kendisine ulaşır (Şeyh Sadûk, 1971: 14).

Saffâr (2010: 206-209)'ın aktardığı rivayetlerde, imamlarda şîâlarının isimlerinin yazılı olduğu kütüklerin bulunduğu ve birisi kendilerine, “Ben şîânızdan

mıyım?” diye sorduğunda, bu kütüklerdeki isimlere bakarak cevap verdikleri belirtilmektedir (Saffâr, 2010: 206-209). Müellifin, “cennet ve cehenneme gireceklerin isimlerini içeren kütüklerin de imamlarda bulunduğu” adıyla açtığı bölümde, Câfer es-Sâdık’a nisbetle aktardığı rivayetlerde, İsrâ ve Mi’rac mûcizesi esnasında, “sidretü’l-muntehâ”yı geçtikten sonra Hz. Peygamber’e “ashâbu’l-yemîn” (cennetlikler) ve “ashâbü’ş-şimâl”in (cehennemliklerin) isimlerini içeren iki kitap verildiği belirtilmektedir. Muhammed el-Bâkır’a atfen aktarılan bir rivayette de bu husus Ali’ye şöyle teyit ettirilmektedir:

Bir gün Resûlullah, sağ ve sol elinde birer kitapla çıkageldi. Sağ elindeki kitabı açarak “Bismi’llahi’r-Rahmâni’r-Rahîm. Cennetlikler ve babalarının adlarını içeren şu kitaptaki isimlere tek bir isim bile eklenmez ve ondan tek bir isim bile çıkarılmaz” ifadelerini okudu. Sonra sol elindeki kitabı açarak “Rahmân ve Rahîm olan Allah’tan gelen ve cehennem ehli, babaları ile kabilelerinin isimlerini içeren şu kitaba tek bir isim bile eklenmez, ondan tek bir isim bile çıkarılmaz” ifadelerini okudu (Saffâr, 2010: 227-229).

Konuyla ilgili diğer rivayetlerde Hz. Peygamber’in, cennetlik ve cehennemliklerin adlarını içeren söz konusu kitabı emanet ettiği Ümmü Seleme (62/681)’nin, bunu ilk üç halifeden sakındıktan sonra Ali’ye teslîm ettiği belirtilmektedir. Bu rivayet, Ali’ye nisbet edilen, “Ben ateşin kasîmiyim (paylaşırıcısıyım). Kim bana tabi olursa o bendendir, kim bana isyan ederse o ateş ehlidir” (Saffâr, 2010: 227-229) haberleriyle desteklenmektedir. Câfer es-Sâdık’a atfedilen bir rivayette ise bu husus şöyle tasvir edilmektedir: “Kıyamet günü tüm mahlukâtın göreceği bir minber kurulur. Bir adam, sağında ve solunda birer melekle onun üzerine çıkar. Sağdaki melek, ‘Ey insanlar! Bu, dilediğini cennete sokacak olan Ali b. Ebû Tâlib’tir’ diye seslenir. Soldaki de ‘Ey insanlar! Bu, dilediğini ateşe sokacak olan Ali b. Ebû Tâlib’tir’ diye nidâ eder.” Ali’ye nisbet edilen bir diğer rivayette de “Ben cennetin ve ateşin kasîmiyim. Dostlarımı cennete ve düşmanlarımı da ateşe sokun!” denilmektedir (Saffâr, 2010: 457-458).

Cehennemden kurtulup cennete girmenin yolunun iman ve amel-i salih olduğu hususu, birçok nakta vurgulanan apaçık bir konudur. Bu konuyla ilgili ayetlerin birinde, *وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار* “İman edip salih amel işleyenlere, kendileri için içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele” (2/Bakara, 25) denilmektedir. Konuyla ilgili diğer tüm naslar gibi bu ayet de iman edip

salih amel işlemeyi, cennete girmenin yolu olarak nitelemektedir. Bu hususa değinen birçok hadis de mevcuttur. Mesela “Cibrîl hadisi”nde bu hususları özlü şekilde açıklayan Resûlullah, imanı Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe ve kadere inanmak olarak; İslâm’ı da tevhid inancını benimseyip namaz, zekât, oruç ve hac ibadetlerini yerine getirmek olarak tarif etmektedir (Müslim, İman, 1). Kur’ân ve hadislerdeki tüm açık naslara rağmen imâmet inancını insanın dünya ve âhiretteki kurtuluşunun reçetesi olarak sunan ve âhiret hayatının her aşamasında imama büyük bir yetki atfeden İmâmîyye’nin, naslarla uyuşmayan bu görüş ve yorumlarının, İmâmet Doktrini etkisiyle ortaya konulan bâtînî bir te’vîlden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.



5. SONUÇ

Şîî düşüncenin inanç bakımından farklılaşması, Hüseyin'in şehadetinden sonraki dönemde ortaya çıkan Keysânîyye ile başlamış; nas, tayin, gaybet, Mehdî, recât ve bedâ olarak nitelenebilecek bazı düşünceler bu dönemde ortaya çıkmıştır. Benzer düşüncelerin atfedildiği İbn Sebe'nin gerçek bir kişi olmadığını gösteren veriler, İmâmî düşüncenin Sebeîyye'ye dayandırılmayacağını ortaya koymaktadır.

Yedinci imam Musa b. Câfer el-Kâzım döneminde gelişimini büyük ölçüde tamamlayan İmâmet Doktrini, bu dönemde (Hicrî II. asırda) yaşamış olan Hişâm b. el-Hakem tarafından sistemleştirilmiştir. Daha sonra gelen İmâmî müelliflerden "Sadûku'l-evvel" lakaplı Ebu'l-Hasen İbn Bâbeveyh, oğlu Ebû Câfer İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk) ve onun öğrencisi Şeyh Müfid ile diğer müellifler de bu doktrine yorumlarıyla katkıda bulunmuşlardır.

İmâmet Doktrini Hicrî dördüncü yüzyılda tekâmülünü tamamlamıştır. İmâmetin kıyamete kadar süreceğine inanan İmâmîyye, on birinci imamın ardında bir halef bırakmadan ölmesiyle doktrinsel bir çkmaza girmiştir. Hasan el-Askerî'nin doğumunu, ismini ve cismini insanlardan gizlediği bir oğlunun bulunduğu teziyle çözmeye çalışan İmâmîyye, "gaybet" teorisini ortaya atmıştır. Sonradan buna "Mehdî" ve "recât"ın da eklenmesiyle doktrin tamamlanmıştır.

Erken dönem İmâmî kaynaklarda imamların sayısını belirten bir bilginin olmamasına karşın, Gaybet-i suğradan (260/873) sonra yazılmış eserlerde ise bu sayıya dair müstakil bölümlerin bulunması, on ikinci imam inancının İmâmet Doktrinine sonradan girdiğini göstermektedir. Mehdî'nin Emevîlerle karşı karşıya getirildiği bazı rivayetlerle bazı Şîî bilginlerin on ikinci imamı sonradan öğrendiklerine ilişkin haberler ve her seferinde imâmetin sürdürüleceği isim hususunda ortaya çıkan uyuşmazlıkların yol açtığı bölünmeler, bu doktrinin sonradan karşılaşılan yeni durumlara göre şekillenen eklektik bir yapı arz ettiğini göstermektedir.

Mehdînin gaybeti ve dönüşü (recâti) bir tarafa, doğumu ve varlığı ile ilgili haberlerde bulunan çelişkili anlatımlar, onun varlığını şüpheli hale getirmiştir. Onun öldürülme tehlikesine karşı alınmış ilâhî bir önlem olarak nitelenen gaybetin, bu tehlike ortadan kalktıktan sonra da devam etmesi de ayrı bir sorun oluşturmuştur. Bin iki yüz yıldır beklenen kurtarıcının bir türlü ortaya çıkmamasından kaynaklanan şüphe ve bıkkınlık durumunu dengelemek isteyen İmâmîyye, gaybeti “ilâhî hikmet” ve “imtihan” nitelemesiyle sunarak imanî bir mesele halinde getirmiştir.

Kur’ân’da İmâmet Doktrini için açık bir referans bulamayan İmâmîyye, düşüncesini daha çok Hz. Peygamber’in Ali’ye yönelik övgü ve takdir sözlerine dayandırmış, daha sonra nübüvvetine ilişkin tüm ayetleri de bu doğrultuda yorumlamıştır. Mâsumiyet, ilim, mûcize, meleklerle iletişim ve kendisine itaatin farz olması gibi tüm özelliklerinde, imamın Resûlullah’la özdeşleştirilmesine yol açan bu durum, onun peygamberlerle kıyaslanıp Hz. Peygamber’in bir dece altında, meleklerle tüm nebî ve resûllerin ise üstünde bir konuma yerleştirilmesi anlayışını da doğurmuştur.

Nübüvvetin son bulduğunu belirten ayetler karşısında, imama kurumsal vahiy nisbet edemeyen İmâmîyye’nin, bir tür vahiy alma vasıtası olan “muhaddeslik” özelliğini imama hasredip, sözlerini Allah’tan bir onaya dayalı ve vahiy kaynaklı kesin doğrular olarak nitelemesi, aslında ona vahiy nisbet ettiğini göstermektedir. Zira Ehl-i beyte hitap eden 33/Ahzâb, 33. ayetini, onların ilâhî irade ile bir “ıstıfâ” (rûhî temizlik) ameliyesine tabi tutulduğu şeklinde te’vîl edip, imamların “vahiy alma fitratı”na sahip olduklarını söylemesi bu anlamdadır. Yine dört yaşında imam olan Muhammed b. Ali b. Musa’nın ilminin gayb âlemiyle irtibatlandırması da bu anlamı teyit etmektedir.

Mûcize ve meleklerle iletişimi peygamberliğe has özellikler olarak görmeyen İmâmîyye, nübüvvetin son bulmasına karşın, dinin sürekliliği (korunarak devam ettirilmesi) anlamındaki “risâlet”i imamla sürdürmektedir. Dolayısıyla, davasını ispat için onun da vahiy ve mûcizelerle desteklenmesini gerekli görmektedir. Ancak imamı Resûlullah’ın bir derece altında bir konuma yerleştirmesi, ona nisbet ettiği vahyin “düşük düzeyli” bir vahiy şeklinde nitelenmesini gerektirmektedir.

İmâmîyye'nin sahabe anlayışı da İmâmet Doktrininden etkilenmiştir. Nas ve tayin ilkesini çiğnedikleri gerekçesiyle ilk sahabe nesliyle birlikte, Ali'ye muhâlif olup onunla savaştan tüm kesimleri iman karşıtı lafızlarla niteleyen bu fırka, bu hususta kendisine bir delil ulaşmamış veya Resulullah ve Ali'ye karşı inat beslemeksizin Ali'ye taraf olmayanların durumunu ise Allah'a havale etmiştir.

Peygamberlerin mâsumiyetinin imamın mâsumiyeti inancıyla şekillendiği İmâmîyye'de, erken dönemde peygamberler için “zelle” câiz görülürken, imam ise vahiyle düzeltilme imkânı bulunmadığı gerekçesiyle, her türlü hata ve yanılmadan beri görülmüştür. Hişâm b. el-Hakem'in ortaya koyduğu bu teori, usulü dönemde (Hicrî dördüncü asır) peygamberlerin de zellelerden beri oldukları şeklinde düzeltilerek, Hz. Peygamber'in mâsumiyeti imamın masûmiyetiyle eşit düzeye çıkarılmıştır.

İmamın mâsumiyeti teorisi bedâ düşüncesini doğurmuştur. Mâsum olan imamın önceden haber verdiği bazı şeylerin aksi şekilde gerçekleşmesi, İmâmî düşüncüyü bir çıkmaza sokmuştur. İmamın ilminde ortaya çıkan değişimi Allah'a havale etmekle bu çıkmazdan kurtulmayı hedefleyen İmâmîyye, böylece Allah'ın görüş değiştirdiğini ifade eden “bedâ” inancını benimsemiştir.

Allah'ın sıfatlarının mutlaklığıyla çelişen, dolayısıyla da O'na noksanlık nisbetini gerektiren bedâyı tam aksi bir yönde, ilâhî sıfatların kemâlinin göstergesi, tevhid inancının ve Allah'a kulluğun zirvesi mahiyetinde sunan İmâmîyye, imamların sayısının on ikiye tamamlanmasıyla birlikte ihtiyacının kalmadığı bu düşüncüyü “nesh”le özdeşleştirmeye gayret etmiştir. Ancak illetleri ve sonuçları benzer olmayan bu iki hususun özdeşleştirilmesi mümkün olmadığı için, bu konuda ortaya konulan gayret hedefine ulaşmamıştır.

İsim ve sıfat anlayışını “taâddüd-ü kudemâ” düşüncesi üzerine bina eden İmâmîyye, buradan hareketle Allah'ın isimlerini birleştirmiş ve onların zât-ı ilâhî ile irtibatını itibarî, mecazî ve dilsel bir alakaya indirgemıştır. Hayat, ilim, kudret, sem‘ ve basar gibi tüm sıfatları da “ilim” özünde birleştirip zât ile aynileştiren bu anlayış, Allah'ın sıfatlarının nefyine yol açmakta, kemâl sıfatlarla donanmış olan faâil bir yaratıcıyı, isim ve sıfatlarından soyutlanmış “antropomorfik” bir tanrı derecesine indirgemektedir.

İmâmet Doktrininden etkilenen bir diğer husus da haberî sıfatlar konusudur. “Vechullah”, “âynullah”, “yedullah” ve benzeri diğer tüm sıfatları imamlara nisbet eden İmâmîyye, bunu “abdullah” ve “beytullah” gibi izâfetlerle kıyaslamaktadır. Ancak bu izâfetlerdeki abd (kul) ve beyt (ev) gibi hususlarla Allah’ın zâtı arasında doğrudan bir ilişki kurmak muhal iken, haberî sıfatlarda belirtilen şeylerin ise zât-ı ilâhî ile alakalı olması, bu düşüncenin isabetli olmadığını göstermektedir.

İmâmîyye’nin ilâhîyyât ve nübüvvât esaslarına bakışını etkileyen İmâmet Doktrini, onun semîyyât anlayışını da büyük ölçüde şekillendirmiştir. İmam kabir sorgusuna konu yapılmış, Şîîlerin kabirleri cennet bahçesi, diğerlerinki ise cehennem çukuru olarak tasvir edilmiştir. Şefaât mercîi olarak nitelenen imama, âhirette ümmetin amellerine şahitlik yapma rolü yüklenmiş, hesap görme işi Allah, Muhammed (s.a.v.) ve imam arasında paylaştırılmıştır. Ayetlerde geçen “mîzân” ve “sırât”ın karkşılığı olarak yorumlanan ve “kasîmu’l-cenneti ve’-en-nâr” (cennet ve cehennem paylaştırıcısı) nitelemesiyle anılan imama, âhret hayatının sevk ve idaresinde etkin bir misyon yüklenmiştir.

İmâmîyye’nin, teorilerine mesned yaptığı nasları yorumlama tarzı da İmâmet Doktriniyle şekillenmiştir. Ayetlerde teorilerine işaret eden bir nas bulamayan bu fırka, te’villerinde zâhir-bâtın mana ayrımını esas alarak bu amacına ulaşmayı hedeflemiştir. Böylece siyâk, sıbâk, sebab-i nüzûl ve tarihî veriler dikkate alınmadan, naslarda geçen tüm olumlu ifadeler nas ve tayin ve imamla ilişkilendirilirken, tüm olumsuz ifadeler de Şîî olmayanlarla bağlantılı bir şekilde yorumlanmaya gayret edilmiştir.

Naslarla uyuşmayan tüm bu inanç ve anlayışların yanında, -her ne kadar nas ve tayine inanmadan imanın tam olamayacağını söylese de- bazı İmâmî müelliflerin, bu ilkeye inanmayanları “genel anlamda mü’min ve Müslüman” veya “Şîî olmayan Müslüman” şeklinde nitelermeleri sevindirici bir gelişmedir. Erken dönemde, nas ve tayini reddedenlerin iman karkşıtı lafızlarla anılmalarına karkşın, Resûlullah ve Ali’ye karkşı bir inatlaşma olmaksızın bu ilkeyi kabul etmeyenlerin durumunu Allah’a havale eden anlayışın biraz yumuşatılarak günümüze yansıtılmış hali olan bu söylemin güçlenerek İmâmî düşünceye egemen olması, İmâmet Doktrininde yeni bir çıkır açabilir.

KAYNAKLAR

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd. (1945). *el-Mû'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- AHMED b. HANBEL, Ebû Abdullah b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. (1996). *Müsnedu Ahmed İbn Hanbel I-XXXXV*. (Thk.: Şuâyb el-Arnâvut - Adil Mürşid), Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- AKBAŞ, Mehmet. (Eylül 2011). Hz. Peygamber'in Medine'den Ayrıldığında Yerine Vekil Olarak Bıraktığı Sahabilere Dair. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 9(18), 23-32.
- AKDOĞAN, Mehmet Nur. (Kasım 2014). Şîi Literatürde Hz. Ömer'in Bazı Hadîslerdeki Rolü. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, (12), 86-116.
- _____. (Aralık 2014). Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri. *Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(2), 2-22.
- AKTEPE, Orhan. (Aralık 2011). Kelâm İlmi Açısından Bedâ Anlayışı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(23), 97-116.
- ÂLEMULHUDÂ, Muhammed Bâkır. (2011). *el-Bedâ ayetu azâmetillah -Dirâsetun tahlîlye fi ilmîllâhi teâlâ ve kudretihi ve'l-bedâ-*. (Der.: Ali er-Radevî), Meşhed: Menşurâtu'l-Velâye.
- ALGAR, Hamid. (1993). Çârdeh Mâsum-i Pâk. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi I-XLIV*, İstanbul: TDV Yay., (VIII, 227-228).
- ALİMOĞLU, Ammannisa. (Şubat 2014). Şîâ Tefsîri ve Aşırı Bâtınî Yorum: Câfer b. Mansur Kitabu'l-Keşf Örneği. *Bingöl Üniversitesi İlahîyyât Fakültesi Dergisi*, 2(4), 163-182.
- ALTINDAŞ, Mücteba. (2013). Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfûz ve Ümmü'l-Kitâb. *Kelâm Araştırmaları*, 11(1), 221-242.
- ÂMİLÎ, Muhammed İbnu'l-Hasan el-Hürr. (1963). *el-Fusûlu'l-muhimme fi usûli'l-ümme -Tekmiletu'l-vesâil- I-III*. (Thk.: Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Kâinî), Muessesetu Meârifî'l-İmam er-Rızâ.
- _____. (1993). *Vesâilu's-Şîâ (Âlu'l-beyt) I-XXX*. (İkinci Baskı). (Thk.: Müessesetu Âli'l-beyt), Kum: Müessesetu Âli'l-beyt.
- ATALAN, Mehmet. (2004). *Şîiğin Farklılaşma Sürecinde Câfer es-Sâdk'ın Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- ATAY, Hüseyin. (1983). *Ehl-i Sünnet ve Şîâ*. Ankara Üniversitesi İlahîyyât Fakültesi Yay. (Nu: 19), Ankara.

- ATÇEKEN, İsmail Hakkı. (2001). İbn Teymîyye'nin Hz. Ali'nin İmâmîyetiyle İlgili Şîî Rivayet ve Yorumları Tenkiti. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12(12), 49-69.
- ÂYNÎ, Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. el-Hüseyn Bedruddîn el-Hanefî. (2000). *el-Binâye fi-şerhi'l-hidâye I-XIII*. (Thk: Emîn Sâlih Şabân), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- AYYÂŞÎ, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mesûd İbn Ayyâş es-Selemî es-Semerkindî. (1991). *Tefsîru'l-Ayyâşî I-II*. Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
- BAHÎT, Muhammed Hasan (2002). *Aakîdetu'l-bedâ -arzun ve nakd-*. Gazze.
- BAHRÂNÎ, Seyyid Hâşim. (2006). *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân*. (İkinci Baskı). (Thk.: Hey'et), Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed. (1988). *el-Fark beyne'l-firak -ve beyânu firkatî'n-nâciye minhûm-*. (Thk.: Muhammed Osman el-Hoşet), Kahire: Mektebetu İbn Sînâ.
- _____. (1928). *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Daru'l-Fünûn.
- BEHBEHÂNÎ, Abdülkerîm. (2006) *fi-Rihâbi Ehli'l-beyt: eş-Şefaâ*. (Üçüncü Baskı). Beyrut: el-Mektebetu't-Tahsisîyye fi'r-Red ale'l-Vehhâbiyye.
- BELÂĞÎ, Muhammed Cevâd b. Hasan b. Tâlib en-Necefi. (t.y.). *Âlâu'r-Rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân I-II*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî.
- BERKÎ, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid. (t.y.). *Kitâbu'l-mehâsin*. (İkinci Baskı). (Thk.: Celâlüddîn el-Hasenî), Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmîyye.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn İbn Ali b. Musa. (1999). *el-İtikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*. (Thk.: Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim Ebu'l-Âyneyn), Riyad: Dâru'l-Fadîle.
- _____. (1991). *Kitâbu'l-esmâ ve's-sıfat I-II*. (Thk.: Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî). (yrs.): Mektebetu's-Sevâdî.
- BOZAN, Metin. (2004). Şîî Fırkaların Tasnifi -Nisbet Edildikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme-. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 21-37.
- _____. (2005). Ali er-Rızâ'nın Veliyetliği -İmâmîyye'nin İmâmet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım-. *Dinî Araştırmalar*, 7(19), 159-171.
- _____. (2006). İmâmîyye Şiâsının Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi. *Dinî Araştırmalar*, 9(26), 95-112.
- _____. (2007). *İmâmîyye Şiâsının İmâmet Tasavvuru -4 ve 5. Asırlar-*. Ankara: İlahîyât
- _____. (2009). *İmâmîyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İSAM.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail. (2002). *Sahîhu'l-Buhârî*. Şam-Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- CÂMÎ, Muhammed Emân b. Ali. (2002). *es-Sıfatu'l-ilâhîyye -fi'l-kitâb ve's-sunneti'n-nebevîyye-*. (Üçüncü Baskı). Acman: Mektebetu'l-Furkân.
- CESSÂS, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. (1992). *Ahkâmu'l-Kur'ân I-V*. (Thk.: Muhammed es-Sâdik Kamhavî), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî.

- CEZÂİRÎ, Nîmetullah el-Hüseynî. (2008). *el-Envâru'n-nû'mânîyye I-IV*. Beyrut: Dâru'l-Kâri'.
- CİZÂVÎ, Eşref. (2009). *Akâidu's-Şiâti'l-Îmâmîyye el-İsnâaşerîyyeti'r-Râfıza*. (Takdim: Abdullah Şâkir el-Cüneydî - Muhammed Abdülmün'im el-Berrî). Mansûre: Dâru'l-Yakîn.
- CÜRCÂNÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. (1938). *Mû'cemu't-tâ'rifât*. (Thk.: Muhammed Sıddîk el-Minşevî), Kahire: Dâru'l-Fadîle.
- _____ (1998). *Şerhu'l-mevâkıf -ve maahu hâşiyetu'l-Yukûti ve'l-Halebi- I-VIII*. (Thk.: Mahmud Ömer ed-Dimyâtî), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- CÜVEYNÎ, Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâi en-Nisâbûrî. (1992). *el-Akîdetu'n-nizâmîyye fi'l-erkâni'l-İslâmîyye*. (Thk.: Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire: el-Mektebetu'l-Ezherîyye li't-Turâs.
- _____ (1950). *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâfi'il-edille fi usûli'l-itikâd-*. (Thk.: Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmunî'm Abdülhümeyrâ). Mısır: Mektebetu'l-Hâncî.
- _____ (1929). *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. (Thk.: Ali Sâmi en-Neşşâr), İskenderiye: Münşeâtu'l-Meârif.
- ÇUHACIOĞLU, Abdulkadir. (2012). *Şiâ ve İmâmet -İmâmîyye Şiâsî İmâmete İnanmayan Herkesi Tekfir mi Ediyor?-*. İstanbul: Kevser Yay.
- DONALDSON, Dwight M. (1933). *The Shi'ite Religion*. London: Luzac & Company.
- DÜZENLİ, Yaşar. (2006). *Üslûb ve Semantik Açıdan Kur'an ve Şefaât*. İstanbul: Pınar Yay.
- EBÛ DÂVUD, Süleymân b. Eşâs el-Esdî es-Sicistânî. (2009). *Sünenu Ebû Dâvud*. (Thk.: Şuâyb el-Arnâvût ve Muhammed Kâmil Karabelli), Şam: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye.
- EBU'L-FİDÂ, İsmail b. Ali b. Mahmud b. Ömer el-Eyyûbî. (1997). *Târih -el-Muhtasar fi târihi'l-beşer- I-II*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- EBU'L-HASEN el-KUMMÎ, Ali b. İbrahim. (2013). *Tefsîru'l-Kummî I-III*. (Thk. ve Nşr.: Muessesetu'l-İmam el-Mehdî), Kum.
- EFENDİOĞLU, Mehmet. (2010). Şeyhâyn. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi I-XLIV*, İstanbul: TDV Yay., (XXXIX, 80).
- ELBÂNÎ, Muhammed Nasirüddin. (1992). *Siltiletu'l-ehâdîsi'd-daîfe ve'l-mevdûa ve eseruhe's-seyyi' fi'l-ümem I-XIV*. Riyad: Mektebetu'l-Meârif.
- EMÎN, Ahmed. (1969). *Fecru'l-İslâm*. (Onuncu Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- EŞ'ÂRÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. (2005). *Makâlâtu'l-İslâmîyyîn -ve İhtilâfu'l-musallîn-*. (Gözden Geçirilmiş Dördüncü Baskı). (Tsh.: Helmut Ritter), Beyrut: en-Neşerâtu'l-İslâmîyye.
- _____ (1955). *Kitâbu'l-lumâ fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bidâ*. (Thk.: Hamûde Ğarâbe). Kahire: Matbaâtu Mısır.

- ____ (t.y.). *el-İbâne an-usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn.
- EVKURAN, Mehmet. (2003). *Ehl-i Sünnet Siyâset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- FELLÂH B. İSMÂİL, İbn Ahmed. (1990). *el-Alâka beyne't-teşeyyû ve't-tasavvûf*, Câmîatu'l-İslâmîyye Külliyyetü'd-Da'veti ve Usûlî'd-dîn Kısmu'l-A'kîde, Medine.
- FEYYÂZ, Abdullah. (1986). *Târihu'l-İmâmîyye ve eslâfihim mine's-Şiâ*. (Üçüncü Baskı). (Takdim: Muhammed Bâkir es-Sadr), Beyrut: Menşurâtu Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
- FIGLALI, Ethem Ruhi. (1982). *The Problem of Abd-Allah Ibn Saba*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahîyât Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Yay., (Nu: 5).
- ____ (1984). İlk Şiî Olaylar -1. Tevvâbûn Hareketi-. *AÜİFD*, 26(1), 335-352.
- ____ (1993). Şiîliğin Doğuşu ve Gelişmesi. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul: İlmî Neşriyât, (33-46).
- ____ (1997). Haricîler. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi I-XLIV*, Ankara: TDV Yay., (XVI, 169-175).
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. (2003). *el-İktisâd fi'l-itikâd*. (Thk.: İnsâf Ramazan), Beyrut: Dâru Kuteybiye.
- ____ (t.y.). *el-Mustasfâ mine'l-ilmî'l-usûl I-IV*. (Thk.: Hamza b. Züheyr Hâfız). Suudi Arabistan: Şeriketu'l-Medineti'l-Münevvere.
- HAKYEMEZ, Cemil. (Şubat 2006). Bedâ Düşüncesi ve Şiî İmâmet Tartışmalarındaki Yeri. *Hitt Üniversitesi İlahîyât Fakültesi Dergisi*, 5(10), 29-49.
- ____ (Ocak 2008). Şiâ İmâmîyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmâmet. *Hitt Üniversitesi İlahîyât Fakültesi Dergisi*, 7(13), 7-36.
- ____ (Ocak 2014). Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), 127-144.
- HALİL b. AHMED, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhidî. (2003). *Kitâbu'l-âyn I-IV*. (Thk.: Abdulhamid Hendâvî), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- HARMAN, Vezir. (2014). Resûl ve Nebî Kavramları Çerçevesinde Peygamberin Dindeki Yeri. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahîyyât Fakültesi Dergisi*, 18(2), 45-78.
- HASAN b. MUHAMMED, Ebû Muhammed b. Muhammed b. el-Hanefîyye. (1986). *Risâletu'l-ircâ*. (Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ İbn Ebî Amr el-Âdenî, *el-İmân li'l-Âdenî*, [Thk. Hamad b. Hamdî el-Câbirî el-Harbî], Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye) içinde.
- HAYDARÎ, Seyyid Kemâl. (t.y.). *et-Tevhîd -buhûsun tahlilîyye fi merâtibih ve mütteyyâtih- I-II*. (Derleyen: Cevâd Ali Kesâr). Irak.
- HEYTEMÎ, Ahmed b. Hacer el-Mekkî. (2003). *es-Sevâiku'l-muhrika -fi'r-red alâ ehli'l-bidâ ve'z-zındika-*. İstanbul: Mektebetu'l-Hakîka.

- HILLÎ, Cemâlüddîn Ebu'l-Hasen b. Yusuf İbnu'l-Mutahhar. (1985). *el-Elfeyn fi imâmeti Emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*. Büneydülkâr: Mektebetu'l-Elfeyn.
- _____ (1963). *Minhâcu'l-kerâme fi mârifeti'l-imâme*. (Thk.: Abdurrahîm Mübârek), Meşhed: İntişarâtu't-Tâsûâ.
- _____ (2001). *Tehzîbu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. (Thk.: Muhammed Hüseyin er-Radevî el-Keşmîrî), Londra: Menşurâtu Müesseseti İmam Ali.
- _____ (t.y.). *Kitâbu hasâisi'l-vahyi'l-mubîn*. (Thk.: Muhammed Bâkır el-Mahmudî), Tahran.
- HİMYERÎ, Ebû Saîd Neşvân. (1985). *el-Hûru'l-î'yn*. (İkinci Baskı). (Thk.: Kemâl Mustafâ), Beyrut: Dâru'l-Âzâl.
- HUMEYNÎ, Rûhullah el-Mûsevi. (1994). *Envâru'l-hidâye -fi't-tâlikât ale'l-kifâye- I-II*. (İkinci Baskı). (Thk. ve Nşr.: Muessesetu Tanzîm ve'n-Neşri Âsâri'l-İmam el-Humeynî). Kum.
- HÜSEYİN, Tâhâ. (2002). *el-Fitnetu'l-kübrâ Osman I-II*. (Onikinci Baskı). Kahire: Dâru'l-Meârif.
- HUVEYZÎ, Abdu Ali b. Cumâ el-A'rûsî. (t.y.). *Tefsîru nûri's-sakâleyn*. (Tsh.: Hâşim er-Resûlî), İntişarâtu İsmailiyân.
- İBN ARRÂK, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kinânî. (1981). *Tenzîhu's-şeriâti'l-merfûa ani'l-ehâdîsi's-şeniâti'l-mevdûa I-II*. (İkinci Baskı). (Thk.: Abdülvehhâb Abdüllatîf-Abdullah b. Muhammed el-Gamârî), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- İBN BÂBEVEYH, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin el-Kummî. (1983). *el-İmâme ve't-tabsıra mine'l-hayre*. (Thk. ve Nşr.: Medresetu'l-İmam el-Mehdî), Kum.
- İBN EBU'L-HADÎD, Ebû Hâmid İzzuddîn Abdülhamîd b. Hibetullah b. Muhammed el-Medâinî. (2007). *Şerhu nehci'l-belâğa I-XX*. (1. Baskı), (Thk.: Muhammed İbrahim), Bağdat: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İBN EBÛ ZEYNEB, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Câfer el-Kâtib en-Nûmânî el-Bağdâdî. (2011). *Kitâbu'l-ğaybe*. (Thk.: Faris Hassûn Kerîm), Kum: Dâru'l-Cevâdeyn.
- İBN HALDÛN, Velîyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. (2004). *Mukaddimetu İbn Haldûn I-II*. (Thk.: Abdullah Muhammed ed-Derviş), Şam: Dâru Yârub.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdulmelik. (1990). *es-Sîretu'n-nebevîyye I-IV*. (Üçüncü Baskı). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İBN İSHÂK, Muhammed b. Yesâr el-Mutallibî el-Medenî. (2004). *es-Sîretu'n-nebevîyye I-II*. (Thk.: Ahmed Ferîd el-Müzeyyidî), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- İBNU'L-KAYYIM el-CEVZÎYYE, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir ed-Dımişkî. (2011). *Medâricu's-salikîn -beyne menâzilu iyyâke nâbudû ve iyyâke nestain- I-VI*. (Thk.: Heyet). Riyad: Dâru's-Samiî.
- İBN KAYS, Süleym el-Hilâlî. (1958). *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî*. (Thk.: Muhammed Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî), Kum: Matbaâtu'l-Hadî.

- İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî. (1991). *el-Bidâye ve'n-nihâye I-XIV*. Beyrut: Mektebetu'l-Mearif.
- _____ (1997). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm I-VIII*. (Thk.: Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad: Dâru'n-Tayyibe.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. (1990). *el-İmâme ve's-siyâse I-II*. (İkinci Baskı). (Thk.: Ali Şîrî), Beyrut: Dâru'l-Edvâ.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. (t.y.). *Sünenu İbn Mâce*. (Thk.: Muhammed Fuâd Abdülbaki), Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. (t.y.). *Lisânu'l-Arab I-XV*. Beyrut: Dâru Sâ'dır.
- İBN TEYMİYE, Ebu'l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm. (1986). *Minhâcu's-sunneti'n-nebevîyye I-IX*. (Thk.: Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad: Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmîyye.
- _____ (1998). *Kitâbu'l-esmâ ve's-sıfat*. (Thk.: Mustafa Abdülkadir Atâ). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- İBNU'L-CEVZÎ, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman. (1987). *Nuzhetu'l-âyun ve'n-nevâzir fî ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*. (Üçüncü Baskı). (Thk.: Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Radî), Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- İBNU'L-MUZÂHİM, Nasr el-Minkarî. (1963). *Vaktu's-Sıffin*. (İkinci Baskı). (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Harun), Kum: el-Muessesetu'l-Arabîyyeti'l-Hadîse.
- İBN USAYMÎN, Muhammed b. Sâlih. (1994). *el-Kavâidi'l-müslâ fî sıfatillah ve esmâihi'l-hüsnâ*. (Thk.: Eşref b. Abdulmaksûd b. Abdirrahîm). (İkinci Baskı), Kahire: Mektebetu's-Sunne
- İHSÂÎ, Ali Nakî b. Ahmed. (2000). *er-Risâletu'l-ilmîyye*. (Thk.: Sâlih Ahmed ed-Debbâb), Beyrut: Muessesetu Şems-i Hicr.
- İLHAN, Avni. (1996). Gaybet. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi I-XLIV*, İstanbul: TDV Yay., (XIII, 410-413).
- İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Muffaddal er-Râğîb. (2009). *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. (Dördüncü Baskı). (Thk.: Safvân Adnân Dâvûdî), Şam: Dâru'l-Kalem.
- _____ (t.y.). *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân I-II*. (Thk.: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Buhûs), Mekke: Mektebetu Mustafâ Nizâr el-Bâz.
- KAFÂRÎ, Nâsır Abdullah b. Ali. (1994). *Usûlu mezhebi's-Şiâti'l-İmâmîyye el-İsnâaşerîyye -arzun ve nakd- I-III*. (İkinci Baskı). Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suûd, Kısmu'l-A'kide ve'l-Mezâhibi'l-Muâsırâ, Riyad.
- KARDAN, Rıza. (2018). *Kur'ân'da Ehl-i Beyt İmamlarının İmâmet ve İsmeti*. (Çev.: Kadri Çelik), İstanbul: Tesnim Yay.
- KARTALOĞLU, Habip. (Haziran 2016). Şîi-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(33), 75-90.

- KÂŞİFULĞİTÂ, Muhammed Hüseyin Âlu. (1990). *Aslü's-Şiâ ve usûluha*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ.
- KAŞÂNÎ, el-Mevlâ Muhsin el-Feyz. (1963). *Tefsîru's-sâfi I-V*. (Üçüncü Baskı), Tahran: Mektebetu's-Sadr.
- KÂTİB, Ahmed. (1998). *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şû -mine's-şûrâ ilâ velâyeti'l-fakîh*. Beyrut: Dâru'l-Cedîd.
- KOHLBERG, Etan. (2004). İmâmîyye Şiâsî Geleneğinde Râfîzî Terimi. (Çev.: Halil İbrahim Bulut), *Kelâm Araştırmaları*, 2(2), 117-124.
- ____ (2005). İmâmîyye'den İsnâaşerîyye'ye. (Çev.: Cemil Hakyemez), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(3), 287-301.
- KOKMAZ, Sıddık. (2016). *Tarihin Tahrîfi İbn Sebe Meselesi*. (Üçüncü Baskı). Ankara: Araştırma Yay.
- KULEYNÎ, Muhammed b. Yâkûb. (1990). *Usûlu'l-kâfi I-VIII*. (Tsh.: Muhammed Câfer Şemsuddin), Beyrut: Dâru't-Teâ'ruf li'l-Matbûât.
- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. (1950). *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'ân I-XX*, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye.
- MAKARRÎ, Ebû Câfer Muhammed b. el-Hasen en-Nisâbûrî. (1993). *el-Hudûd -el-Mû'cemu'l-mevdû' li'l-mustalahâti'l-kelâmîyye-*. (Thk.: Muhammed Yezdî), Kum: Muessesetu'l-İmam es-Sâdik.
- MALATÎ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân. (1993). *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bidâ*. (Thk.: Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb), Kahire: Mektebetu Medbûlî.
- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. (2004). *Te'vilâtu ehl-i's-sunne*. (Thk: Fâtıma Yusuf el-Heymî), Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- ____ (t.y.). *Kitâbu't-tevhîd*. (Thk.: Fethullah Halîf). İskenderiye: Daru'l-Câmîati'l-Mısriyye.
- MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Habîb. (1989). *el-Ahkâmu's-sultânîyye ve'l-velâyâtu'd-dînîyye*. (Thk.: Ahmed Mübârek el-Bağdâvi), Kuveyt: Mektebetu Dâru İbn Kuteybe.
- MÂZENDERÂNÎ, Muhammed Sâlih. (t.y.). *el-Kâfi el-usûl ve'r-ravda ve şerhun câmi I-XII*. (Tsh.: Ali Ekber el-Ğaffârî), Tahran: el-Mektebetu'l-İslâmîyye.
- MECLİSÎ, Muhammed Bâkır. (2008). *Bihâru'l-envâr li-durer-i ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr I-CX*. Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
- MESÛD, Cübrân. (1992). *er-Râid -Mû'cemun lûğavî asrî-*. (Yedinci Baskı), Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- MESÛDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Hüzeylî. (1988). *İsbâtu'l-vasîyye li'l-İmam Ali b. Ebî Tâlib*. (İkinci Baskı). Beyrut: Dâru'l-Edvâ.
- Mevsû'atu'l-İmam el-Mehdî -mine'l-mehd ilâ yevmi'l-kiyâme-*. (2008). (Haz.: Sâlim es-Saffâr en-Necefî), Beyrut: Dâru Nazîr Abûd.

- MEYÂNCÎ, Muhammed Bâkır el-Melekî. (2013). *Menâhîcu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân I-XXX*. (Tsh.: Azîz Âl-u Tâlib), Tahran: Muessesetu'n-Nebe' es-Sikâfiyye.
- MUHSÎN el-EMÎN, Ebû Muhammed el-Bâkır b. Abdülkerîm b. Ali. (1983). *A'yânu's-Şiâ I-X*. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât.
- MÎLÂNÎ, Ali el-Hüseynî. (1999). *Hadîsu'l-Ğadîr*. Silsiletu'n-Nedevâtî'l-Akâidîyye, (10), Kum: Merkezu Ebhâsi'l-Akâidîyye.
- _____ (2000a). *Ayetu'l-Velâye*. Silsiletu'n-Nedevâtî'l-Akâidîyye, (8), Kum: Merkezu Ebhâsi'l-Akâidîyye.
- _____ (2000b). *Hadîsu'l-inzâr*. Silsiletu'n-Nedevâtî'l-Akâidîyye, (9), Kum: Merkezu Ebhâsi'l-Akâidîyye.
- _____ (2000c). *Hadîsu'l-menzile*. Silsiletu'n-Nedevâtî'l-Akâidîyye, (14-15), Kum: Merkezu Ebhâsi'l-Akâidîyye.
- _____ (2000d). *Muhaderât fi'l-itikâdât*. Kum: Merkezu Ebhâsi'l-Akâidîyye.
- _____ (2000e). *Tafdîlu'l-eimme ale'l-enbiyâ*. Silsiletu'n-Nedevâtî'l-Akâidîyye, (25), Kum: Merkezu Ebhâsi'l-Akâidîyye.
- MUĞNÎYYE, Muhammed Cevâd. (1994). *el-Cevâmî ve'l-fevârik beyne's-Sünneti ve's-Şiâ*. (Thk.: Abdülhüseyn Muğnîyye), Beyrut: Muessesetu İzziddîn li't-Tibâeti ve'n-Neşr.
- _____ (t.y.). *eş-Şiâ fi'l-mîzân*. Beyrut: Dâru's-Şürûk.
- MURTAZÂ, Ali b. el-Hüseyn el-Mûsevi eş-Şerîf. (1986). *Resâilu Şerîf el-Murtazâ*. (Takdim: Ahmed el-Hüseynî. Haz.: Mehdî er-Recâî), Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm.
- _____ (2004). *eş-Şâfi fi'l-imâme I-IV*. (İkinci Baskı). (Thk.: Abduzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb), Tahran: Muessesetu's-Sâdık.
- _____ (2008). *Tefsîru Şerîf el-Murtazâ -Nefâisu't-te'vîl-*. (Thk.: Müctebâ Ahmed el-Mûsevi), Beyrut: Mektebetu'l-İlemî li'l-Matbûât.
- _____ (2012). *ez-Zahîre fi ilmi'l-keâm*. Beyrut: Muessesetu't-târîhi'l-Arabî.
- MURVÂRİD, Mirzâ Hasan Ali. (1971), *Tenbihât havle'l-mebde ve'l-meâd*. (Tahkîkli Üçüncü Baskı). Meşhed: Muessesetu't-Tab' ve'n-Neşr.
- MUZAFFER, Muhammed Rızâ. (1951). *Akâidu'l-İmâmîyye*. (İkinci Baskı). Necef.
- _____ (2002). *Bidâyetu'l-meârifî'l-ilâhîyye fi şerhi akâidi'l-İmâmîyye I-II*. (Onuncu Baskı), Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbûrî. (2006). *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru'n-Tayyibe.
- Nehcü'l-belâga*. (1993). (Thk.: Sâdık el-Mûsevi), Lübnan: ed-Dâru'l-İslâmîyye.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mûtemid el-Mâturîdî. (2000). *Bahru'l-keâm*. (Genişletilmiş İkinci Baskı). (Thk. Velîyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr), Şam: Mektebetu Dâru'l-Ferfûr.

- _____ (2006). *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*. (Thk.: Muhammed Abdurrahmân eş-Şâğûl), Kahire: el-Mektebetu'n-Nûriyye.
- _____ (2011). *Tabîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs.
- NESAÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuâyb. (2001). *es-Sünenu'l-kübrâ*. (Thk.: Hasan Abdülmunim Şelbî), Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- NEVBAHTÎ, el-Hasen b. Musa. (2012). *Fıraku'ş-Şiâ*. Beyrut: Menşurâtü'r-Rızâ.
- NİRÂKÎ, Muhammed b. Ebûzer. (1961). *Câmî'û'l-efkâr ve nâkidu'l-enzâr I-II*. (Tsh.: Mecîd Hâdizâde), Tahran: İntişarâtü Hikmet.
- NİSÂBÜRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim. (2002). *el-Müstedrek ale's-sahîhayn I-V*. (İkinci Baskı). (Thk.: Mustafâ Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- ONAT, Hasan. (1993). *Emevîler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şîliği*. Ankara: TDV Yay., (Nu: 92).
- _____ (1997). Şîliğin Doğuşu Meselesi -Birinci Hicrî Asır-. *AÜİFD*, 36(1), 79-117.
- ÖZ, Mustafa. (1998). Hişâm b. Hakem. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi I-XLIV*, İstanbul: TDV Yay., (XVIII, 153-154).
- ÖZ, Mustafa ve Avni İlhan. (2000). İmâmet. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi I-XLIV*, İstanbul: TDV Yay., (XXII, 201-203).
- ÖZKAN, Mustafa. (2010). Hudeybiye Antlaşması Özelinde Hz. Ömer'in Kişilik Tahlili Denemesi. *İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyat, Musikî Dergisi*, (15), 43-59.
- PEZDEVÎ, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn b. Abdülkerîm. (2013). *Usûlu'd-dîn*. (Thk.: Hanz Peter Lens), Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberîstânî. (1981). *Mefâtihu'l-ğayb I-XXXII*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- _____ (t.y.). *Esâsu't-takdîs*. (Thk.: Ahmed Hicâzî es-Sakâ). Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- SÂ'D b. ABDULLAH el-KUMMÎ, el-Eş'ârî. (1941). *el-Makalât ve'l-fırâk*. (İkinci Baskı). (Nşr.: Muhammed Cevâd Meşkûr), İran: Merkez-i İntişarât-i İlmî ve Ferhengî.
- SAFFÂR, Ebû Câfer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh. (2010). *Besâiru'd-derecât I-X*. Beyrut: Şeriketu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
- SÂ'LEBÎ, el-Hemmâm Ebû İshâk Ahmed. (2002). *el-Keşf ve'l-beyân -tefsîru's-Sâ'lebî- I-X*. (Thk.: Ebû Muhammed b. Âşûr), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî.
- SEBZEVÂRÎ, Abdülalâ el-Mûsevi. (2011). *et-Tevhîd fi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kâtib el-Arabî.
- SENED, Muhammed el-Bahrânî. (t.y.). *Makâmatu'n-nebî ve'n-nubuvve*. (Derleyen: İbrahim Hüseyn el-Bağdâdî), (Bahreyn).

- _____ (2015). *Mebâhis havle'n-nubuvvât*. (Derleyen: Hâris el-Azârî). Tahran: Dâru'l-Kûh li't-Tibâeti ve'n-Neşr.
- SUBHÂNÎ, Câfer et-Tebrizî. (1968). *el-Îlâhîyyât -alâ hude'l-kitâb ve's-sünne ve'l-akl- I-II*. (Derleyen: Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî). Kum: Muessesetu'l-Îmam es-Sâdik.
- _____ (1995). *et-Tevhîd ve's-şirk fi'l-Kur'ân*. Kum: Muessesetu'l-Îmam es-Sâdik.
- SUYÛTÎ, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. (2003). *Tarihu'l-hulefâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- ŞAHRÛDÎ, Ali en-Namâzî. (2014). *İlmu'l-ğayb*. (Çev.: Cevâd es-Seyyid Seccâd er-Radevî el-Kerbelâî), (Thk.: Murtazâ el-Âdâdî el-Horasânî), Meşhed: İntişarâtu'l-Velâye.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. (1992). *el-Milel ve'n-nihal*. (İkinci Baskı). (Tsh.: Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- _____ (2009). *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm*. (Tsh.: Alfred Ciyum), Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dinîyye.
- ŞEYH MÛFÎD, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nûmân el-Bağdâdî. (1992a). *Evâilu'l-makâlât*. (Thk.: Şeyh İbrahim el-Ensârî), Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi li-Elfîyyeti's-Şeyh el-Müfid.
- _____ (1992b). *Mes'eletun fi'l-irade*. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi li- Elfîyyeti's-Şeyh el-Müfid.
- _____ (1992c). *Tashîhu itikâdâti'l-Îmâmîyye*. (Thk.: Hüseyin Dergâhî), Kum: Muessesetu'l-Îmam es-Sâdik.
- _____ (1992d). *en-Nuketu'l-itikâdîyye*. (Thk.: Rızâ el-Muhtarî), Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi li-Elfîyyeti's-Şeyh el-Müfid.
- _____ (1992e). *el-Fusûlu'l-aşere fi'l-ğaybe*. (Thk.: Fâris el-Hassûn), Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi li- Elfîyyeti's-Şeyh el-Müfid.
- _____ (1992f) *er-Risâletu's-sâniye fi'l-ğaybe*. (Thk.: Alâ Âl-u Câfer), Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi li- Elfîyyeti's-Şeyh el-Müfid.
- _____ (2005). *el-Mesâilu'l-aşere fi'l-ğaybe*. (Thk.: Fâris el-Hassûn), Kum: Delîlu mâ.
- _____ (2008). *el-İrşâd fi mârifeti huçecillâh ale'l-ibâd I-II*. (İkinci Baskı). (Thk.: Muessesetu Âli'l-beyt), Beyrut: Muessesetu Âli'l-beyt
- _____ (2009). *el-İhtisâs*. (Thk.: Ali Ekber el-Ğaffârî ve Seyyid Muhammed ez-Zernûdî), Kum: Dâru'l-Hedâ.
- _____ (t.y.). *Emâli'l-Müfid*. (Thk.: Ali Ekber el-Ğaffârî), Lübnan: Dâru't-Tiyârî'l-Cedîd.
- ŞEYH SADÛK, Ebû Câfer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin İbn Bâbeveyh el-Kummî. (1927). *Kitâbu't-tevhîd*. (Dördüncü Baskı). (Thk.: Hâşim el-Hüseyinî et-Tahrânî), Beyrut: Dâru'l-Mârifê.
- _____ (1958). *U'yûnu ahhârî'r-Rızâ I-II*. Kum: Menşurâtu's-Şerîf er-Redî.

- _____ (1971). *Kitâbu'l-itikâdât*. (Thk.: Muessesetu'l-İmam el-Hâdî), Kum: Peyâm-i İmam Hâdî.
- _____ (1979). *Meâni'l-ahbâr*. (Tsh.: Ali Ekber el-Gaffârî). Beyrut: Dâru'l-Mârifê.
- _____ (1982). *Kitâbu'l-hisâl I-II*. (Thk.: Ali Ekber el-Ğaffârî). Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî.
- _____ (1986). *men-lâ-Yahduruhu'l-fakîh*. (Thk.: Hüseyin el-Âlemî). Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
- _____ (1991). *Kemâlu'd-dîn ve tamâmu'n-nî'me*. (Tsh.: Hüseyin el-Elemî), Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
- _____ (2009). *Emâli's-Sadûk*. (Takdim: Hüseyin el-Âlemî), Beyrut: Menşurâtu Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
- TABATABAÎ, Muhammed Hüseyin. (1997). *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân I-XXI*. Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
- _____ (1999). *eş-Şiâ fi'l-İslâm*. (Haz.: Merkezu Bakîyyetillâhi'l-Âzam), Beyrut: Beytu'l-Kâtib.
- TABERÎ, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr b. Yezid. (1994). *Tefsîru't-Taberî -min kitâbihi câmiû'l-beyân an-te'vil-i âyi'l-Kur'ân-I-VII*. (Thk.: Beşâr Avâd Mârûf ve İsam Fâris el-Harastânî) Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- _____ (2007). *Târihu't-Taberî -Kisâsu'l-enbiyâ ve târihu mâ-kable'l-bîse- I-XIII*. (Thk.: Muhammed b. Tâhir el-Berzencî ve Muhammed Subhi Hasan Hallâk), Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- TABERSÎ, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan. (2006). *Mecmeû'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân I-X*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ.
- TABERSÎ, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib. (1961). *el-İhticâc I-II*. İran: İntişarâtu'ş-Şerîf er-Redî.
- TAHÂNEVÎ, Muhammed Ali. (1996). *Mevsû'atu' keşşâfî istilahâti'l-funûn ve'l-ulûm I-II*. (Thk.: Ali Dahrûc, Trc.: Abdullah el-Hâlidî), Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirûn.
- TANAHI, Mahmud Muhammed. (2008). *min-Esrâri'l-luğa -fi'l-kitâb ve's-sunne- I-II*. Mekke: Dâru'l-Feth.
- TARİK, Ramazan. (Bahar 2014). Şiâ'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 7(1), Ankara, 251-259).
- TİNKÂBENÎ, Muhammed b. Abdülfettah es-Serâb. (1998). *Sefinetü'n-necât*. (Thk.: es-Seyyid Mehdî er-Ricâî). Kum: Matbaâtu Emîr.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa. (1996). *el-Câmîu'l-kebîr*. (Thk.: Beşâr Avâd Mârûf), Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî.
- TÛSÎ, Ebû Câfer Nâsiruddîn Muhammed b. Muhammed el-Hasen. (1956). *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân I-X*. (Thk.: Ahmed Hatîb Kasîr el-Âmilî), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî.

- _____ (1966). *Tehzîbu'l-ahkâm fi şerhi'l-mukniâ li'ş-Şeyh el-Müfîd I-X*. (Ths.: Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran: Dâru'l-Kutub el-İslâmîyye.
- _____ (1986). *el-İktisâd fîmâ-yeteâllak bi'l-itikâd*. (İkinci Baskı). Beyrut: Dâru'l-Edvâ.
- _____ (1993). *Emâli't-Tûsî*. (Thk.: Muessesetu'l-Bî'se), Kum: Dâru's-Sikâfe.
- _____ (2002). *Kitâbu'l-ğaybe*. Beyrut: Menşurâtu'l-Fecr.
- _____ (t.y.). *el-Fihrist*. (Thk.: Muhammed Sâdık Âlü Bahri'l-U'lûm), Kum: Menşurâtu'ş-Şerîf er-Redî.
- ÜNALAN, Abdullah. (1998). *Ehl-i Sünnet ve Şiâ'nın İmâmette Dayandığı Hadîsler*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.
- VERDÎ, Ali Hüseyin Muhsin Abdülcelîl. (1995). *Vuâzu's-salââtîn*. (İkinci Baskı). Londra: Dâru Kûfân.
- WATT, W. Montgomery. (1968). *İslâmî Tetkikler -İslâm Felsefesi ve Kelâmı-*. (Çev.: Süleymân Ateş). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahîyât Fakültesi Yay., (Nu: 83).
- WELLHAUSEN, Julius. (1963). *Arap Devleti ve Sukûtu*. (Çev.: Fikret Işıltan). Ankara Üniversitesi İlahîyât Fakültesi Yay., (Nu: 42).
- _____ (1989). *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyâsî Muhalefet Partileri*. (Çev.: Fikret Işıltan). Dizi: X(12), Ankara: TTK Yay..
- YÂKÛBÎ, Ahmed b. Ebi'l-Yâkûb b. Câfer b. Vehb İbn Vâdih. (2010). *Târîhu'l-Yâkûbî*. (Thk.: Abdülemîr Mehnâ), Beyrut: Şeriketu'l-Âlemî li'l-Matbûât.
- YILDIRIM, Zeki. (2003). Kur'an'da Peygamberlerin İsmeti. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0(19), 81-112.
- ZAGÛNÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Übeydullah. (2003). *el-İzâh fî usûli'd-dîn*. (Thk.: İsam es-Seyyid Mahmud), Riyad: Merkezu el-Melik Faysal.
- ZAHÎR, İhsân İlahî. (1983). *eş-Şiâ ve'l-Kur'ân*. Lahor: İdâretu Tercumâni's-Sunne.
- _____ (1990). *eş-Şiâ ve't-teşeyyû*. (Onuncu Baskı). Lahor: İdâretu Tercumâni's-Sunne.
- _____ (t.y.). *eş-Şiâ ve Ehlu'l-beyt*. Lahor: İdâretu Tercumâni's-Sunne.
- ZENCÂNÎ, İbrahim el-Musevî en-Necefî. (1982). *Akâidu'l-İmâmîyye el-İsnâaşerîyye I-II*. (Beşinci Baskı). Kum: İntişarâtu Hazret-i Mehdî.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed Ahmed b. Osman. (1963). *Mizânü'l-itidâl fî nakdi'r-ricâl I-IV*. (Thk.: Ali Muhammed el-Becâvi), Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife.
- ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. (1998). *Esâsu'l-belâğa I-II*. (Thk.: Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- ZÛRKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm. (1995). *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân I-II*. (Thk.: Fevvâz Ahmed Zümerli), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

ÖZGEÇMİŞ

1973 Van doğumlu. İlk, orta ve lise öğrenimini Van'da tamamladıktan sonra ilâhîyyât ve Arapça'ya olan ilgisi nedeniyle 1996'da birinci tercihiyle yerleştiği YYÜ İlahiyat Fakültesi'ni, 2001 yılında derece ile tamamladı.

Aynı fakültenin Tefsîr Anabilim Dalında, 2003 yılında başladığı Yüksek Lisans eğitimimi başarıyla tamamladı. 2003-2007 yılları arasında Van Adliyesinde yazman olarak görev yaptı. 2006 yılında askerlik görevini yaptıktan sonra aynı yıl Van'da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak göreve başladı. 2011-2013 yılları arasında Tarsus ve Mersin'de görevine devam etti. 2014'te İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri alanına geçiş yaptı. Halen Denizli Cedide Abaloğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde görevine devam etmektedir.

Windows ve Office programlarını iyi derecede bilir, seri on parmak Türkçe-F ve Arapça yazma ve bilgisayar donanımı konusunda bilgi ve beceri sahibidir.

Evli, 3 çocuk babasıdır.