

T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KUR'ÂN'I MEZHEBÎ SAİK VE KAYGILARLA OKUMANIN Şİİ FORMU

Danışman

Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR

Hazırlayan

Abdulcabbar ADIGÜZEL


ŞANLIURFA

2012

ONAY SAYFASI

Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR danışmanlığında, Abdülcabbar ADIGÜZEL'in hazırladığı "Kur'an'ı Mezhebî Saik ve Kaygılarla Okumanın Şîî Formu" konulu bu çalışma 21/06/2012 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Ana-Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR 

Üye : Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ 

Üye : Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ 

Bu Tezin Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Yapıldığını ve Enstitümüz Kurallarına Göre Düzenlendiğini Onaylarım.

Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM

Enstitü Müdürü 


Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI
DEKAN

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan alıntılarının, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.



T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Enstitünüz Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalına bağlı Tefsir Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisiyim. Hazırlamış olduğum “Kur’ân’ı Mezhebî Saik ve Kaygılarla Okumanın Şii Formu” konulu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara uygun olarak toplanıp sunulduğunu, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi beyan ederim.

(22/06/2012)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Abdulcabbar ADIGÜZEL

İmzası

YAZIŞMA ADRESİ:

Fatih Sultan Mahallesi
Yavuz Selim Bulvarı
Şehit Çavuş Torun Sokak No : 3
Posta Kodu : 27700
Nizip / GAZİANTEP
Tlf. Kod. (0532) 555 01 27

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ	IV
GİRİŞ	1
1. İSLÂM'DA MEZHEP OLGUSU	1
1.1. Mezhep ve İtikâdî/Siyasî Mezheplerin Ortaya Çıkış Sebepleri	1
2. TEFSİR-TEVİL OLGUSU	11
3. MEZHEBÎ TEFSİR	16
3.1. Ötekileştirmenin Tefsir Usul ve Tarihindeki Yansımaları	22

I. BÖLÜM

ŞİA'NIN DİNÎ/SİYASÎ BAZI NAZARİYELERİNİN GENEL MUHTEVASI

1. ŞİA	29
1.1. Giriş	29
1.2. Şia'nın Tanımı ve Ortaya Çıkışı	30
2. İMÂMET	38
2.1. Giriş	38
2.2. Şiî İmamet Nazariyesinin Tarihsel Kökeni ve Genel Muhtevası	38
2. İSMET	47
3.1. Giriş	47
3.1. İsmet Nazariyesinin Genel Muhtevası	48
4. BEDÂ	52
4.1. Giriş	52
4.2. Şia'nın Bedâ Telakkisinin Tarihi Arkaplanı	53
4.3. Şia'nın Bedâ Telakkisinin Genel Muhtevası	57
5. GAYBET	61
5.1. Giriş	61
5.2. Şia'nın Gaybet İnancının Tarihsel Kökeni ve Genel Muhtevası	62
5.3. Şia'ya Göre İmamın Gaybette Olmasının Muhtemel Sebepleri	66
6. REC'AT	72
6.1. Giriş	72
6.2. Rec'at Telakkisinin Tarihsel Arkaplanı ve Genel Muhtevası	74

7. TAKİYYE	79
7.1. Giriş	79
7.2. Takiyye Telakkisinin Tarihsel Kökeni ve Genel Muhtevası	80
8. HALİFELER	89
8.1. Giriş	89
8.2. Şia'nın İlk Üç Halife Hakkındaki Görüşlerinin Genel Muhtevası	91

II. BÖLÜM

ŞİA'NIN DİNİ/SİYASÎ NAZARİYELERİNİN KURÂNÎ TEMELLERİ

1. İMÂMET	103
1.1. Giriş	103
1.2. İmâmet'in Gerekliliği	104
1.3. Ali b. Ebî Tâlib Eksenli Yorumlar	113
1.4. İmamlara Yönelik Yorumlar	128
2. İSMET	140
2.1. İsmet'in Kur'ânî Dayanakları	140
3. BEDÂ	152
3.1. Bedâ'nın Kur'ânî Dayanakları	152
4. GAYBET	162
4.1. Gaybet'in Kur'ânî Dayanakları	162
5. REC'AT	178
5.1. Rec'at'in Kur'ânî Dayanakları	178
6. TAKİYYE	191
6.1. Takiyye'nin Kur'ânî Dayanakları	191
7. İLK ÜÇ HALİFE	200
7.1. İlk Üç Halifeyi Tahkir ve Tezyif Amaçlı Tefsir Biçimi	200
DEĞERLENDİRME	217
KAYNAKÇA	227
ÖZET	241
ABSTRACT	242

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
Ank.	: Ankara
(a.s.)	: (aleyhi's-selam)
b.	: Bin/Oğlu
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Fak.	: Fakültesi
Hz.	: Hazreti
İst.	: İstanbul
MTGŞS	: Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu
(r.a.)	: Radıyallahu anh
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
(s.a.a.)	: (sallallâhu aleyhi ve âlihi)
sy.	: Sayı
trc.	: Tercüme Eden
thk.	: Tahkik Eden
trz.	: Tarihsiz
Üniv.	: Üniversitesi
Yay.	: Yayınevi
yrz.	: Yersiz

ÖNSÖZ

Kur'ân'ın, Hz Peygamber'den günümüze kadar sayısız anlama ve yorumlama faaliyetine mevzu teşkil ettiği bilinen bir gerçektir. Bu çerçevede İslâm tarihinin muhtelif dönemlerinde ortaya çıkan her mezhep, fırka ve cemaat kendi tezlerine meşruiyet kazandırma amacıyla ilk etapta Kur'ân'a müracaat etmiştir. Mezhebî kaygı neticesinde gelişen tefsir tutumu, farklı ekoller arasında birçok ilmî polemige sebep olduğu gibi, bu ekollerin Tefsir ilmini, kendi muhaliflerini “ötekileştirme” faaliyetinin bir aracısı olarak kullanmalarına da sebebiyet vermiştir. Her ne kadar ekollerin bu tür tefsir faaliyetlerinin ilahî rızayı talep etme maksatlı ve İslam'daki fikir özgürlüğüne dayalı ortaya çıktığı düşünülse de etkileri açısından pek de olumlu sonuçlar doğurmadığı aşikardır.

İhtilafların –bilhassa konumuzu teşkil eden Şia için- İslam'ın birinci kaynağı olan Kur'an'la bağlantısı, değişen oranlarda uzun süre devam etmiştir. Bu durum, mezheplerin polemiklerini teşkil eden mevzuların Kur'an'la sahici bir ilgi ve ilişkisinin bulunup bulunmadığını, eğer varsa bunun ne düzeyde olduğunu ortaya koymayı gerekli kılmaktadır. Şia'nın, İslam dünyasının % 10'luk kısmını oluşturması, bilhassa Emevîler ve Abbâsîlerin hâkimiyet dönemlerinde genel olarak dışlanması, zulme maruz kalması sebebiyle hep muhalefet cephesinde yer almasına ve dolayısıyla siyasal, sosyal, kültürel, bilimsel v.b. her yönden içe kapanmasına neden olmuştur. Söz konusu çalışmanın dışı kapalı bir toplumun genel olarak psikolojik, sosyolojik, kültürel ve dinî bakımdan anlaşılması ve tanıtılmasının yanı sıra hedeflenen sonuçları açısından bu tarz çalışmalara katkıda bulunacağı düşünülmektedir. Ayrıca Sünnî dünya tarafından ötekileştirilmeye maruz kaldıkları için pek malumumuz olmayan Şî Müslümanların dinî düşünce dünyasını yakından tanımaya -az da olsa- imkan sunacağı kanaatindeyiz.

Bu araştırmamızda Şia'nın kendi tarihsel konumlarında Kur'an'ı nasıl bir ideolojik okumaya tabi tuttuğu gösterilmeye çalışıldığı için elde ettiğimiz malzemeleri “mezhebî tefsir” diye; bu tür davranış biçimini de “mezhebî saik ve kaygı” şeklinde isimlendirilmesi tercih edilmiştir. Konumuz Şia'nın ekseriyetini temsil eden İmamiyye/İsnâaşeriyye; bir diğer adıyla Caferiyye olarak bilinen ekolü ile sınırlıdır. Bu sebeple araştırmamız, söz konusu mezhebin üzerinde durduğu, tefsirde polemik haline getirdiği ve her biri siyasî/kelâmî mana ihtiva eden “İmamet, İsmet, Bedâ, Gaybet, Rec'at, Takiyye ve İlk Üç Halife” gibi konular çerçevesinde olmuştur. Söz konusu mezhebi,n Şia'nın büyük bir kısmını teşkil etmesi sebebiyle, konuyu işlerken genel olarak İmâmiyye demek yerine kısaca Şia ismi kullanılmıştır.

Araştırmamız birçok kolu olan Şia'nın sadece mevzubahis ekolüyle sınırlı olduğu için de yalnızca İmâmiyye'nin eserlerine müracaat edilmiştir. Mezhepsel Kur'an yorumlarına alet edilen ayetlerin İmâmiyye'nin önemli müfessirleri olan Kummî, Ayyâşî, Tabersî, Ebû Cafer et-Tûsî, Feyz-i Kâşânî, Hûî ve Tabatabâî'nin tefsirlerindeki açıklamaları ile; Kuleynî, Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Nasiruddin et-Tûsî, Nu'mânî, Hillî, Meclisî gibi meşhur kalamcı ve hadisçilerin muhtelif eserlerindeki yorumları gösterilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş'te mezhepler tarihi kapsamındaki eserlerin bir kısmı taranarak erken dönem siyasî ihtilaflar, nedenleri ve itikâdileşmesi hakkında bazı malumatlar verilmiştir. Siyâsal farklılıkların tefsir ve tevil düalizmini oluşturmadaki etkisinden başlayarak Mezhebî Tefsir'in oluşumuna ve bu oluşumun temelinde yer alan faktörlere kadar bazı mülâhazalarda bulunulmuştur. Daha sonra ise Şia hakkında kısa ve öz olmak üzere birtakım bilgiler verilmiştir.

Konumuzun ilk bölümünü teşkil eden kısmında Şia'nın mezhebî yorumlarını yoğunlaştırdığı siyasî bazı konular, özenle seçilerek izah edilmeye çalışılmıştır. Ele alınan bu konuların, İmâmiyye'nin temel kaynaklarından olabildiğince kuşatıcı biçimde işlenmesi için çaba sarf edilmiştir. Temelde kalam ve mezhepler tarihiyle ilgili araştırmalara mevzu teşkil eden ve bir o kadar da siyasî hüviyet içeren: İmâmet, İsmet, Bedâ, Gaybet, Rec'at, Takiyye ve İlk Üç Halife gibi meselelere dair tartışmaların büyük ölçüde naslar üzerinden yürütülmesi, ister istemez müfessirleri, kalamcıları ve hadisçileri de ilgilendirmiş ve böylece söz konusu meselelerin tamamı dinî alanlara dahil edilmiştir. Bu sebeple çalışmamızın ikinci bölümde, Şif müfessirlerin veya bir şekilde ayetlerle izahta bulunan Şif ulemanın kendi tarihsel konumlarında Kur'an'ı nasıl bir mezhebî okumaya tabi tuttukları gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun sonucu olarak oluşturulan ideolojik tefsir biçimi ele alınarak yer yer Ehl-i Sünnet'in konu hakkında görüşleri çok kısa olmak üzere ifade edilmiştir. Netice itibariyle de politik ihtilafların teolojik bazı tezahürleri olduğu ve bu tezahürlerin insanları, dinî metinleri kendi durumlarına göre yorumlamaya sevk ettiği sonucuna varılmıştır.

Amacımız mezheplerin yanlışlarını ortaya koymak, onları tahkir etmek; ayrılık tohumları saçmak değil; bilakis ayrılığın zeminini, sebeplerini ve sonuçlarını tespit ederek mezheplerin Kur'ân ile ilişkisini ortaya koymaktır. Müslümanlar arasında itikadî ve içtimaî ayrılığa sebebiyet veren siyasi çatışmaların sebeplerini bulmanın, İslâmî bütünleşmeye zemin hazırlayacağı kanaatindeyiz. Mehzeplerin Kur'ân ayetlerini mezhebî yorumlamaya tabi tuttuğunu göstermenin, Kur'ân'ın gerçek manasının anlaşılması ve hayat rehberi olması açısından bir adım olacağı ümidini taşımakta olduğumuzu da belirtmek isteriz.

“Kur’ân’ı Mezhebî Saik ve Kaygılarla Okumanın Şif Formu” adlı bu çalışmanın ilham kaynağı olan saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR’e; tezin bazı bölümlerini okuma zahmetinde bulunup değerlendirmelerini paylaşan Aynur YILDIZ ile İbrahim BARCA’ya; bu yoğun çalışmaya ayırdığım mesailerde benden hiçbir şekilde müşteki olmayan, aksine beni çalışmaya teşvik eden fedakâr eşim Şükran ADIGÜZEL’e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Abdulcabbar ADIGÜZEL

Mayıs 2012 / Gaziantep

GİRİŞ

1. İSLÂM'DA MEZHEP OLGUSU

1.1. Mezhep ve İtikâdî Mezheplerin Ortaya Çıkış Sebepleri

Mezhep kelimesi, Arapça *z-h-b* kökünden türemiş hem mastar hem de ism-i mekân kalıbında bir sözcüktür. Sözlükte *gitmek, takip etmek, gidilen veya takip edilen yol; görüş, kanaat, inanç, doktrin*¹ gibi manaları ifade eden *mezhep* kavramı, Kur'ân'da orijinal hali ile kullanılmamıştır. Ancak söz konusu kelimenin kökenini oluşturan *z-h-b* kelimesinin, Kur'ân'da değişik türevleriyle birlikte birçok âyette kullanıldığını görmek mümkündür.² Terimsel açıdan ise bu kavram, *kendi içinde tutarlı bir metot ve düşünce sistemine sahip itikadî ve amelî doktrin* şeklinde tanımlanmıştır.³

Aslî hükümler diye bilinen iman esaslarını konu edinen gruplara *itikadî/kelamî mezhepler* denilirken; ibadetler ve insanlar arası münasebetleri, bir diğer adıyla fer'î hükümleri konu edinen gruplara da *fikhî mezhepler* adı verilmektedir.⁴ Bunun yanı sıra itikadî mezhepler için İslâm literatüründe *mezhep* kelimesi yerine daha çok *fırka* tabiri kullanılmaktadır. İtikadî mezheplerin görüşlerini ve tarihlerini ele alan eserler de; *görüş, iddia, söz* gibi anlamlara gelen *makâle* veya *nihal* kelimeleriyle isimlendirilmişlerdir.⁵

Fikhî mezheplerin ortaya çıkışı dinî sebeplere dayanmaktadır. Hz. Peygamber'den (a.s.) sonra, sahabe ve tabiûn döneminden itibaren görüş ayrılığı başlamış, asr-ı saadetten uzaklaştıkça da bu ihtilaflar çoğalmıştır. Kitap ve sünnette geçen kelimelerin yanlış anlaşılması; sözün hakikat veya mecaz anlamlarına çekilebilmesi; hadislerin bilinmemesi ve sıhhat derecesi hakkındaki farklı telakkiler; içtihat ve usûl farklılığı; sosyal ve tabiî çevrenin tesiri gibi sebepler fikhî mezheplerin oluşmasında önemli paya sahiptir.⁶ Ortaya çıkan birçok fikhî mezhep, zamanla yok olmaya maruz kalmıştır. Günümüze kadar varlığını devam ettiren

¹ Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu'l-Belâğa*, (thk. Muhammed Bâsil Uyûni's-Sûd), I. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, I, 321-322; İlhan, Avni, "Mezhepler Üzerine", *DİB Dergisi*, Ankara 1974, c. XIII, sy. 5, s. 311.

² Bkz. Abdulbâki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire 1364, s. 276-277.

³ Paçacı, İbrahim, "Mezhep" md., Dini Kavramlar Sözlüğü, DİB Yay., Ankara 2006, s. 441.

⁴ Bkz. Üzüm, İlyas, "Mezhep" [Kelâm], *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 526.

⁵ İlhan, "Mezhepler Üzerine", s. 311; Üzüm, "Mezhep", s. 526.

⁶ Bkz. Paçacı, "Mezhep", s. 442. Fikhî mezheplerin teşekkülünde önemli paya sahip başaka sebepler için bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *İslâmda Fikhî Mezhepler Tarihi*, (Çev. Abdulkadir Şener), Eren Basımevi, İstanbul 1978, s. 62-80; Karaman, Hayrettin, "İslâm Tarihinde Mezheb Kavgaları", *Diyanet Dergisi*, DİB Yay., Ankara 1975, c. XIV, sy. 1, s. 47-48.

fikhî mezhepler ise genel olarak: Hanefî, Şafîî, Hanbelî, Malikî ve Caferî mezhepleridir.⁷ Asıl konumuzun dışına çıkmamak gayesiyle burada, fikhî mezheplerden ziyade itikadî/kelamî mezhepler hakkında birkaç mülâhazada bulunmakla yetineceğiz.

Öncelikle belirtelim ki, tarih sahnesine çıkışı bakımından itikadî mezheplerin oluşumu, fikhî mezheplerin oluşumuna göre daha erken döneme rastlamaktadır. Çünkü fikhî mezheplerin zuhuru dinî sebeplere dayanırken itikadî mezheplerin ortaya çıkışı siyâsî hadiseler çerçevesinde gerçekleşmiştir. Erken dönem İslâm toplumunda vuku bulan politik anlaşmazlıklar siyasal bir ayrışmaya sebep olduğu gibi itikadî zümreleşmeyi de beraberinde getirmiştir.

Bilindiği gibi İslâm'ın ilk asrında sahabeler arasında bir takım **siyasî hadiseler** cereyan etmişti. İlk dönemde meydana gelen bu siyasî ihtilaflar, mezheplerin oluşumu açısından oldukça önem arz etmektedir. Çünkü siyasî anlaşmazlık, ilerleyen süreçte mezheplerin ortaya çıkışını ve teşekküllerini tamamlamalarına sebebiyet verecekti. Ayrılığın ilk zeminini teşkil eden bu ihtilaflar, bugün Mezhepler Tarihi eserlerinde anlatılan birçok itikadî mezhebin oluşumuyla neticelenmişti. Her ne kadar Muhammed Ebû Zehra, sadece Şia ve Hâricî mezheplerini siyasal mezhep olarak kabul etse de,⁸ aslında politik hâdiseler neticesinde meydana gelen mezheplerin bu şekilde sadece Şia ve Hâricîler ile sınırlandırılmasının doğru olmadığı düşünmekteyiz. Çünkü Ehl-i Sünnet dahil olmak üzere, Mu'tezile, Cebriye, Kaderiye ve Mürcie gibi bütün itikadî mezheplerin varlığı veya yokluğunun siyaset ile sıkı bir şekilde bağlantılı olduğunu görmekteyiz.⁹

Hemen belirtelim ki, bu mezheplerin oluşumunun temelinde, **Peygambersiz hayata intibakta** güçlük çekilmesi yatmaktadır; çünkü Hz. Muhammed (a.s.) hem bir peygamber, hem de devlet başkanıydı. Bir yandan tebliğ görevini ifa ederken diğer yandan siyasal hayatı idame ettiriyordu. Medine'de kurduğu devleti yönetmesi, savaşa karar vermesi, ordular göndermesi, yargı işlerini yürütmesi, çeşitli amaçlarla memurlar ataması, zekât toplatması, ekonomik kararlar vermesi gibi dönemin şartlarına göre daha birçok konuda yetki sahibi olması O'nun siyasal yönünü ortaya koymaktadır.¹⁰ Bu yönüyle yeni kurulan İslâm Devleti, teokratik bir görünüm arz etmektedir. Fakat Hz. Peygamber, yerine bir halife bırakmadan bir müddet hasta yattıktan sonra Hicrî 11. yılın 13 Rebiülevvel, Miladî 632. yılın 8 Haziran

⁷ Paçacı, "Mezhep", s. 442.

⁸ Bkz. Ebu Zehra, *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 54-61.

⁹ Konu hakkında bilgi için bkz. Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2001, s. 26-28.

¹⁰ Demircan, *Ali b. Ebî Tâlib Dönemi ve Ehl-i Beyt*, Beyan Yay., İstanbul 2008, s. 46.

Pazartesi günü vefat etmişti¹¹ ve görevi hayatıyla sınırlı kalmıştı. Kendisinden sonra yeni bir peygamber gelmeyeceği için yönetimin nasıl olması gerektiği meselesi, dönem insanının karşısında siyasî bir problem olarak durmaktaydı. Kurduğu toplumsal düzen değil, tebliğ ettiği din ebedi kalacaktı. Toplumsal düzen ise her topluma, her bölgeye ve her çağa göre değişiklik arz etmek durumundaydı.

Teokratik yönetimin sona ermesi açısından peygambersiz hayata intibak sağlamak, dönem insanı için oldukça zor olmuştu. Hz. Peygamber'den sonra devletin başına getirilen/getirilmesi gereken kişiyi, Hz. Peygamber'in veya Allah'ın vekili olarak görmek de önemli teolojik sorunlara yol açacaktı. Neticede vekilini peygamberin tayin etmesi tezinden hareketle, devletin başına Hz. Peygamber'in kimi tayin etmiş olabileceğine yönelik teoriler geliştirilmeye başlandı. Bunun sonucunda siyaset dinsel olarak yöneticiyi belirlemenin en önemli iş olduğu düşüncesi doğdu. Hatta peygamberin belirlenmesi gibi, yöneticiyi de Allah'ın belirleyeceğine yönelik düşünceler, farklı grupların eski inançlarının da etkisiyle gün yüzüne çıkmaya başlamıştı. Artık devletin başına geçecek kişiyi belirlemek siyasi bir ihtiyaç olmaktan çıkıp, dinsel bir zorunluluk haline gelmişti.¹²

Daha Hz. Peygamber'in vefatıyla Müslüman camianın siyasî bakımdan dört gruba ayrıldığını söylemek mümkündür. Bunlar başta Benî Saide Sakifesi'nde toplanıp daha çok Sa'd b. Ubâde'den yana olan Ensar grubu, Hz. Fatıma'nın evinde toplanan geneli Haşimîlerden oluşan Ali b. Ebî Tâlib grubu, Sakife'de biat eden Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe grubu ve son olarak Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'yi halife olarak tanımadıkları için peygamberlik iddiasında bulunanlar ve zekât vermeyi reddeden isyancı gruptur.¹³ Zira Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra Müslümanlar, problemlerini çözecek tek kaynaktan, yani vahiy kaynağından mahrum kalmışlardı. Daha önce mevcut olmayan yeni problemleri çözme ve insanlara bu konularda cevap verme işi, artık ulemanın üstleneceği bir görev haline gelmişti. Her âlimin kendi metot ve bilgisine göre meselelere açıklık getirmesi ve neticede insanların söz konusu âlimlerin etrafında zümreleşmeleri, mezheplerin oluşmasında etkili olmuştu.¹⁴

Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayan hilafet meselesi her ne kadar Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin seçilmesiyle ilk etapta çözümlenmiş görünse de, ileride meydana gelen olaylar daha sonraları bir takım zümreler tarafından siyasî istismar vasıtası yapılmış ve ardından birçok fırkanın doğmasına sebebiyet vermiştir. İktidar mücadelesi ve siyasî hâkimiyet hırsı,

¹¹ Fayda, Mustafa, "Muhammed", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 422.

¹² Bkz. Akbulut, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 4:2 (2006), s. 8.

¹³ Nâşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilü'l-İmâme ve Muktefât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makalât*, (Thk. ve Neşr: Josef Van Ess), Beyrut 1971, s. 15; Kummî-Nevbahtî, s. 15-16.

¹⁴ Bkz. Gölcük-Toprak, s. 26.

Müslüman toplumu parçalayan en önemli faktör haline gelmiştir. Siyasî görüşlerin dinî niteliğe bürünmesiyle de siyasî partiler dinî-itikadî fırka karakteri kazanmış ve siyasî parti görünümünde olan fırkalar İtikadî Mezhepler olarak tezahür etmeye başlamıştır.¹⁵

Kökü eskilere uzanan ve Câhiliye devrinde ileri safhalarda bulunan **soy ve kabile asabiyeti**; birçok ihtilaf, siyasî faaliyet ve fırkalaşmada önemli amillerden biri olmuştur.¹⁶ Öncelikle şunu belirtelim ki, Hz. Peygamber'in risaletini beyan ettiği dönemde kabile taassubu nedeniyle O'na cephe alan insanlar olduğu gibi, Müslüman olmamalarına rağmen O'nu destekleyenler de bulunmaktaydı. Kureyş'in dışındaki bazı kabile mensuplarının, *Kureyş kabilesinden olan bir peygambere tabi olmaksızın kendi kabilelerinden olan yalancı bir peygambere tabi olmayı; hatta başka kabileyle cennette olmaksızın, kendi kabilesiyle cehennemde olmayı yeğleyeceklerini*¹⁷ ifade etmeleri asabiyyetin ne derece vahim boyutlarda olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kureyş içerisinde de, eski düşmanlıkları sebebiyle, Hz. Peygamber risaletini izhar ettiğinde, bu durumdan en hoşlanmayan Ümeyye oğulları olmuş ve netice itibariyle de İslâm'a hep karşı çıkmışlardı.¹⁸ Bunun aksine akrabalık dolayısıyla Benî Haşim'in Müslüman olmayanları bile Hz. Peygamber'e destek vermişlerdi. Bu meyanda Ebû Talib'in Hz. Peygamber'i himaye etmesi¹⁹ gâyet tabii karşılanmalıdır. İslâm'ın ilk yıllarında ise Benî Ümeyye, Müslümanlara karşı işkencelerini son derece artırınca, Hz. Peygamber 622 yılında Medine'ye göç etmek durumunda kalmıştı. Ancak Mekke'de işkence yapanlar, Medine'de de huzur vermek istemiyorlardı. Bu sebeple yapılan Bedir Savaşı'nda, Ümeyye oğulları'ndan Ebu Süfyan'ın Mekke ordusunun komutanı olarak yer alması kabile asabiyeti bakımından dikkatimizi çekmektedir.²⁰ Devam eden siyasî mücadeleler ve savaşlar neticesinde Hicretin 8.

¹⁵ Bozan, s. 25-26; Hizmetli, Sabri, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbilik-Bahâilik", *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, (Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu 93), TDV Yay., Ankara 1995, s. 216.

¹⁶ Üzüm, "Mezhep", s. 528.

¹⁷ Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kureyşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, el-Mektebetü's-Şâmîle, el-İsdâr es-Sânî, 2.11, VI, 64; Üçok, Bahriye, *İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler (Hicrî 7. ve 11. Yıllar)*, AÜİF Yayınları, Ankara 1967, s. 32; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Yay., Ankara 2001, s. 4-5.

¹⁸ İslâm öncesi dönemde, Ümeyye oğullarının atası Ümeyye ile Haşim oğullarının atası Haşim'in kabileleri, kardeş olmalarına rağmen, aralarında ciddi sürtüşmeler vardı. Hatta bu yüzden Ümeyye oğulları Şam'a göç etmiş ve orada 10 yıl kadar kalmıştı. Geri Mekke'ye döndüklerinde kardeşler arası çekişmeler çocuklarınca da sürdürülünce biraraya gelmek neredeyse imkânsızlaşmıştı. Abdülmuttalib'in vefatıyla Haşim oğulları iyice zayıflarken Ümeyye oğulları Kureyş'in en güçlü kabilesi haline gelmişti. Bkz. İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, el-Mektebetü's-Şâmîle, el-İsdâr es-Sânî, 2.11, I, 243; Makrizî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali Takyuddin el-Ba'lebekkî, *en-Niza' ve't-Tehâsum fima Beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim*, (Thk. Salih el-Verdânî), el-Hedef li'l-A'lâm, Kahire 1315, s. 38-43.

¹⁹ Belâzurî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya, *Ensâbu'l-Eşrâf*, el-Mektebetü's-Şâmîle, el-İsdâr es-Sânî, 2.11, I, 259.

²⁰ Bkz. Makrizî, s. 31-38; el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, (çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s. 194.

senesi, Müslümanların güçlenmesiyle M. 630'da Mekke fethedilmişti.²¹ Benî Ümeyye bu fetihden sonra İslâm'ı kitle halinde kabul edince Hz. Peygamber, Benî Ümeyye'den Attâb b. Esid'i Mekke valisi yapmış²² ve Ebu Süfyan'ın oğlu Muâviye'yi de vahiy kâtibi olarak yanına almıştı.

İslâm dini, asabiyyete/kabileciğe karşı savaş açarak, Araplardaki bu tarz içtimai problemleri ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Bu meyanda Kur'ân, kabilenin/ırkın herhangi bir üstünlük sağlamayacağını ifade etmiştir.²³ Ayrıca: “*Sakin bölünüp parçalanmayın!*”²⁴ âyetinin yanı sıra: “*Bölünüp parçalanan kimseler gibi olmayın!*”²⁵ gibi ilahî emirler hep aynı gayeyi vurgulamaktadır. Hz. Peygamber de, bu uğurda çaba sarf etmiş ve *asabiyyete çağırın, asabiyyet için çarpışın, asabiyyet yolunda ölen kimseler için “Bizden değildir”*²⁶ diyerek asabiyyet duygularıyla hareket eden şahısların İslâm'ı özümsemiş olmayacağını ifade etmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber asabiyyet uğruna ölmenin, *Cahiliye ölümü* olduğunu özellikle belirtmiştir.²⁷ Ayrıca insanlardaki bu zafiyeti bildiğinden dolayı geniş bir kitle karşısında irad ettiği Veda Hutbesi'nde de Arabın aceme, beyazın siyaha üstün olmadığını söyleyerek²⁸ hayata veda etmeden önce de İslâm toplumuna bu hususta dikkatli olmaları gerektiğini vasiyet etmiştir.²⁹

Ümeyye oğulları ve Haşimoğulları her ne kadar İslâm'ı kabul ettikten sonra Hz. Peygamber hayattayken barış içerisinde olsalar da, aralarındaki çekişmeler bitmiş değildir. Takrar yanmaya hazır bir köz gibi asabiyyet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra tekrar neşvü nema bulmuş ve siyaset, asabiyyet ekseninde gelişim göstermeye başlamıştır.³⁰ Bu sebeple siyasal, sosyal, ekonomik gibi sebeplerle kabul edilen Müslümanlığı, “*itaat etmek*” olarak algılamak daha doğru olacaktır.

²¹ Belâzurî, I, 155.

²² Bozkurt, Nebi – Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “Mekke”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 558.

²³ Hucurat, 49/13.

²⁴ Âl-i İmrân, 3/103.

²⁵ Âl-i İmrân, 3/105. Ayrıca bkz. Mü'min, 40/53; Rum, 30/32; En'am, 6/153.

²⁶ Bkz. Ebu Davud, “Asabiyye”, 122, 5123; Suyûtî, *Câmiu'l-Ehâdis*, hds. no: 19523.

²⁷ Müslim, “İmâre”, 13, 1850.

²⁸ Ya'kûbî, Ahmed b. Ali Yakub b. Ca'fer b. Vehb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, el-Mektebetü'ş-Şâmile, el-İsdâr es-Sânî, 2.11, I, 148-149.

²⁹ Bkz. Özdemir, H. Ahmet, “Son Peygamber'in (s.a.v.) Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, V, sy. 1, s. 95-112. Asabiyyet hakkında geniş bilgi için bkz. Çağrıçı, Mustafa, “Asabiyyet”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 453-455. Kur'ân'ın ana hedeflerinden biri olarak birlik konusu hakkında geniş malumat için bkz. Rıza, Muhammed Reşid, *Muhammedî Vahiy*, (terc. Salih Özer), Fecr Yayınevi, Ankara 1991, s. 261-271. Genel olarak İslâm'da Tevhid'in yansımaları ve boyutları için bkz. Kırbaçoğlu, Hayri, *Ahir Zaman İlmihali*, Otto Yayınevi, Ankara 2010, s. 54-108. İslâm'ın ırkçılığa ve milliyetçiliğe bakışı ve konu hakkında genel mülâhazalar için bkz. Babanzâde, Ahmed Naim Efendi, *İslâm'da İrkçılık ve Milliyetçilik*, (sad. Ömer Lütfü Zararsız), 2. Baskı, İktal Yayınları, Ankara 1399/1979.

³⁰ Geniş bilgi için bkz. Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Haşimî Mücadelesi –İslâm Öncesinden Muaviye Devrinin Sonuna Kadar-*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1991, s. 145-230; Makrîzî, 30-132.

Çünkü diğer kabilelerin genel olarak Kureyş'e bakışı, o dönemde Müslüman olmanın; İslâm'a değil de Kureyş'e veya Kureyş içindeki bir aileye boyun eğmek şeklinde telakki edildiğini göstermektedir. Bunun için de bir an evvel bu durumdan kurtulmak söz konusu kimseler tarafından şiddetle beklenmekteydi.³¹ Özellikle Medine dönemi ve daha sonra Mekke'nin Fethi ile çok sayıda münafık zümrelerin türediğinden bahsetmek mümkündür. Bu sıralarda irtidat edenler zuhur etmeye başlamış ve kabileler, kendi içlerinden sahte peygamberler çıkarmaya, bununla da kabile dayanışmasını sağlamaya çalışmışlardı.³² Esasen *savaştın tebliğ değeri* meselesi, etraflıca araştırılmayı bekleyen önemli bir konudur.

Sakîfe'de meydana gelen hilafet mücadelesi mezheplerdeki ayrım noktalarından bir olması hasebiyle önemli bir husustur. Burada Hz. Peygamber'e (a.s.) nispetle "**Hilafet Kureyşendir**"³³ şeklindeki sözün Sakîfe'de Ensar'a kullanılmasına kısaca değinmek gerekirse, Ebu Bekir b. Ebî Kuhâfe'den itibaren bu sözün pratik yönünü İslâm tarihinde uzun süre görmek mümkündür. Ancak bu söz, hâkimiyetini ilk üç halife döneminde genel itibarıyla halkın gönül rızasına binaen sürdürürken sonraki dönemlerde silah kuvvetine dayanarak devam ettirmiştir. Zira Tahkim Olayı'nda varlıklarını gösteren Hâricîlerden bu yana konu, İslâm düşünürlerini meşgul etmeye başlamıştır. Bu konudaki görüş bildiren alimler, hilafeti *halka bırakanlar* ve *Kureyş'e has kılanlar* şeklinde iki ana gruptan müteşekkildir. Kabile farkı gözetmeksizin imameti bütünüyle halka bırakanlar Hâricîler'dir. Mu'tezile'nin ekserisi ile Mürcie'nin bir kısmı da bu konuda Hâricîlerle hemfikirdir. Bu konuda Şia, inançlarını Ali b. Ebî Tâlib ve oğulları ekseninde oluşturduğu ve Ali b. Ebî Tâlib de zaten Kureyşli olduğu için imamette Kureyşliliği gözetmiş sayılmaktadır.³⁴

³¹ Tam bu noktada Kur'ân'dan, münafıkların iç dünyalarını beyan ettiği âyet kayda değerdir. Zira onlar Hudeybiye Seferine çıkan Peygamber'in (a.s.) ve beraberindekilerin geri dönmemelerini temenni ediyorlardı. İlgili âyette şöyle buyrulmaktadır: "*Ey Münafıklar! Siz aslında Peygamber'in ve inananların bir daha ailelerine geri dönmeyeceklerini sanmıştınız. Bu sizin gönüllerinize güzel gösterildi de kötü zanda bulundunuz ve helaki hak eden bir kavim oldunuz.*" (Fetih, 48/12)

³² Bkz. Demircan, *Ali b. Ebî Tâlib Dönemi ve Ehl-i Beyt*, Beyan Yay., İstanbul 2008, s. 45; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 148-149.

³³ İbn Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183; IV, 421; Suyûtî, *Câmiu'l-Ehâdis*, X, 484, 485, 486; Belâzurî, I, 251-252, 300; III, 6; Yakubi, I, 153; Makrizî, s. 31; İbn Haldun, *Mukaddime*, el-Mektebetu's-Şâmîle, el-İsdâr es-Sânî, 2.11, s. 99, 102.

³⁴ Bkz. Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureyşliliği –İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik-*, Kitâbiyât, Ankara 2005, 60-118; Aycan, İrfan-Söylemez, M. Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 152. Ömer b. el-Hattâb'ın yaralandıktan sonra oluşturduğu komisyonda da, komisyonun üyeleri için de *Kureyşlilik* prensibine uyulduğu dikkatimizi çekmektedir. Akralalık bağlarının önemli olduğu bir toplumda, siyasi kararları etkilemesi bakımından bu komite üyelerinin yakınlık derecelerini açıklamakta fayda vardır. Bu komisyon Ali b. Ebî Talib, Osman b. Affân, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkas, Zübeyr b. Avam ve Talha b. Ubeydullah'tan müteşekkildi. Abdurrahman b. Avf ile Sa'd b. Ebî Vakkas amca çocukları olup Kureyş'in Benî Zühre kabilesindendirler. Sa'd'ın annesi Ümeyyeoğullarından Ebu Süfyan'ın kızı, Abdurrahman da Osman b. Affân'ın ana bir kız kardeşinin kocası idi. Talha b. Ubeydullah Kureyş'in Teym kabilesinden olup, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin damadı idi. Zübeyr b. Avvam da yine Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin damadı ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in ve doğal olarak Ali b. Ebî Tâlib'in halasının oğluydu. Talha ve Zübeyr Ali b. Ebî Tâlib'den;

Yabancı din ve kültürlerin tesiri de mezheplerin oluşumu açısından önemlidir. Zira Hz. Peygamber döneminden itibaren yayılmaya başlayan İslâm dini; Yahudi, Hıristiyan ve Mecusîler tarafından da benimsenmişti. İhtida hareketlerine, fetih politikasına ve siyasî hâkimiyete bağlı olarak İslâmiyet Suriye, Filistin, Irak, Mısır ve Kuzey Afrika, Endülüs, İran, Horasan, Türkistan, Kafkaslar ve Hindistan'a kadar geniş bir sahaya ulaşmış, bu süreç içinde farklı din mensubu kimseler İslâmiyet'i benimsemişti.³⁵ Yeni fethedilen ülkelerin ahalisinden İslâm'ı samimi olarak benimseyenler olsa da, bu kimselerin eski kültürlerinden bir anda kurtulduğundan bahsetmek imkânsızdır. Bunun yanı sıra mal, şöhret, mevki ve makam gibi bazı kişisel düşünce ve şahsî çıkarları için kabul etmiş görünenler de vardı. Hatta bazı kimselerin, sırf İslâm'ı içten yıkmak ve eski dinlerini tekrar diriltmek için İslâm'a girdikleri söylenmektedir.³⁶ Örneğin, Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Peygamber'in vasisi olduğunu ve bu sebeple onun hakkını gasp eden Osman b. Affân'ın (35/656) yönetimden uzaklaştırılıp hakkın sahibine verilmesini iddia eden Abdullah b. Sebe ve onu tanrılaştıran *Sebeyye* fırkasının böyle bir amaca hizmet ettiği düşünülmektedir.³⁷

Muhammed Hamidullah'a göre, Osman b. Affân döneminde çıkan hemen hemen bütün huzursuzlukların temelinde Yahudi oyunu vardır. Abdullah b. Sebe ve yandaşlarının sinsice başlattıkları fitneler yönetim ve halk arasındaki huzursuzluğun temel nedeni olmuştur. Yahudilerin desiseleri neticesinde halkın yönetime başkaldırmasını sağlayarak Halife'yi katletmişlerdir. Hatta Hamidullah, kısa bir zaman sonra Müslümanlar arasında gerçekleşen Cemel Savaşı'nın da Yahudi planlarının sonucu meydana geldiğini önemle vurgulamaktadır.³⁸

Abdullah b. Sebe, Ali b. Ebî Tâlib'in imameti uğruna Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'ın aleyhine ilk propagandayı yapan kişi olarak bilinmektedir. Ali b. Ebî Tâlib daha hayattayken kendisi hakkında "*Sen İlahsın!*" şeklinde birçok sapık fikir ileri süren Abdullah b. Sebe'yi öldürmek istemiş fakat bu isteğini eyleme dönüştürmeyerek onu Medâyin'e sürmeyi tercih etmiştir. Yahudi dönmesi olan Abdullah b. Sebe'nin tarihi

Sa'd ve özellikle Abdurrahman b. Avf, Osman b. Affân'dan yanaydı (Bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 129-135). Oylamanın eşit olması durumunda Abdurrahman'ın tercihi kabul edilecekti. Abdurrahman b. Avf ise, toplumun hemen her kesiminden insanlarla görüşerek onların fikirlerini aldı. Nihâyetinde sabah namazından sonra cemaatin huzurunda Osman b. Affân ve Ali b. Ebî Tâlib'e sorduğu sualler karşısında Osman b. Affân'ı halife olarak seçtiğini ilan etti (Hamidullah, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, (çev. İhsan Süreyya Sırma), Beyan Yayınları, İstanbul 1992, s. 135-136; Askerî, Allame Murtaza, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Sünnet Ekolleri –İmamet ve Sahabe-*, (çev. Cafer Bendiderya – İsmail Bendiderya), Kevser Yayıncılık, İstanbul trz. c. I, s. 616-617).

³⁵ Üzüm, "*Mezhep*", s. 528.

³⁶ Bkz. Gölcük-Toprak, s. 31; Hizmetli, Sabri, "İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hâdiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD*, Ankara 1983, c. XXVI, s. 661 vd.; Kevserî, Muhammed Zahid, "Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış", (Çev. Seyit Bahçiyân), *SÜİFD*, Konya 2001, sy. 12, s. 37-40.

³⁷ Yiğit, İsmail, "Osman", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 442; Ebu Zehra, *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 55.

³⁸ Bkz. Hamidullah, s. 142-150.

kişiliğinin gerçekliği tartışması bir yana; Ali b. Ebî Tâlib'in imametinin nasla sabit olduğu, onun ölmediği, bulutlar üzerinde geri geleceği, yeryüzünü adaletle dolduracağı, onda ilahi bir cüz bulunduğu, hiç kimsenin onu mağlup edemeyeceği, gök gürültüsünün onun sesi; şimşegin de tebessümü olduğu gibi iddialarla temelini attığı Mesih-mehdi, velâyet, vesâyet, masumiyet, gaybet, recat gibi ortaya attığı fikirlerin, eski inançlarından henüz kurtulamayan Müslümanlar tarafından kabul gördüğü söylenmektedir.³⁹

İtikadî mezheplerin ortaya çıkışını hazırlayan faktörlerin arasında **nasların farklı anlaşılması** hususu da kabul görmektedir. Kur'ânî naslar; çok anlamlılık, kıraat ihtilafları, itlak-takyid anlayışı, umûm-husûs ihtilafı, mevsûh-muhkem ihtimali, seleften rivâyet edilen nakillerin farklılığı, mezhep taraftarlılığı, tefsirde dirâyet ve rivâyet olgusu gibi sebeplere binaen farklı anlaşılabilmiştir.⁴⁰ Bu sebeple müfessirler tarafından belirlenmiş metodik kurallara uyulsa dahi Kur'ân'ı her okuyanın onu az ya da çok farklı şekillerde anlayacak oluşu kaçınılmaz bir gerçektir.⁴¹

Kur'ân ve Sünnet'te ana ilkeler genel hatlarıyla anlaşılır olmakla birlikte bunların ayrıntılarıyla ilgili hususlar naslarda açık bir biçimde yer almamıştır.⁴² Zaten Kur'ân, âyetlerini muhkem ve müteşabih olmak üzere iki gruba ayırmış;⁴³ fakat hangisinin muhkem hangisinin müteşabih olduğunu belirtmemiştir. Bu bakımdan müteşabih âyetlerde yer alan *el*⁴⁴, *yüz*⁴⁵, *arş*⁴⁶, *gelme*⁴⁷ gibi kelimelerin mezhep mensupları tarafından yorumlanması; ayrıca *cebr*,⁴⁸ *kader*⁴⁹ ve *teşbih*⁵⁰ akidelerinin Kur'ân'la temellendirilebilmesi, nasların farklı

³⁹ Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim b. Ebîbekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Muhammed Seyyid Geylanî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1404, s. 172; Korkmaz, Sıdık, *Abdullah İbn-i Sebe*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Konya 1996, s. 26-95; Keskin, Yakup, *İsnâ Aşerîyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd, Ali b. Muhammed el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî Dönemlerinde İmâmiyye Şîası*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun 2007, s. 25; Hizmetli, "İtikadî Mezheplerin Doğuşu...", XXVI, 663; "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbîlik-Bahâîlik", *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, (Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu 93), TDV Yay., Ankara 1995, s. 216-217.

⁴⁰ Söz konusu sebepler için bkz. Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 2003, 48-62.

⁴¹ Paçacı, Mehmet, "Kur'ân", *DİA*, Ankara 2002, c. XXVI, s. 400.

⁴² Üzüm, "Mezhep", s. 528.

⁴³ "Ey Peygamber! Sana bu Kur'ân'ı indiren O'dur. Kur'ân'da kimi âyetler mana ve mesaj bakımından son derece açıktır [muhkemdir]. Bunlar ilahî vahiydeki temel ilkeleri oluşturur. Kur'ân'da diğer birtakım âyetler vardır ki bunlar müteşabih [yani mecazlı, istiareli ifadeler içermesinden ötürü farklı anlamalara gelebilen] âyetlerdir. Kalplerinde sapıklık eğilimi bulunanlar, kafa karıştırmak ve aynı zamanda kendilerince asıl mana ve maksadını belirlemek arzusuyla sırf onun müteşabih âyetleriyle meşgul olurlar. Oysa bu tür âyetlere konu olan hususlardaki asıl mana ve maksadı ancak Allah bilir. Nitekim ilimde yüksek payeye erişmiş kimseler [rasihûn], "Biz kesin olarak inandık ki bu âyetlerin tümü rabbimiz tarafından vahyedilmiştir." derler. Ne var ki bu gerçeği ancak akl-ı selim sahipleri anlarlar." Âl-i İmran, 3/7.

⁴⁴ Fetih, 48/10.

⁴⁵ Bakara, 2/115.

⁴⁶ Taha, 20/5.

⁴⁷ Fecr, 89/22.

⁴⁸ Enfal, 8/17; Hud, 11/34; Zümer, 39/19.

⁴⁹ En'am, 6/153; Kehf, 18/29; Nisâ, 4/110.

yorumlanabilmesinin en bariz örneklerden kabul edilmektedir. Zira Kur'ânî nasların kimi yerde birden fazla manaya müsait olması, mezhep mensuplarının, kendi görüşlerine dayanak bulmaları açısından, işlerini daha da kolaylaştırmıştır. Bu duruma hadis uydurma ve zorlama te'viller de eklendiği zaman, kendi prensiplerini oluşturmaları için başarılı olmada çok zorlanmadıkları anlaşılacaktır. Kur'ân âyetlerinin kısmen de olsa değişik manalar ifade etmesiyle ilgili olarak, İbn Kuteybe ed-Dineverî, Basra Kadısı Ubeydullah b. Hasan'ın şöyle dediğini nakletmiştir:

“Muhakkaki Kur'ân ihtilafa müsaittir. Bu sebeple kaderi reddeden görüş isabetlidir; zira bu görüşün Kitap'ta/Kur'ân'da mesnedini bulmak mümkündür. Cebri savunan görüş de doğrudur; çünkü bu görüşün de Kitap'ta dayanağı vardır. Böyle diyenler de isabet etmiştir, öyle diyenler de... Çünkü bir âyet, muhtelif iki manaya delalet ettiği gibi, zıt iki manayı da ihtiva edebilir.” Bir gün Kadı Ubeydullah'a Kaderiye ve Cebriyye'den sorulduğunda: “Hepsi de isabet etmiştir; çünkü Kaderiye Allah'ı ta'zim eden bir gruptur, Cebriye de Allah'ı tenzih eden bir gruptur.” şeklinde cevap vermiştir.⁵¹

Kader hususu üzerindeki tartışmalar ve neticede bazı itikadî mezheplerin teşekkül etmesi, konunun dinî bir mesele gibi görünmesine sebebiyet verse de kader tartışmalarının kökeninde politik sorunlar yer almaktadır. Çünkü Emevî yöneticilerinin adil olmayan icraatlarını meşrulaştırmak amacıyla, öteden beri insan aklını kurcalayan **kader meselesini**,⁵² cebir anlayışı doğrultusunda yorumlamaları, meseleye siyasî bir hüviyet kazandırmıştır.⁵³ Bu sebeple Cebriye, Kaderiye ve Mürcie mezheplerinin de çıkışlarının ilk etapta siyasî olduğunu söylemek mümkündür. Ancak söylemleri dolayısıyla dinî bir kelam ekolü haline gelmişlerdir. Emevîler devrinde ortaya çıkan idari bozuklukları ve siyasî kıyımları meşru göstermek için zamanın devlet başkanı, Allah'ın takdirinin ve ezelde insanların alın yazısının öyle olduğunu, kendisinin sadece Allah'ın kaderini infaz ettiğini ileri sürerek icraatlarına karşı savunma mekanizması oluşturmaya çalışması tarihî verilerle sabittir.⁵⁴ Hatta dönemin ileri gelen devlet erkânı o denli ileri gitmişti ki, Halifeye veya adamlarına itaatsizlik etmek, Allah'ı inkâr etmeye ve dolayısıyla küfre düşmeye denk sayılmaktaydı.⁵⁵

⁵⁰ Feth, 48/10; Taha, 20/5; Rahman, 55/27.

⁵¹ İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim Ebu Muhammed ed-Dineverî, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, (thk: Muhammed Zehra en-Neccâr), Daru'l-Cil, Beyrut 1972, c. I, s. 45.

⁵² Kader anlayışının İslâm öncesi evveliyatı için bkz. Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), I. Baskı, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 108-109.

⁵³ Üzümlü, “Mezhep”, s. 528.

⁵⁴ Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, AÜİF Yay., Ankara 1983, s. 165.

⁵⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 101.

Saltanat dönemindeki halifeler, halk üzerindeki otoritelerini artırmak için de icraatlarına dinî bir kisve giydirmekten geri durmamışlardı. Bu sebeple Emevî ve Abbâsî halifeleri, ilk dört halife zamanından beri *Halîfetu Rasûlillâh* biçiminde, yöneticiyi ifade için kullanılan terkibi,⁵⁶ yaptıkları zulümleri perdelemek amacıyla kullanmaya başlamışlardı. Meşruiyet krizi yaşayan halifeler, halk nazarında yönetimlerinin ve icraatlarının meşrulaşması adına, söz konusu terkibi *Halîfetullâh/Allah'ın Halifesi* veya *Halîfetu'r-Rahmân/Rahman'ın Halifesi* şeklinde değiştirmişlerdi.⁵⁷ Bu dönemde kendini dinin koruyucusu olarak gören halifeler; Allah lafzı ile oluşturulan *Zillullâh/Allah'ın Gölgesi*, *Sultânullâh/Allah'ın Sultanı*, *Emînullâh/Allah'ın Emanetçisi* veya *Emin olduğu kişi* gibi sıfatları da kullanarak aslında halifenin yaptıklarından sorumlu olmadığı bilakis masum ve insanüstü olduğu gibi kanaatlerin yaygınlaşmasını sağlamaya çalışmışlardı.⁵⁸ Yönetim ve teb'a arasında dengeyi sağlamak gayesiyle zuhur eden bu tür teorilerin, iktidar-muhalefet çekişmeleri neticesinde tepkisel olarak geliştiğini söylemek mümkündür. Bu tür siyasî girişimler kader probleminin yanı sıra iman-amel ve büyük günah meselesinin de tartışılmasına sebebiyet vermiştir.⁵⁹

Bu dönemde yönetime karşı direnmekle isimleri öne çıkan Ma'bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dimeşkî gibi şahıslarla teması bulunan hareket, Kaderiye fırkasının teşekkülüne sebebiyet vermiştir. Aynı şekilde Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan da cebre dayanan görüşler ortaya koyarak taraftar toplamış ve Cehmiyye fırkasının doğmasına yol açmıştır.⁶⁰ Görüldüğü gibi itikadî mezhepler, İslâm'ın ilk dönemlerinde meydana gelen siyasî ihtilaflar, Peygamber'in (a.s.) vefatının oluşturduğu travma, kabile asabiyeti, yabancı kültürler, nasların doğasındaki subjektivizm ve kader meselesinin siyasî amaca hizmet ettirilmesi gibi sebepler neticesinde ortaya çıkmıştır. Bütün bunlara ilaveten fetih hareketlerine bağlı olarak sosyal

⁵⁶ Esasen Müslüman devletin başına yönetici olarak seçilen Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'ye kendi döneminde "*Halîfetu Rasûlillâh/Rasulullah'ın Halifesi*" denmesi; ayrıca ikinci yönetici olan Ömer b. el-Hattâb'a "*Halîfetu Halîfeti Rasûlillâh/Rasulullah'ın Halifesinin Halifesi*" vasfı verilmesi de teokratik yönetimden yeni çıkmış olan toplumun yöneticiye bakış açısını göstermesi bakımından oldukça önem arz etmektedir. Bu tür vasıfların; bünyesinde, teolojik çağrışımları barındığı bilinen bir gerçektir (Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 118-119; Askerî, c. I, s. 234). Murtaza Askerî'nin belirttiğine göre Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe mektuplarını *Halîfetu Rasûlillâh* şeklinde; Ömer b. el-Hattâb ise *Halîfetu Halîfeti Rasûlillâh* şeklinde imzalıyordu (Bkz. A.g.e.). Bu çağrışımların oluşturduğu teolojik tezahürü, Osman b. Affân'ın (ö.35/656) halife seçilmesi zamanında görmek mümkündür. Zira Ali b. Ebî Tâlib ve Osman b. Affân'dan, halkın huzurunda Kur'ân ve Sünnet'in yanı sıra Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'ın tatbikatına uymaya dair söz alınmak istenmişti. Neticede ilk iki halifenin yoluna tabi olmaya mecbur olmadığını belirten Ali b. Ebî Tâlib yönetici olmaktan men edilirken, önceki halifeleri takip edeceğine dair söz veren Osman b. Affân halife seçilmişti (Hamidullah, 135-136).

⁵⁷ Askerî, c. I, s. 242.

⁵⁸ Sarmış, İbrahim, *Şûra'dan Saltanata, Tokrasiye ve Laisizme "Yönetim"*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 67-87; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 101-102.

⁵⁹ Bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 220-245.

⁶⁰ Üzümlü, "Mezhep", s. 528.

refahın artması, felsefî cereyanlar ve tercüme faaliyetleri de bu hususta kayda değer önemli sebeplerdendir.⁶¹

3. TEFSİR-TEVİL OLGUSU

Tefsir kelimesi, Arapça *fesera-yüfsiru-fesran* kökünden türeyen “açmak, izah ve beyan etmek” anlamlarının yanı sıra “sancılandığı zaman, bağırsaklarındaki gazı çıkarsın diye atın koşturulup çevrede dolaştırılması” manasını ihtiva eden bir tür mastardır.⁶² Tefsir kelimesinin taklib yoluyla *sefera* kökünden geldiği düşünüldüğü takdirde kelime: “üstü kapalı olan bir şeyden örtüyü kaldırmak, açık olmak, açığa çıkarmak” anlamlarını ifade eder. Mesela: *seferati'l-mer'etü an vechihâ* dendiği zaman kadının yüzündeki peçeyi açtığı anlaşılır.⁶³ Ayrıca tefsir kelimesinin *şerh* kelimesi ile eş anlamlı olduğu da söylenmiştir. Bu yönüyle *tefsir; ilmî ve felsefî eserlere yapılan şerh/açıklama* anlamına gelir.⁶⁴

Söz konusu kelimenin *et-Tefsiratü* kelimesinden türediği de söylenmiştir. Kelime “hastalığın illetini taşıyan sıvı, hastaya ait idrar ve bu idrarın doktor tarafından teşhis edilmesi” anlamlarına gelir. Mesela Araplar: “Doktor hastalığın sebebini teşhis etmek için hastanın idrarını tahlil etti” anlamında “*nazara't-tabîbu tefsirate'l-merîdi*” derler. Ayrıca *tefsir* kelimesi, *yağmur damlalarının taş üzerine düşüp parçalanması* anlamında *fesereti'n-nûneti* şeklinde kullanılır.⁶⁵

Tefsir kelimesinin ıstılahi manaları için değişik tanımlar serdedilmiştir.⁶⁶ Zira söz konusu kavram için standart bir tanımdan söz etmek pek mümkün değildir. Genel anlamıyla İslâmî terminolojide, Muhsin Demirci'nin derlediği tefsir tanımları şöyledir:

“1) Müşkil olan lafızdan murad edilen manayı keşfetmektir”

⁶¹ Mezheplerin oluşumuna ekonomik refahın artması, felsefî cereyanlar ve tercüme faaliyetlerinin etkisi hakkında bkz. Gölcük-Toprak, s. 30-32; Kevserî, s. 39-40.

⁶² Bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-Meârif, Kahire trz., V, 3412; ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza'l-Huseyni, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (thk. Hüseyin Nasar), et-Turâsu'l-Arabiyye, Kuveyt 1394/1974, XIII, s. 323-324; Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Merkezi'd-Dirasati'l-Kur'âniyye), Medine 1426, s. 2265; Zerkeşî, İmam Burhanuddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), III. Baskı, Mektebetü't-Turâs, Kahire 1404/1984, II, 147; ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetun Vehbetun, Kahire 2000, I, 12; el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trz., VIII, 155.

⁶³ el-Firûzabâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhit*, thk. el-Mektebetü Tahkiku't-Turas, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1986, s. 587; Zerkeşî, II, 147; ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *el-Menahilu'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'ân*, Daru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, yrs, trz, I, 470.

⁶⁴ Tefsir adı altında yazılan fakat felsefe konularını içeren eserler için bkz. el-Hülî, Emin, *Dirâsâtun İslâmiyyetun*, Dâru'l-Kütüb, Kahire 1996, s. 17.

⁶⁵ Bkz. ez-Zebîdî XIII, 324; İbn Manzûr, V, 3413; el-Firûzabâdî, s. 587.

⁶⁶ Tefsir sözcüğünün farklı tanımları için bkz. Zerkeşî, II, 148; Zehebî, I, 12-13; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 28-29.

2) “Allah Teâlâ’nın murâdına delâleti bakımından, beşer gücünün yettiği ölçüde Kur’ân’ın maksatlarını araştırmaktır.”

3) İnsan gücü ve Arap dilinin verdiği imkan nispetinde Allah’ın muradına delâlet etmesi bakımından Kur’ân metninin içerdiği manaları ortaya koymaktır.”

4) “Mana açık şekilde delâlet edecek bir lafızla âyetin anlamını, durumunu, kıssasını ve nüzûl sebebini açıklamaktır.”⁶⁷

Tefsir hakkında yapılan tanımlar efradını cami, ağyarını mani gibi gözükse de tefsirin hadis, kelim ve fıkıh gibi, sınırları tayin ve tahdit edilmiş bir ilmî disiplin olup olmadığı, dolayısıyla kendine özgü ve yeterli bir usûlünün bulunup bulunmadığı meselesi etraflı bir biçimde araştırılmaya muhtaçtır.⁶⁸ İlk etapta hadis ilminin bir alt bölümünü oluşturan ve sonraları temel İslâm ilimlerindeki yerini alan *Tefsir*, kavram olarak Kur’ân’da sadece Furkan Suresi’nin 33. âyetinde geçmektedir.⁶⁹

Söz konusu terimin yakın anlam oluşturduğu hatta kimilerince eşanlamı olup tefsir ile birbirinin yerine kullanıldığı *te’vil* kelimesi vardır.⁷⁰ *Te’vil* kelimesi *evl* kökünden türemiş, *tef’il* kalıbında masdardır. Bu durumda kelime: “dönmek/rücu, bir şeyden vazgeçmek, dayanmak, atfedilmek, olmak, bir halden başka bir hale dönmek/tahavvül” gibi anlamlara gelir.⁷¹ *Feaale* kalıbından müteşekkil olup *evvele* şeklinde teleffuz edilirse, “döndürdü, inceden inceye düşündü, ölçülü davrandı, işlerinde güzel tasarrufta bulundu, iş veya durumu ölçtü, hükmetti, kapalılığı giderdi, izah ve şerh etti”⁷² gibi manalara gelir. Rüyanın yorumlanması/te’vili de bu kabildendir.⁷³

Te’vil kelimesinin, *el-meâl* kökünden türemiş olduğu kabul edildiğinde ise mana: “orijine dönmek, akıbet, mercii, bir şeyin neticesini ortaya çıkarmak, ümit edilen maksada, beklenen sonuca ulaştırmak, kelimadan murat edilen manayı beyan etmek”⁷⁴ gibi manalara

⁶⁷ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 28-29. Ömer Nasuhi Bilmen’in ifadesiyle tefsir şöyle tanımlanmıştır: “*Kur’ân-ı Kerim’in lâfızlarının nasıl okunacaklarının ve bunların mânalarını Arab lûgatına ve lisan kaidelerine tatbikan beyan, âyetlerin mânalarını, medlûllerini, hükümlerini ihtivâ ettiği kıssaları izah, bu âyetlerin muhkem ve müteşâbih olanlarını, nâsıh ve mensuh olanlarını tasrih, aralarındaki irtibat ve insicâmı izhar ve bunlardaki nükteleri mezâyây-ı beşeriyetin tâkatı mikdarında tebyîn ve tavzih etmekten ibarettir.*” Bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Reislîği Yay., Ankara, 1955, s.97.

⁶⁸ Öztürk, Mustafa, *Kur’ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 65.

⁶⁹ Söz konusu âyet mealen şöyledir: “Ey Peygamber! O müşrikler hangi soru ve itirazla karşına çıkarlarsa çıksınlar biz onların bütün itirazlarını çürütecek sağlam bilgiyi ve en güzel izahı/tefsiri sana bildiririz” (Furkan, 25/33).

⁷⁰ ez-Zebîdî, XIII, 324; İbn Manzûr, V, 3412-3413; el-Fîrûzabâdî, s. 1247; ez-Zerkani, I, 473; Zehebî, I, 15.

⁷¹ İbn Manzûr, I, 171; el-Fîrûzabâdî, s. 1244; Suyûtî, *el-İtkân* s. 2261; Zehebî, I, 14; Keskiöğlü, Osman, *Kur’ân Tarihi*, Nebioğlu Yay., İstanbul, 1953, s. 195.

⁷² İbn Manzûr, I,171-172; Duman, M. Zeki, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi (Başlangıcından Tedvin Dönemine Kadar)*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1992, s. 50.

⁷³ İbn Manzûr, I, 172; el-Fîrûzabâdî, s. 1247; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV Yay., Ankara, 2007, s.215.

⁷⁴ Duman, s. 51; Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 51.

gelir. Bu durumda Türkçede kullandığımız *meâl* kelimesiyle soydaşlığı dikkat çekicidir. Yukarıdaki vezinde aynı kelimenin anlam çerçevesinde: “siyaset, gütmeye, yönetme, yönlendirme” anlamında da kullanılır ki, bu durumda mana: “sözün manasının araştıra araştıra bulunup en uygun yere konulmasının yanı sıra mütekellimin maksadının ortaya çıkarılması” şeklini alır.⁷⁵

Te’vil kelimesinin istilâhî manasının: “Zahiri mutabık olan manayı iki ihtimalden birine *tevcih etmek*⁷⁶ daha açık ifadeyle; herhangi bir nasın manasını, bir delilden veya meşru bir sebepten ötürü âyeti veya âyetteki bir kelimeyi zahirî anlamından ziyade içeriğindeki muhtemel manalarından birine *tevcih/yönelmek* olduğu söylenebilir.⁷⁷

Tefsir, tevil’den; daha çok rivâyete dayalı olması, âyetin zahiriyle ilgilenmesi, kesinlik ifade etmesi, İslâm tarihindeki önceliği ve umumiliği bakımından farklılık arz eder.⁷⁸ Bunun yanı sıra *te’vil* kelimesinin, *tefsir* kelimesine göre, kesinlikten ziyade ihtimal içermesi, dirâyetle ilgili olması, Kur’ân’daki kullanımının fazla olması⁷⁹ ve luğat manalarının çeşitli olması yönüyle kullanım alanı daha fazla olmuştur.⁸⁰

İlk önceleri tefsir kelimesi kullanılmış, Kur’ân’ı savunma döneminden itibaren de *te’vil* kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Zamanla bu iki kelime birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Mesela Taberî, *te’vil* kelimesini tefsir anlamında kullanmıştır.⁸¹ İmam Maturidî’ye göre ise, tefsir ve *te’vil* farklı anlamlardadır; çünkü tefsir, Peygamber’in ve sahabe’nin yorumunu, *te’vil* ise İslâm âlimlerinin yorumlarını ifade etmektedir.⁸² Bu hususla ilgili olarak Celal Kırcı şunları belirtmektedir.

“Ebû Mansur el-Maturidî’nin tefsir ve *te’vil* kavramlarına getirdiği bu anlam farklılığı, tefsire yeni bir boyut kazandırdığı gibi, bu ilme itikadî ve fikrî bir dayanak da sağlamıştır. Tefsir, Resullah’ın ve ashabının yorumudur. *Te’vil* ise, bunların dışındaki kişilerin yorumudur. Tefsirde kesinlik olmasına rağmen, *te’vil*de böyle bir durum söz konusu değildir. *Te’vil*de ihtimaller bulunduğu için, yorumun çağlara göre değişmesi ve bazılarının zamanla değerini yitirmesi, imana zarar vermez ve Kur’ân’ın değerini düşürmez.

⁷⁵ Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, I, 39; İbn Manzûr, I, 173; Zerkeşî, II, 149; Zehebî, I, 14; Keskiöğlü, s.195; Duman, s. 51.

⁷⁶ ez-Zebîdî, XIII, 324; İbn Manzûr, I, 172; Zerkeşî, II, 149; Zehebî, I, 15.

⁷⁷ Zerkeşî, II, 148; Zehebî, I, 15.

⁷⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 2265; ez-Zerkânî, I, 473; Keskiöğlü, s.196; Bilmen, s. 96–97; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, s. 214–215; Duman, s. 56–58; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 37–38.

⁷⁹ Kur’ân’da muhtelif manalarda zikredilmektedir. Bilgi için bkz: Cerrahoğlu, İsmail, *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniv. Yay., Ankara 1968, s. 9.

⁸⁰ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, II, 149-153; Zehebî, I, 16-18; Cerrahoğlu, *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, s.12; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 27-38; *Kur’ân ve Yorum*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 295-302; Öztürk, Mustafa, “Tefsir-Te’vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi -Tefsir Yazıları-*, Ankara 2001, c. XIV, sy. 1, s. 77-89.

⁸¹ Zehebî, I, 15.

⁸² Karagöz, İsmail, *Dini Kavramlar Ansiklopedisi*, DİB Yayınları, Ankara 2006, s. 643.

Ehl-i Sünnet ve onun iki büyük temsilcisinden biri olan İmam Maturidî, te'vile getirdiği bu anlayış ve yaklaşım farklılığı nedeniyle inkara gitmedikçe veya helâli haram, haramı helâl saymadıkça hiç bir mezhebi tekfir etmemiştir. Fakat yanlış ve hatalı yorumlarını da makul ve meşru saymamıştır.”⁸³

Hiç şüphesiz İmam Maturidî'nin te'vil kavramına getirdiği bu yeni mana boyutu tefsir ilmi açısından büyük ehemmiyet taşımaktadır. İmam Maturidî'nin tefsir ve te'vile kazandırdığı anlam farklılığıyla, Kur'ân yorumcularına büyük bir ferahlık getirerek kendisinden sonra gelen İslâm âlimlerine daha rahat yorum yapabilme imkânını sağladığı⁸⁴ yönünde belirtilen fikirlerin yanı sıra bu ayrımın temelinde mezhepler arası çekişmeler ve siyasetin yer aldığı; dolayısıyla bu ayrımın siyasî amaca hizmet için icat edildiği şeklinde de görüşler ileri sürülmüştür. *Kur'ân ve Aşırı Yorum* adlı eserinde *Te'vilin Tefsir Karşısında Mahkûm Ediliş Süreci* şeklinde başlığa yer veren Mustafa Öztürk, konuyu anlattıktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

“Kanaatimizce, Mâturidî'nin, te'vili tefsirden daha az riskli bir etkinlik olarak görmesine rağmen; pratikte, Sünni âlimlerin te'vilden çok, tefsir terimini kullanmalarına sebep olan da yine bu durumdur. Zira, Abbâsîlerin sürekli olarak başını ağrıtan Fâtımî Devleti'nin (909-1171) himayesinde yetişen ve erken dönem İsmâîlilerdeki bâtinî te'vil anlayışını doktrine eden Ebû Hâtim er-Râzî, Ca'fer b. Mansûr'u'l-Yemen, Kâdî Nu'mân et-Temîmî ve Ebû Ya'kûb es-Sicistânî gibi en ünlü İsmâîlî düşünürlerin İmam Mâturidî ile yaklaşık aynı zaman diliminde yaşadıkları hatırlanacak olursa, te'vil teriminin Ehl-i Sünnet muhitinde niçin mahkûm edildiği, kuşkusuz daha iyi anlaşılır.”⁸⁵

Aslında te'vil lafzı, zaman içerisinde kavramlaşma sürecine paralel olarak ciddi anlam dönüşümlerine uğramıştır. Hicrî IV. asra kadar bu gerçek amacını koruyan te'vil kelimesi, IV. asırdan itibaren Kur'ân'daki nesnel anlamlardan ve maksatlardan kopuş, ilahi hitaptaki kelime ve ifadelerin anlam ve delaletlerinin kasten tahrifinden kaynaklanan inanç ve düşüncelerin ispatlanması girişimi olduğu yönünde bir kanaat yaygınlık kazanmış; ayrıca sık sık siyasî ve idolojik platformlara taşınmıştır.⁸⁶ M. Nazif Şahinoğlu siyasî ve itikadî fırkaların te'vil kavramı hakkında son vahyin getirdiği umdelere karşı, sahip oldukları fikirleri yerleştirmek ve doğrudan doğruya yaymak için en münasip yol saydıklarını; hatta haram kılınan şeylerin bilhassa kendileri için mübah olduğunu söyleyecek kadar ileri gittiklerinden bahsetmektedir.⁸⁷ Abdurrahman el-Akk ise, sahabe ve tabiun arasında tefsir-tevil ihtilafının olmadığını, te'vil

⁸³ Kırca, Celal, “Mezhebi Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1987, sy. 5, s. 55.

⁸⁴ Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 65.

⁸⁵ Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Aşırı Yorum –Tefsirde Bâtinilik ve Bâtinî Te'vil Geleneği*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003, s. 127.

⁸⁶ Konuyla ilgili geniş malumat için bkz. Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 105-141; Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2010, s. 28-332.

⁸⁷ Bkz. Şahinoğlu, M. Nafiz, “Te'vil”, *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, c. XII/I, s. 216-217.

kavramının, Arapçaya çevrilen Yunan Felsefesine ait eserlerden sonra ayrı bir mefhuma dönüştüğünü ifade etmektedir.⁸⁸ el-Akk: “*Sonradan icat ettikleri ve adına te’vil ilmi dedikleri Kelâm ilmi türedi. Zira te’vil, kelamcıların ilk görüntüleri idi*”.⁸⁹ “*Felsefî ve Kelâmî yorumların aşırılığı, bozukluğu Te’vil’den kaynaklanıyor; çünkü te’vilde nakil değil akıl esastır. Kelamcılar da, te’vili kendilerine metot haline getirdiler.*”⁹⁰ gibi sözleriyle konu hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu açıdan *te’vil kavramının tarihî seyri* araştırılmaya değer önemli bir husustur.

Tefsir kelimesine anlam benzerliği yönüyle ele alınan konulardan biri de *meal* kavramıdır. Bu kavram da *te’vil* gibi, *e-v-l* kökünden türemiş mimli masdardır. İsm-i mekân anlamının da muhtevasında mevcut olduğu söylenebilir. “Bir şeyin varılacak yeri, varıp dayanacağı neticesi, akıbeti,⁹¹ asla yakın, biraz noksan bırakmak, sözün manasını kısmen eksik bırakmak”⁹² anlamalarına gelir.

İslâmî literatürde *meal*, Kur’ân’ın Türkçe çevirisiyle özdeşleşmiş bir kelimedir. Bu açıdan *meâl* kelimesinin ıstılahî anlamı: “Âyetin metninden anlaşılması icap eden mana ne ise, sadece onu, açık bir dil ve güzel bir üslupla başka bir dil ve *yaklaşık bir kanaat* ile maksad-ı ilahiyi açıklamak/açıklamaya çalışmak” şeklinde yapılmaktadır.⁹³ Tanımda yer alan “*yaklaşık bir kanaat ile*” ibaresi, sözün manasının kısmen eksik biçimde olacağını ifade eder. O sebeple Kur’ân’ın Türkçe çevirilerinin *meal* diye tesmiye edilmesinin, bir tür tevazu göstergesi veya haddini bilmenin ifadesi olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Kur’ân’ın çevirilerinin birçoğu, *meâl* şeklinde isimlendirilmeye rağmen gerçekte her biri motamot bir Kur’ân tercümesi denemesidir. Bunun temelinde yer alan şey, ilahî kelama yanlış anlam takdir etme endişesine karşı duyulan hassasiyet olsa gerektir.⁹⁴

Tercüme ise, mealden birtakım farklılıklar gösterir. Söz konusu kelimenin *r-c-m* kökünden türeyip sülâsî olduğu iddiasının yanı sıra *t-r-c-m-* kökünden müştak olup rubâî bir fiil olduğu da söylenmiştir. Türkçedeki *çeviri* kelimesi ile eşanlamlı olan *terceme* daha çok:

⁸⁸ el-Akk, Şeyh Halid Abdurrahman, *Usulu’t-Tefsir ve Kavâiduh*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1406/1986, s. 54.

⁸⁹ el-Akk, s. 54-55.

⁹⁰ el-Akk, s. 234-235.

⁹¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 220; Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1991, s. 23.

⁹² Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili Yeni Türkçe Mealli*, Matbaai Ebuuzziya, İstanbul, 1936, I, 30.

⁹³ Duman, s. 59.

⁹⁴ Bkz. Öztürk, Mustafa, “Kur’ân Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine –Yunus Suresi Örneği–”, *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 2005, c. VIII, sy. 4, s. 111-112. Kur’ân mealleri üzerine birçok araştırma yapılmış bulunmaktadır. Konu hakkında geniş malumata sahip olmak için bkz. Kur’ân Mealleri Sempozyumu –Eleştiriler ve Öneriler-, *DİB Yayınları*, Ankara 2010, I-II; Cündioğlu, Dücan, *Kur’ân Çevirilerinin Dünyası*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s. 15-264; Akdemir, Hikmet, “Kur’ân-ı Kerim ve Türkçesi” Adlı Çeviriye Dair Bazı Değerlendirmeler”, *Marife*, yıl 5, sy. 2, Konya 2005, s. 75-99.

“bir kelamı bir dilden başka bir dile çevirmek”⁹⁵ demek olsa da söz konusu terimin: “bir konuya isim vermek, bir kimsenin kendi hayatını anlatması/terceme-i hâl, tebliğ, sözü söylendiği dilde tefsir etmek, başka bir dile tefsir etmek veya olduğu gibi tüm vasıflarıyla nakletmek” anlamlarını da ifade etmektedir.⁹⁶ Merhum Elmalılı Hamdi Yazır *tercüme* ile ilgili olarak şunları kaydetmektedir:

“Terceme aslın manasına tamamen mutabık olmak için serahatte delalette, icmalde tafsilde, umumda hususta, ıtlakda takyidde, kuvvette isabette, hüsni edada, üslubı beyanda hâsılı ilimde, san’atta asıldaki ifadeye müsavi olmak iktiza eder. Yoksa tam bir terceme değil, eksik bir anlatış olmuş olur.”⁹⁷

Görüldüğü gibi terceme, bir kelamı anlam düzeyinde hiç fire vermeden başka bir dilde üretme iddiası taşımaktadır. Bu sebeple tercüme için, “*bir kelamın manasını diğer bir lisanda dengi bir tabirle aynen ifade etmek*” şeklinde terimsel bir tanım yapılabilir. Tabiatıyla bir sözü bir dilden diğer bir dile nakletmek de, o sözün anlamını diğer dildeki kelimelerle ortaya koymaktan ibarettir.⁹⁸ Bu açıdan tefsir, te’vil, meal ve tercüme kelimeleri birbirinden farklılık gösterir.

4. MEZHEBÎ TEFSİR

Yukarda anlatmaya çalıştığımız mezhep ve tefsir kavramlarının bir araya getirilmesiyle oluşturulan *mezhebî tefsir* terkihi, söz konusu kelimelerin yalnız başına ifade ettiği anlamdan daha farklı bir muhtevaya sahiptir. Zira mezhep ve tefsir kelimeleri tek başına, kendi alanlarıyla ilgili bütün bilgileri kapsarken *mezhebî tefsir* tamlaması, daha sınırlandırılmış bir mana ihtiva etmektedir.

Elimizdeki tefsir usulü kaynakları çerçevesinde *mezhebî tefsir* tamlamasını ilk defa Zehebî’nin kullandığını görmekteyiz.⁹⁹ Mezhep kelimesi nispet şekliyle *mezhebî* biçiminde kullanıldığında: *mezhebe ait olan, mezhebe mensup olan, mezhebini savunan, savunmacı, mezhepçi, klikçi, ideolojik, apolojetik* gibi anlamlara gelmektedir. *Mezhebî tefsir* terkihi de kısaca: *herhangi bir mezhebe ait olan tefsir veya mezhepçi bir nazarla, mezhebî saik ve kaygılarla yazılmış tefsir* anlamlarını kapsamaktadır.

Takdir edileceği üzere, *mezhebî* kavramı herhangi bir kelime ile tamlama oluşturduğunda daha çok izafe yapıldığı şey üzerinde *taassuba kaçıldığını* ifade eder. A-s-b kökünden türeyen taassup kelimesi de, ilmî, dinî ve aklî olmayan amillerin tesiri altında bir

⁹⁵İbn Manzûr, III, 1603; Zehebî, I, 19-24; Yazır, I, 9.

⁹⁶Bkz. ez-Zerkânî, I, 473; Zehebî, I, 19-24; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 215–216; Demirci, *Kur’ân ve Yorum*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 302-303.

⁹⁷ Yazır, I, 9.

⁹⁸ Demirci, *Kur’ân ve Yorum*, s. 303.

⁹⁹ Bkz. Zehebî, I, 260, 261.

görüŖ, kanaat veya tarafa sımsıkı bağlanmak, gerektiği halde ayrılmamak mefhumunu anlatmak için kullanılmaktadır.¹⁰⁰ Daha açık bir ifade ile *taassup*, ne olursa olsun, bir görüŖ ya da anlayıŖtan asla vazgeçmemeye ve ne yaparsa yapsın, ne söylesse söylesin, peŖinden gidilen kiŖiye veya fikre kayıtsız-Ŗartsız bağlılığa yol açmaktadır. Bunlar da metni veya sözü gerektiğinde te'vil etmeyi, hatta tahrifi beraberinde getirmektedir.¹⁰¹

Taassubun temelinde, dinin mantalitesinin anlaŖılmaması, Kur'ân'ın anlaŖılmaz bir kitap olduğu inancı, müctehit ve müfessirlerin azalması, menfaat ve çıkarların önplanda tutulması, tâbi olunan görüŖ ve Ŗahsın masum/olağanüstü olduğu inancı gibi daha birçok sebep yer almaktadır.¹⁰²

İslâm'da, Hz. Peygamber'in vefatıyla zuhur eden hilafet meselesi, Halife Osman b. Affân'ın katledilmesi, Müslümanlar arasında meydana gelen iç savaŖlar ve iç isyanlar gibi siyaset menŖeli ayrılıklar vuku bulmuŖtur. Ayrıca insanın mesuliyeti, irade problemi, kader, cebr, teŖbih ve irca meselesi gibi Emevîler döneminden itibaren tartıŖılmaya baŖlayan akîde problemleri, insanları mezhepleŖmeye doğru götürmüŖtür.¹⁰³

Esasen insanoluğu yaŖadığı toplumun ürünüdür. Müfessir de nasları yorumlarken önceden kazandığı birikimlerin ve etkilendiği mezhebin kısılcasından kendini tamamen kurtarıp bağımsız bir Ŗekilde düşünemeyeceği için, mezhebî önyargılarla hareket etmesi her zaman mümkündür. Bu durum, doğal olarak her mezhep mensubu için söz konusudur.¹⁰⁴ TeŖekkülü döneminde her bir ekolün kendi konumunu, karŖı ekole/ötekine göre belirlemesi ve o ekolün düşüncesinin yanlıŖlıđını, kendi düşüncesinin ise doğruluğunu ortaya koymak için uğraŖ verdikleri bilinmektedir. Bu durum ise, zaman içerisinde yerleŖik bir metot haline almıŖ ve ötekileŖtirme faaliyetleri gittikçe derinlik kazanmıŖtır.¹⁰⁵

Bu açıdan İslâm toplumunda ortaya çıkan mezheplerin fikirlerini anlayabilmek için baŖlangıçtan itibaren, söz konusu toplumun iktisadî, içtimaî, siyasî yapısının yanı sıra geçmiŖ kültürlerin toplumdaki etkisini de göz önünde bulundurarak, son dönemlerine kadarki geliŖimlerinin nesnellik prensibine uygun bir Ŗekilde izlenmesi gerekmektedir. Bunu yaparken, mevzu bahis ötekileŖtirmeden ötürü, mezheplerin hem kendi hem de muhaliflerinin

¹⁰⁰ Karaman, Hayrettin, "İslâm Tarihinde Mezhep Kavgaları", *Diyanet Dergisi*, DİB Yayınları, Ankara 1975, c. XIV, sy. 1, s. 48. Taassup ile ilgili geniş bilgi için bkz. Temel, Ahmet Vefa, *Kur'ân'a Göre Taassup*, (yayımlanmamıŖ doktora tezi), İstanbul 2005, s. 9-325.

¹⁰¹ Dereli, Ahmet Vehbi, *Kur'ân Tefsirinde Yanılığı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, (basılmamıŖ doktora tezi), Konya 2008, s. 63-64.

¹⁰² Bkz. Candan, Abdülcemil, *Kur'ân Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, II. Baskı, Denge Yayınları, İstanbul 2005, s. 77.

¹⁰³ Zehebî, I, 258-259. Ayrıca bkz. Turgut, s. 273.

¹⁰⁴ Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsire GiriŖ*, I. Baskı, Ensar NeŖriyat, İst. 2006, s. 163.

¹⁰⁵ Mert, Muhit, "Kelamî TartıŖmaları Kur'ân Âyetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", *Gazi Üniv. Çorum İlh. Fak. Dergisi*, Çorum 2002, c. I, sy. 1, s. 219.

kaynakları taranmalıdır. Zira muhalifler elden geldiğince karalama politikasıyla hareket ederken mezhepler kendi müntesiplerini motive etmek amacıyla, ileri sürülen görüşlere mantıkî bir çerçeve çizmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte tarihî verileri dahi kendilerinin meşru olduklarını kabul ettirme aracı olarak kullandıkları görülmektedir. Hatta türedi olmadıklarını ispatlamak adına kökenlerini, çok eskiye götürme ve bu sebeple kendilerine hayali bir geçmiş kurgulama gayreti içinde oldukları gözlemlenmektedir.¹⁰⁶ Şaban Öz'ün de belirttiği gibi:

Siyâsî hâdiseler, müteakiben mezhebî tartışmaları getirmiş, bu tartışmalar da karşılıklı küfür ve bidat suçlamaları neticesini doğurmuştur. Karşılıklı ileri sürülen tez ve antitezler, mezheplerin kendi görüşlerini destekleyecek naslar arama veya mevcut nasları ideolojileri doğrultusunda yorumlamaya itmiştir. Bunlar da yetmeyince, yeni metinler imal etme yöntemine başvurmuşlardır.¹⁰⁷

Her mezhep, kendi durumunu desteklemenin yanı sıra karşı tarafa bunu kabul ettirmek için tartışmasız kabul edilen deliller sunmak mecburiyetinde olduğunu ve tartışmasız kabul edilen tek delilin de ancak Kur'ân olduğunu bilmekteydi.¹⁰⁸ Bu sebeple her şeyden önce bu fırkalar, kendi fikirlerinin doğruluğunu ispatlamak ve icraatlarını meşrulaştırmak adına özellikle Kur'ân'a başvuruyor; Kur'ân ve Sünnet'ten kendilerine referans bulma yoluna gidiyorlardı.¹⁰⁹ Gittikleri yolun doğruluğunu göstermek için âyetleri, kendi görüşlerini teyit edecek şekilde te'vil ediyorlardı. Bu açıdan tefsir hareketlerine de hız veren ve belki de en önemli âmilin, İslâm'ın birinci asrından itibaren gerek dinî ve gerekse siyasî bir anlayışla zuhur etmeye başlayan fırkalar olduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁰ İbn Teymiyye konu hakkında şunları söylemektedir:

“Bu bid'at ehli taifeler Kur'ân'a yöneldiler; onu kendi görüşlerine göre te'vil ettiler, mezhepleri için âyetleri delil gösterdiler. Fakat mezhepleri için delil olarak gösterdikleri âyetlerin buna delaleti de söz konusu değildir. Bazan da yine bu taifeler mezheplerine uygun gelmeyen delilleri, mezheplerine uygun düşmesi için kelimelerin yerlerini değiştirmek sûretiyle tevil yoluna gidiyorlar.”¹¹¹ “Allah'ın ve Rasûlü'nün kelamını murad olunanın tersine tefsir ediyorlar ve tevil edilemeyecek tevillere sapıyorlar.”¹¹²

¹⁰⁶ Konuyla ilgili oldukça geniş malumat için bkz. Aycan-Söylemez, s. 10 vd.; Öz, Şaban, “Tarih Felsefesi Bağlamında Şîî Tarih Yorumunun Karakteristik Özellikleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2207), sy. 3, s. 122-138.

¹⁰⁷ Öz, Şaban, *İlk Sıyer Kaynakları ve Müellifler*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2006, s. 98-99.

¹⁰⁸ Kırca, “*Mezhebi Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı*”, s. 54.

¹⁰⁹ Zehebî, I, 258.

¹¹⁰ Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Hız Veren Amiller*, s. 113.

¹¹¹ İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Tefsir Üzerine*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 93.

¹¹² İbn Teymiyye, s. 99.

Bu değerlendirmeden sonra İbn Teymiyye, söz konusu kişilerin Hâricîler, Rafizîler, Cehmiyye, Mu'tezile, Kaderiye, Mürcie ve daha başka fırkalar olduğunu belirtmiştir.¹¹³

Bilhassa siyasî olaylar ve devam eden mezhep kavgalarından sonra bazı kimseler, Kur'ân'ın lafzını ve Kur'ân'ın indiği dönemdeki muradını itibara almadan, Hz. Peygamber'den gelen sahih rivâyetleri incelemeyen, kendi arzuları doğrultusunda âyetleri tefsir etmeye çalıştılar. Bunun için de, âyetin ne lafzından ne de manasından ihtimali olmayan manaları çıkarmak gayesiyle bazı lafızları son derece zorladılar.¹¹⁴ Çünkü her mezhep, Kur'ân ve Sünnete dayandığı oranda güçleniyor ve taraftar topluyordu. Böyle olunca da her fırka Kur'ân'a, kendi akidesi açısından bakıyor ve onu kendi mezhebine göre te'vil etmeye çalışıyordu.¹¹⁵ Şâyet kendi görüşlerinin doğruluğunu kanıtlayacak mahiyette âyet bulamazlarsa o zaman da, anlam itibariyle onlara en yakın olan bir ya da birkaç âyeti zorlama te'villerle yorumlama cihetine gidiyorlardı. Bu şekilde mezhebî taassup içerisinde olan bir müfessir, mensubu bulunduğu mezhebin herhangi bir görüşü, Kur'ân'a ve Sünnet'e muhalif de olsa, onu savunmak durumunda kalıyordu.¹¹⁶ Bu sebeple Müslümanların ortaya atmak ve savunmak istedikleri herhangi bir görüşün, Kur'ân tefsiri şekline büründüğünü söylemek tamamıyla doğrudur.¹¹⁷ Konuyla ilgili Muhammed Hüseyin ez-Zehbî'nin şu sözleri kayda değerdir:

“Âlimlerden, kendi mezhebine yardım etmek ve onları müdafaa etmek için her türlü vesile ve hileye başvuranlar vardı. Zaten Kur'ân onlar için ilk mercii idi.”¹¹⁸ “Her fırkanın Kur'ân'a kendi çerçevesinden baktığını müşahede ettik. Bu fırkalardan her biri, Kur'ân'ı kendi mezhebine uydurmaktadırlar. Söz konusu Mu'tezilîler Kur'ân'ı kendi mezhebi açısından ele almış; irade, Allah'ın sıfatları, hüsn ve kubuh meselelerine Kur'ân'dan dayanak bulmaya çalışmışlardır. Aynı şekilde Şîîler de bunu yapmışlardır. Bunun gibi bütün fırkalar, mezheplerini korumak için bu yola başvurmuşlardır.”¹¹⁹

Şahısların mezhebî kaygılar nedeniyle fikir ve eylemlerine Kur'ân'dan dayanak aramaları doğal olarak tefsir ilminin *ötekileştirmenin* aracı olarak kullanılmasına sebebiyet vermiştir. Ötekileştirme gayretlerinin vazgeçilmez ilkesi ise, kendini ve ötekini tanımak ve tanıtmak olduğuna göre hemen her mezhep, *kendini* tanıtmada daha çok Kur'ân'dan özenle seçilmiş medh/övgü anlamı içeren kelimeleri tercih ederken; *ötekini* tanımlamada ise zem/yergi ifadelerini kullanmaktan çekinmemiştir.

¹¹³ İbn Teymiyye, s. 93.

¹¹⁴ Duman, s. 184-185.

¹¹⁵ Zehbî, I, 260.

¹¹⁶ Bkz. Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 210; Hizmetli, “*İtikâdî Mezheplerin Doğuşu*”, s. 660.

¹¹⁷ Fazlur Rahman, s. 90.

¹¹⁸ Zehbî, I, 258.

¹¹⁹ Zehbî, I, 260.

Başta, Ehl-i Sünnet için hem *zem/yerghi*, hem de *medh/övgü* ifade eden bir takım isimler söz konusudur. Şüphesiz hiçbir kimse kendini aşağılayıcı çağrışımlar ifade eden isimlere rıza göstermeyeceği gibi muhalifini de methetmeyecektir. Buna göre, Ehl-i Sünnet'e zem ifade eden isimler muhaliflerin; medh ifade edenlerin de kendisinin isimlendirmesidir. Aynı şekilde Ehl-i Sünnet için medh anlamı içeren isimler; *ehl* kelimesinin yanına Kur'ân ve Sünnet'ten iktibas edilen “*sünnet, hadis, eseriyye, cemaat, istikame, mü'minûn, hak, hüdü, iman, adl, isbat*” kelimeleri eklenerek oluşturulan terkiplerdir. Bunların yanı sıra *fırka-i nâciye* ve *sevâd-ı azam* gibi ayrıca kurulan tamlamalardan oluşan isimler kullanılmıştır. Bu isimlerle İslâm'ın ana ve hak temsilcisi olduğunu, merkezi elinde tuttuğunu, hakkı ve orta yolu temsil ettiğini ifade etmek istemiştir.¹²⁰ Zira bu kavramların dinsel çağrışımları oldukça kuvvetlidir. Etkili olabilmek adına İslâm literatüründeki cazibeli ifadelere terimsel bir anlam yüklenmiştir.¹²¹ Ehl-i Sünnet yergi/zem anlamı içeren ifadelerle tavsif edildiği isimler de olmuştur ve gâyet tabî ki bu isimler muhaliflerce verilmiştir. Bunlar: *Cebriye, Mücevire, Nâsibe, Nâtibe, Müşebbihe, Haşviyye, Mürcie* gibi isimlendirmelerdir.¹²² Buna mukabil Ehl-i Sünnet, muhaliflerini yerici tavsiflerle anmıştır. Mesela: Hâricîler kendilerine her ne kadar Kur'ân'da Nisâ Suresi 100. âyetten hareketle “*Allah ve rasulü için evlerini terk edip hicret edenler*”¹²³ veya Tevbe suresi 111. âyete istinaden “*Cennet karşılığında canlarını Allah'a satanlar*”¹²⁴ anlamında kendilerine “*Şurât*” deseler de, Ehl-i Sünnet tarafından ‘*cemaatin ittifak ettiği imama isyan edenler, başkaldıranlar*’ anlamında “*Havâric/Hâricîler*” damgasını yemişler.¹²⁵ W. Montgomery Watt, Hâricîlerle ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

“Hâricî kelimesi daha önce isyancılar anlamında kullanılmaktaydı. Harurîler denmekteydi. Muhtemelen II. Asırda meydana gelen kelâmî tartışmalar sürecinde, Havâric

¹²⁰ Okumuş, Ejder, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşruiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı”, *Marife*, Konya, 2005, yıl: 5, sayı: 3, s. 49.

¹²¹ Geniş bilgi için bkz.: Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet -Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, s. 39-77.

¹²² Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 525; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 111; Karadaş, Cafer, “Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl- Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme”, *Marife*, yıl: 5, sayı: 3, Konya, 2005, s. 16–23.

¹²³ İlgili âyette şöyle buyrulmaktadır: “Her kim Allah yolunda hicret ederse inancını dünyada rahatça yaşayabileceği birçok yer ve aynı zamanda birçok maddi imkân bulur. Yine her kim tıpkı Cundeb b. Damre'nin yaptığı gibi Allah'ın ve elçisinin hicret çağrısına uyarak ana yurdunu terk eder ve hicret yolunda ölüme yenik düşerse Allah tarafından mükâfatlandırılmayı hak eder. Allah çok affedici, çok merhametlidir.” Nisâ, 4/100.

¹²⁴ İlgili âyette şöyle buyrulmaktadır: “Allah, cennetle mükâfatlandırma karşılığında mü'minlerin canlarını ve mallarını satın almıştır. Mü'minler Allah yolunda çarpışır ve bu yolda kâh öldürülür kâh öldürülüp şehit düşerler. İşte bu, Allah'ın hem Tevrat'ta hem incilde ve hem de Kur'ân'da geçen kesin sözüdür. Verdiği söze Allah'tan daha fazla sadakat gösteren kimse var mı ki?! Ey Mü'minler! Allah ile yaptığınız bu karlı alışverişten dolayı müjdeler olsun size! İşte en büyük mutluluk, en büyük bahtiyarlık budur!”(Tevbe, 9/111).

¹²⁵ Bkz. Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008, s. 133; Karadaş, s. 13–14.

büyük günah işleyenlerin toplumdan ihraç edilmesi gerektiğini savunanlar hakkında kuşatıcı şemsiye olarak kullanılmıştır.”¹²⁶

Mu'tezile kendisini 'ehlü'l-*adl ve't-tevhîd*' şeklinde isimlendirmesine rağmen adı, Kehf Suresi 16. âyette kullanılan *i'tezele*¹²⁷ kelimesinden türeyen *Mu'tezile* şeklinde belirlenmiştir. Bu isimden de *ana bünyeden i'tizal edenler, cemaatten ayrılanlar, kopanlar, terk edenler, marjinalleşenler*' anlamı gözetilmiştir.¹²⁸

Şia'ya baktığımızda ise ilk dönemde parti/tafıtar anlamıyla *Şiatu Ali, Şiatu Osman,, Şiatu Muaviye* vb şekillerde kullanılan Şia kelimesi, Muaviye'nin iktidar olmasıyla birlikte pejoratif/küçümseyici bir anlam yüklenerek sadece Hz. Ali tafıtarlarına verilen bir isim haline gelmiştir.¹²⁹ Kelime olarak Kur'ân'da 12 farklı yerde, daha çok olumsuz mana ifade edecek biçimde kullanılmıştır.¹³⁰ Bu durum Şia adının, söz konusu mezhebe mensup kimseler tarafından mı yoksa diğere mezhep mensupları tarafından mı verildiğı noktasında düşünmemizi gerektirmektedir. Bunlar gibi mezhepler arası çekişmeler neticesinde isim bazında Kur'ân'dan referans göstermeye daha birçok örnek serdetmek mümkündür.¹³¹

Öte yandan Ebu'l-Hüseyin el-Malatî (377/987), Abdulkahir el-Bağdadî (429/1037) ve Ebu'l-Muzaffer el-İsferayinî (471/1078) gibi makalât-fırak yazarlarının Ehl-i Sünnet dışı mezhepleri *sapıklıkla, küfre düşmekle, rezil ve utanç verici görüşlere sahip olmakla, 'hak ve hakikat çizgisinden sapan grup* olarak itham etmeleri Sünnî gelenekte çok derin izler bırakmıştır.¹³² Hatta mezhepçilik faaliyetleri o denli ileri gitmiş ki, Mezhepler Tarihi eserleriyle ilgili olarak muhalif mezheplerin kitaplarında tahrifler yapılmıştır.¹³³ İmam Eş'arî de, *Makalât*'ında, muhaliflerin görüşlerini yazarken birçok hata yapıldığından, çamur atmak için yalan karıştırdıklarından ve rivâyetlerin derinliklerini terk edip kendinden ilaveler

¹²⁶ Watt, W. Montgomery, "İslâm Mezheplerinin Gelişiminin İncelenmesi", (Çev. İbrahim Hakkı İnal), *HÜİFD*, sy.19, Şanlıurfa 2008, s. 168-169.

¹²⁷ İlgili âyette şöyle buyrulmaktadır: "Gençler birbirlerine şöyle dediler: "Mademki biz halkımızı ve onların Allah'tan başka tapındıklarını sözde tanrıları terk ettik; haydi öyleyse bir mağaraya sığınalım ki rabbimiz bizi rahmetiyle kuşatıp içinde bulunduğumuz sıkıntılı durumdan kurtarsın." Kehf, 18/16.

¹²⁸ Kutlu, s. 133; Karadaş, s. 14.

¹²⁹ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 86.

¹³⁰ Şia kelimesi ve türevlerinin yer aldığı ayetlerin anlamları şöyledir: "De ki: "Sizin üzerinize gökten ve yerin derinliklerinden bir azap göndermeye ya da sizi düşman gruplara ayırıp, birbirinize acı çektirmeye O'nun gücü yeter."(En'am, 6/65). "Dinlerini parça parça eden ve gruplara ayrılanlarla senin hiçbir ilgin yoktur. Onların işi Allah'a kalmıştır."(En'am, 6/159). "Sonra her gruptan hangisi Rahman'a en çok başkaldırmışsa, onu içlerinden çekip alacağız."(Meryem, 19/69). "İnananlar arasında fuhşun yayılmasını arzu edenler için dünyada ve ahrette acıklı bir azap vardır."(Nur, 24/19). "Dinlerini parçalayıp gruplara ayrılarak, her grubun, kendi inançlarını doğru sandığı müşriklerden olmayın."(Rum, 30/32). "Kuşkusuz Biz sizin benzerlerinizi helâk ettik. Var mı öğüt alan!"(Kamer, 54/51). Kelimenin Kur'ân'daki diğere kullanımları için bkz. Hicr, 15/10; Kasas; 28/4,15; Sebe, 34/54; Saffat, 37/83.

¹³¹ Kutlu, s. 128-136.

¹³² Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 67; *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 74 vd.

¹³³ Kaplan, Doğan, "İslâm Mezhepler Tarihi İlk Dönem Müellifleri ve Mezhepler Tarihine Ait Eserleri", *SÜİFD*, Konya 2007, Bahar, sy. 23, s. 197.

yapıldığından bahseder.¹³⁴ Ayrıca Mezhepler Tarihi eserleri 73 fırka hadisine göre mezhepleri tasnif etmek için değişik metotlar kullanmaya çalışmışlardır. Bunun neticesinde 73 fırka hadisine göre Mezhepler Tarihi eserleri fırkaların sayısını, 73'e ulaştırmak için bazı fırkaların temel kollarının dışında tali kollarını da saymışlardır. Ancak başarılı olduklarını söylemek mümkün değildir.¹³⁵

3.1. Ötekileştirmenin Tefsir Tarih ve Usulündeki Yansımaları

Tefsir usulü kitaplarında ise, klasik tefsir eserleri muhtelif tasniflere tabi tutulmuşlardır. Bu tasniflerden biri de *fırka tefsirleri* veya *mezhebî tefsirler* şeklindedir. Mezhebî veya fırka tefsirleri kategorisine baktığımızda ise bunların Hâricî, Şîî ve Mu'tezilî olduğunu görürüz. Mezhepler tarihindeki dışlayıcı faaliyetler, olduğu gibi *tefsir usulüne* de yansıtılmıştır. Hem *kendi*'ni hem de *öteki*'ni tanımlayan Ehl-i Sünnet, hiçbir şekilde bu kategoride zikredilmemiştir.¹³⁶ Bunun temelinde Ehl-i Sünnet'in kendini fırka olarak görmemesi yer almaktadır; çünkü mezhebî ayırımın kökeni büyük oranda siyasaldır ve Ehl-i Sünnet, bunda oldukça belirleyici statüde yer almaktadır. Zira Ehl-i Sünnet'in öteden beri siyasal otoritenin gücünü arkasında hissetmesi ve bu sebeple sesinin daha gür çıkması, buna ilaveten *sosyal iktidar* olması diğer mezheplerin sapkın oldukları düşüncesinin çok geniş çaplı bir kabul görmesine yol açmıştır.¹³⁷

Başta Sünnî-Selefi âlimler, Kur'ân tefsirini mezhebî polemiğe, kimi zaman aşağılama girişimlerine kadar götüren fırkalara cevap verme ihtiyacı hissediyorlardı. Bu durum, dönemin şartlarında, belki de dinî bir vecibe addediliyordu. Buna binaen ideolojiyle/tafargirlikle Kur'ân'a yaklaşılmasının İslâm'ın ilk dönemlerine tekabül ettiği söylenebilir.

Selef âlimlerinden *Haris el-Muhâsibî* (243/857), Ehl-i Sünnet'in teşekkülünde önemli rol oynamış biri olmakla beraber, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân* adlı eseriyle, ötekileştirmeye katkıda bulunan kimselerden olmuştur.¹³⁸ Mesela Mu'tezile için, *ehlî'l-bid'a*, *ehlî'd-dalâl*, *sapık*, *bilgisiz*, *görüşlerini desteklemek için tahrif yapan*, *kendi dışında gerçeği görmeyen*

¹³⁴ Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (thk. Helmut Ritter), 3. Baskı, Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut trz., s. 1, 63.

¹³⁵ Kutlu, s. 124-128; Kaplan, "İslâm Mezhepler Tarihi...", s. 199. Konuyla ilgili geni bilgi için bkz. Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife*, Konya, yıl: 5, sayı: 3, s. 25-45; Fıglalı, Ethem Ruhi, "Çevirenin Önsözü", *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Firak)*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, s. 18-31.

¹³⁶ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 67.

¹³⁷ Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 68.

¹³⁸ Mustafa Öztürk, s. 69; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 67-68.

*gafiller*¹³⁹ gibi nitelermelerde bulunmuştur. Şia'yı ise, Mu'tezile gibi ehl-i bidat şeklinde nitelenenin dışında ayrıca *ehl-i küfür, kendini sünnete bağlı zannedenler, râfîzî, haşvî* gibi ağır ithamlarla anmıştır.¹⁴⁰

Yine Selef âlimlerinden *İbn Kuteybe* (276/889), *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* ve *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân* adlı iki eserinde; '*Kur'ân'ı çok garip tefsir ettiklerini, bundan maksatlarının da, mezheplerini desteklemek ve yaptıkları te'villeri kendi fırkalarına hamletmek olduğunu; kafalarına göre te'vil yaptıkları için Allah'a karşı cüretkâr ve câhil olduklarını*'¹⁴¹ söyleyerek, Hâricîler, Mürchie, Kaderiye, Mu'tezile ve Şia'nın Kur'ân yorumlarını sert bir dille eleştirmiştir.¹⁴²

İmam Eş'arî (324/936) ise, *el-Muhtezzen* isimli tefsirinin mukaddime bölümünde özellikle Mu'tezile için: "*sapmış, ehl-i zeyğ, ehl-i dalâlet, ehl-i hevâ, Allah'a iftira edenler, Selef'in yolunu terk etmekle beraber onlardan rivâyette bile bulunmayan, nefsanî ve şeytanî vesveseye tâbi olanlar*" şeklinde eleştirisini yönelterek; Mu'tezilî âlimlerin isimlerini saymış ve hepsinin *dalâlet önderi* olduklarını söylemiştir.¹⁴³

İmam Maturîdî (333/944) de *Te'vilâtu'l-Kur'ân/Te'vilâtu Ehli's-sunne* adlı eserinde zaman zaman *kavlu'l-müslimîn* ifadesini kullanarak bununla Ehl-i Sünnet'i kasteder. Diğer tüm İslâm mezheplerini bu safın dışında tutar.¹⁴⁴ Selef'ten İbnu'l-Arabî'ye (543/1148) gelince tefsirleri, *muâlifün/makbul olanlar* ve *muhâlifün/merdûd olanlar* olmak üzere iki kategoride ele alır. Birinci grup yani kabul edilenler, taraftar olanlar kısmında Ehl-i Sünnet'i ele alırken, karşıtlar, başkaldıranlar anlamında *Zemahşerî, Kadı Abdulcebbâr, Rummâni* gibi Mu'tezilî âlimlerin yanı sıra *Bâtuniye* ve *Şia'yı; Mübted'i, Bâtıl, Haşvi, Ehlü'l-Ehvâ ve'l-Bid'a* gibi tabirlerle ele almıştır.¹⁴⁵

Mu'tezile'nin tefsir anlayışına yönelik Selef'ten sert eleştirileri yapanlardan biri de *İbn Teymiyye*'dir. İbn Teymiyye (728/1328), '*önce görüş kabul edip sonra da Kur'ân lafızlarını bu görüşe göre te'vil edenler*' diye eleştirmiştir. Özellikle *Zemahşerî'ye insanların farkına varmaması için ifadelerin arasına bid'atleri gizleyen, fesatçı, sapık, sapıklıkta Rafizî, Karmatî ve felsefî fırkalara yol açan* şeklinde hakaretlerde bulunmuştur. Daha sonra İbn Teymiyye, konuyu Şia'nın âyetlere getirdiği mezhebî yorumlarıyla devam ettirmiştir.¹⁴⁶

¹³⁹ el-Muhâsibî, Haris, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, İşaret Yayınları, İst. 2003, s. 35, 247, 323.

¹⁴⁰ el-Muhâsibî, s. 36, 309, 319.

¹⁴¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 247-248; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 75.

¹⁴² Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 68.

¹⁴³ Geniş bilgi için bkz: Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 248; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 76.

¹⁴⁴ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 70.

¹⁴⁵ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 69.

¹⁴⁶ Bkz. İbn Teymiyye, s. 93-100.

Ayrıca İbn Teymiyye, Sünnî cemahta yer alıp da Zemahşerî'nin Keşşâf isimli eserinden iktibasta bulunanları şu şekilde eleştirmiştir:

“Hatta yakînen tanıdığım bazı tefsir âlimleri ve başka alimler, kitaplarına ve tefsirlerine, sözlerine onların usullerine uygun ifadeleri ve görüşleri aynen almışlar da, bu görüşlerin fesadını bildikleri ve metodlarının yanlışlığını anladıkları halde, işaret etmemişlerdir.”¹⁴⁷

İbn Teymiyye'nin öğrencisi *İbn Kayyim el-Cevziyye* (751/1350) de, Mu'tezile'nin tefsirleri için, ‘*zihinlerin kırıntısı, fikirlerin artığı, görüşlerin işe yaramayanı, göğüslerin vesvesesi, kalpleri şüpheyle ve âlemi fesatla dolduran kimseler*’¹⁴⁸ gibi ithamlarda bulunmuştur. Öyle zamanlar olmuş ki, Mu'tezile'nin etkisinden korkulması sebebiyle, kitaplarının okunmasının haram olduğuna dair fetvalar bile verilmiştir. Zaman zaman Ehl-i Sünnet akidesini ve delillerini iyice kavramayan kimselere *el-Keşşâf*'ı okumalarının yasaklandığı da olmuştur. Bir bahçenin içindeki zehirli hayvanlara benzetilen i'tizalî fikirlere karşı, değneksiz gezilmemesi öğütlenmiştir. Bununla beraber, dil incelikleri ve istidlali üstünlüğünden uzak kalınmaması amaçlı *el-Keşşâf*'a karşı var olan önyargıyı kırmak ve ondan istifadeyi artırmak için, Zemahşerî'nin son dönemlerinde Mu'tezile'den ayrılarak Ehl-i Sünnet'e intisap ettiğini söyleyenler de olmuştur.¹⁴⁹

Suyutî (911/1505) ve Zerkeşî'ye kaynaklık ederen *İbn Teymiyye*, tefsirleri *makbul* ve *merdud* olmak üzere iki grupta incelemektedir. Makbûl kısma Ehl-i Sünnet mezheplerini, merdûd kısma da Mu'tezile'nin yanı sıra diğer mezheplerin tefsirlerini kastetmektedir.¹⁵⁰ Suyutî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'da tefsirleri, mezhebî tefsir şeklinde herhangi bir tasnife tabi tutmamıştır. Fakat *fî garibi't-tefsîr* şeklinde açtığı başlıkta batınî yorumlar için *garib* ve *münker* tabirlerini kullanmıştır. Hatta bu tür tefsirlerden bahsetmeyi zararından korunmak maksadı dışında uygun görmediğini belirtmiştir.¹⁵¹ Bununla beraber Suyutî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde mezhebî görüşlere yer vermenin yanında meselelere Ehl-i Sünnet'in bakış açısıyla yaklaşır. Diğer usûl kitaplarında olduğu gibi *el-İtkân*'da çok fazlaca polemige rastlanmaz. Bunun sebebi de; yaşadığı dönemde Ehl-i Sünnet'in siyasi ve ilmi üstünlüğü kesin olarak elde etmiş olmasının yanı sıra Şia'nın kendi kabuğuna çekilmiş olması ve Hâricîlerle Mu'tezile'nin tarihteki yerini almış olmasıdır. Yani Suyutî'nin yaşadığı dönemde de tefsir usulü Ehl-i Sünnet'in kontrolü altındaydı ve *el-İtkân*'ın bundan arınmış

¹⁴⁷ İbn Teymiyye, s. 95.

¹⁴⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 249.

¹⁴⁹ Bkz. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 107.

¹⁵⁰ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 69.

¹⁵¹ Suyutî, *el-İtkân*, s. 2322.

olması pek mümkün değildi.¹⁵² *Tabakâtu'l-Müfessirîn* isimli eserinde Suyutî, müfessirleri ilk olarak sahâbe, tabiûn, tebeu't-tabiîn şeklinde ayırdıktan sonra muhaddis olan müfessirleri ele almış; bir sonraki bölümde ise Ehl-i Sünnet'e mensup müfessirleri anlatıp daha sonra da bid'atçı müfessirler başlığı altında Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplere mensup müfessirleri incelemiştir.¹⁵³

Zerkeşî'ye ise, Şîî temayüllü yorum yapanları Rafizîlikle itham ederek, bu tür te'villerin Kur'ân'a ve İslâm'a aykırı olarak câhillerin yorumu olduğunu belirtir.¹⁵⁴ Tefsir Usulü kitapları arasında Mezhebi Tefsir adını ilk olarak Zehebî'de görürüz.¹⁵⁵ *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde Zehebî, *Mezmun Re'y Tefsiri* anlamında *et-Tefsîr bi'r-Re'yi'l-Mezmun* adı altında bir bölüme yer vermiştir. Söz konusu başlığına parantez içerisinde *Bid'atçı Fırka Tefsirleri* anlamında *Tefsîru'l-Firaki'l-Mubted'i* şeklinde açıklamasını eklemeyi de ihmal etmemiştir.¹⁵⁶ Burada Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî'yi referans gösteren Zehebî, 73 fırka hadisini hatırlatarak Ehl-i Sünnet'in dirâyet yorumlarının caiz olduğunu söylemiştir. Buna mukabil diğer tüm mezhepleri *mütenâfir*, *mezzum*, *mubted'î* gibi vasıflarla anmıştır.¹⁵⁷ *İbn Sâlim* de, *Kadıyyetu't-Te'vîl* adlı eserinde tefsir alanında fikir beyan edenleri ve yöntemlerini *mu'tedilin* ve *gulat* olmak üzere iki kategoriye ayırmıştır. Doğal olarak bunlardan birincisine Ehl-i Sünnet'i ikincisine de diğer tüm mezhepleri dâhil etmiştir.¹⁵⁸ Eseri *İslâm Tefsir Ekolleri* adıyla çevrilen Ignaz Goldziher, söz konusu eserinde *Mezhepçi Tefsir* şeklinde bir bölüm oluşturmuştur. Bu bölümde Hâricîler, Şîîler ve Ehl-i Sünnet'in yorumlarına yer veren Goldziher,¹⁵⁹ Mu'tezileyi mezhebî olduğunu kabul etmekle beraber Kelâmî Tefsir kategorisine dâhil etmiştir.¹⁶⁰

Günümüz müelliflerinden Muhammed Ali es-Sâbûnî, kaleme aldığı *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kurân* adlı eserinde re'y tefsirlerinin mahmûd/meşru' ve mezzum/bâtıl olarak iki gruba ayrıldığını söylemiştir.¹⁶¹ Bilgisizce, cahilce, istek ve arzularına göre yapılan Merdud/Bâtıl tefsirlerin özellikle Şia, Sebeiyye, Batıniyye gibi mezheplere ait olduğunu

¹⁵² Bkz: Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 70.

¹⁵³ Çalışkan, İsmail, "Tefsir Tarihinin Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine", *İslâmiyât*, Ankara, 2005, cilt: 8, sayı: 1, s. 12.

¹⁵⁴ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 70.

¹⁵⁵ Bölümün başlığında *Tefsîru'l-Firak* terkiibini tercih etse de Zehebî'nin, konuyu işlerken zaman zaman *et-Tefsîru'l-Mezhebi* tamlamasını kullandığı görülmektedir. Bkz. Zehebî, I, 260-261.

¹⁵⁶ Zehebî, I, 258.

¹⁵⁷ Zehebî, I, 258-261.

¹⁵⁸ Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 72.

¹⁵⁹ Bkz. Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, (çev. Mustafa İslâmoğlu), Denge Yayınları, İstanbul 1997, s. 287-337.

¹⁶⁰ Bkz. Goldziher, s. 125-199.

¹⁶¹ es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kurân*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1424/2004, s. 157.

belirttikten sonra onların yorumlarından örneklerle konuyu devam ettirmiştir.¹⁶² Fehd er-Rûmî ise, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicuhu* adlı eserinde, *Sâbûnî* gibi, re'y tefsirlerini *mahmûd ve mezmûm* olarak ikiye ayırmıştır.¹⁶³ Mezmûm olan re'y tefsirlerini, Ehl-i Bid'at'ın ve Bâtıl Mezheplerin salt yorum ve heva ile yaptığı tefsirler olarak tanıttıktan sonra Kur'ân'ı onlar gibi bozuk inanç ve sahte görüşlerine alet edip tefsir yapmanın caiz olmadığını ve haram olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁴ Fehd er-Rûmî'yi farklı kılan yönü ise Mezmûm tefsirlerin listesini yazarken, diğer Ulumu'l-Kur'ân müellifleri gibi; Kadı Abdulcebbar, Zemahşerî, Tabersî, Huvvârî gibi müfessirleri kaydetmiş;¹⁶⁵ fakat aynı zamanda meşhur Re'y tefsirleri ve müellifleri hakkında malumat verirken Zemahşerî'yi liste başına almıştır.¹⁶⁶

Abdurrahman el-Akk ise, *Usulu't-Tefsîr* adlı eserinde Aklî Tefsîrin Tehlikeleri (Mehâzîru't-Tefsîri'l-Aklî) adı altında bir bölüm oluşturduktan sonra,¹⁶⁷ Gulat ve Taassupçuların Tefsirlerindeki Sapmaları (İnhirâfu'l-Ġulât ve'l-Muteassibîn fî Tefsîrihim) şeklinde alt başlık açmıştır. *Ehl-i Bid'a, gulât/aşırı, mutaassıp, batıl mezhep* gibi ithamlarda bulunan el-Akk,¹⁶⁸ “*Kur'ân ve Hadisleri kendi mezheplerinin görüşlerine uyduruyorlar. Bunun için manayı olmadık bir şeye hamlediyorlar*” diyerek söz konusu kişilerin Hâricî, Cebri, Revâfız/Şîi ve Mu'tezilî olduklarını belirtir.¹⁶⁹ Bunun yanı sıra el-Akk, eserinde Siyasî Tefsir'den de bahsetmektedir. Bu bölüme de Emevîler, Hâricîler ve Şia'yı dâhil etmiştir.¹⁷⁰ Mustafa Dîb el-Buğa ve Muhyiddin Dîb Mestu'nun beraber kaleme aldıkları *el-Vâdih fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserde, Tefsirlerin Rivâyet/Me'sur, Dirâyet/Rey, İşârî ve Bâtînî şeklinde dört gruba ayrıldığı söylenmektedir. Bu eserde, söz konusu tefsir türlerinden Bâtînî Tefsirlere inanmanın dinden çıkmayı gerektirdiği ve buna inanan kimsenin dinden çıkmış olacağı önemle belirtilmiştir.¹⁷¹

Ulûmu'l-Kur'ân'a ilişkin Türkçe yazılmış eserlere baktığımızda Zehebî'nin oluşturduğu anlayışın devam ettiğini görmek mümkündür. Bu fikrî miras kadim bir gelenek halini almıştır. Diğer mezheplerin tefsirleri, birçok eserde genel olarak tefsir çeşitleri içerisinde mezhebî veya fırka tefsirleri şeklinde işlenmiştir. *Haddi aşan, asıl gayesi dini ıslah*

¹⁶² es-Sâbûnî, s. 181-187.

¹⁶³ er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicuhu*, IV. Baskı, Mektebetu't-Tevbe, Riyad 1419, s. 79-80.

¹⁶⁴ er-Rûmî, s. 80-81.

¹⁶⁵ er-Rûmî, s. 104.

¹⁶⁶ er-Rûmî, s. 152-154.

¹⁶⁷ el-Akk, s. 225.

¹⁶⁸ el-Akk, s. 229.

¹⁶⁹ el-Akk, s. 242-248.

¹⁷⁰ el-Akk, s. 248-252.

¹⁷¹ Dîb el-Buğa, Mustafa-Dîb Mestu Muhyiddin, *el-Vâdih fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib-Dâru'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, Dimeşk 1418/1998, s. 236-239.

adı altında şeriatı yıkmak, batıl davalar peşinde koşan, İslâmî olmayan görüşlerini Kur'ân'ın önüne geçiren, Kur'ân'ı kendilerine perde yapan, te'vilci kimseler olarak tanıtılan bu gruplara sadece Hâricîler, Mu'tezile, Şia ve atkolları dâhil edilmiştir. Türkçe yazılmış tefsir usulü ve tarihi eserlerde mezhebî tefsirler grubunda Ehl-i Sünnet'ten aşırı yorum yapanlara da hiçbir şekilde yer verilmemiştir.¹⁷²

Ehl-i Sünnet'ten taassup derecesinde yorum yapan müfessirleri mezhebî kategoride değerlendirme konusunda istisnaî olarak sadece Celal Kırca'dan bahsetmek mümkündür; fakat o da kısa bir makaleden öteye geçmemektedir. *Mezhebi Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı* adlı makalesinde Kırca; mezhebi tefsirleri Şia, Hâricîler, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet olarak belirlemiştir.¹⁷³ Yazar, Ehl-i Sünnet ve Tefsir Anlayışları adlı başlığın içeriğinde dikkatle okunması gereken şu cümlelere yer vermektedir:

“... Kur'ân âyetlerini baştan sona kadar Ehl-i Sünnet inancı açısından tefsir eden ve tefsirinde sünnî inanç sistemini sağlam ve güvenilir bir zemine oturtan ve bu konuda ilk Kur'ân tefsiri yazan da el-Mâturidi olmuştur. Her ne kadar daha önce bu konuda eser yazan ve sünnî inancı müdafaa eden İslâm âlimleri mevcutsa da, ilk defa bir tefsir kitabı içinde ve dirâyet metodu ile tefsir yazan ve Kur'ân'ı baştan sona kadar tefsir eden de yine el-Mâturidi'dir. Kur'ân ve sünnete uygun müstakil dirâyet tefsirleri içinde el-Mâturidi'nin yazdığı *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, bu amaç için yazılmış ilk dirâyet tefsiridir, diyebiliriz. Tefsirinin bir diğer adı da *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*'dir. Bu da el-Mâturidi'nin, Ehl-i Sünnet inancını tefsire yansıtmak istemesinin bir başka delilidir.

Te'vilâtu'l-Kur'ân, sistemleşen Ehl-i Sünnet'in ilk tefsir kitabı ve el-Mâturidî de ilk müfessiri olma özelliğini üzerinde taşımasına rağmen, bir çok tabakat ve mezhepler tarihi kitaplarında isminden bahsedilmeyen bir kişi durumunda bırakıldığı gibi, mezhebî tefsir ekolüne ait kitaplar ve tefsirler içinde de kendisinden bahsedilmeyen bir kitap durumunda bırakılmıştır. Geçmişte yazılan tefsir usulüne dair kitaplarda adından bahsedilmediği gibi, günümüzde de yazılan tefsir usulü kitaplarında adından bahsedilmemektedir. Meselâ Muhammed Huseyn ez-Zehbî, (ö. 1977) sahasının tek kitabı olma özelliğini elinde tutan *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde, mezhebî tefsir ekolleri ile ilgili bilgiler verirken Şii, Hâricî ve Mu'tezilî tefsirlerinden uzun uzadıya bahsederken, Ehl-i Sünnet mezhebi ve onun iki önemli temsilcisinden biri olan el-Mâturidî ve tefsirinden hiç bahsetmez. Hatta, el-Mâturidî'ye dirâyet tefsirleri içinde de yer vermez. Henüz tam olarak basılmamış olmakla birlikte, dünya kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunan *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'a, sırf bu amaçla yazdığı kitabında bile yer vermeyişi cidden garip ve dikkat çekicidir.”¹⁷⁴

¹⁷² Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 233-432; *Tefsir Usulü*, s. 295-299; *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, s.113-124; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 210-224; *Konulu Tefsire Giriş*, s. 54-58; Turgut, s. 273-286; Paçacı, *Kur'ân'a Giriş*, İSAM Yayınları, İst. 2006, s. 126-127.

¹⁷³ Bkz. Kırca, 52-61.

¹⁷⁴ Kırca, s. 59-60.

Hâlbuki mezhebî kaygı güden, mezhebin görüşlerini savunmak için ele alınmış her tefsir, *mezhebî tefsir* olacağına göre; hiçbir ayırım yapılmadan bu amaçla yazılmış bütün tefsirleri söz konusu başlık altına toplamak daha etik bir davranış olacaktır.

Normal şartlarda ilmi çalışmaların objektif olması temel ilkelere bağlıdır. Rekabet çerçevesinde yapılan ilmi çalışmaların taraflı olacağını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Tefsir çeşitleri arasında *mezhebî tefsir* konusuna yer veriliyorsa bunu yazan müellif, hangi mezhebe veya hangi dine mensup olursa olsun objektifliği elden bırakmayıp olabildiğince şümüllü yazması gerekmektedir. Kısacası, Sünni Tefsir diye bir başlığın olmamasına dikkat edilirse; Sünni kesim tarafından yapılmış siyasi yönü ön planda olan bir ayırım olduğu gözden kaçmayacaktır.¹⁷⁵

Görüldüğü üzere mezhebî tefsir kategorisinde anlatılan firkaların tefsirleri, sırf mezhep için yazılıp, başka amaç ve özellikleri yokmuş gibi hiçbir konuda neredeyse zikredilmemiştir. Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından, bu tür girişimlerin dinî bir vecibe olarak telakki edildiği zamanlar dahi olmuştur. Aslına bakılırsa bu tür davranışlar ideolojiktir. Zira doğruluk konusunda şaşmaz olduğunu, diğer tüm görüşlerin yanlış olduğunu savunmak bir bakıma mezhebî taassubun göstergesidir. Bu durumda tek doğrunun Ehl-i Sünnet olduğunu söylemek her zaman geçerli olmayabilir.¹⁷⁶ Tam bu noktada İbn Kuteybe'nin şu sözünü kaydetmenin yerinde bir davranış olacağını düşünmekteyiz: “*Mü'minlerden müstakim birini ve Benû Haşim'den müstakim birini sev ve fakat bir Şî'î olma; bilmediğini irca' et, ama bir Mürcü' olma; iyiliğin Allah'tan kötülüğün de kendinden geldiğini bil, fakat bir Kaderî olma; bir Çin'li olsa bile, doğru davrandığını gördüğün birini sev!*”¹⁷⁷ Bu sözün devamına konumuzla ilgili olarak; mezhep taassubuna girip tarafları tekfir etmektense onların kısmen de olsa doğruluğunun olabileceği ve meselelere hiçbir zaman ideolojik yaklaşılmaması gerektiği fikrini eklemek mümkündür.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, ortaya çıkan her grup kendi görüşlerinin tek doğru olduğu ve muhalefet eden herkesin yanlış yolda olduğu iddiasındadır. Binaen aleyh kendisi ‘*Ehl-i Hak*’ olduğu iddiasının yanında; tüm karşıtlar *Ehl-i Bid'at* konumundadır. Hâlbuki kimin hak, kimin bâtil olduğunu tespit edecek hiçbir yetkili merci yoktur ki, bu tür davranışlar mezheplerin öznel kanaatlerinden başka bir şey değildir.

¹⁷⁵ Çalışkan, “*Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliği Üzerine*”, s. 16.

¹⁷⁶ Bkz: Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, s. 69.

¹⁷⁷ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 88.

I. BÖLÜM

ŞİA'NIN DİNÎ/SİYASÎ BAZI NAZARİYELERİNİN GENEL MUHTEVASI

2. ŞİA

1.1.Giriş

Kelime düzeyinde “Şîa” ve/veya “Teşeyyu” sözcükleri, “ş-y-a” kökünden türeyen Arapça bir kelimedir. Kelime anlamı bakımından; “*aslan yavrusu, eş, benzer; miktar, süre, sıra; misafiri uğurlamak, peşinden gitmek; bir kimsenin veya bir fikrin taraftarı olmak, yolunu izlemek, yardımcı olmak, ortağı olmak; ashab, ahzab, hizip, parti; bir şeyi yaymak, yayılmak, kabile, sınıf, fırka, bölük, topluluk*” gibi anlamlar ihtiva etmektedir.¹⁷⁸ Bilindiği gibi kelimenin meşhur ve yaygın olan anlamları; “*taraftar, yardımcı, fırka, bölük*” manalarıdır.¹⁷⁹ Arap dilinde “*Şîatu'r-racul*” terkihi, bir kimsenin yardımcıları, taraftarları, yandaşları manalarını ifade etmektedir. Birisinin Şîası olmak, onun izinden gitmek, ona yardım etmek ve onu dost edinmek anlamına gelir.¹⁸⁰

Söz konusu kelime değişik türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerim'de sırasıyla: En'am, 6/65 ve 159; Hicr, 15/10; Meryem, 19/69; Nur, 24/19; Kasas; 28/4 ve 15; Rum, 30/32; Sebe, 34/54; Saffat, 37/83; Kamer, 54/51. âyetlerde olmak üzere 12 farklı yerde zikredilmiştir.¹⁸¹ Birçok hadis-i şerifte ve ilk dönemlerde bu kelimenin lügat anlamlarına uygun şekilde kullanıldığı görülmektedir.¹⁸² Mesela İran'ın fethi sırasında Sasani hükümdarı Hürmüzan ve beraberinde bir grup, Ömer b. el-Hattâb'ın huzuruna getirildiğinde Ömer b. el-Hattâb ile Hürmüzan arasında uzun bir konuşma gerçekleşir. Bu konuşmanın arasında Ömer b. el-Hattâb'ın: “Bu adamı ve *şiasını* İslâm'a boyun eğdiren Allah'a hamdolsun!” şeklinde bir

¹⁷⁸ Söz konusu kavramın Arap dili ve edebiyatında kullanımları ve kavram hakkında geniş bilgi için bkz.: İbn Manzur, IV, 2376-2379; ez-Zebîdî, c. XXI, s. 301-312; Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, el-Mektebetü's-Şâmîle, el-İsdâr es-Sânî, 2.11, I, 376; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerîya, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luğa*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Daru'l-Fikr 1399/1979, III, 235; Neşvânû'l-Himyerî, *el-Hûru'l-İyn*, el-Mektebetü's-Şâmîle, el-İsdâ es-Sânî, 2.11, s. 51-52.

¹⁷⁹ Fırlalı, Ethem Ruhi, “Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 33.

¹⁸⁰ Keskin, *İsnâ Aşeriyye İmamları*, s. 12.

¹⁸¹ Kasas, 28/15. âyette söz konusu kelime aynı anlamda iki defa kullanılmıştır. Kelime sayısını esas aldığımızdan her kelimeyi birer defa sayıldığında Kur'ân'da 12 defa geçmektedir. Âyet sayısına bakılacak olursa 11 âyette geçmektedir.

¹⁸² Bkz.: Dârimî, I, 97.

cümle kullanması kelimenin ilk dönemlerde terim anlamının henüz oluşmadığını gösterir.¹⁸³ Hicri 36. yılda meydana gelen Cemel Vak'ası dönüşünde Ebu Bürde b. Avf el-Ezdî isimli şahsın muhaliflerini niçin öldürdüğünü sorması üzerine Ali b. Ebî Tâlib'in: "Onlar da benim şîamı/taftarlarımı ve memurlarımı/adamlarımı öldürdüler"¹⁸⁴ şeklindeki cevabı da bu hususa örnek olarak gösterilebilir.

Şîî hadis mecmualarında, bilhassa Şîa'nın temel hadis kaynağı olan Kuleynî'nin (329/940) *el-Kâfi* adlı eserinde ise söz konusu kelime, hem terim hem de sözlük anlamlarıyla iki yüz küsur defa kullanıldığı görülmektedir. Kummî (301/913) ve Nevbahtî'nin (ö. 300/912) beraber kaleme aldıkları *Firaku'ş-Şîa* isimli eserlerinde de daha Hz. Peygamber döneminde, Mikdad b. Esved (37/658), Selman el-Farisî (35/656), Ebuzer el-Ğifarî (32/653), Ammar b. Yasir (37/658) gibi Ali b. Ebî Tâlib'e bağlı olan kişiler için *Şîatu Ali* teribinin kullanıldığını söylemişlerdir. Nevbahtî, Kummî ve Kuleynî'nin eserlerinde bu kelimeyi özellikle ve hem de terimsel anlamda kullanmış olmaları yaşadıkları dönemde Şîa'nın taş teşekküllü bir mezhep haline gelmesi bakımından önem arz etmektedir. Hatta *Firaku'ş-Şîa* adlı bu kitapta belirtildiğine göre, *Şîa* kavramı, çok eskilere dayandığı için her peygamberin bir *şîası* vardır. *Şîatu Nuh*, *Şîatu İbrahim*, *Şîatu Musa*, *Şîatu İsa* gibi terkipler bu şekliyle diğer tüm peygamberlerin zamanında da kullanılmıştır. Hz. Peygamber vefat edince de gerçek Şîa'nın, Ali b. Ebî Tâlib'in imametini benimseyen kimseler olduğunu ifade edilmektedir.¹⁸⁵

1.2. Şîa'nın Tanımı ve Ortaya Çıkışı

Sünnî çevrelerde Şîa'nın tanımı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre; Ali b. Ebî Tâlib'e taraftar olmaları, sahabeler içinde onu üstün tutmaları sebebiyle onlara Şîa denmiştir.¹⁸⁶ Muhammed b. Abdulkерim eş-Şehristânî'ye göre ise:

“Şîa, özellikle Ali'nin (r.a.) imameti etrafında toplanan kimselerdir. Zira onlar, gerek açık gerek gizli olarak Ali'nin (r.a.) imametinin nas ve vasiyet yoluyla sabit olduğunu iddia ederler. İmametini Ali (r.a.) evladının dışına çıkmayacağına ve

¹⁸³ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Muni' Ebu Abdullah el-Basrî ez-Zührî, *Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru Sadr, Beyrut trz., V, 89.

¹⁸⁴ el-Minkârî, Nasr b. Müzâhim, *Vak'atu Sıffin*, Mevki'u Ya'sûb, Mısır 1382/1962, s. 5.

¹⁸⁵ Kummî/Nevbahtî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî (301/913), Ebû Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî (300/912), *Firaku'ş-Şîa*, (thk.. Abdu'l-Mun'im el-Hanefî), Dâru'l-İrşâd, yrsz. 1992/1412, s. 28-29. Bu eseri tahkik eden Abdu'l-Mun'im el-Hanefî'nin dipnotta belirttiğine göre şöyle bir hadis rivâyet edilmiştir: “Allah Teâlâ bana kendisinin de sevdiğini bildirdiği şu dört kişiyi sevmemi emretti. Onlar: Ali, Mikdad, Selman ve Ebuzer'dir. İşte onlar Ali'nin Şîası'dır.” (Bkz. s 28.)

¹⁸⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 65.

eğer çıkarsa bunun bir başkasının zulmünden veya kendilerinin takiiyelerinden dolayı olduğuna inanırlar”.¹⁸⁷

İbn Haldun da Mukaddime adlı eserinde, kelimenin sözlükte “arkadaş ve etba’/yoldaş” anlamına geldiğini belirttikten sonra Fakih ve Kelamcılar tarafından söz konusu kelimenin terimsel olarak; “*Ali (r.a.) ve evladına taraftarlık edenler*” şeklinde tanımlandığını belirtir.¹⁸⁸

Şia kelimesinin sözlük düzeyinde *fırka* anlamına geldiğini, hatta *her fırkanın haddi zatında bir şia olduğunu* vurgulayan Şîî müfessir Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî (548/1153), müntesibi olduğu Şia mezhebinin tanımını ise: “Şia, -İmâmiyye, Zeydiyye ve diğerleri gibi- Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra imametini fasılasız olarak Emîru’l-Mü’minîn Ali b. Ebî Tâlib’e geçtiğine inanıp, ona tabi olanlara has bir isimdir.” şeklinde yapmıştır.¹⁸⁹ Son asır Şîî âlimlerinden Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî (1402/1981) ise, *İslâm’da Şia* adlı Türkçeye çevrilmiş eserinde Şia’yı: “Peygamber-i Ekrem’den (s.a.a) sonra hilafet makamının, onun sülalesine özgü bir hak olarak bilen, İslâm öğretilerinde Ehl-i Beyt mektebini izleyen kimselere denir”¹⁹⁰ şeklinde tanımlamıştır. Nevbahtî ile Kummî de -daha önce belirttiğimiz gibi- Şia’yı, Hz. Peygamber dönemi dâhil olmak üzere, Ali b. Ebî Tâlib’e bağlı olup her halükarda onun imametini benimseyen kimseler olduğunu ifade etmektedir.¹⁹¹

Yapılan açıklamalarla birlikte şunu söylemek mümkündür: Şia, başlangıcından itibaren Ali b. Ebî Tâlib’in Osman b. Affân’dan önce halife olması gerektiğine inanan, sonraları ise Ali b. Ebî Tâlib’in ilk iki halifenin de önüne geçirilmesi gerektiğini savunan ve ondan önce halifelik yapanların onun hakkını gasp ettiğini iddia eden zümre olarak belirmektedir. Şîî zihniyetin teşekkülünü tamamladığı dönemlerde ise Şia, Ali b. Ebu Talib’in, Hz. Peygamber’den sonra nas ve tayinle halife olduğuna inanan, imametini kıyamete kadar onun Hz. Fatıma’dan olan soyunda kalacağını ileri süren toplulukların ortak adı olarak kullanılmıştır.¹⁹²

Şia, kendini tanımlamada *Ehlü’l-Beyt*, *Ehlü’t-Teşeyyu’* veya *Hâssa* gibi övgü ifadelerini kullanırken muhalifler tarafından küçümseme amaçlı *Rafizî* şeklinde isimlendirilmiştir. Esasen *Rafizî* kavramının kullanımı, Şia içerisinde erken dönemden beri var olagelmıştır. Emevî hanedanına karşı taraftarlarıyla ayaklanan Zeyd b. Ali, yeğeni Cafer-i

¹⁸⁷ eş-Şehristânî, 145.

¹⁸⁸ İbn Haldun, s. 101.

¹⁸⁹ et-Tabersî, eş-Şeyh Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan, *Mecmau’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Dâru’l-Marife, Beyrut 1406/1986, IV, 486.

¹⁹⁰ Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin b. Muhammed, *İslâm’da Şia*, Çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi, Kevser Yay., s. 34.

¹⁹¹ Kummî/Nevbahtî, , s. 28.

¹⁹² Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 86.

Sadık'ı ve taraftarlarını ayaklanmaya davet etmesine rağmen onların buna yanaşmadıklarını görünce onlara: “*Rafeztumni/benden ayrıldınız/beni terk ettiniz*” diyerek başlattıkları isyanı devam ettirmişlerdir. Zeyd b. Ali'nin Emevîlere karşı birlikte isyan çağrısına Cafer-i Sadık'ın olumlu cevap vermemesinin bugünkü adıyla Caferiyye ve Zeydiyye fırkalarının kırılma noktası olduğunu ve *Rafizî* vasfının kökeninin de buraya dayandığını söyleyebiliriz.¹⁹³ Söz konusu kavram, bir takım anlam değişiklikleriyle beraber daha çok Caferiyye'yi yerme anlamında kullanılmıştır.¹⁹⁴ Söz konusu kavramın ilk kullanımları pejoratif mana içerirken ilerleyen süreçte Şia'nın lehine yorumlanmış; hatta Kur'an'dan, Eski ve Yeni Ahit'ten değişik teviller de yapılmıştır. Muhtemelen Caferiyye mezhebi, muhalifelerinin bu tesmiyeden vazgeçmediğini anlayınca böyle bir yola başvurmuştur. Hatta durum öyle bir hal almış ki, Kitab-ı Mukaddes'te kelimenin Rafıza şeklinde orijinal halinin kullanıldığını ve sonraları Şia'nın düşmanlarınca o kısmın tahrif edildiğini iddia etmişlerdir.¹⁹⁵

Sünnî Mezhepler Tarihi eserlerine bakıldığı zaman bazı kaynaklarda Şia'nın Râfıza olarak ele alındığı ve birçok hakarete maruz kaldığı müşahede edilecektir. Mesela: Ebu Mansur Abdulkahir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak* adlı eserinde “rezilliklerini beyan etmek üzere” diyerek oluşturduğu *Sapık Fırkalar* başlığı kapsamında Şia'yı, Râfizî adı altında incelemiştir.¹⁹⁶ Tahir b. Muhammed el-İsferâyîni de, 15 bâbtan oluşturmuş olduğu *et-Tebzir fi'd-Dîn* adlı eserinde “Revâfiz/Râfizîlerin Görüşleri ve Rezilliklerinin Beyanı” şeklinde bir bölüm oluşturarak Şia'yı anlatmıştır.¹⁹⁷ Ebu'l-Huseyn Muhammed el-Malatî ise *et-Tenbih ve'r-Redd* adlı eserinde Şia'yı -İsferâyîni gibi-, Râfizî bölümünde ele almış; ancak İsnâaşeriyye'nin yani İmâmiyye'nin aynı zamanda Râfizî diye isimlendirildiğinden de bahsetmiştir.¹⁹⁸ Bunun gibi Sünnî müelliflerce Rafizî isimlendirmesinin sadece İmâmiyye için kullanıldığı da vakidir. Şöyle ki, Eş'arî (324/936) ve İbn Hazm (456/1063), Şia'yı; Zeydiyye, İmâmiyye ve Gâliye olmak üzere üç ana grupta ele alırken Harzemî de Şehristânî gibi¹⁹⁹ söz

¹⁹³ Bkz. Eşari, *Makalât*, 65; Harzemî, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Kâtib, *Mefâtihu'l-Ulûm*, tsh. Osman Halil, Mısır 1930, s. 22.

¹⁹⁴ Geniş bilgi ve örnekler için bkz. Kohlberg, Etan, “İmamiyye Şiası Geleneğinde “Râfizî” Terimi”, Çev. İbrahim Halil Karabulut, *Kelam Araştırmaları*, 2:2 (2004), 117 vd.

¹⁹⁵ Bkz. Kohlberg, “İmamiyye Şiası Geleneğinde “Râfizî” Terimi”, s. 287-301.

¹⁹⁶ Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1977, s. 22.

¹⁹⁷ el-İsferâyîni, Tahir b. Muhammed, *et-Tebzir fi'd-Din*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Âlemi'l-Kutub, Beyrut 1983, s. 27.

¹⁹⁸ el-Malatî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman eş-Şâfiî, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, (thk. Muhammed Zahid b. Hüseyin el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire 1977, 18-36.

¹⁹⁹ Şehristânî, 145–196. Şehristânî Şia'yı Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gâliye ve İsmâiliyye şeklinde beş ana grupta inceler.

konusu mezhebi; Zeydiyye, Keysâniyye, Abbâsiyye, Gâliye ve İmâmiyye şeklinde beş gruba ayırarak İmâmiyye'nin bir diğer adının *Rafizî* olduğunu belirtmiştir.²⁰⁰

Şia kelimesinin ortaya çıkmasına medâr olan faktörün neliğine, bir diğer deyişle, ilk olarak kimin kimden veya nereden ve niçin ayrılıp grup oluşturduğu meselesi net değildir. Bununla birlikte Şia'nın ortaya çıkışıyla ilgili oldukça farklı görüşler ileri sürülmüştür. Evvelâ Şia'nın Hz. Peygamber döneminde ortaya çıktığı iddiasının yanı sıra Sakîfe Hâdisesi esnasında; Osman b. Affân'ın; Ali b. Ebî Tâlib'in veya Hüseyin b. Ali'nin katlinden sonra ortaya çıktığını savunanlar da olmuştur. Ayrıca Cemel, Sıffîn gibi olaylar sebebiyle ortaya çıktığı veya Tevvâbun Hareketinden yahut Muhtâr'ın isyanından sonra neşet ettiği de iddia edilmiştir. Hatta Şia'nın, İslâm başkentine nüfuz eden İranlı Farsların kendi düşünce ve kültürleri olduğu ya da Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe'nin fikir ürünü olduğu da yine iddialar arasındadır.²⁰¹

Şîî müelliflerin genel olarak üzerinde durdukları konu, Şia'nın Hz. Peygamber zamanından veya vefatının hemen sonrasından itibaren var olduğudur.²⁰² Arap dilinde öteden beri *Şia* kelimesinin kullanılıyor olması, söz konusu mezhebin geçmişten beri var olduğunu göstermemekle beraber bu iddiada bulunanların meşruiyetlerini ispat etme çabasıyla hareket ettiklerini ifade etmektedir. Zaten tarihî veriler de böyle bir iddianın doğru olmadığını göstermektedir.

Osman b. Affân'ın hilafetinin son dönemleri ile Ali b. Ebî Tâlib'in hilafeti sırasında Müslümanlar arasında meydana gelen görüş farklılıkları, *Şiatu Osman*, *Şiatu Ali* ve *Şiatu Muaviye* şeklinde tesmiyeye sebebiyet vermiştir. Ancak bu şekildeki isimlendirmelerde asla mezhepsel bir anlam kastedilmemiştir.²⁰³ Muaviye, taraf veya parti olmaktan çıkıp devletin bütününe hâkim olduğunda *Şia* adı, artık sadece Ali b. Ebî Tâlib'in taraftarları için kullanılabilir olmuştur. Fakat burada kastedilen anlam, yine de tam teşekküllü bir mezhepten ziyade, *muhalefet* anlamında Ali b. Ebî Tâlib'in Osman b. Affân'dan sonra imam/halife olması gerektiğini benimseyenler şeklindedir. Zira bu durumda da imamet, ismet, gaybet ve rec'at gibi doktrinlerle mücehhez bir Şîî hilafet görünüşünün henüz ortada olmadığı aşikârdır. Muaviye'den önce Osman b. Affân'ın yerine Ali b. Ebî Tâlib'in halife olması gerektiğini

²⁰⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 65; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî el-Endülüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebet'l-Hancî, Beyrut trz., IV, 137; Harzemî, s. 21.

²⁰¹ Bkz. Fığlalı, “*Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi*”, s. 35; Rızvanî, Üstad Ali Asker, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Ehlibeyt Mektebi*, Çev. Ebulfez Kocadağ, Kevser Yay., s. 20; Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s. 26-32; Öz, Şaban, “Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1/2 (Güz 2008), s. 29-47.

²⁰² Kâşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, I. Baskı, Dâru'l-Edva', Lübnan 1410/1990, s. 46; Kummî/Nevbahî, s. 28; Tabatabâî, *İslâm'da Şia*, s. 39; Rızvanî, s. 159.

²⁰³ Fığlalı, “*Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi*”, s. 33.

savunanlar için kullanılan *Şiatu Ali* terkinin *Ali* kısmı hafzedilmiş; aynı zihniyeti geliştirerek devam ettirenlere ilerleyen süreçte *Şia* veya *Şii* denmeye başlanmıştır.²⁰⁴

İlk etapta Sebeyye, Muhtâriyye, Keysaniyye ve Rafiziyye gibi isimlerle nitelendirilen bu grup, başlangıçta, hilafet sırasında Ali b. Ebî Tâlib'in Osman b. Affân'ın; daha sonraları ise ilk iki halifenin de önüne geçirilmesini savunan ve onları Ali b. Ebî Tâlib'in hakkını gasp etmekle suçlayan kimselerden oluşmaktaydı. Daha sonraları ise Şia, Ali b. Ebî Tâlib'in, Hz. Peygamber'in akabinde nas ve tayinle halife olduğuna inanan, imametini de kıyamete kadar Ali b. Ebî Tâlib'in soyunda kalacağını iddia eden kimselere verilen isim halini almıştır.²⁰⁵

İlk zamanlarda mezhepsel bir isimlendirme söz konusu olmamıştır; eğer olsaydı, bu takdirde Mu'tezile'nin kurucusu konumunda olan Vasıl b. Ata'nın Mu'tezilî değil de, Şii olduğunu kabul etmek gerekecekti. Zira o da Osman b. Affân'dan önce Ali b. Ebî Tâlib'in imametini benimsemekteydi.²⁰⁶ et-Tabersî, böyle bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için Şia'nın tanımını yaparken, Şia kapsamında değerlendirilen değişik grupları kastederek "*İmâmiyye, Zeydiyye ve diğerleri gibi*" ifadesini özellikle vurgulamıştır. Zaten tanımın sonunda: "Ali b. Ebî Tâlib'in imametini ister benimsesin ister benimsemesin bu gruptan başkasına bu isim verilmez" şeklinde bir açıklama da yapmıştır.²⁰⁷

Ali b. Ebî Tâlib'in siyasî konumunun Şia açısından, ekolün oluşumuna temel oluşturduğu düşünülebilir. Fakat buradaki Şia ile Tevvâbûn Hareketindeki (65/685) Şia aynı olmadığı gibi, Tevvâbûn'daki Şia ile Gaybetten (260/874) sonraki Şia aynı karakterde değildir. Ali b. Ebî Tâlib'in hayatta olduğu zamanlarda, insanların onun yanında yer alması; onun şahsi meziyetleri, ilmi, takvası, kahramanlığı, cesareti, Hz. Peygambere akrabalığı-yakınlığı vs. sebebiyledir. Buradaki tezahür, ayrı bir fırka teşkil etmek değil; bilakis manevi bir bağlılık ve samimi bir dostluktur.²⁰⁸ Kaldı ki, İslâm ümmetinin meşru halifesi sıfatıyla Müslümanların genelini temsil edecek kişinin böyle bir fırka faaliyeti oluşturması söz konusu olamaz. Daha sonraları meydana gelen olaylar, fırka oluşturmak maksadıyla değil, doğrudan doğruya Emevîlere karşı duyulan düşmanlığın tezahürleri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Evvela Kerbelâ Olayı'ndan sonra, Ali b. Ebî Tâlib ve oğullarının haklarını aramak ve onların intikamlarını almak gayesiyle girişilmiş ilk hareket, Tevvâbûn Hareketi (65/685) olarak tarihteki yerini almıştır. Bu hareketin failleri, Emevî yönetimine karşı düşmanlık besleyen ve Hüseyin b. Ali'yi Kerbelâ'da yalnız bırakmanın hüznünü yaşayanlardır. Bu

²⁰⁴ Bkz. Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2007, s. 20.

²⁰⁵ Bkz. Fırlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, Ağaç Kitabevi Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2008, s. 15-21.

²⁰⁶ Bkz. Neşvânü'l-Himyerî, s. 52. Ayrıca bkz. Nevbaht-Kummî'nin eserini tahkik eden Abdulmun'im el-Hanefî'nin dipnotta paylaştığı bilgi de aynı doğrultudadır. (Kummî/Nevbahtî, s. 14.)

²⁰⁷ Tabersî, IV, 486.

²⁰⁸ Bkz. Fırlalı, "*Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi*", s. 39.

kimseler, birbirleriyle karşılaştıkları zaman, işledikleri büyük hatayı dile getiriyor ve üzerlerindeki bu büyük günah ve utancı, ancak Hüseyin b. Ali'yi şehit edenleri veya bu işe karışanları öldürmekle temizleyeceklerine inanıyorlardı.²⁰⁹ Bu kimseler, Kur'ândan: "...Yaraticınıza tevbe edin ve tevbe etmeyenleri öldürün! Yaraticınız nezdinde sizin için en hayırlısı budur ve bu tövbekar davranışınızdan ötürü Yaraticınız da sizi affetmiş olur. Şüphesiz O, içtenlikli tövbeleri hep kabul buyuran, şefkat ve merhameti sınırsız olandır."²¹⁰ âyetini de kendi eylemleri için sloganikleştirdiler.²¹¹

Dönemin Emevî Halifesi Yezid b. Muaviye'nin 64/684'te ölümünü fırsat bilen bu kimseler, 92 yaşında olan Süleyman b. Surad'ın önderliğinde propagandalarını başlattılar. Şam ordusuyla karşılaşmak üzere çalışmalarını sürdüren bu grup, 65/685'te meydana gelen savaşta Şam ordusunun sürekli destek alması neticesinde mağlup olup dağıldılar.²¹²

Tevvabûn hareketinden sonra Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî, Ali b. Ebî Tâlib'in eşi Havle'den olan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin kendisini emir tayin ettiğini ileri sürerek onun adına isyan girişiminde bulundu. Kûfe'yi ele geçiren Muhtâr, Kûfe'de Hüseyin b. Ali'nin Kerbelâ'da öldürülmesiyle ilişkisi bulunan herkesi öldürerek evlerini yıktırdı. Netice itibarıyla Abdullah b. Zübeyr'in ordusu tarafından 67/687'de Kûfe kuşatılarak Muhtâr öldürüldü ve ordusu da dağıldı.²¹³

İslâm Tarihinin önemli şahsiyetlerinden ve ünlü hatiplerinden olan Muhtâr, mevali ile Kûfe'deki Ali b. Ebî taraftarlarını birleştirerek Araplar dışındaki Müslümanları da olayların içine çekmiş ve sadece Kerbelâ Olayı'nın intikamını almakla kalmayıp asıl hedefini teşkil eden Emevîler'in yıkılışını da etkilemişti. Ali b. Ebî Tâlib evladı taraftarlığının siyasî hareketten dinî bir inanca dönüşmesine zemin hazırlayan fikirleri kısa zamanda Abbâsî daveti halini alarak Kûfe'den Horasan'a sıçramış ve sonuçta Emevîler'in ortadan kaldırılmasına yol açmıştı.²¹⁴

Aynı zamanda bir mezhep lideri hüviyetiyle kendini gösteren Muhtâr hakkında hemen bütün kaynaklarda sırasıyla Hâricî, Zübeyrî ve Şîî olduğu, daha sonra Hüseyin b. Ali'nin intikamını almak için ortaya çıktığında anlaşılmasız ifadelerle çeşitli gizli ilimlerden bahsederek farklı düşüncelerin doğmasına sebebiyet verdiği şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Kâhinler gibi gayba dair birtakım sözler söylediği, peygamberler gibi meleklerin

²⁰⁹ Fığlalı, Ethem Ruhi, "İlk-Şîî Olaylar", *AÜİFD*, Ankara 1983, XXVI, s. 339.

²¹⁰ Bakara, 2/54.

²¹¹ Kaya, Hamdî, *İmamiyye Şiası'nda Sefirler Dönemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006, s. 7.

²¹² Fığlalı, "İlk-Şîî Olaylar", s. 350-351; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 49-50.

²¹³ Bkz. Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, s. 136-150.

²¹⁴ Bkz. Yiğit, İsmail, "Muhtâr es-Sekafî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 54.

getirdiği vahiyle yahut imamın bildirmesiyle meydana gelecek hadiseleri önceden bildiği ve haber verdikleri gerçekleşmediği takdirde Allah'ın bilgi ve iradesinin değiştiğini (*bedâ*) ileri sürdüğü nakledilmektedir. İslâm tarihinde ilk defa *mehdilik* fikrini ortaya atanlardan biri olan Muhtâr'ın aşırı düşünce ve inanışları, daha çok ölümünden sonra Muhtâriyye, Hâşebiyye, Keysaniyye gibi çeşitli isimler altında geliştirilerek mezhep haline getirilmiştir.²¹⁵

Muhtâr'ın 67/687'de ölümünden sonra Zeyd b. Ali'nin isyanına (122/740) kadar ciddi manada herhangi bir Şîi isyanı gerçekleşmemiştir. Yarım asır kadar bir zamandan sonra yapılan ilk isyan olmasına ve Kûfe'de kurulacak devlet yoluyla Emevî zulmünü ortadan kaldırma gibi söylemlere rağmen Şii temayüllere sahip çevrelerden tam destek görmeyen Zeyd b. Ali'nin bu isyanı da, netice itibarıyla başarısız olmuştur.²¹⁶

Emevîler, yönetime karşı en büyük tehlike olarak Şîi temayüllü kitleleri gördüğü için sürekli baskı ve zulümle Şii'leri kontrol altında tutmaya çalıştılar. Bu durum Şia'daki takiyye inancının yerleşmesi ve şekillenmesi açısından önemli olduğu gibi; Ali ve evladının sevgisinin taze gönüllerde neşet edip, Şîi akaidinin yavaş yavaş oluşum sürecine girmesi bakımından kayda değerdir.²¹⁷

Emevî yönetimine karşı Hâricîlerin, Şîilerin ve Mevalîlerin rahatsızlıklarından yararlanan Abbâsîler, kısa zamanda başta Şia olmak üzere yönetimden memnuniyetsiz olan kitlelerin de desteğini alarak Emevîlere karşı başlattıkları harekete yön verir hale geldiler. Abbâsîlerin, Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın soyundan gelmesi Şîi beklentilerin anahtarı olmasına sebebiyet vermiştir. Başlatılan hareketin neticesinde yıkılmaya mahkum olan Emevî Devleti'nin yerine 500 küsur yıl hüküm sürecek olan Abbâsî Devleti 132/750'de kurulmuş oldu.²¹⁸

Abbâsî Devleti kurulduktan sonra yönetim tarafından Şîiler'e karşı büyük değişiklikler meydana gelmişti. Emevîlerin geçmişte uyguladıkları baskı, işkence, öldürme ve sürgün politikaları olduğu gibi, hatta fazlasıyla Abbâsîlere geçmişti. Muhtemelen onlar da, Emevîler gibi Şia'yı kendilerine rakip olarak görüyor ve saltanatlarının güçlenmesini Şia'nın baskı altında tutulmasına bağlıyorlardı. Bu sebeple Şia'nın bir kısmı Abbâsî kuvvetlerinin ulaşamayacağı yerlere gitme fikriyle Afrika'ya gittiler ve oralarda Fatımîler, İdrisîler gibi Şîi

²¹⁵ Yiğit, "Muhtâr es-Sekâf", XXXI, 55.

²¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *İmam Zeyd -Hayatı Fikirleri ve Çağı-*, Şafak Yayınları, İstanbul 1993, s. 60-70.

²¹⁷ Öz, "Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler", s. 40-41.

²¹⁸ Geniş bilgi için bkz. Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", *DİA*, İstanbul 1988, I, 31-48.

devletler kurdular. Bütün bunlar muvacehesinde Şîlik daha da fazla, kendi apayrı istikametinde gelişim göstermiş ve kendine has bir dindarlık biçimi üretmiştir.²¹⁹

Uzun bir geçmişi olan ve geniş bir coğrafi alana yayılan Şia, zaman içerisinde irili ufaklı bir çok gruplara ayrılmıştır. Bunların kimisi siyasî anlayışları şiddetle ve biraz değişimlerle devam ettirirken kimisi de dinin temel inançlarına ilişkin aşırı yaklaşımlar sergilemektedir. Genel olarak Keysaniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, İsmailiyye, İsnââşeriyye, Galiye gibi ana başlıklar altında sıralanabilen bu kolların kimisinin varlığını sadece tarih kitaplarında görebilmekteyiz.²²⁰

Bugün ise Müslüman camianın %8 veya %10'unu temsil eden Şia nüfusu, İran'da %90, Irak'ta %60, Bahreyn'de %55 civarındadır. Ayrıca Yemen, Azerbaycan, Lübnan, Kuveyt, Pakistan, Afganistan, Hindistan, Suudi Arabistan, Suriye ve Türkiye gibi dünyanın hemen her yerinde Şîî grupların varlığından bahsetmek mümkündür. İmâmiye Şiası'nın ortalama 100 milyon, İsmailiyye ve Zeydiyye'nin 10'ar milyon civarında nüfusa sahip olduğu tahmin edilmektedir.²²¹

2.İMÂMET

2.1.Giriş

Sözlükte imâm, *emme* kökünden türeyen ve *kendisine uyulan kimse* anlamına gelen bir kelimedir. Toplumun başında bulunan ve toplumun fertlerini yönlendiren kişiler *imam* diye anılmıştır. İmamın sevk ve idare ettiği toplum ise *ümme* kelimesiyle karşılanmıştır. Bu durumda *imam*, ümmetin idaresini üstlenen kişi, *imamet* de imamın üzerine aldığı görev, ümmetin yönetimi/riyasetu'l-müslimîn anlamına gelmektedir. Ayrıca cemaate namaz kıldırın kimseye önder ve yönetici niteliği sebebiyle *imam*, yaptığı göreve *imamet* denmişse de karışıklığı önlemek amacıyla devlet başkanlığı için *büyük imamlık* anlamında *el-imâmetü'l-uzmâ/el-imâmetü'l-kübrâ* ifadesi tercih edilmiştir.²²²

İmamet, Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun her bakımından sevk ve idaresini üstlenecek kişinin görev ve makamını ifade eden bir kavram olarak Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki en kadim siyasî-keâmî polemik konusunu oluşturur. Esasen Kelâmî bir problem olarak *İmamet Meselesi* ile ilgili tartışmaları, Şia'nın başlattığını söylemek mümkündür. İlerleyen süreçte politik hadiselerle bağlı olarak diğer grupların da bu tartışmaya katılmasıyla mesele, itikadî bir suret kazanarak derin boyutlara ulaşmıştır. Hz. Peygamber'den

²¹⁹ Öz, “Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler”, s. 42; Öz, “Şia”, XXXIX, s. 114-115.

²²⁰ Üzümlü, İlyas, “Şia” (Doktrin), *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 116-119.

²²¹ Öz, “Şia”, XXXIX, s. 114.

²²² İbn Manzûr, I, 255-258. Ayrıca bkz. İlhan, Avni, “İmâmet”, *DİA*, İst. 2000, XXII, 290.

hemen sonra ortaya çıkan hilafet problemi ve daha sonraki dönemlerde vuku bulan siyasî kaos, hilafetin meşru olup olmadığı gibi daha bir çok soru ve sorunları beraberinde getirmiştir.²²³

2.2.Şîî İmamet Nazariyesinin Tarihsel Kökeni ve Genel Muhtevası

Şîî zihniyetin merkezinde yer alan imamet anlayışı, bu inancı benimseyen toplumlari sosyal, siyasal, kültürel ve düşünsel anlamda etkilediği gibi özellikle dinî metinleri anlama biçimini de yeniden şekillendirmiştir. Zira siyasî kanaatten öteye geçmeyen Ali b. Ebî Tâlib'in halife olması gerektiği düşüncesi, Şia'da önemli bir inanç esası haline gelmiştir. Dinin beş temel esasından biri konumuna gelen bu siyasi kanaat, Şia'yı ana bünyeden koparıp kendine has bazı özellikleri olan marjinal bir grup durumuna getirmiştir.

Mezhebin teşekkülü imamet çerçevesinde oluştuğu ve hatta Şia'ya asıl rengini veren imamet anlayışı olduğu için imamet meselesinin, tarih boyunca Şîî düşüncenin mihverini teşkil ettiği söylenebilir. Kuleynî'nin *el-Kâfi* adlı eserinde oluşturduğu "Deâimu'l-İslâm/İslâm'ın Temelleri" başlığı altında İmamlardan naklettiği haberler, imamet meselesinin Şia açısından ne kadar önemli olduğunu ifade etmeye yeterlidir. İlgili rivâyetlerden bazıları şöyledir:

Ebû Ca'fer/Muhammed Bakır (a.s.) şöyle buyurdu: "İslâm beş esas üzerine kurulmuştur. Namaz kılmak, zekat vermek, oruç tutmak, hacca gitmek ve velâyet. Bu beş taneden hiçbirisi velâyetin ilanı gibi ilan edilmedi." Başka bir rivâyette: "İnsanlar, velâyet dışındaki dördünü alıp velâyeti terk ettiler." şeklinde bir ilave vardır. Cafer es-Sâdık (a.s.) şöyle buyurdu: "İslâm'ın temel taşları üçtür: namaz, zekat ve velâyet. Bu üçü asla birbirinden ayrılmaz."²²⁴

İnsanların zihin yapısı ve düşünceleri; içtimaî, tarihî, dinî ve siyasî açıdan yaşadıklarıyla doğru orantılı olduğu için fikirleri de, dünyevi tecrübelerle bağılı olarak oluşur ve gelişir. Bu açıdan İslâm toplumunda ortaya çıkan mezheplerin fikirlerini anlayabilmek için başlangıçtan itibaren, söz konusu toplumun iktisadî, içtimaî, siyasî yapısının yanı sıra geçmiş kültürlerin toplumdaki etkisini de göz önünde bulundurarak, son dönemlerine kadar gelişimlerinin nesnellik prensibine uygun bir şekilde izlenmesi gerekmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki, bir mezhebin ortaya çıkması ve inanç esaslarının oluşmasında çeşitli etkenler vardır. Bu etkenlerden biri de o mezhebin ortaya çıktığı veya yayıldığı coğrafyada var olan kültürünün, mezhebin fikir dünyasının teşekkülündeki rolüdür. Geçmiş kültürün etkisinden bir

²²³ Bkz. Aydın, Mehmet Akif, "İmamet (Fıkıh)", *DİA*, İst. 2000, c. XXII, s. 204.

²²⁴ Söz konusu rivâyetler için bkz. el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâfi*, (tlk. Ali Ekber el-Ğifârî), V. Baskı, Dâru'l-Kutubu'l-İslâmî, Tahran 1363, II, 18.

anda kopmanın mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle, Şia'nın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için de oluşumunda ve gelişiminde eski İran kültürünün ne ölçüde etkili olduğunun bilinmesi önemlidir. Mitraizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekizm gibi dinleri bünyesinde barındıran eski ve köklü İran kültürünün Şia üzerinde çok ciddi tesiri olduğu araştırmalar sonucunda elde edilmiş durumdadır. Bilhassa Zerdüştlük'te yer alan Yarı Tanrı-Kral anlayışının, konumuzu teşkil eden imamet düşüncesindeki izleri de tam bu noktada kastettiğimiz gerçeği vurgular niteliktedir. Bütün bunlar muvacehesinde, çoğunluğunu İslâm'a geçmiş kültürleriyle dahil olan İranlıların teşkil ettiği Şia'nın, imamet anlayışını İslâm'a göre belirlemektense, İslâm'ı kendi imamet anlayışına göre yorumlamayı tercih ettiği söylenebilir.²²⁵

İslâm'ın ilk dönemlerinde meydana gelen politik olayların itikadî yansımaları olduğu bilinen bir gerçektir. Siyasî ayrılıklar, beraberinde itikadî zümreleşmeyi de getirmiştir. Bu sebeple eski kültürün etkisinin yanı sıra Şia'nın ortaya çıkışında ve imamet nazariyesinin teşekkülünde ilk dönem siyasî hadiselerin rolünün bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.²²⁶ İmamet nazariyesinde yer alan nas ve vasiyet anlayışı gereği Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Peygamber'den sonra imam olduğuna inanan Şia, İslâm'ın erken dönemleriyle ilgili ideolojik bir tarih okuma biçimi geliştirmiştir.

Söz konusu tarih kurgusuna göre, Hz. Peygamber, kendisinden sonra Ali b. Ebî Tâlib'in imam olabilmesi için çaba sarf etmekteydi. Çünkü Hz. Peygamber, risaletinin başından beri Ali b. Ebî Tâlib'i halife tayin etmekle görevlendirilmişti. Hz. Peygamber, vefat etmeden önce görevi gereği *Ğadîr-i Humm*'da Ali b. Ebî Tâlib'in (40/661) imametini/velâyetini vasiyet etmiş ve hatta Ali b. Ebî Talib'in imameti için söz konusu yerde sahabeden biat almıştı.²²⁷ Ölümüne yakın birtakım çekinceleri dolayısıyla Ali b. Ebî Tâlib'in imametini sağlama almak için bazı girişimlerde bulunmuştu. Bu cümleden olmak üzere hastalandığı günlerde Üsame'nin komutasında ordu çıkaran Hz. Peygamber'in temel gayesi, Ali b. Ebî Tâlib'in hilafetini daha rahat bir ortamda ilan etmektir. Ancak orduya müdahil

²²⁵ İmamet inancının İslâm öncesi İran kültürü ile bağı hakkında geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Fatih, *Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2010, s. 119-134; Ahmedov, Şahin, *Sâsâni Kültürü'nün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2001, 72-85. Esasen eski Türklerde görülen Kut anlayışı, Hıristiyanlarda var olan Hz. İsa'nın uluhiyeti hususu ve Kur'an'da yer alan Mısır Firavunlarındaki ilahlık iddiaları gibi insanların yöneticiye insanüstü vasıflar atfetmesi, eski çağlarda yaygın bir inanç biçimi gibi gözükmektedir. Bu nedenle *Kral-Tanrı ilişkisinin eski dinlerdeki durumu* izaha muhtaç bir meseledir.

²²⁶ Bkz. Bozan, Metin, *İmamîyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004, s. 25-26.

²²⁷ el-Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, (tsh. Es-Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî), Daru'l-Kitâb, Kum 1404, I, 171-175; II, 124. Gadir-i Hum Olayı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Demircan, Adnan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, 9-103; Sofuoğlu, Cemal, "Gadir-i Hum Meselesi", *AÜİFD*, Ankara 1983, XXVI, 461-470.

olunması neticesinde sefere çıkılmamış ve bu sebeple söz konusu ortam sağlanamamıştı.²²⁸ İkinci olarak Hz. Peygamber, vasiyet yazmaya karar vermiş; fakat bu amacı da yine engellendiği için gerçekleşmemişti. Her ne kadar şifahi vasiyet yaptıysa da konu çarpıtılmış ve Hz. Peygamber'in bu siyasî gayesi art niyetli kimseler tarafından engellenmişti.²²⁹ Hz. Peygamber'in bütün bu çabalarına rağmen Ali b. Ebî Tâlib'in imam olmamasındaki bütün mesuliyet, başından beri planlı hareket eden, özellikle Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'a aittir. Çünkü Şia'ya göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Sakifetu Benî Saîde/Saide oğullarına ait gölgelikte gerçekleşen olaylar da bütünüyle Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe, Ömer b. el-Hattâb ve Ebû Ubeyde üçlüsünün gizli işbirliği çerçevesinde cereyan etmiş ve öylece sonuca ulaşmıştı. Bu durumda netice olarak halifelik, Ali b. Ebî Tâlib'in hakkı iken sinsi planlar nedeniyle ve Peygamber'in teçhiz, tekfîn işlemleriyle meşgul olduğu için onun yokluğundan istifadeyle Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'ye verilmişti.²³⁰

Şia, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin kendisinden sonra Ömer b. el-Hattâb'ı halife olarak tayin etmesini ise daha önce yapılmış bir anlaşmayla gerekçelendirmiştir. Bu anlaşma Sakîfe toplantısında Ali b. Ebî Tâlib'i halifelikten uzaklaştırmak için yapılmıştı. Zaten Ömer, Ebû Bekir'den sonra kendisinin halife olması şartıyla bu anlaşmayı kabul etmişti.²³¹ Ömer b. el-Hattâb, kendisinden sonraki halifeyi belirlemek üzere bir şura komitesi oluşturmuştu. Günümüzde Şia'nın adına türbe yaptırdığı Ebû Lü'lü' isimli İranlı bir köle tarafından yaralanan Ömer b. el-Hattâb aldığı yara nedeniyle de vefat etmişti. Oluşturduğu şûrâda da Osman b. Affân halife seçilmişti.²³²

Osman b. Affân'ın isyan eden bir grub tarafından öldürülmesinden sonra ise yönetimde beş gün kadar boşluk oluşmuştu. İsyân eden bu grubun şehri yağmalamasından çekinen başta Talha b. Ubeydullah ve Medineliler Mescid-i Nebevî'ye gidip istemediği halde Ali b. Ebî Tâlib'e biat ettiler. Aslında Ali b. Ebî Tâlib kendisine teklif edilen hilafeti orada

²²⁸ Bkz. eş-Şeyh el-Mufid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-İrşâd*, Dâru'l-Mufid, Beyrut 1979, s. 96; el-Muzaffer, *es-Sakîfe*, Nefes 1400, s. 76-84; Rızvanî, Üstad Ali Asker, *Kur'an ve Sünnet Işığında Ehlibeyt Mektebi*, (Çev. Ebulfaz Kocadağ), Kevser Yayınları, trz., s. 156-157. Muzaffer'in *Sakîfe* adlı eseri, Şia'nın ideolojik tarih okuyuculuğunun en bariz örneklerindedir. Mevzu bahis eserdeki görüşlerin değerlendirmesi için bkz. Öz, Şaban, "İslâm Siyaset Geleneğinde Bir Şaz –Şii-Sünnî Yol Ayrımında Sakîfe Hadisesi-", *İSTEM Dergisi*, 6/11, 2008, s. 82.

²²⁹ Bkz. el-Muzaffer, s. 84-94.

²³⁰ el-Muzaffer, s. 97-109. Hatta Allâme Meclisî'nin (1110/1698) belirttiğine göre; aralarında Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'ın da yer aldığı bazı kimseler Peygamber hayatta iken bir araya gelip bir anlaşma imzaladılar. Bu anlaşmaya göre Peygamber ölür veya öldürülürse, halifelik Ehl-i Beyt'e bırakılmayacaktı. Sakîfe'deki görüşmeler de zaten bu anlaşmaya uygun olarak yani Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin seçilmesiyle neticelenmişti. el-Meclisî, Allâme Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Dureri'l-Eimmeti'l-Athâr*, (thk. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî), II. Baskı, Dâru İhyâ, Beyrut 1403/1983, XXVIII, 85-86.

²³¹ Şerif el-Murtaza, IV, 126.

²³² Ömer b. el-Hattâb'ın ölümü ve söz konusu komisyon hakkında oldukça geniş malumat için bkz. İbn Sa'd, III. 57-59; 254-350. Ayrıca bkz. Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 44-51.

bulunan Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam'a teklif etmişti; fakat ısrarlar üzerine biat almayı kabul etti ve Ali b. Ebî Tâlib böylece halife seçilmiş oldu.²³³ Şia'nın ilk imamı kabul edilen Ali b. Ebî Tâlib, Hicrî 40./Miladî 661. yılın Ramazan ayında Haricî Abdurrahman b. Mülcem tarafından zehirli bir hançerle sabah namazında yaralanmış ve birkaç gün içinde vefat etmişti.²³⁴

Şia'ya göre Hasan b. Ali'nin (49/669) halifeliği de babasının halifeliği gibi Hz. Peygamber tarafından belirlenmişti. Bu durumda Peygamber tarafından tayin edildiği için Ali b. Ebî Tâlib'den sonra halifelik onun doğal hakkıydı ve bu sebeple Şia'nın ikinci imamıydı. Kuleynî (329/940) *el-Kâfi*'de, "*Hasan b. Ali'nin İmametine İşaret ve Deliller*" şeklinde bir başlık açtıktan sonra altına, Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce Ali b. Ebî Tâlib'e kendisinden sonra Hasan b. Ali'ye halifeliği bırakmasını vasiyet ettiğini ifade eden bir rivâyete yer vermiştir.²³⁵

Şia, Muâviye b. Ebî Süfyân'ın Hasan b. Ali'yi kendisinden sonra halife olmasının önüne geçebilmek için öldürttüğünü iddia etmektedir.²³⁶ Hasan b. Ali'nin öldürülmesinden sonra kardeşi Hüseyin b. Ali'nin (61/680) ilahî tayinle üçüncü imam olduğuna inanan Şia, onun da Yezid b. Muaviye tarafından hicretin 61. yılında Kerbelâ'da şehit edilmesiyle ciddi travmalar geçirmiştir.²³⁷

Şiîler, kişisel meziyetlerin yanı sıra haksızca şehit edildiği için Hüseyin b. Ali'nin çok büyük manevi bir merteye kazandığına ve bu sebeple Allah ile kendileri arasında aracı ve şefaatchi olacağına inanırlar. Bu dünya açısından da; yoksulların, dertlilerin ve hastaların sığındıkları kimse olarak öne çıkan Hüseyin b. Ali hakkında ciddi miktarda menkıbevî olay ve özellik anlatılmaktadır. Onun (ve hatta diğer imamların) nurunun Hz. Adem'den 14 bin yıl önce yaratıldığı, başı mızrağa takıldığında Kur'ân okuduğu, kanının göğe atıldığı ve damla damla yere düştüğü, o gün gökten kan yağdığı, kaldırılan her taşın altından kan çıktığı, her yere kanının bulaştığı, onun ölümüyle dünyanın üç gün karanlıkta kaldığı ve sonra tekrar kızıştığı, gökyüzünün ağladığı vb bir sürü rivâyet, onun hakkında anlatılanların

²³³ Belâzurî, I, 300-302. Ayrıca bkz. Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 78; Tabatabâî, *İslam'da Şia*, 62; Askerî, I, 618.

²³⁴ Ya'kûbî, s. 193; Nâşî el-Ekber, s. 22.

²³⁵ el-Kuleynî, I, 297-299.

²³⁶ Ayrıca Şia'ya göre, Muâviye b. Ebî Süfyân, Ehl-i Beyt'in faziletiyle ilgili hadis rivâyet edenlerin namus, mal ve can güvenliğinin olmayacağını her tarafa bildirmekle beraber önceki Halifeler ve Sahabelerle ilgili methedici hadis getirenlerin yeteri kadar mükâfatlandırılmasına emir vermişti. Bunun yanı sıra İslâm memleketlerinde minberlerde Ali b. Ebî Tâlib'e hakaretler yapılmasını emretmişti. Has ve seçkin Ali Şialarını öldürüp başlarını mızraklara takarak şehirlerde teşhir etmişti. Geniş bilgi için bkz. el-Alevî, Allâme es-Seyyid Muhammed b. Akil b. Abdillâh b. Ömer b. Yahya (135/752), *en-Nesâihu'l-Kâfiye*, (thk. Gâlib eş-Şâbinder), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yrsz. 1427/2006, 58-78.

²³⁷ Bkz. Ebu Mihnef, 101-204; Dineverî, s. 253 vd.; Fığlalı, "*Hüseyin*", s. 520-521; "İslâm Tarihinde Hz. Hasan ve Hüseyin b. Ali Dönemleri", *AÜİFD*, XXVI, Ankara, s. 366-370.

bazılarıdır.²³⁸ Bilhassa adalet uğruna gayrimeşru yönetime karşı ölümü göze alarak kıyam etmiş olması, Hüseyin b. Ali'nin sembolleşerek Şîi hareketin ideolojik altyapısını teşkil etmesine ve de Şîi devrimciler için idol/prototip haline gelmesine sebebiyet vermiştir.²³⁹ Ali Şeriatî'nin: "İhtilaf, Hüseyin için yapılanların, onun ölümüne ağlamakla leş olup gidişimizin tesellisini bulmak ve ruhlarımıza sevap kazandırmak için mi, yoksa onun izinden yürümekle, leş olup gidişimizi önlemek ve hareket eden ölü bedenlerimize hayat ruhu vermek için mi olduğu noktasındadır. Bu "şehadet"ten başka, bu "veraset"ten başka, bir umut kapımız var mı?"²⁴⁰ şeklinde devam eden sözleri de bahsettiğimiz doğrultudadır.²⁴¹

Bütün bunların yanı sıra Şia'da, Hüseyin b. Ali'nin orada şehit edilmesi ile Kerbelâ'nın bulunduğu mevkie ayrı bir önem atfedilmiştir. Toprağından secde taşı ve tesbih yapma gibi adetlerin yanı sıra orayı ziyaret etmek ve orada ağlamak da faziletli bir iş olarak kabul edilmiştir.²⁴²

İmamların sayısını Murtazâ vasfıyla anılan Ali b. Ebî Tâlib'den (40/661) başlayarak on iki ile sınırlayan Şia'ya göre söz konusu on iki imam; ikinci imam sayılan Hasan b. Ali el-Müctebâ'dan (49/669) sonra sırasıyla kardeşi eş-Şehîd Hüseyin b. Ali (61/680), Zeynulâbidîn Ali es-Secçâd b. Hüseyin (95/713), Muhammed el-Bâkır b. Zeynulâbidîn Ali (114/732), Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır (148/765), Musa el-Kâzım b. Ca'fer es-Sâdık (184/799), Ali er-Rıza b. Musa el-Kâzım (203/818), Muhammed et-Takî b. Ali er-Rıza (220/835), Ali en-Nâki b. Ali er-Rıza (254/868), Hasan el-Askerî b. Ali en-Nâki (260/874) ve babasının ölümüyle küçük yaşta gaybete giden, günümüze kadar da imameti devam eden Muntazır/tekrar dönmesi beklenen Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî şeklindedir.²⁴³

²³⁸ Meclisî, XX, 15-16; XXVI, 345; XXXXV, 201-219; Kummî, II, 291. Ayrıca bkz. Kutlu, Sönmez, "Kerbelâ Vakasına Yaklaşımlarda Yöntem Sorunu", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri)*, Sivas 2010, s. 440.

²³⁹ 1979'da İran'da meydana gelen Humeynî Devrimi'nin, *Şefaatçi Hüseyin* inancının yanı sıra *İnkılâpçı Hüseyin* kimliğini oluşturması bunun en bariz örneğidir.

²⁴⁰ Şeriatî, Ali, *Mükemmel Bir Cemaat Ali Şiası*, (Çev. Yunus Eralp), Endişe Yayınları, Ankara 1992, s. 17-18.

²⁴¹ İslâm'ın ilk dönemlerinde Şîi ayrılığın zeminini hazırlayan tarihî-siyasî etkenler ve Şîi-İmâmî ekolün bu olayları okuma biçimi hakkında geniş malumat için bkz. Adıgüzel, Abdalcabbar, "Erken Dönem Politik İhtilafın Şîi-İmâmî Ekoldeki Teolojik İzdüşümleri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, IV/2 (Güz 2011), s. 63-122.

²⁴² Kummî, II, 292. Ayrıca bkz. Kutlu, s. 440.

²⁴³ Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-İ'tikâdât fî Dîni'l-İmâmiyye*, (thk. 'İsâm Abdusseyyid), II. Baskı, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993, s. 93. Söz konusu on iki imamın hayatı, şahsiyetleri ve menkıbeleri hakkında geniş malumat için bkz. el-Mâzenderânî, Muhammed Mehdî el-Hâirî, *Nûru'l-Ebsâr fî Ahvâli'l-Eimmeti't-Tis'ati'l-Ebrâr min Zürriyeti'l-Hüseyn Aleyhi ve Aleyhimu's-Salâtu ve's-Selâm*, (thk. İbrahim el-Kütübî), el-Matbaatu'l-İlmiyye, Nefec 1386/1956, s. 7-210. İmamların sayısının 12 ile sınırlandırılması hakkında Henry Corbin: "12 sayısı nübüvvet halkasının bütün devrelerinde görülür; her nebînin oniki imamı olmuştur: İsa, imamları olarak, oniki havariye sahip olduğu gibi. Nebî Muhammed'in de oniki imamı vardır." şeklinde bir görüş bildirmiştir. Bkz. Corbin, Henry, "Şîilikte Velâyet Kavramı", (çev. Sabri Hizmetli), *AÜİFD*, Ankara 1983, XXVI, 722.

İmamlara insanüstü meziyetler atfeden Şia'da imamlar, on ikinci imamın gaybetinden sonra tam olarak fonksiyonlarını yitirmişlerdir. Belli bir süre “imamın yetkisi ona özeldir” anlayışı hâkim olmuşsa da zamanla, bu durumun *her devirde bir imam bulunmasının gerekliliği*²⁴⁴ düşüncesini de içeren inançlarıyla çeliştiğini ve toplumun ihtiyaçlarını gören Şif alimler, imamın yokluğunda imamın görevlerini yürütmek amacıyla yetkilerini velâyet-i fakîh nazariyesi sonucunda peyderpey devralmaya başlamış ve uzun bir süreçte imamın bütün otoritesini üzerlerine almayı başarmışlardır. Hatta teorideki bu gelişme uygulama imkanı da bulmuş ve fâkih siyasî otoritenin başına geçmiştir. Böylece teoride olmasa da vakıada beklenen imam aslında gelmiştir.²⁴⁵

Şia'nın imamet anlayışına göre, Hz. Peygamber'den itibaren ilahî tayinle belirlenen bu imamlar, geçmiş ve geleceğe yönelik her şeyi bilmektedir. Bu anlayış çerçevesinde nakillerde bulunan Şif alimler, Ali b. Ebî Tâlib'in gelecekte olacak şeyleri bildiğine yönelik bazı iddialarda bulunmuştur. Sünnî kaynaklarda Hz. Peygamber'in geleceğe yönelik haberleri yer alırken Şia, gelecek bilgisini başta Ali b. Ebî Tâlib'i ve diğer imamları da bu kapsama dahil etmiştir. Şia'ya göre: “Ne isterseniz bana sorun! Hangi fitne hakkında isterseniz sorun. Yüz kişinin hidâyet olup, yüz kişinin helak olduğu fitnede kimin kaçıp kimin kovalandığını kıyamete kadar olacak her şeyi haber vereyim size.” şeklinde gelecekte olacak her şeyi bildiğini söyleyen Ali b. Ebî Tâlib, Kerbelâ'da oğlu Hüseyin'in de öldürüleceğini bilmekteydi. Nitekim Şia, kaynaklarında Ali b. Ebî Tâlib'in Sıffin savaşına giderken Kerbelâ mevkiinden geçtiği ve orada bir müddet ağladıktan sonra “Burası develerin konakladığı ve burası da [Hüseyin ve Şia'sının] öldürüldükleri yerdir” dediği rivayetler arasında yer almaktadır.²⁴⁶

Çok küçük yaşta iman etmiş olması; bu sebeple hiçbir puta tapmamış olması, asla günaha düşmediğine inanılması ve Hz. Peygamber'in yanında yetişmesi gibi özellikleri dolayısıyla imamların ilki olarak kabul edilen Ali b. Ebî Tâlib, Şia tarafından insanüstü bir varlık olarak tasavvur edilmiş; ona karşı gelenler de zemmedilmiştir. Hatta Kur'ân âyetlerinin, imamet eksenli olarak ele alınmasına, mana bakımından iyi ve güzel şeyler anlatan âyetleri Ali b. Ebî Tâlib ve Ehl-i Beyt'in lehine; kötülöklere işaret eden âyetlerin ise düşman olarak

²⁴⁴ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, s. 94.

²⁴⁵ Demir, Ahmet İshak, “İmamîyye Şi'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/1 (Bahar 2009), s. 43-75. Ayrıca bkz. Üstün, İsmail Safa, “İmamîyye Şiâsında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakîh Kavramı”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s. 375-398; Yılmaz, Musa Kazım, “Şia'da Din ve Devlet İlişkisi ve Velâyet-i Fakîh”, *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu –Bildiriler-*, Beyan Yayınları, İstanbul 1993, s. 46-52.

²⁴⁶ Bkz. Hillî, *İmamet*, s. 123-125.

görülen kimseler ve özellikle ilk üç halifenin aleyhine yorumlanmasına kadar aşırılığa gidilmiştir.

Şîi kaynaklarda yer alan: “Ali beşerin en hayırlısıdır” demeyen kafir olur”, “Kim benden sonra, Ali’yi halifelikten uzaklaştırırsa kâfir olur. Üstelik Allah ve Peygamberi ile savaşmış olur.”, “Ey Ali! Sana karşı kin tutup düşmanlık eden, Yahudi veya Hıristiyan olarak ölür.”, “Sana düşman olup da beni sevdiğini söyleyen/zanneden yalancının ta kendisidir.” Peygamber Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatıma’ya bakarak: “Sizinle savaşanla savaşır, dost olanla dost olurum.”, “Ey Ali! Sen dünyada ve ahirette en üstün olansın. Seni seven beni sevmiştir. Beni seven Allah’ı sevmiştir. Sana kin tutup düşman olan bana düşmandır, bana düşman olan Allah’a düşmandır. Sana düşman olanın vay haline!”, “Kıyamette Allah Teâlâ Cebrail’e cennetin önünde oturmasını ve Ali’den izin kağıdı almayı cennete bırakmamasını söyler.”, “...Ali’nin izni olmayan sırat köprüsünden geçirilmeyecektir.” vb. şekilde Hz. Peygamber’in diliyle aktarılan aşırı rivâyetler/görüşler ve Peygamberlerden dahi üstün olduğunu ima eden Şîi bazı rivâyetler de, ciddi sorun teşkil etmektedir.²⁴⁷

Bütün bunlar gibi imamlara daha bir çok insanüstü meziyet atfeden Şia’ya göre imamet, insanların din ve dünya hayatlarına düzen veren ve peygamberlerin vekilliğini üstlenen kimselerin makamıdır. İmamlar; mazlumun intikamını zalimden alması, fesadın ortadan kaldırılması, fitnenin kökünün kazınması; insanların günahattan uzak kalmaları, hayatlarını ilahî iradeye uygun yaşamaları, dinî metinleri doğru şekilde anlayıp yorumlamaları ve bu sayede ebedî saadete ulaşabilmeleri için imama ihtiyaç vardır ve bu sebeple imam Allah’ın lütfudur. Söz konusu ihtiyaç sebebiyle insanlar susuz yaşamayacağı gibi imamsız da yaşayamazlar. Halkın haramlardan sakınması, yönetime itaat etmesi, hak ve kanunlara dikkat etmesi, fasıkların cezalandırılması, herkesin hak ettiğini alması yani adaletin yerini bulması ancak ve ancak imam ile sağlanır. Zira hidâyet imametle gerçekleşeceği gibi din de, imametle kemale erecektir. Yeryüzü hiçbir zaman imamsız kalmamıştır ve kalmayacaktır. İnsanlar, kabul etse de etmese de/tâbi olsa da olmasa da bir imamın velâyeti altında yaşamını sürdürmektedirler.²⁴⁸

Şia’ya asıl şeklini veren *imamet* anlayışı gereği Allah, Hz. Peygamber ve İmamlardan daha faziletli hiçbir kimse yaratmamıştır. Zira onlar mahlukatın en sevimli ve en şerefli olanıdır. Allah bütün mevcudatı Hz. Peygamber ve onun Ehl-i Beyti için yaratmıştır. Onlar

²⁴⁷ Bkz. Meclisî, XXXVIII, 8-12; Hillî, *İmamet*, 147-149.

²⁴⁸ Bkz. Kuleynî, I, 178; Tûsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan, *el-İktisâd fî mâ Yetealleku bi’l-İ’tikâd*, Kum 1400, 182-187; Şeyh Saduk, Ebû Ca’fer İbn Babeveyh el-Kummî, *Kemalu’d-Dîn Temâmu’n-Ni’me*, (thk. Ali Ekber el-Ğifârî), II. Baskı, Müessesetu’n-Neşri’l-İslâmî, Kum 1405, s. 9-12; Hillî, Cemaluddin Ebû Mansur Hasan b. Yusuf b. Ali b. Muhammed b. Mutahhar, *İmamet*, (terc. Komisyon), Alulbeyt Yayıncılık, 2008, s. 29-39.

olmasaydı yer-gök, cennet-cehennem, Adem-Havva, melekler ve diğer bütün mahlukatın hiçbiri olmayacaktı. İmamlar, Allah'ın kanunlarını koruyan ve ayakta tutan kimseler oldukları için konumları peygamberler gibidir. Çünkü İmamet makamı, aynı nübüvvet makamı gibi din ve dünya üzerinde bütün mükellefleri kapsayan umumî bir riyasettir. Bu durumda imamet makamı, nübüvvet makamının uzantısı ve devamı niteliğindedir. Nübüvvet-İmamet meselesine dair bazı yorumlara göre imamlar rüya halinde iken meleği işiten peygamberler gibidir. İmamet ile nübüvvet arasında sadece terim anlamı açısından bir fark bulunmakta, peygamberlik Hz. Peygamber ile sona ermiştir; fakat imamlar, bir tür batınî nübüvveti devam ettirmektedirler.²⁴⁹ Nebilerin aynı zamanda imamet vasıfları vardır; fakat onların görevi zâhirî şekli ile şeriatı bildirmekle/tebliğ etmekle sınırlıdır. Şeriatın bätını/derunî anlamını açıklamak, hakikî hüviyetine; gerçek anlamına dönüştürmek, gelen vahiyleri zaman ve şartlara uygun şekilde icra etmek, insanları terbiye etmek ve şeriatı korumak vazifesi imama aittir. Bu açıdan imamet, nübüvvetten daha kapsamlı ve daha geniş bir mesuliyete sahip olduğu için nübüvvetten daha ağır/zor olduğu söylenebilir.²⁵⁰ Buna göre Peygamberin olmadığı asırlarda imamın olması gereklidir. İnsanların peygamber olacak kişiyi seçmeye yetki ve salahiyetleri olmadığı gibi imamet makamına da her hangi bir müdahalede bulunamazlar. Dolayısıyla imamet konusunda insanların seçim hakkı yoktur. Seçmiş olmaları Allah katında hiçbir mana ifade etmeyeceği gibi seçilen kişi de imam kabul edilemez; ancak sultan veya padişah addedilir. Zira imam olacak kişiyi sadece Allah ve peygamberi belirler ve tayin eder. Hatta imam tayin etmek Allah'a vaciptir. İmamı yaratmak ve görevlendirmek - lütuf ve aslah prensibi gereği- Allah üzerine bir zorunluluk olduğu gibi imama tabi olmak da insanlar üzerine bir zorunluluktur. İmama uymak, Hz. Nuh'un gemisine binilmesi veya İsrail oğullarının Hitta kapısından girmesi gibidir. Bu yönüyle imama uyan kurtulurken uymayan helak olur; çünkü imama muhabbet duymak, tabi olmak iman gereği sayıldığı gibi buğzetmek de kafir olmak anlamına gelmektedir. Bu yönüyle imama itaat, Allah'a itaat demektir. İmama dost olan Allah'a dost olmuştur, imama düşman olan Allah'a düşman olmuştur. İmama itaat etmeyen, isyan eden Allah'a itaat etmemiş ve isyan etmiş kabul edilir. Çünkü imamın emri Allah'ın emridir; imamın nehyi Allah'ın nehyidir. Bu mantık, imamın masum olması gerektiğini de beraberinde getirmektedir. Çünkü kendisine itaatin zorunlu olduğu; itaat etmemenin günah sayıldığı kişi kesinlikle masum bir kimse olabilir. Esasen Peygamberlerin ismet sıfatları gibi imamlar da günahsızdırlar. İnsanların kendisine güvenebilmesi için bütün pislik ve kötülüklerden küçük yaştan itibaren bilerek veya

²⁴⁹ Şeyh Sadük, *el-İ'tikâdât*, s. 93-95.

²⁵⁰ Koşaca, *Hidâyet, Yeryüzü Efendileri*, Arıkoğlu Matbaası, İstanbul 2001, s. 29.

bilmeyerek, tıpkı peygamberler gibi, imamların da masum olmaları şarttır. Bunun yanında yine Allah katında insanların en faziletlisi, en bilgisi, en cesuru, yaşayış bakımından en düzgün olanı, en sabırlı, en takvalı olanı ancak böyle bir imam olabilir. Efdal kişi varken mefdul bir kimseye itaat etmek, akla da nakle de uygun olmaz. Kaldı ki, masum imam, kendi hevasından değil de, Allah'tan aldığı ilhama göre hareket ettiği için sözlerinde hikmetli, hükümlerinde adaletlidir. Peygamberler ve imamlardan başkası için de böyle bir durum söz konusu değildir.²⁵¹

İmamet dinî ve hukukî açıdan mahiyet ve önemi, bu kurumun gerekli olup olmadığı, imam seçilecek kişide aranan nitelikler, göreve gelme şekli gibi çeşitli konulardaki tartışmalar daha çok İslâm dünyasının en büyük kitlelerini temsil eden Ehl-i Sünnet uleması ile Şia arasında gerçekleşmiştir.²⁵²

Meydana gelen tartışmalar neticesinde Şiî muhalefetin teorik temellerine dair müstakil eserler kaleme alınmıştır. Hişam b. Hakem (179/795), Hişam b. Salim el-Cevâlikî (II/VIII. asır), Ali b. Mîsem et-Temmar ve Ebu Cafer el-Ahvel (160/777), İbn Kuteybe ed-Dineverî (276/889), Ebû Ca'fer Rustem et-Taberî (400/1009), Hamiduddîn el-Kirmânî (411/1020), Şeyh Müfid (413/1022), Şerif Murtaza (436/1044), Muhammed b. Cerir et-Taberî eş-Şiî (IV/X. asır) gibi tarihî şahısların imameti, *el-İmame* adı altındaki müstakil eserlerinde dinî bir mesele olarak ele almaları klasik Sünnî kelim kitaplarında devlet başkanlığının ele alınmasına zemin hazırlamıştır.²⁵³ Özellikle de Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den (324/936) itibaren kelim kitaplarının sem'iyatla ilgili bölümlerinde imamet meselesi ele alınmıştır. Buralarda konunun işleniş tarzı daha çok Şia'ya cevap verme niteliğinde olmuştur.²⁵⁴ İlerleyen süreçte de Ehl-i Sünnet, Şia'nın itikadî bir mesele haline getirip olmazsa olmaz olarak gördüğü

²⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, s. 94; Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nu'man el-Ukberî, *el-Mesâilü'l-Ukberiyye*, (thk. Ali Ekber el-İlâhî el-Horosânî), II. Baskı, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993, 52-55; *Evâilü'l-Makâlât*, (thk. eş-Şeyh İbrahim el-Ensârî), II. Baskı, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993, 62-66; el-Hillî, İbnu'l-Mutahhar Cemaluddin el-Hasan b. Yusuf, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, (thk. es-Seyyid Rıza es-Sadr), Daru'l-Hicre, Kum 1421, 164-172; Kuleynî, I, 374-380; Hillî, *İmamet*, 29-30; Reyşehrî, Muhammedî, *İmamet ve Rehberiyet Felsefesi*, (Çev. Ünal Çetinkaya), Endişe Yayın-Dağıtım, Ankara 1991, s. 29 vd. Konu hakkında malumat ve değerlendirmeler için bkz. Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi – Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar 1198-*, (Çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 54-65; Onat, Hasan, “Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *AÜİFD*, Ankara 1992, XXXII, 89-110; Hakyemez, Cemil, “İmamîyye Şiasında İsmet İnancı –İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi-”, *Marife Dergisi*, Konya 2007, VII/I, 167-192; Bozan, 90-110; Demir, Ahmet İshak, “İmamîyye Şi'ası'nda İmanın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-Makâlât*, II/I, (Bahar 2009), s. 44-47.

²⁵² İlhan, s. 290.

²⁵³ Çağdaş Şiî müelliflerin de imamet konusuna müstakil eserler kaleme aldığı görülmektedir. Muhammed Hüseyin el-Ensârî, *el-İmame ve'l-Hukûme*; Şeyh Celâlu's-Sağır, *el-İmame*; Ahmed İzzeddin *el-İmame ve'l-Kiyâde* gibi örnekler bazılarıdır.

²⁵⁴ Bkz. Fığlalı, *İmamîyye Şiası*, s. 217; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 16.

imamet meselesini, -mükellefin fiillerine taalluk cihetiyle- furuattan kabul ederek ilgili hükümleri furu-ı fikhın kapsamında değerlendirmiştir.²⁵⁵

3. İSMET

3.1. Giriş

İsmet kelimesi, Arapçada *a-s-m* kökünden türetilmiş *menetmek, engel olmak, gelebilecek zararlara karşı korumak, muhafaza etmek* anlamına gelen bir isimdir. Dinî terminolojide ise ismet, “Allah’ın kulunu ceza gerektiren durumlara düşmekten muhafaza etmesi” anlamını ifade etmektedir.²⁵⁶ Terimsel anlam olarak ismet, “günah işleme gücü bulunmasına rağmen günahlardan sakınma melekesi” anlamına gelirken Sünnî Kelâm literatüründe, “peygamberlerin günah işleme hususunda Allah tarafından korunması” şeklinde terimselleşmiştir.²⁵⁷

Kur’ân’da on üç âyette geçen ismet kavramının türevleri genel olarak *korumak, kurtarmak*;²⁵⁸ *arındırmak*;²⁵⁹ *yürekten bağlanmak, sarılmak, tutunmak*;²⁶⁰ ve *reddetmek*²⁶¹ gibi anlamlarda kullanılmıştır.²⁶² Ancak bu âyetlerin hiçbirinde peygamberlerin veya bir başka kimsenin masumluğuna dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Kur’ân’da sadece peygamberlerin tebliğ ettikleri konularda yalan söylemekten veya vahyi gizlemekten korundukları hususu vurgulanmaktadır.²⁶³

Âlimler, Kur’ân’da diğer insanlar gibi beşer oldukları,²⁶⁴ başkalarına tebliğ ettikleri hususlardan kendilerinin de sorumlu tutulacağı,²⁶⁵ ifade edilen peygamberlerin masumiyetine başka âyetlerle istidlâl etmişlerdir. Muhtelif âyetlerde müşriklerin Hz. Peygamber’den tebligatını değiştirmesi ve dinî konularda kendilerine taviz vermesi yolundaki taleplerinin reddedilişinden bahsedilmesi,²⁶⁶ Allah’a ve Resulü’ne de itaatin emredilmesi,²⁶⁷ Allah’a ve Resulü’ne eziyet edenlerin dünyada ve ahirette lanete maruz kalacaklarının bildirilmesi,²⁶⁸

²⁵⁵ Şerafettin Gölcük – Süleyman Toprak, *Kelam –Tarih, Ekoller, Problemler-* Tekin Kitabevi, Konya 2001, s. 398.

²⁵⁶ İbn Manzûr, IX, 281.

²⁵⁷ el-Cürçânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta’rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut 1405, s. 195.

²⁵⁸ Maide, 5/67; Yunus, 10/27; Hud, 11/43; Ahzab, 33/17; Mu’minun, 40/33.

²⁵⁹ Nisâ, 4/146.

²⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/101, 103; Nisâ, 4/175; Hac, 22/78; Mümtehine, 60/10.

²⁶¹ Yusuf, 12/32.

²⁶² Abdulbâkî, s. 463.

²⁶³ Hâkka, 69/44-47.

²⁶⁴ (İsra, 17/94-95; Enbiya, 21/8),

²⁶⁵ A’raf, 7/6-7.

²⁶⁶ Yunus, 10/15; İsra, 17/73-74.

²⁶⁷ Enfal, 8/20, 26.

²⁶⁸ Ahzab, 33/57.

Garanik âyeti²⁶⁹ ve Hz. İbrahim, İshâk ve Yakub'un ahiret yurdunu düşünen ihlaslı, ve seçkin kimseler kılındığının âyetle bildirilmesi²⁷⁰ gibi örnekler öne sürülen delillerdendir.²⁷¹

3.2. İsmet Nazariyesinin Genel Muhtevası

Masumiyet hakkında mezhepler farklı görüşler ileri sürmüştür. Matüridîlere göre ismet sıfatı, ilahî bir lütruf olup peygamberi kötü fiillerden caydırıcı ve hayırlı fiillere sevk edici bir keyfiyete sahiptir; ancak bu keyfiyet peygamberin iradesini işlevsiz kılmaz. Bu itibarla peygamberin ismet sıfatıyla muttasıf olması onu taate zorlamadığı gibi günah işlemekten de aciz bırakmaz. Eş'arîler ismetin keyfiyeti hakkında biraz daha farklı düşünmektedirler. Onlara göre ismet, Allah'ın peygamberlere itaat gücü vermesi, masiyet gücü vermemesidir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın peygamberlerde günah fiilini yaratmamasıdır. Buna göre denilebilir ki ismet, peygamberin günah işlemesine engel olan ve aynı zamanda onu taate zorlayan bir sıfattır. Mu'tezile ise ismet sıfatı ilahî bir lütuftur. Fakat bu sıfat masumun günah işleme gücünü ortadan kaldırmadığı gibi onu zorunlu olarak iyi işler yapmaya da sevk etmez.²⁷²

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile ismet vasfını sadece peygamberlere ait bir sıfat olarak düşünürken Şia imamların da masum olduğunu iddia etmiştir. Şia'ya göre, Hz. Peygamber gibi ilk imam Ali b. Ebî Tâlib de masumiyet ile muttasıftır. Daha sonra masumların dünyaya gelmesine vesile olan ve Peygamber kızı olmanın yanında ilk imamın da eşi olan Fatıma aynı vasfa haizdir. Fatıma'nın ismeti, masumiyeti gereken iki makam, yani peygamberlik ve imamlık arasında bir bağ oluşturmasından ileri gelir. Bu sebeple *mecmeu'n-nûrayn/iki nurun birleştiği yer* olarak adlandırılmıştır. Ayrıca bunların dışında masum olan on bir imam vardır. Bu durumda masumların sayısı toplamda on dördtür. İlahî tayinle atanan, ayrıca nurdan yaratılmış olan bu on dört kişiden başkasının masumiyetinden bahsetme imkanı yoktur.²⁷³ Zira bu on dört masum, yeryüzünde devamlı bir varlık olarak zuhur etmezden önce, lâhûtî bir alemde yaşarlar, yani var olan bütün planların ötesinde, en yüksek noktada, düşüncenin çok ötesinde buluna Ceberût, Melekût ve Mülk aleminde bulunurlar.²⁷⁴

İmamların sayısının on iki olduğunu Hz. Peygamber'in dilinden nakillerle desteklemeye çalışan Şia'da²⁷⁵ bu on iki imamın da masum olduğu inancı, Muahhar Şîf alim

²⁶⁹ Hac, 22/52.

²⁷⁰ Sad, 38/46-47.

²⁷¹ Bulut, Mehmet, "İsmet", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 135.

²⁷² Bkz. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 40-41.

²⁷³ Müezzi, Muhammed Ali Emir, "İmâmî Şiilik'te Hadisin Sihat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", *UÜİFD*, Bursa 2003, c. XII, sy. 2, s. 313-314; Algar, Hamid, "Çârdeh Ma'sûm-i Pâk", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 227.

²⁷⁴ Corbin, Henry, "Şiilikte Velâyet Kavramı", (çev. Sabri Hizmetli), *AÜİFD*, Ankara 1983, s. 721.

²⁷⁵ Meclisî, XXV, 6.

Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (1110/1698) naklettiği bir rivâyete bakılırsa Hz. Peygamber dönemine dayanmaktadır. Rivâyete göre Hz. Peygamber: “Ben, Ali, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in soyundan gelecek olan dokuz kişi ile birlikte mutahhar/tertemiz ve masumuz.”²⁷⁶ şeklinde Şia'nın ismet nazariyesinin meşruiyetini ifade etmiştir. Bu rivâyette masumların sayısı her ne kadar on üç gibi görünse de, Hz. Fatıma'nın nurdan yaratıldığı ve hatta varlıkların yaratılmasından 4.000 yıl önce yaratıldığı gibi masumiyetine işaret eden ilginç pek çok rivâyet vardır. Bunlardan bir tanesini zikretmek gerekirse el-Meclisî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber Selman-ı Fârisî'ye şöyle söylemiştir:

“Ya Selman! Allah beni saf nurdan yarattı. Sonra bana seslendiğinde ben O'na itaat edince benim nurumdan Ali'yi yarattı. Kendisine itaat için Ali'ye seslendi. Ali de itaat edince benim ve Ali'nin nurundan Fatıma'yı yarattı. Fatıma'ya seslendiğinde o da itaat edince benim, Ali'nin ve Fatıma'nın nurundan Hasan ve Hüseyin'i yarattı. İkisine seslendiğinde ikisi de itaat edince bize kendi isimlerinden beş isim verdi. Allah, Mahmûd/övgüye layık olduğu için benim adım Muhammed, Ali'yüce olduğu için bunun adı Ali, Fâtır/yaratan olduğu için bunun adı Fatıma, Zu'l-ihsan/ihsan sahibi olduğu için bunun adı Hasan ve Muhsin/güzel olduğu için bunun adı da Hüseyin'dir. Sonra Allah göğü yaratmadan, yere şeklini vermeden, havayı, suyu, meleği ve insanı yaratmadan önce Hüseyin'in nurundan dokuz imam yarattı ve onlara seslendi. Onlar da itaat ettiler/sese kulak verdiler. Biz Allah'ın ilim sıfatı sayesinde O'nu tespih eden, O'na kulak veren ve itaat eden nurlarız.”²⁷⁷

Benzer bir rivâyete Tabersî'nin öğrencisi Şâzân b. Cebrâîl el-Kummî'nin *el-Fedâil* adlı eserinde görmek mümkündür: “Süleyman bin Mihran'dan, o da Cabir'den, o da Mücahit'ten, Abdullah b. Abbas'tan naklen, Resulullah (s.a.a.) şöyle buyurdu: “Göğe yükseldiğimde Cennetin kapısına şöyle yazılı olduğunu gördüm: “Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın Resulüdür, Ali Allah'ın velisidir, Hasan ve Hüseyin Resulullah'ın torunlarıdır, Fatıma'üz Zehrâ Allah'ın seçkin kuldur. Allah Teâlâ'nın laneti bunları inkar edene ve onlara buğz edene olsun.”²⁷⁸

Esasen Şia'nın kendi inanç esaslarını meşru kılma adına Hz. Peygamber'den nakillerde bulunmaktan kaçınmadığı gerçeğinden hareketle bu tür rivâyetlerin zayıf olduğunu düşünmekteyiz. Durum her ne olursa olsun Şia, imamların masumiyetinin Hz. Peygamber tarafından ibraz edilmiş olduğuna inanmaya devam edecektir. O sebeple şunu belirtmek

²⁷⁶ Meclisî, XXV, 201.

²⁷⁷ Meclisî, XXV, 6. Ayrıca bkz. Meclisî, XXV, 201; Meclisî, XXVI, 345-346.

²⁷⁸ Şâzân el-Kummî, s. 83.

gerekir ki bu inanç, Muhammed b. Mesud el-Ayyâşî (320/932), Kuleynî (329/940), Şeyh Sadûk (381/991), Şeyh Müfid (413/1022), Şerif el-Murtazâ (436/1044), Şeyh Tûsî (460/1039) gibi Şia uleması tarafından geliştirilerek on dört masumun imamet makamına geçmeden önce veya geçtikten sonra unutarak, bilmeyerek veya yanlışlıkla da olsa herhangi bir günah işlemlerinin mümkün olmadığı sonucuna vardırılmıştır.

Şia iddiasına göre imamlar, doğumlarından itibaren masum, günahsız, her türlü günahlardan, hata, yanılma, unutma gibi eksikliklerden arınmış ve bütün kusurlardan münezzehtir. Çünkü Şia'ya göre imam olacak kişi ancak masum olmalıdır. Daha doğrusu imamet ancak masum olan bir kimseye yaraşır. Masum olmayan bir kişi için imamet asla düşünülemez.²⁷⁹ Şia'nın konu hakkındaki düşüncelerini net bir şekilde özetleyen ez-Zincânî'nin: "Biz imamın da, nebî gibi, çocukluktan ölene kadar, kasıtlı veya hatâen görünen veya gizli kalmış rezil şeylerin ve çirkinliklerin hepsinden masum olduğuna inanırız. Aynı şekilde imamın, hata etmekten, yanılmaktan ve unutmaktan korunmuş olduğunu kabul ederiz. Çünkü imamlar, şeriatın koruyucularıdır ve gözeticileridir. Onların bu husustaki durumları, tıpkı Nebî (s.a.v.)'in durumu gibidir. Peygamberlerin masumiyetlerine inanmamızı gerektiren delilin bizzat kendisi, imamların masumiyetlerini kabul etmemizi gerektirir. Nebînin ve imamları ismeti konusunda bir farklılık yoktur."²⁸⁰ sözleri, peygamberler gibi imamların da masum olması gerektiğini, bu hususta peygamberlik ile imamlık arasında herhangi bir farklılığın bulunmadığını ifade etmektedir.

Nasirüddin Muhammed et-Tûsî (597/1200), imamların masumiyetle muttasıf olmalarının gerekliliğini şu sözleriyle dile getirmektedir:

"İsmet, mükellefin günah işlemlerini imkansız kılan bir sıfattır. Bu sıfat olmazsa, günahattan kaçınmak mümkün olmaz. İmamın bu sıfatla vasıflanması iki bakımdan gereklidir. Birincisi; eğer imam ma'sum olmasaydı, ya kendi nefesine ya da başka bir imama muhtaç olurdu. Bu ise, devir ve teselsülü gerektirir. Her iki hal de muhaldir. Aslında imama olan ihtiyacın asıl sebebi budur. İkincisi: imam nasbının Allah Teâlâ'ya vacip olduğu ikinci bir yolla da sabit olunca, artık şöyle diyebiliriz: Biz zaruri olarak biliyoruz ki, eğer hakim, halkı için nasb edildiği takdirde, onların maslahatlarını ayakta tutamayacağını, onları idare edemeyeceğini ve tayin ediliş sebebi olan görevlerini yerine getiremeyeceğini bildiği bir kimseyi imam olarak nasb ederse, halk ondan önce nasbedilmiş birine muhtaç olur. O

²⁷⁹ Kuleynî, I, 200-203.

²⁸⁰ ez-Zincânî, Âyetullah el-Hâc Seyyid İbrahim el-Müsevî en-Necefi, "Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akidesi", (Çev. Murat Serdar), *Bilimname Dergisi*, Kayseri 2005/2, sy. VIII, s. 139-140.

kişinin imam tayininden gayesi, tebaanın menfaatlerini gözetmek ve tayin sebebi olan görevlerini yerine getirmek olduğundan, bunları yerine getiremeyen birini tayin ettiği için akıl sahipleri onun bu hükmünü çirkin görerek ondan nefret ederler. Ma'sum olmayan birinin, Allah tarafından nasbı da bu hükme dahildir. Böylece, Allah'ın ma'sum olmayan bir kimseyi, imam olarak nasb etmeyeceğini anlamış olduk. Allah'ın nasb ettiği her imam ma'sumdur.”²⁸¹

Şeyh Tûsî (460/1039) ise, *el-İktisâd* adlı eserinde imamın masum olmasının gerekliliğini, imam masum olmasa masum olan başka bir imamın yerine geçmesi gerektiğini *ihtiyaç nazariyesine* dayalı olarak şu şekilde açıklıyor:

“Eğer imam masum olmasaydı, başka bir imamın onun yerine geçme ihtiyacı doğardı. Çünkü insanlar, günahsız olmadıkları için masum/günahsız olan bir imama ihtiyaç duyarlar. Sebepler ortadayken hacetin yok olmasına imkan yoktur.”²⁸²

Kısaca belirtelim ki Şia'ya göre, imamın masum olması; şeriatın muhafazası ve uygulanması, mazlumun hakkının zalimden alınması, fesadın ortadan kalkması, fitne ateşinin söndürülmesi, zorbalıkların engellenmesi, insanların ibadete yönelmesi, yasaklardan sakınması, sınırlılıkların bilinmesi, yükümlülüklerin yerine getirilmesi, günah işlemenin en aza indirgenmesi, hak edenin hak ettiği cezayı bulması gibi sebeplerden ötürü gerekmektedir. Eğer imamın masum olmadığı ve günah işleyebileceği düşünülürse bu sayılanların hiçbiri yerine gelmez. O halde yeni bir masum imama ihtiyaç zuhur eder.²⁸³

4. BEDÂ

4.1. Giriş

Bedâ, sözlükte *b-d-v* kökünden türemiş “zahir olmak, açığa çıkmak, belirlemek, bir bilginin veya herhangi bir şeyin yok iken ortaya çıkması, zihinde bir fikir ve düşüncenin belirmesi/değişmesi, çöle çıkmak, çölde yaşamak” gibi anlamlara gelen bir kelimedir.²⁸⁴ Kur'ân'da bedâ kelimesi, direkt bedâ formuyla altı âyette geçmektedir.²⁸⁵ Bu âyetlerde söz konusu kavram, genel olarak “ez-zuhûr ba'de'l-hafâ/gizlilikten sonra açıklık” manasında kullanılmıştır. Bu kavramın türevleri olan *bedet*, *tubdû*, *tubdûne*, *yubdîne* gibi kalıplarda ise aşağı yukarı aynı manaları ifade edecek şekilde 26 ayrı âyette kullanıldığını görmek

²⁸¹ et-Tûsî, Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan (597/1200), “İmamet Risalesi”, (Çev. Hasan Onat), *AÜİFD*, Ankara 1996, XXXV, s. 186-187.

²⁸² et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 189.

²⁸³ el-Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 164.

²⁸⁴ İbn Manzûr, I, 423-424.

²⁸⁵ En'am, 6/28; Yusuf, 12/35; Zümer, 39/47, 48; Casiye, 45/33; Mümtehine, 60/4.

mümkündür. Her ne kadar Yusuf Suresinde mana bakımından “daha önce mevcut olmayan bir görüş ve düşüncenin zuhur etmesi”²⁸⁶ anlamında kullanılmış olsa da burada ve diğer âyetlerde sözü edilen bedâ, Allah’ın ilim ve iradesinde değil insanların görüş ve düşüncelerinde gerçekleşmiştir.²⁸⁷

Terim olarak ise bedâ, Allah’ın belli bir şekilde gerçekleşeceğini haber verdiği olayın, iradesinin değişimi sonucunda daha sonra farklı bir şekilde meydana gelmesi, ilahî iradede, ilim ve tekvin sıfatlarında değişikliğin oluşması anlamını ifade etmektedir.²⁸⁸ Bedâ ile birlikte, bazen de eşanlamlı olarak sıklıkla kullanılan nesh kavramı vardır. Sözlükte ortadan kaldırmak, nakletmek, beyan etmek, yazmak gibi anlamlara gelen nesh kelimesi terim olarak şer’i bir hükmün daha sonra gelen şer’i bir delille kaldırılmasını ifade etmektedir. Neshin var olduğu durumlarda önceki hüküm mensûh, onu yürürlükten kaldıran yeni hüküm de nâsih diye anılır.²⁸⁹ Nesih, tanımdan da anlaşılacağı gibi var olan bir hükmün değişmesini ifade eder. Bedâda ise, Allah tarafından önceden verilen bir haberin değiştirilmesi söz konusudur. Nesih, hükümlerdeki değişikliklerle doğal olarak fıkıh ile ilgilenirken bedâ, Allah’ın iradesiyle ilgili kullarına yansıyan haberlerdeki değişmeyi konu edindiği için bir kelâm meselesidir.

4.2. Şia’nın Bedâ Telakkisinin Tarihî Arkapları

Şia ve muhalifleri arasında siyasî ve akidevî bir tartışma konusu olan bedâ fikri, kökeni itibarıyla; dinî geçerliliği olan kaynaklara veya İslâm dışı kökenlere yahut tarihî, siyasî ve sosyal şartların etkisine dayandırılarak açıklanmaya çalışılan ciddi bir ihtilaf meselesidir. Bunun sonucu olarak bedâ kelimesinin Allah için kullanılıp kullanılmayacağı konusu, fırkalar arası tartışmalarla mezhebî bir kavrama/fikre dönüşmüş ve değişik bakış açılarına göre kavramlaştırılmaya çalışıldığı da olmuştur.²⁹⁰ Bu sebeple Şehristânî, bedânın muhtelif manaları olduğunu söylemiştir. Bunlardan birincisi, *ilimde bedâ* olup, Allah’ın bildiğinin aksinin ortaya çıkmasıdır. İkincisi, *iradede bedâ*: Allah’ın, isteyip hükmettiği bir şeyi daha sonra yanlış bularak doğrusunu söylemesi, ortaya çıkarması anlamına gelir. Üçüncüsü ise *emirde bedâ* olup Allah’ın önce bir şeyi emredip daha sonra bunun zıddına başka bir şeyi emretmesi anlamındadır.²⁹¹

²⁸⁶ Bkz. Yusuf, 12/35.

²⁸⁷ Bkz. Abdülbâkî, s. 116; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 73.

²⁸⁸ İlhan, Avni, “Bedâ”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 290.

²⁸⁹ Çetin, Abdurrahman, “Nesih”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 579.

²⁹⁰ Bkz. Benli, Yusuf, “Bedâ Fikrinin İmâmî-Şii Literatüre Girişinin Tarihî Sürecine İlişkin Değerlendirmeler - I”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2005, XVIII/III, 211-213.

²⁹¹ eş-Şehristânî, Muhammed Abdülkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, (Terc. Mustafa Öz), Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 149.

Bedâ telakkisi ilk olarak aşırı Şîî çevrelerde ortaya çıkmıştır. Genellikle kabul edildiğine göre bedâ kavramını ilk defa ileri süren, Hz. Hüseyin'in intikamını almak suretiyle Ehl-i Beyt taraftarı nezdinde itibar kazanan Muhtâr es-Sekafi'dir. Muhtâr (67/686), bir savaş öncesinde Allah'ın kendilerini zafere ulaştıracağını söylemiş, savaştan zaferle çıkınca da, "Allah'tan aldığım bilgilerle işin böyle sonuçlanacağını size bildirmemiş miydim?!" diyerek keramet iddiasında bulunmuş; ancak Mus'ab b. Zubeyr'in ordusu karşısında mağlup olunca da, "Allah bana zafer vaad etmişti; fakat daha sonra kendisine bu değişik sonuç zahir oldu (bedâ lehu)" sözüyle Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik meydana geldiğini ifade etmiş ve bu görüşüne, "Allah dilediğini siler, dilediğini sabit kılar"²⁹² âyetini delil olarak öne sürmüştür.²⁹³ Şehristânî (548/1153), Muhtâr'ın bedâ kabul etmesinin sebebi ve bedâyâ karşı tutumunu şöyle izah etmiştir:

"Muhtâr'ın bedâ kabul etmesinin sebebi, ya kendisine gelecek bir vahiyle veya imam tarafından gönderilen bir yazı yahut görevi sebebiyle ortaya çıkacak olayların bilgisine sahip bulunduğunu iddia etmesidir. Mensuplarına bir şeyin yahut bir hadisenin ortaya çıkacağını vaat ettiğinde, söylediği şey ortaya çıkarsa, bunu davasının doğruluğuna delil olarak kabul eder, eğer hilafî/tersi ortaya çıkarsa, "Rabbiniz için bedâ zuhur etti" derdi. Bedâ ve neshî ayırmayan Muhtâr, ahkam konusunda neshî caiz olunca, haberlerde/rivâyetlerde de bedânın caiz olduğunu söylerdi."²⁹⁴

Savaşta galibiyetle ilgili olarak Muhtâr es-Sekafi'den sonra Keysânî-Hattâbiyye ekolü kurucusu Ebu'l-Hattâb Muhammed b. Ebî Zeyneb el-Esedî'nin (ö. 138/755?) Abbâsî Halifesi Mansur döneminde (136-158/754-775) ayaklanmasında bedânın tezahürünü görmekteyiz. Kummî-Nevbahtî'nin naklettiğine göre, Hattâbiyye mensupları her şeyi mübah gördüklerini açıkça söylemelerini, insanları Ebu'l-Hattâb'ın peygamber olduğuna inanmaya çağırdıklarını, bunun için de Kûfe mescidinde toplandıklarını öğrenen dönemin Kûfe valisi İsa b. Musa (ö. 167/783) onlara karşı asker birliği hazırladı. Ebu'l-Hattâb ise, herhangi bir savaş hazırlığı yapmadığı gibi taraftarlarına Allah'ın zafer sözü verdiğini söyledikten sonra: "Onlarla savaşın sizin kamışlarınız onlara karşı mızrak ve kılıç vazifesi görür; onların mızrak, kılıç ve silahları size zarar vermez, sizi yaralamaz." diyerek onları teslim olmak yerine savaşmaya teşvik etti. Ebu'l-Hattâb onar kişilik gruplar halinde taraftarlarını savaş meydanına sürüyordu. Gidenler donanımlı askerî birliğe taş, kamış ve bıçaklarla karşı koymaya çalıştıkları için hep ölüyorlardı. Nihâyet otuz kadar kişi ölünce bazı taraftarları: "Efendimiz! Düşmanların bize ne

²⁹² Ra'd, 13/39.

²⁹³ İlhan. "Bedâ", V, 290.

²⁹⁴ Şehristânî, 149-150.

yaptığını görüyorsunuz. Elimizdeki kamışlar onlara tesir etmiyor ve hiçbir işe yaramıyor. Onlar ise, bize büyük tahribat verdiler ve gördüğünüz gibi bizden bu kadar adam öldürdüler.” deyince Ebu’l-Hattâb: “Sizin hakkınızda Allah fikir değiştirdiyse (bedâ), bunda benim suçum nedir?!” şeklinde karşılık vermişti. Netice itibarıyla sayıları yetmişi bulan bu grubun Ebû Hatice/Ebû Seleme Sâlim b. Mukrim el-Cemâl el-Künâsî isimli şahıs hariç hepsi öldürülür. Bu sebeple –Şia’nın hadis ravisi olarak kabul ettiği- Ebû Seleme de kendisinin ölüp tekrar dirildiğine inandığı söylenmektedir.²⁹⁵

Kronolojik sıraya göre ise, Muhtâr’dan sonra Ca’fer es-Sâdık bedâ fikrinin ikinci kaynağı olarak gösterilir. Çünkü İmam Cafer es-Sâdık (148/765), oğlu İsmail’in (138/756) kendisinden sonra imam olacağını söylemişti. Ancak İsmail, babası daha hayattayken ölünce Cafer es-Sâdık olayı bedâ telakkisi ile açıklamıştı. Hatta Cafer es-Sâdık’ın: “Allah oğlum İsmail hakkında izhar ettiğini hiçbir şeyde izhar etmemiştir. Çünkü Allah onun benden sonra imam olmadığı bilinsin diye onu benden önce kendi katına aldı.”²⁹⁶ diyerek bedâ telakkisine vurgu yatığı rivâyet edilir. Başka bir rivâyette Cafer es-Sâdık şöyle demiştir: “İsmail için iki kere ölüm yazılmıştı. Ben, Allah’tan ölümü İsmail’den uzaklaştırmasını diledim, O da uzaklaştırmıştı.”²⁹⁷ Bu şekilde ortaya çıkan bedâ görüşünü Hişam b. Hakem (198/814), Hişam b. Salim el-Cevalikî, Muhammed b. Ali b. Numan el-Ahvel, Yunus b. Abdurrahman (208/823) ve daha bir çok Şia öncüsü şahsiyetler savunma yoluna gitmiştir. Hatta Hişam b. Hakem, bedâyı daha ileri boyutlara götürerek Allah’ın varlıklar hakkındaki bilgisinin bunların mevcudiyetiyle başladığını söylemiştir.²⁹⁸

²⁹⁵ Kummî/Nevbahtî, Sa’d b. Abdillah Ebû Halef el-Eş’arî el-Kummî (301/913), Ebû Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî (300/912), *Şif Fırkalar –Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Firak/Fıraku’s-Şia-*, (çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, 198-199.

²⁹⁶ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 41.

²⁹⁷ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Bağdâdî, *Tashihi’l-İ’tikâdâtî’l-İmâmiyye*, (thk .Hüseyin Dergâhî), II. Baskı, Dâru’l-Müfid, Beyrut 1414/1993, s. 66.

²⁹⁸ Hakyemez, Cemil, “Bedâ Düşüncesi ve Şiî İmamet Tartışmalarındaki Yeri”, *HÜİFD*, Çorum 2006/2, c. V, sy. 10, s. 37; İlhan. “Bedâ”, V, 290; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 79-77. Cafer es-Sâdık’ın öğrencisi olduğu söylenen Hişam b. Hakem kendi döneminde düşüncelerinin zararlı bulunması ve Şia’nın yedinci imamı olan Musa el-Kâzım ile münasebetinden dolayı Abbâsî Halifesi Harunurreşid (193/809) tarafından önce hapse atılmış sonra da öldürülmüş tarihî bir şahsiyettir. İleri sürdüğü düşüncelerinden bazıları şöyledir: “Hişâm Allah’ı üç boyutlu, insan büyüklüğünde bir cisim kabul etmiştir. Hişâm’a göre Allah saf gümüş veya yuvarlak inci gibi parıldayan bir nurdur. Mekân yokken Allah vardı; sonra O’nun hareketinden arş denilen kendi mekânı oluştu. Allah arşa temas eder ve onu tam olarak doldurur. Allah’ın rengi, kokusu ve dokunması vardır, fakat bunlar birbirinden farklı ve zâtından ayrı şeyler değildir. O mutlak renktir ve en güzel surete sahiptir. O’nunla cisimler arasında bu türden bazı benzerlikler olmasaydı cisimler kendisine delâlet etmezdi.” Hişâm, Allah’ın sıfatları konusunda da yaygın kabullere uymayan görüşler ileri sürmüştür. Buna göre: “Allah’ın nesne ve olayları ezelde bilmesi mümkün değildir, çünkü bu takdirde onların da ezeli olması gerekirdi. Yine O’nun ilmi kulların ihtiyarî fiillerine önceden taalluk etmez, aksi halde insanlar için irade hürriyeti ve sorumluluktan söz edilemezdi. Allah toprağın altındaki gizli şeyleri, kendisinden yayılan ve toprağın derinliklerine nüfuz edebilen bir ışın sayesinde bilir. Kural olarak sıfatın da bir sıfatı olmaz; bu sebeple Allah’ın sıfatları başka sıfatlarla nitelene-mez; dolayısıyla O’nun hayat, sem, basar, irade, kudret gibi sıfatları için kadim veya hadis, zâtının aynı veya gayrıdır denemez.” Geniş bilgi için bkz. Öz, Mustafa, “Hişâm b. Hakem”, *DİA*,

Esasen Cafer es-Sâdık'ın ölümünden sonra Şîfler, kendilerini kargaşa ortamı içerisinde bulmuşlardır. Şia'dan bazı kimselerin İmam Cafer'in büyük oğlu olan Abdullah'ı desteklediği ve bu sebeple Fathiyye, Ammâriyye ve Eftâhiyye olarak da bilinen büyük bir grubun oluşmasına sebebiyet verdiği bilinmektedir. Ayrıca Cafer es-Sâdık'ın daha hayattayken havârisi konumunda olan Abdullah b. Ya'fûr'un ölmesiyle bir grup insanın Ya'fûriyye adıyla bilinen bir grubu oluşturduğu söylenir. Yukarıda bahsettiğimiz Hattâbiyye gibi bazı aşırı/Gâlî Şîfler de, Cafer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'i imam olarak kabul etmişlerdi. Musa el-Kâzım'ın etrafında ise, başlangıçta sayıları çok az denebilecek bir grup olsa da, ilerleyen süreçte Mufaddaliyye grubunun ve daha bir çok saygın Şîflerin desteğini almasıyla Museviyye olarak anılmış ve genişlemiştir.²⁹⁹ Cafer es-Sâdık'ın ölümünden sonra Şia'nın Nâvusiyye, İsmâiliyye, Mubârekiyye, Şâmitiyye, Eftâhiyye ve Mûseviyye olmak üzere toplam altı gruba ayrıldığı söyleyen Keskin, şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: “Ulaşılan kaynakların tetkiki neticesinde, Ca'fer es-Sâdık'ın kendisinden sonra vasiyetle herhangi bir halef belirlemediği söylenebilir. Zaten Ca'fer es-Sâdık'tan hemen sonra altı ayrı fırkaya bölünmüşlük bu hususta bir belirsizliğin hâkim olduğunu göstermektedir.”³⁰⁰

Ayrıca Cafer es-Sâdık'ın yaşadığı olayın bir benzerini Şia'nın onuncu imamı olarak kabul edilen Ali en-Nâki'nin (254/868) de yaşadığı nakledilme ve yaşananlar bedâ telakkisiyle izah edilmektedir. Rivâyetlere göre, Ali en-Nâki kendisinden sonra oğlu Muhammed'in imam olacağını belirtmiş fakat Muhammed de -Cafer es-Sâdık'ın oğlu gibi- babasından önce ölmüştür. Bunun üzerine Ali en-Nâki, Şia'nın on birinci imamı olarak kabul edilen diğer oğlu Hasan el-Askerî'nin (260/874) kendisinden sonra imam olacağını bildirmiştir.³⁰¹ Hatta bir rivâyette oğlu Muhammed'in ölmesinden sonra Ali en-Nâki'nin Hasan el-Askerî'ye: “Oğlum! Senin hakkında yeni/hayırlı bir iş meydana getiren Allah'ı daima şükranla an!” demiştir.³⁰² Kuleynî, Ebû Hâşim el-Ca'ferî'ye nispetle şöyle bir rivâyet nakletmiştir: “Ben, oğlu Muhammed öldüğünde Ali el-Hâdî'nin yanıdaydım. İçimden Ali el-Hâdî'ye: “Bu yaşadığımız olay tıpkı Cafer es-Sâdık'ın oğulları Musa ve İsmail'in durumuna benziyor, Muhammed'den sonra Hasan'ın bekleniyor/seçilmiş olması bakımından yaşadıkları aynı şey!” demeyi düşünüyordum. Tam söylemek için ona yöneldim ki, Ali el-Hâdî bana: “Evet yâ Ebâ Hâşim! Hasan el-Askerî ile ilgili bilinmeyen şey Allah'a zuhur etmiştir/bedâ

İstanbul 1998, XVIII, 153–154; Benli, “Bedâ Düşüncesinin” I, s. 219-220; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 82.

²⁹⁹ Keskin, *İsnâ Aşeriyye İmamları*, s. 38-42.

³⁰⁰ Keskin, *İsnâ Aşeriyye İmamları*, s. 42.

³⁰¹ Kuleynî, I, 327

³⁰² Kuleynî, I, 326.

olmuştur. Hasan'ın durumu, İsmail'in ölümünden sonra Musa el-Kâzım hususunda bedâ olması gibidir."³⁰³

Aynı şekilde Ali en-Nâki'nin ölümünden sonra da çeşitli Şîî fırkalar neşet etmiştir. Bunlardan bazıları İmam Ali en-Nâki'nin Muhammed'in etrafında toplanırken bazıları Cafer'in, bazıları da Hasan el-Askerî'nin etrafında toplanmışlardır. Kimisi İmam Ali en-Nâki'nin üç oğlunun da imam olduğunu iddia ederken kimisi de daha İmam Ali en-Nâki hayattayken oğlu Hasan el-Askerî'nin verdiği yetkiyle peygamber olduğuna inanılan Muhammed b. Nusayr en-Numeyr etrafında toplanarak aşırı söylemlerde bulunmuştur. Numeyriyye/Nusayriyye olarak anılan bu grup, Hasan el-Askerî'nin rubûbiyyetine ve tenasühe/ruhların göçüne inanmakla birlikte erkeklerin birbirleriyle nikahlanmalarına da cevaz vermiş gâli bir Şîî fırkadır.³⁰⁴

4.3. Şia'nın Bedâ Telakkisinin Genel Muhtevası

Şîî grupların -imamlar noktasında aynı düşünceye inanmadıkları gibi- bedâ hususunda da hemfikir olduğunu söyleme imkanı yoktur. Şeyh Müfid (413/1022), Şerif el-Murtazâ (436/1044) ve Ebû Cafer et-Tûsî (460/1067) gibi Usulîliğe mensup Şîî alimler Allah'ın ilim ve iradesinde tağayyür anlamı taşıyan, dolayısıyla Zât-ı İlâhiyye'ye noksan sıfatlar atfetmeyi kaçınılmaz kılan bir bedâ fikrini benimsemezken Şîî düşünce tarihinde "Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik mümkündür" anlayışını savunanlar da olmuştur.³⁰⁵ Konuyla ilgili Ignaz Goldziher (1850/1921), bedâ nazariyesini Şîî kelâmcıların başlattığını; ancak Şia'nın da bütünüyle aynı fikirde olmadığını ifade eder. Daha sonra Şia'yı müfrit ve mutedil olmak üzere iki kısma ayırır. Mutedil Şîî kelâmcıları Allah'ın ilminde değişikliğe cevaz vermeyen kimseler olarak tanıtan Goldziher, müfrit olanların Ğulat-ı Şia/Aşırı Şîîler ve ayrıca Şia'nın Bedâiyye fırkasının olduğunu ifade eder.³⁰⁶

Mutedil Şîî-İmâmî ulemaya göre bedâyı Allah'ın görüşünden vazgeçmesi veya önceki görüşünden pişmanlık duyarak yeni bir görüşe varması gibi algılamak son derece yanlış bir tutumdur. Zira Şia'nın altıncı imamı Cafer es-Sâdık bu konuda: "Bize göre, Allah bir şeyi yaptıktan sonra ondan pişmanlık duyar iddiasında bulunan kimse kafirdir." "Kim, Allah'ın herhangi bir hususta dün bilmediği bir şeyi bugün öğrendiğini sanırsa, ben, o kişiden beriyim."³⁰⁷ "Her kim Allah'a daha önce bilmediği bir şeyin zahir olduğunu iddia ederse, o

³⁰³ Kuleynî, I, 327.

³⁰⁴ Keskin, *İsnâ Aşeriyye İmamları*, s. 79-81.

³⁰⁵ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 74.

³⁰⁶ Goldziher, Ignaz, "Bedâ", *İA*, MEB, V. Baskı, İstanbul 1979, II, 433.

³⁰⁷ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 41.

kimseden uzaklaşın/teberri edin!”³⁰⁸ gibi sözlerle Allah’a eksiklik ve zayıflık izafe eden bir bedâ anlayışının kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.

Bununla beraber bedânın, Ehl-i Beyt imamlarına ait bir sır olarak sadece onların bildiği gizemli bir ilim olduğu söylenmiştir. Hatta bu hususta Şia’nın dördüncü imamı Ali b. Hüseyin Zeynelabidin’in: “Eğer Kur’ân’da “Allah, dilediğini siler, dilediğini sabit kılar. Ümmü’l-Kitab onun yanındadır.”³⁰⁹ âyeti olmasaydı kıyamete kadar vuku bulacak her şeyi size haber verirdim.”³¹⁰ dediği nakledilmektedir. Ayrıca bu gizemli ilim ile Allah tanındığı kadar başka hiçbir şeyle tanınmaz.³¹¹ Allah’a bu ilim sayesinde ibadet edildiği kadar başka hiçbir şeyle ibadet edilmez. Allah bu ilimle tazim edildiği kadar başka hiçbir şeyle tazim edilemez.³¹² Yani Allah’ı en iyi şekilde tanımanın, O’na en güzel şekilde ibadet etmenin ve O’na tazim göstermenin yolu bedâdan, daha doğrusu bedâyı iyi anlamaktan geçer. Ali er-Rızâ’nın da: “Allah, şarabın haram olduğunu ve Allah hakkında bedânın caiz olduğunu söylemeyen hiçbir nebi/peygamber göndermez.”³¹³ dediğini ifade eden rivâyetler de İslâm kelâmı açısından ciddi sorun teşkil etmektedir.

İmamlardan gelen farklı varyantlara sahip bu rivâyetlerin oluşturduğu problemi Şif ulema, bedânın iki türü olduğundan bahsederek çözüme ve bu sayede bedâ telakkisine mantıkî bir yorum getirme yoluna başvurmuşlardır. Üstelik bedânın iki türü olduğunu rivâyetlerle desteklemeyi de ihmal etmemişlerdir. Bunların birincisi ilm-i mahzûn/Allah’ın kendi zatına mahsus bir ilim olan bedâ, ikicisi ilm-i mahtûm/kullar arasından sadece imamlar, peygamberler ve meleklerin bildiği bedâdır. Bu konuyla ilgili Şia’nın beşinci imamı olarak kabul edilen Muhammed Bakır: “Allah’ın ilmi iki türlüdür: Allah’ın mahzun/zatına mahsus ilmidir ki, o bilgiye kullarından hiçbir kimse erişemez. İkincisi de Allah’ın meleklerinin ve peygamberlerinin bildiği ilimdir ki, o ilim de Allah’ın, meleklerin ve peygamberlerin gerçekleştirecek olan şeyleri bilmesidir. Allah, mahzun ilminde dilerse takdim ve tehir yaparak değişiklik meydana getirir, dilerse de sabit/olduğu gibi bırakır.”³¹⁴ şeklinde bu konuyu izah etmektedir. Başka bir rivâyette yine Muhammed Bakır: “Mahtûm/melekler, peygamberler ve imamların muttali olduğu ilim değişime kapalıdır, mutlaka olduğu gibi gerçekleşir. İlm-i mevkûfe/yalızca Allah’ın bildiği ilimde ise Allah, dilediğini takdim eder, dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır. Allah dışında hiç kimse bu ilme vakıf olamaz. Peygamberlerin

³⁰⁸ Meclisî, IV, 111.

³⁰⁹ Ra’d, 13/39.

³¹⁰ Meclisî, IV, 118. Şif müfessir el-Hûî’nin naklettiğine göre bu söz Ali b. Ebî Tâlib’e aittir. Bkz. el-Hûî, es-Seyyid Ebu’l-Kâsım b. Ali Ekber, *el-Beyân fî Tefsî’l-Kur’ân*, Dâru’z-Zehrâ, Beyrut 1395/1975, s. 389-390.

³¹¹ Kâşifu’l-Gitâ, s. 313.

³¹² Kuleynî, I, 146.

³¹³ Kuleynî, I, 148.

³¹⁴ Meclisî, IV, 113.

[meleklerin ve imamların] bildiği ilim ise şüphe olmaksızın mutlaka gerçekleşir.”³¹⁵ derken benzer bir rivâyette şunu da ifade etmektedir: “Sadece Allah’ın vakıf olduğu bazı şeyler vardır ki onda, dilerse takdim ve tehir yaparak değişiklik meydana getirir, dilerse de sabit/olduğu gibi bırakır.”³¹⁶ Bedânın bu şekilde iki türlü izah edilmesinin gayesi bedâyaya, “mahtûm olan ilmin Allah tarafından peygamberlere, meleklerle ve imamlara bildirildikten sonra mahzûn/meknûn olan ilmine yani sadece Allah’ın bildiği ve dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisi olan ilmine göre zahir olması”³¹⁷ şeklinde mantikî bir çözüm getirebilme imkanı bulmaktır.

Çağdaş Şîî müfessir es-Seyyid Ebu’l-Kâsım b. Ali Ekber el-Hûî (1412/1992), *el-Beyân fî Tefsî’l-Kur’ân* adlı eserinde konuyu anlatırken Allah katında *Levh-i Mahfûz* diğer adıyla *Ümmü’l-Kitâb* ile *Mahv-İsbât* olmak üzere iki kader levhasının bulunduğunu ifade etmiştir. Bu durumda *Levh-i Mahfûz/Ümmü’l-Kitâb*; imamlara, peygamberlere ve meleklerle verilen, oluşması da kesin olan mahtûm ilimden ibarettir. *Mahv ve İsbât* levhasında ise, Allah katında bedâyaya imkan tanıyan mahzûn ilim yer almaktadır. İşte asıl bedâ bu mahzûn ilimde meydana gelir ve bu, Allah’a bilgisizlik atfetmek demek olmadığı gibi O’nun azametini de asla zarar vermez.³¹⁸ Şeyh Kâşifu’l-Gitâ, *Aslu’ş-Şîa ve Usûluhâ* adlı eserinde bu durumu şöyle izah etmeye çalışmıştır:

“Esasen bedâ, mahv ve isbât levhasında kayıtlı olan bir sırrı ifşa/izhar etmesinden ibarettir. Bu ilme, bazen mukarreb melekler bazen de nebi ve resullerden biri muttali olur. Daha sonra melek bu haberi peygambere; peygamber de insanlara bildirir. Neticede vakıa haberin aksi şeklinde zuhur eder; çünkü şanı yüce Allah, onu silerek hariçten başka bir şey meydana getirmiş olur.”³¹⁹

Şeyh Sadûk ise, *et-Tevhîd* adlı eserinde şu açıklamalarda bulunur:

“Bedâ, cahil insanların zannettiği gibi Allah’ın bir şeyden pişmanlık duyması değildir. Fakat Allah hakkında bedânın varlığını da kabul etmek durumundayız. Bedâ konusunda mantıklı olan şudur: Allah önce bir şeyi yaratır sonra onu kaldırıp başka bir şey yaratma işine koyulur. Yahut bir şeyi emreder sonra onun benzeri bir şeyi nehyeder veya bir şeyi nehyeder sonra nehyettiğinin bir benzerini emreder. Bu durum her resul gönderilmesiyle şeriatın neshine/değişimine, kıblenin önce Mescid-i Aksa

³¹⁵ Meclisî, IV, 119.

³¹⁶ Meclisî, IV, 113.

³¹⁷ Bkz. Reyşehrî, Muhammed, *Mizânu’l-Hikme*, Dâru’l-Hadîs, Kum 1416, I, 239-240.

³¹⁸ el-Hûî, s. 390.

³¹⁹ Kâşifu’l-Gitâ, s. 313-314.

iken Kâbe olmasına, kocası ölen kadının iddetinin farklılaşmasına benzer. Allah kullarına herhangi bir zamanda nehyettiği şeyin daha sonraki vakitte faydalı olması sebebiyle nehyin kaldırılması gerektiğini mutlaka bilir. Aynı şekilde daha önce emrettiği şeyin sonraki zamanda faydalı olması açısından nehyetmesi gerektiğini de bilir. Her kim Allah'ın dilediğini yaptığı, dilediğini kaldırıp onun yerine dilediğini yarattığı, dilediğini takdim dilediğini tehir ettiği, istediği herhangi bir şeyi emrettiği gibi bir gerçeği ikrar ederse bedâyı da kabul etmiş olur. Zaten dilediğini yaratma, emretme, takdim ve tehir etme, olmayanı var etme, olanı yok etme gibi bir hususiyetin kabul edilmesiyle Allah tazim edildiği kadar başka hiçbir şeyle tazim edilmez. [O'nu tazim etmenin en güzel yolu budur!]³²⁰

Bu sözlerde Şeyh Sadûk, bedânın aşırı yorumlardan uzak olduğunu hatta bedâyı bir tür nesh gibi algıladığı ortadadır. Farklı içeriklere sahip rivâyetlerin oluşturduğu sıkıntıyı çözüme kavuşturabilmek için bedâyı nesh gibi kabul ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Şeyh Sadûk bu sözlerle, Allah'ın dilemesinde kulların maslahatını gözettiğine de dikkat çekmiştir. Benzer yorumu “Bedâ, teşrideki nesh gibidir”³²¹ diyen Kâşifu'l-Gıtâ'da görmek mümkündür. “İmâmiyye bedânın Allah'ın vasıflarından biri olduğu hususunda ittifak etmiştir.”³²² diyen Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât* adlı eserinde bedâyı: “Ben diyorum ki, diğer bütün Müslümanların nesh için söyledikleri ne ise bedâ da aynı manadadır.” sözüyle izaha başlar ve zenginlikten sonra fakirliğin, sağlıktan sonra hasta olmanın, hayattan sonra ölmenin birer bedâ türü olduğunu ifade ederek bedânın nesh ile ilişkilendirilmesine destek sağlamıştır.³²³ Allâme Meclisî, bedâ ile nesh arasındaki bağı: “Nesh, yükümlülük gerektiren işlerdeki değişimi ifade ederken bedâ, meydana gelmesi söz konusu olan şeylerdeki değişimin adıdır.” “Hatta bu yönüyle bedâ, tekvinî nesh; nesh de teşriî bedâdır.”³²⁴ diyerek açıklar. Meclisî'nin bu açıklamasında bedâ ve neshin değişimin kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Fakat birisi hükümlerdeki değişiklik, diğeri tekvindeki/olaylardaki değişikliktir.

Tekvinî değişimi -Şeyh Müfid'in zenginin fakir olması, sağlığının hasta olması, yaşayan kişinin ölmesi ile açıklaması gibi- Kâşifu'l-Gıtâ da: “Eğer bedâ olmasaydı sadaka vermenin, dua etmenin, şefaât beklemenin, enbiya ve evliyanın –bir an bile yanlış düşmemelerine rağmen- Allah korkusu ile ağlamalarının hiçbir anlamı olmazdı. Çünkü enbiya ve evliyanın korktuğu şey hiç kimsenin muttali olamadığı ve bedânın gerçekleşme alanı olan

³²⁰ Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, *et-Tevhîd*, (thk. es-Seyyid Hâşim el-Huseynî et-Tahrânî), Kum trz., s. 335.

³²¹ Kâşifu'l-Gıtâ, s. 314.

³²² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 46.

³²³ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 80.

³²⁴ Meclisî, IV, 97, 126.

mahzûn ilimdir.”³²⁵ gibi sözlerle açıklamaya çalışmıştır. Görüldüğü gibi sadakanın ömrü uzatması; duanın, insanın hayatındaki değişikliğe sebep olması ve cehennemlik olan kişiye ahirette şefaahat edilmesiyle cennete gidecek olması, enbiya ve evliyanın cennetlik iken Allah’ın gadabından dolayı cehenneme gitme ihtimalleri gibi hususlar hepten tekvinî tagayyür/değişim ile açıklanmış ve doğal olarak bedâ ile ilişkilendirilmiştir.

Görüldüğü üzere bedâ ile ilgili bir çok rivâyet ve bu rivâyetlere bağlı olarak farklı izah biçimleri ortaya çıkmıştır. Üstelik bütün bu rivâyet ve izahların kendi içerisinde bir tutarlılığa sahip olmadığı ortadadır. Esasen bunun sebebini erken dönem Şîî rivâyet kaynaklarında aramak gerekmektedir. Çünkü olaylar ve haberler yeterince tartışılıp ayıklanmadan kısa süre içerisinde kayda geçirilmiştir. O dönemlerde yukarıda izah etmeye çalıştığımız fikirsel kaos ortamı ve buna bağlı olarak siyasî buhranların meydana gelmiş olması dikkate değer hususlardır. Bu dönemde her bir imamın vefatıyla baş gösteren krizin neticesi farklı Şîî grupların tezahür etmesi şeklinde olmuştur. Bu kadar ayrışmanın içerisinde rivâyet malzemesini ayıklayabilmenin kolay olmayacağı aşikardır. Elde bulunan rivâyetlerin de kayda geçirildiği dönemde çoksesliliğin olması rivâyetlerde de çok yönlülüğü ve tutarsızlığı beraberinde getirmiştir. Köklü bir geçmişe, kültüre ve külliyata sahip olan Şia’nın da bu kadar rivâyet malzemesinden çelişkisiz sonuçlar ortaya çıkarmasının pek mümkün olamayacağını söyleyebiliriz.

5. GAYBET

5.1. Giriş

Gaybet, *g-y-b* kökünden türeyen; gizlenmek, kaybolmak, görünmemek, bulunmamak örtmek, defnetmek gibi anlamlara gelen bir mastardır.³²⁶ Gaybet kelimesi, bu şekliyle Kur’ân’da hiç kullanılmamış olsa da türevleri olan “*gayb, guyûb, gâibe, gayâbe*” gibi formlarıyla altmış yerde geçmektedir. Söz konusu kelime Allah’a nispet olunduğu yerlerde sadece Allah tarafından bilinebilen mutlak gaybı ifade eder. İlgili âyet gaybı sadece Allah’ın bildiği ifade edilmekte,³²⁷ bir kısmında ise Allah’ın dilediği kullarını gayb konusunda bilgilendirdiği³²⁸ haber verilmektedir. Bu bağlamda Hz. İbrahim’e göklerin ve yerin melekûtunun gösterildiği,³²⁹ Hz. Yusuf’a rüyaları yorumlama ilminin ve kavminin yiyeceği

³²⁵ Kâşifu’l-Gıta, s. 315.

³²⁶ İbn Manzûr, X, 168-170.

³²⁷ En’am, 6/59; Yunus, 10/20; Hûd, 11/123.

³²⁸ Âl-i İmran, 3/179; Cin, 72/26-27.

³²⁹ En’am, 6/75.

yemekleri önceden bilme yeteneğinin verildiği,³³⁰ Hz. İsa'nın, İsrailoğulları'nın evlerinde ne yiyip neleri biriktirdiklerine vâkıf olup bunları kendilerine haber verdiği belirtilmektedir.³³¹ Bu yönüyle söz konusu kavramın türevleri, nakle dayalı bilgi olmaksızın hakkında malumat edinilemeyen varlık alanı demektir.³³²

Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde de söz konusu gaybet inancına rastlamak mümkündür. Tevrat'ta Hz. İdris'in Allah ile yürüdüğü, Allah'ın onu yanına alması neticesinde gözden kaybolduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Hz. İlyas'ın Elişa ile yürürken ateşten atların çektiği ateşten bir arabanın gelip birbirinden ayırdığı ve Hz. İlyas'ın kasırga ile göğe çıktığı anlatılmaktadır. Aynı şekilde İncil'de Hz. İsa'nın kabrinden kıyam etmesi, semalara yükselmesi, sonradan diri olarak Medineli Meryem ve on bir havarisine görünmesi, ardından göğe alınması gibi hususların ifade edilmesi Hıristiyanlıkta da gaybet konusunda bazı düşüncelerin varlığını ortaya koymaktadır.³³³

5.2. Şia'nın Gaybet İnancının Tarihsel Kökeni ve Genel Muhtevası

Şif literatürde ise gaybet kavramı, bazı peygamber ve imamların bir süreliğine gözden kaybolmalarını ifade etmektedir. Ancak Kur'ân'da sadece Hz. Musa'nın, ilâhî vahyi almak için Sinâ Dağına gitmek üzere kavminden kırk gece uzaklaşmasından,³³⁴ yine Hz. Musa ile yol arkadaşından, İslâm literatüründe Hızır diye adlandırılan ve kendisine Allah tarafından özel bir ilim verilen gâib kişiden bahsedilmektedir.³³⁵ Ayrıca Hz. İsa'nın muhalifleri tarafından öldürülmediği ve asılmadığı, Allah'ın onu kendisine yücelttiği de belirtilmektedir.³³⁶ Bütün bunlardan, İslâm'dan önce gelen peygamberlerden bir kısmının bazı sebepler yüzünden kavimlerinden bir süre ayrılıp sonra döndükleri, bazılarının da ilâhî kitapların ifadesiyle "Allah'ın katına yükseltildikleri" (ölümleri sonucu ilâhî nimetlere kavuşturuldukları) anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ömer b. el-Hattâb'ın, bazı münafıkların Hz. Peygamber'in öldüğünü iddia ettiklerini, halbuki onun ölmediğini, Hz. Musa'nın kavminden kırk gece ayrıldıktan sonra dönüşü gibi, onun da döneceğini belirten cümleleri her ne kadar büyük bir üzüntünün etkisiyle söylenmişse de o devirdeki gaybet ve rec'at telakkisini bir ölçüde yansıtmaktadır.³³⁷

³³⁰ Yusuf, 12/21, 37.

³³¹ Âl-i İmran, 3/49.

³³² Abdülbâkî, s. 507; Canbulat, Mehmet, "Gayb", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2006, s. 200.

³³³ Geniş bilgi için bkz. Bulut, Halil İbrahim, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslâmiyât*, Ankara 2005, VIII/I, s. 141.

³³⁴ A'raf, 7/142-143.

³³⁵ Kehf, 18/65-82.

³³⁶ Nisâ, 4/156-158.

³³⁷ İlhan, Avni, "Gaybet", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 410.

Dönem insanının zihin yapısını gösteren başka bir örneği de, Ali b. Ebî Tâlib hakkında söylenen sözlerde görmekteyiz. Zira Ali b. Ebî Tâlib daha hayattayken kendisi hakkında ulûhiyet, rubûbiyet gibi birçok sapık fikir ileri süren Abdullah b. Sebe'nin; Ali b. Ebî Tâlib'in imametinin nasla sabit olduğu, onun diri olduğu, ölmediği, bulutlar üzerinde geri geleceği, yeryüzünü adaletle dolduracağı, onda ilahi bir cüz bulunduğu, hiç kimsenin onu mağlup edemeyeceği, gök gürültüsünün onun sesi; şimşegin de tebessümü olduğu gibi iddialarda bulunması da özellikle gaybet düşüncesinin nüvelerini göstermesi bakımından kayda değerdir. Bununla birlikte Abdullah b. Sebe'ye nispetle oluşan Sebeiyye fırkasının Ali b. Ebî Tâlib'de bulunan bu ilahî cüz'ün tenasüh yoluyla diğer imamlara geçtiğini ileri sürmeleri de Şia'da yerleşen gaybet nazariyesi hakkında bazı ipuçları sunmaktadır.³³⁸

İlk asır insanında var olan gaybet anlayışı sadece bu kadarla sınırlı değildir. Nefsü'z-Zekiyye olarak bilinen Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (145/762), Cafer es-Sâdık (148/765), Muhammed b. İsmail b. Cafer, Musa el-Kâzım (183/799) ve Yahya b. Ömer (250-51/864-65) gibi önemli şahsiyetlerin ölümüyle de insanlar onların ölmediklerine, gaybete gittiklerine ve geri döneceklerine dair benzer söylemlerde bulunmuşlardır. Aslında bu dönemlerde imamın ölmediği, gâib olduğu ve bir süre sonra da kâim olacağı gibi iddialar, dönem insanının iktidar umutlarını şartların uygun hale geleceği ileri bir vakte ertelemelerinin ifadesi sayılabilir. Bu sebeple baskılara karşı çaresiz kalan toplumların kendi umutlarını, geleceğini bekledikleri bir kurtarıcıya yani Mehdî'ye bağladığı düşünülebilir.³³⁹ Çünkü dönemi değerlendirirken, yönetimin baskıcı ve temkinli olduğu, insanların yaşayan bir imamın etrafında toplandığı takdirde ona da zarar verilebileceği ihtimali gibi etkenler göz önünde bulundurulmalıdır. Daha açık ifadeyle tarihi, kendi tarihinde okumak gerekmektedir.

İmametın Hüseyin b. Ali'nin soyuna tahsisi sağlanmasının yanında sistemleşen on iki sayısı dikkati çekmektedir. On iki sayısı, Şiî yorumcuların Kur'ân'dan, hadislerden ve imamlardan gelen rivâyetlerle desteklenerek Şia için meşru bir hal almanın da ötesinde mezhebin temel doktrini haline gelmiştir. Esasen Şiîler arasında on ikinci imam olarak kabul edilen Muhammed b. Hasan'ın gaybete gittiği iddiaları Şiî zihniyete sahip olan birçok grup tarafından makes bulunca İsnâaşeriyye mezhebinin teşekkülü de başlamış oldu. Bu sebeple günümüzde Şiası'nın ekseriyetini oluşturan grubun bir adı İmâmiyye iken diğer adı

³³⁸ Bkz. Şehristânî, *İslâm Mezhepleri*, s. 177; Bulut, "*Şii Fırkalarında Gaybet ve Ric'at İnanç*", s. 144-145.

³³⁹ Bkz. Câbirî, s. 365-371; Hakyemez, Cemil, *Gaybet İnanç ve Şiîlik'teki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, s. 50-60. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Hakyemez, Cemil, "On İkinci İmam'ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı", *Marife*, 8/3, Konya 2008, s. 9-25; Arjomand, Said Amir, "İmâmiyye Şiası'nda İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı", (Çev. Ali Avcu), *CÜİFD*, Sivas 2010, c. XIV, sy. 2, s. 535-568.

İsnâaşeriyye'dir. Dolayısıyla bu anlayış İmâmiyye'ye tarihsel anlamda bir varoluş sağlamakla kalmamış, ona dini/politik bir süreklilik de kazandırmıştır. Şöyle ki, on ikinci imamın 260/874 yılında gizlenmesinin ardından yaklaşık bir asır içinde diğer muhalif fırkalar tedricen kaybolurken İmâmiyye Şiası gelişme kaydederek varlığını sürdürmüştür. IV/X. yüzyıl sonlarına doğru orijinal İmâmiyye doktrini bünyesinde yapılan değişiklikle imamların sayısının on iki ile sınırlandırılması ve on ikinci imamın önce küçük gaybete, ardından kendisiyle irtibat kurulamayan ve halen devam eden büyük gaybete girdiği düşüncesi hâkim olmuştur. Bunu takiben fırka İsnâaşeriyye/el-İmâmiyyetu'l-İsnâaşeriyye adıyla anılmaya başlanmıştır.³⁴⁰

İmâmiyye'ye göre, on birinci imam Hasan el-Askerî, on ikinci imamı, yani oğlu Muhammed'i doğduğu zaman ve kendi vefatına kadar ki zaman zarfında yakınlarından bir çok kişiye göstermiş ve onun, kendisinden sonra "Allah'ın hücceti ve ümmetin imamı" olacağını bildirmiştir. Ancak Hasan el-Askerî, 260/873 yılında vefat edince de henüz 2 veya 5 yaşında olan oğlu Muhammed gizlenmiş ve bir daha insanların huzuruna çıkmamıştır. Bu sebeple, Şiî düşüncede on ikinci imam olarak bilinen Muhammed b. Hasan el-Mehdî'nin halen sağ olduğuna ve 260/873 yılında kaybolmasıyla insanlardan gizlenmiş olduğuna dair bir inanç olarak bilinmektedir.³⁴¹ Tarihsel bağlam dikkate alındığında, Şia'nın on birinci imamı olan Hasan el-Askerî'nin vefatıyla Şia'nın on dört gruba ayrıldığı söylenmektedir. Bununla birlikte söz konusu ayrışmalar için temelde Hasan el-Askerî'nin ölümünü kabul edip Hz. Peygamber'in vefatıyla nübüvvetin son bulması gibi imametinin de Hasan el-Askerî ile son bulduğuna; yeryüzünün hüccetsiz kalmayacağı iddiasıyla Hasan el-Askerî'nin ölmediğine, sadece gaybette olduğuna; Hasan el-Askerî'nin oğlu olmadığından kardeşi Cafer'in imam olduğuna; Hasan el-Askerî'nin Muhammed adında bir oğlunun olduğuna inanarak onun gaybete gittiğine ve Kâim-Mehdî olduğuna inanmak şeklinde dört eğilim olduğunu söylemek mümkündür.³⁴²

İmamların sayısını on iki ile sınırlayan³⁴³ ve dikey bir şekilde babadan oğla geçeceğini³⁴⁴ kabul eden Şiî anlayışa göre –ki bu anlayış genel olarak *el-İmâmiyyetu'l-İsnâaşeriyye* ile birlikte Şia'nın ekseriyetini ifade etmektedir- Hasan el-Askerî'den sonra bir

³⁴⁰ Geniş bilgi için bkz. Fırlalı, Ethem Ruhi, "İsnâaşeriyye", *DİA*, İstanbul 2003, XXIII, 143 vd.; Onat, Hasan, "Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD*, Ankara 1992, XXXII, 109; Hakyemez, *Gaybet İnancı*, s. 212.

³⁴¹ Fırlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 181.

³⁴² Bkz. Keskin, *İsnâ Aşeriyye İmamları*, s. 105-113.

³⁴³ Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb Muhammed b. İbrahim, *Kitâbu'l-Gaybe*, (thk. Fâris Hasûn Kerîm), Envârü'l-Hüdâ, Kum 1422, s. 65; Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me*, s. 258.

³⁴⁴ İlgili rivâyette: "İmamet, Hasan ve Hüseyinden sonra iki kardeş arasında birinden diğerine geçmez. Ancak babadan oğula geçer." Kuleynî, I, 286.

imamın varlığı gerekmekteydi.³⁴⁵ Yeryüzünün ilk insandan bu yana hiçbir şekilde hüccetsiz, imamsız kalması mümkün olmadığı ve iki kişi dahi kalsa birisinin hüccet/imam olduğu³⁴⁶ inancından hareketle Hasan el-Askerî'den sonra da bir imamın varlığı zorunluydu. Çünkü Şia'ya göre, Cafer es-Sâdık'ın deyiimiyle: "Eğer yeryüzü bir an imamsız kalsa yok olurdu". Benzer şekilde Muhammed Bâkır'ın deyiimiyle de: "İmam yeryüzünden bir an ayrılacak olsa denizin dalgaları gibi yeryüzü sallanırdı".³⁴⁷ Ali b. Ebî Tâlib'in, Kûfe minberinden: "[Allahım!] hüccetin zahir olmasına rağmen kabul edilmemiş olsa da, hayatına kastedilmesinden dolayı korku duyan ve bu sebeple gizli kalan/bilinmeyen bir durumda olsa da Sen, yeryüzünü kullarına yol gösterecek bir hüccetten yoksun bırakmazsın."³⁴⁸ "Torunlarımın on birinci sırada geleninin çocuğunu düşündüm ki o, yeryüzünün baskı ve zulüm dolu olduğu gibi adaletle dolduracak olan Mehdî'dir."³⁴⁹ gibi sözleri Şia'nın konu hakkındaki görüşlerini ifade etmektedir. Aynı zamanda bu sözler Mehdî'nin kimliğini izah etmekte ve Şia'nın genel kanaatinin de bu yönde olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in dilinden: "Benden sonra on iki imam gelecektir. Bunların ilki Ali b. Ebî Tâlib, sonuncusu Kâim'dir [Muhammed b. Hasan el-Askerî]. Onlar benim halifem, vâsîlerim, velîlerimdir. Benden sonra da ümmetim için hüccetullahtır. Onları tasdik eden mümin, tekfir eden de kâfirdir."³⁵⁰ gibi nakledilen bazı rivâyetlerde imam Mehdî'nin doğuşundan, şekil, söz ve fiil bakımından kendisine benzediğinden ve hatta direkt Muhammed, Kâim ve Mehdî gibi ifadelerle isminden bahsedilmektedir.³⁵¹ Bu da, onun, daha babası hayattayken hiç görülmemiş olmasına, babasının ona yaptığı vasiyete ve doğrudan kendisine dair hiçbir işaret bulunmamasına yönelik rivâyetlere rağmen Şia'nın geneli tarafından on ikinci imam olarak kabul edilen Muhammed b. Hasan el-Askerî el-Mehdî'nin doğduğuna ve hâlâ yaşadığına inanılmasına sebebiyet vermiştir.³⁵²

Şia'ya göre, Hasan el-Askerî'nin vefat etmesiyle oğlu Muhammed, Abbâsî halifeliğinin başkenti olan Samarra'da gizlenmişti. Gaybet-i Suğrâ [Muhammed el-Mehdî'nin kısa süreliğine gözden kaybolması] diye bilinen bu kaybolma vakasıyla ilk gaybet/sefirler dönemi başlamıştır. Gâib olan imam kendine seçtiği nâib vasıtasıyla Şifler arasında gönderdiği tevki'lerle irtibat kurmuştur. Artık bu noktadan itibaren imamlar silsilesi son

³⁴⁵ Kuleynî, I, 178.

³⁴⁶ Nu'mânî, s. 141.

³⁴⁷ Söz konusu rivâyetler ve konuyla ilgili daha bir çok rivâyet için bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me*, s. 201-240.

³⁴⁸ Kuleynî, I, 339.

³⁴⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me*, s. 289.

³⁵⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me*, s. 258.

³⁵¹ Bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me*, s. 256-285.

³⁵² el-Kâtib, s. 166.

bulmuş devreye vekil, sefir yada nâib olarak anılan gâib imamı temsil eden kişiler girmiştir. Şia tarafından sefirliği kabul edilen Ebû Amr Osman b. Saîd (265/879?), Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman (305/917), Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh (326/938), Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Samarri (328/940) olmak üzere dört kişidir. Son sefir Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Samarri 328/940 yılında ölünce yetmiş yıllık Gaybet-i Suğrâ dönemi sona ermiştir. Bunun sonucunda gâib imamla Şîi topluluğu arasındaki bağlantı ve sefirlik de sona ermiştir. Bu tarihten itibaren artık Gaybet-i Kübrâ [Muhammed el-Mehdî'nin kıyamete yakın bir zamana kadar gözden kaybolması] dönemi başlamıştır. Artık gâib olan imam 328/940 yılından itibaren henüz gelmemiştir; fakat adı anıldığında "Accelellâhu feracehu'ş-şerîf/Allah onun şeref veren zuhurunu çabuklaştırsın" dualarıyla gelmesi hâlâ beklenmektedir.³⁵³

Şîi kaynaklara bakıldığında, on birinci imam olan Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra, on ikinci imamın gaybetinin iki döneme ayrılacağını imamlar önceden haber vermiş görünmektedir. Cafer es-Sâdık: "Kâim'in iki gaybeti olacaktır. Birisi uzun, birisi kısa sürecek. Birinci gaybetinde sadece has Şîiler onun yerini bileceklerdir. Ama ikinci gaybetinde ise özel dinî dostları dışında hiç kimse onun yerini bilemeyecektir."³⁵⁴ "Kâim iki defa kaybolacaktır. Bu kayboluşların birinde [Gaybet-i Kübrâ] Hac'da bulunur. İnsanları görür; fakat insanlar onu göremez."³⁵⁵ "Sahibu'l-Emr'in iki gaybeti vardır. Birisi o kadar uzun sürecektir ki, onun bekleyenlerin kimisi ölmüş, kimisi öldürülmüş, kimisi de gitmiş/uzaklaşmış olacak. Onun varlığına inanan ve imanında sebat eden çok az kimse kalacaktır. O zaman özel hizmetçisi/sadakatle bu yola hizmet eden dışında hiç kimse onun yerini bilemeyecektir."³⁵⁶

Şia'nın gaybet telakkisine çeşitli eleştiriler yöneltildiği de olmuştur. On bir asrı aşan gaybet süresince Kâim'in yaşamakta olduğu inancı, fert ve toplumun çeşitli problemlerle karşılaştığı bu asırlar süresince imamın kaybolmasının ilâhî hikmete aykırı düşmesi, kim olduğu bilinmeyen bir imamı asırlarca beklemenin topluma bir fayda sağlayamayacağı gibi hususlar bunlardan bazılarıdır. Bu eleştiriler Şîi âlimleri tarafından cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu arada genellikle Cafer es-Sâdık'tan gelen rivâyetlere dayanılarak Hz. Adem, İbrahim, İsmail, İshak, Yakub, Yusuf, Musa, Harun ve Süleyman'ın uzun süre yaşadıkları ileri sürülmüş, Kur'ân ve Tevrat'ta geçen ifadeye aykırı olarak Nuh'un 850 yıl peygamberlikten önce, 850 yıl peygamber olarak ve 700 yıl da gemiden indikten sonra olmak

³⁵³ Geniş bilgi için bkz. Fığlalı, *İmâmiyye Şiâsi*, s. 181-206; Hakyemez, *Gaybet İnancı*, s. 70-116; Keskin, *İsnâ Aşeriyye İmamları*, s. 143-175.

³⁵⁴ Meclisî, LII, 155.

³⁵⁵ Kuleynî, I, 339. Farklı bir rivâyette Cafer es-Sâdık: "İnsanlar, imamlarını kaybedecekler. İmam, hac mevsiminde insanları görecektir; ama onlar İmam'ı göremeyecekler." demiştir. Bkz. Kuleynî, I, 337-338.

³⁵⁶ Meclisî, LII, 153.

üzere toplam 2500 yıl yaşadığı iddia edilmiştir. Bu anlayıştan hareketle Allah'ın, hüccetini uzun müddet yaşatmaya kadir olduğu söylenmiştir.³⁵⁷

5.3. Şia'ya Göre İmamın Gaybette Olmasının Muhtemel Sebepleri

Korku nazariyesi çerçevesinde imamın canını koruma gereği duyulmasının ve öldürülmesinden endişelenmesinin gaybetin sebebi olduğu belirtilmiştir. Bu yönüyle imamın, takiyye icabı gaybette olduğu düşünülmektedir. Emevî ve Abbâsi dönemlerinde Şîilere ve imamlarına uygulanan baskı ve zulümler dikkate alınırca bu nazariyenin sebebi daha iyi anlaşılır. Çünkü Şia'ya göre Abbâsîler, Şîilerin Hasan el-Askerî'nin bir oğlunun varlığını anlamıştı. İmamlardan nakledilen rivâyetlere göre onun oğlunun Mehdî olduğunu biliyorlardı. Zamanın halifesi, imamete son vermek ve bu kapıyı bir daha açılmamak üzere kapalı tutmaya kesin olarak kararlıydı. Hasan el-Askerî'nin hastalık haberi zamanın halifesi Mutemid'e (256-279/870-892) ulaşınca hemen bir doktor gönderdi. Ayrıca saraydan haber sızdırmamaları için güvenilir adamlarından bazılarını, İmam'ın vefatından sonra evini arattırıp cariyelerini ebelere muayene ettirdiler. Gizli memurları iki yıl boyunca, ümitleri kesilinceye dek imamın oğlunu bulmak için çalıştılar.³⁵⁸ Cafer es-Sâdık çekilen sıkıntılar için: “Biz Ehl-i Beyt'ten parmakla gösterilen, insanların dilinde destan olan hiç bir kimse yoktur ki, kinle öldürülmüş olmasın veya burnu yere sürtülerek öldürülmesin”³⁵⁹ sözleriyle dönemin vehametini ve yönetimin Şia'ya karşı tutumunu dile getirmiştir. Zurare isimli kişi ile Cafer Sadık arasında geçen soru cevap şeklindeki rivâyet de bu durumu göstermektedir:

Cafer es-Sâdık: “Kâim ortaya çıkmadan önce gaybete gidecektir.” dediğini duyan Zurare ona: “Niçin?” diye sorar. Cafer es-Sâdık da eliyle karnını göstererek: “Öldürülmekten korkacaktır.” şeklinde cevap verir.³⁶⁰ Benzer bir rivâyette Zurare şöyle nakletmiştir: “Ebu Abdullah/Cafer Sadık'ın (a.s.) şöyle dediğini duydum: “O genç (Mehdî), kıyam etmeden önce, gaybete gidecektir.” “Niçin gaybete gidecek?” diye sorduğumda eliyle karnını gösterdi ve: “Karnını deşmelerinden korkar.” buyurdu.”³⁶¹

Bu rivâyetlerden de anlaşıldığı gibi Şia'ya göre, İmam'ın öldürülmesi gerçekte mesajının yok olması, İslâm'ı ve Kur'ân'ı dünyada hakim kılmak doğrultusundaki görevinin tamamlanmaması demektir. Allah Teâlâ da ezeli ilmiyle bunu bildiği için Mehdî'yi tehlikelerden korumak adına gaybetine hükmetmiştir. Hatta korku nazariyesi olarak iddia

³⁵⁷ İlhan, “Gaybet”, XIII, 411-412.

³⁵⁸ Tabatabâi, *İslâm'da Şia*, s. 278.

³⁵⁹ Kuleynî, I, 342.

³⁶⁰ Kuleynî, I, 338; Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn Temâmu'n-Ni'me*, s. 481.

³⁶¹ Kuleynî, I, 337.

edilen bu düşünce ciddi anlamda yer edinmiş görünmektedir. Zira Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî'nin (460/1039) söylediklerine bakılırsa Gâib imamın gaybetindeki tek sebep onun öldürülme korkusudur. Tûsî konu hakkındaki mevzu bahis görüşünü şu şekilde dile getirmektedir:

“Onun gaybete gitmesinin sebebi, zalimlerin onun canına kastetmesinden başka bir şey değildir. Allah, kendi isteği ile imamın arasına zalimlerin kötü emellerinin girdiğini (zalimlerin imamın görevini yapmasına engel olacağını) bildiği için onlara karşı tedbir olarak tasarruf yetkisini kullandı. Böylelikle imamın kâim olmasındaki farziyet düşmüş oldu. Can tehlikesi söz konusu olunca gaybet gerekli oldu. Tıpkı Nebî'nin (s.a.a.) gençliğinde bir defaya mahsus olarak gizlenmesi ve sonrasında da mağaraya gidip gizlenmesi gibi imamın gizlenmesi gerekliydi. Bu açıdan imamın gaybetinin korkudan başka açıklaması yoktur.”³⁶²

Nasîrüddin Muhammed et-Tûsî (672/1274) ise: “İmamın gaybetinin sebebine gelince, bildiğiniz gibi, bunun ne Allah, ne de imamın kendisi tarafından olması caizdir. O, mükelleflerin yüzünden gaib olmuştur. Esas sebebi de, şiddetli korku ve gücün kaybedilmesidir. Sebeplerin ortadan kalkması halinde, imamın ortaya çıkması/zuhuru gerekir.”³⁶³ şeklindeki ifadeleriyle aynı düşünceye vurgu yapmıştır. Korku nazariyesi neticesinde imamın baskı, zulüm ve korkuların bittiği, bekleyenlerinin güçlendiği uygun bir ortamda zuhur edeceğine inanılmaktadır.

Rivâyetlere bakılırsa, insanların işlediği günahlar sebebiyle Allah'ın onlara kızdığı ve bu sebeple imamları onlardan uzaklaştırdığı sonucuna varmak da mümkündür. Bu nazariyeye göre, Allah insanlara merhameti gereği lütufta bulunmuş ve onlara imam göndermiştir. Fakat insanlar bunca nimetin karşılığında, gereği gibi şükretmemeleri ve hatta günahlara devam etmelerinden dolayı Allah da imamları onlardan uzaklaştırmıştır. İşte söz konusu gaybet de, böyle bir durumun sonucunda meydana gelmiştir. Bu yönüyle gaybet, insanlığa verilmiş bir tür ceza gibi kabul edilmektedir. Konuyla ilgili Muhammed b. el-Ferec, Muhammed Bakır'ın kendisine şöyle yazdığını nakletmektedir: “Allah Tebareke ve Teâlâ, kullarına gadablandığı/kızdığı zaman, biz Ehl-i Beyt'i onlardan uzaklaştırır/gaybet dönemini başlatır.”³⁶⁴ Aynı gaye matuf olmak üzere, Şia'nın sekizinci imamı olan Ali er-Rızâ'nın: “Allah yer ehline veya kullarına kızmadıkça onları imamsız bırakmaz.”³⁶⁵ demesinin mevzu

³⁶² et-Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan, *el-Ğaybe*, (thk. Abdullah et-Tahrânî-Ali Ahmed Nâsîh), el-Me'ârifü'l-İslâmî, Kum 1411, s. 90.

³⁶³ Tûsî, “*İmâmet Risâlesi*”, s. 190-191.

³⁶⁴ Kuleynî, I, 343.

³⁶⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn Temâmu'n-Ni'me*, s. 202.

bahis anlayışa vurgu yaptığı düşünülebilir. Çünkü yeryüzünün hüccetsiz kalmasının mümkün olmadığı kaidesini benimseyen Şia'ya göre bu sözün anlamı: “Allah kullarına kızmadıkça onların imamları için gaybete hükmetmez” şeklinde olmalı ve böyle anlaşılmalıdır.

Şia'ya göre imamın gaybete gitmesinin sebebi Allah'ın dünyanın devamını sağlama isteğidir. Bu açıdan dünyanın varlığı imamlara bağlıdır. İmam, varlık aleminin merkezi olarak, yaratanın yarattıklarına karşı duyduğu merhametin de göstergesidir. Eğer dünyada imam olmazsa varlık alemi dökülür, birbirine karışır ve yok olur. Bu açıdan imamın hazır olması ile gaip olması arasında hiç bir fark yoktur. Zaten Allah, yeryüzünün devamı için imamı gaybete almıştır. Kıyametin kopmasını dilediğinde gâib imam zuhur edecektir ve kısa bir zaman sonra da kıyamet vuku bulacaktır. Nitekim Cafer es-Sâdık: “Eğer yeryüzünde imam olmazsa yeryüzü, üzerindeki sakinleri yutardı.”³⁶⁶ diyerek bu hususa işaret etmiştir. Cafer es-Sâdık'ın kendisine gâib/gizli olan imamın insanlara ne fayda sağlayacağı sorulduğunda bulutların ardındaki güneşten faydalanıldığı gibi gâib imamın da insanların günahlarına rağmen dünyayı aydınlatan, insanlara fayda sağlayan bir nur olduğuna yönelik mecazi bir cevap vermesinin³⁶⁷ bu gayeye matuf olduğu âşikârdır. Aynı cümleleri sarf eden Şia'nın dördüncü imamı Zeynelâbidin Ali b. Hüseyin'in şu sözleri de on ikinci imam Muhammed b. Hasan'ın gaybete gitme sebebinin dünyanın devamını sağlamak olduğunu gösteriyor:

“Biz Müslümanların imamlarıyız. Allah'ın alemlere hücceti, müminlerin efendisi, mahşerde abdest azaları parlayanların lideri ve dostlarıyız. Yıldızların göğü koruduğu gibi biz de yeryüzünü koruyanlarız. Allah, -kıyametteki izni/emri hariç- göğün insanların tepesine düşmesini bizim sayemizde engelleyerek ayakta tutuyor. Bizim sayemizde yeri sallantıdan koruyor. Allah bizim sayemizde yağmur yağıdırıyor, rahmetini yayıyor, yerin nimet ve bereketleri dışarı çıkarıyor/insanlara sunuyor. Eğer yeryüzünde bizden biri olmasa yeryüzü, üzerinde bulunanları yutardı.”³⁶⁸

Şia'ya göre gaybetin bir diğer sebebi, gaybet vesilesiyle insanları zalimlere biat etmekten korumaktır. Konuyla ilgili bir rivâyette Hasan b. Faddâl şöyle diyor: “[Sekizinci imam] Ali b. Musa Rıza (a.s.) şöyle buyurdu: “Üçüncü evladımın [Hasan el-Askeri] vefatından sonra Şiîlerimin her yerde imamlarını aradığını; ama onu bulamadıklarını şimdiden görüyor gibiyim. “Niçin imamlarını arayacaklar ey Allah Resulünün evladı?” diye sordum, buyurdu ki. “Onların imamları gâib olacaktır.” Neden gâib olacağını sorunca da: “Kılıcıyla kıyam ettiğinde hiç [bir kâfir yönetici] kimsenin biati boynunda olmasın diye gaybete

³⁶⁶ Kuleynî, I, 179.

³⁶⁷ Meclisî, LII, 92-93.

³⁶⁸ Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn Temâmu'n-Ni'me*, s. 207.

gidecektir” buyurdu.”³⁶⁹ Bu mantığa göre, Mehdî’nin gaybete gitmesi, insanların onu beklemesine ve bu sayede zalim yönetimlere razı olmadıkları için günaha düşmelerini engellemeye vesile olmaktadır. Bunun bilincinde olan Şiîler, zalimlerin yönetimine ortak olmamak için Mehdî’nin gaybete gittiğinin farkındadırlar. Onu bekledikleri için de hiç kimseyi meşru kabul etmemektedirler. Bu açıdan Mehdî’nin gaybette olması Allah’ın insanlara bir lütfudur. Aksi takdirde insanların zulüm ve baskılar karşısında dik durabilmeleri söz konusu olamazdı. Çünkü Mehdî’nin gaybetine inanmak, hiç kimseye boyun eğmemenin sistemleşmiş halidir.

Başka bir sebebi ise, insanların imamın gaybete giderek gözden uzakta olmasıyla imtihana tâbi tutulmuş olmasıdır. Musa el-Kâzım’ın konuyla ilgili şöyle dediği nakledilir: “Yedinci İmam’ın beşinci göbekten evladı [on ikinci imam] gaib olduğunda dininizi koruyunuz. Kimse sizi dininizden çıkarmasın! Ey çocuğum! Sâhibu’l-emrin/bu işin [mehdiyyetin] sahibinin mutlak surette bir gaybeti olacaktır. Öyle ki müminlerden bir grup inançlarından dönecekler. Halbuki gaybet, Allah’ın kullarını imtihan ettiği bir mihnettir.”³⁷⁰ Cafer es-Sâdık’ın, Zurare isimli kişiye hitaben söylediği sözlere bakılırsa, aynı şekilde insanlığın gaybetle imtihanı neticesine varmak mümkündür. İlgili rivâyette Cafer es-Sâdık şöyle söylemektedir:

“Ey Zurare! O, beklenen kişidir. O, doğumundan kuşku duyulan kimsedir. Onun hakkında kimisi: “Babası geride bir evlat bırakmadan öldü.” diyecek; Kimisi: “Babası vefat ederken anasının karnındaydı.” derken, kimisi de: “O, babasının ölümünden iki sene önce doğdu.” diyecektir. Halbuki o, muntazır/beklenendir. Fakat Allah, Şiîleri sınamak istemektedir. İşte bu noktada ey Zurare, inançları bozuk insanlar kuşkuya düşerler!” “Canım sana feda olsun! Eğer bu zamana yetişirsem, ne yapmamı tavsiye edersin?” diye sorduğumda şöyle buyurdu: “Ey Zurare! O zamana yetişirsen şu duayı yap: “Allah’ım! Bana kendini tanıt. Çünkü sen kendini tanıtmazsan, ben nebini tanıyamam. Allah’ım! Bana resulünü tanıt. Eğer sen resulünü tanıtmazsan, ben hüccetini tanıyamam. Allah’ım! Bana hüccetini tanıt. Eğer sen hüccetini tanıtmazsan, ben dinimden saparım/yolumu şaşırıyorum.”³⁷¹

Yine konuyla ilgili yine Cafer es-Sâdık’ın şöyle dediği nakledilmektedir:

“Mehdî’nin durumunu gizlemekten sakının! Allah’a yemin ederim ki, imamınız, şu dünyanın zamanında yıllarca kaybolacaktır. Hatta

³⁶⁹ Meclisî, LI, 152.

³⁷⁰ Meclisî, LII, 113.

³⁷¹ Kuleynî, I, 337.

insanlar, onun için: “Öldü; öldürüldü; kim bilir hangi vadiye atıldı?” diyecekler. Halbuki (onu bekleyen) müminlerin gözleri, onun için yaş dökülecektir. Sizler, denizde dalgalara tutulmuş gemiler gibi çalkalanıp duracaksınız. Allah’ın kendisinden söz aldığı, kalbine iman yazdığı ve kendinden bir ruhla desteklediği kimselerden başkası, bu dalgalardan selâmetle kurtulamayacaktır.”³⁷²

Bu anlayışa göre Allah, Mehdî olarak kabul edilen on ikinci imam Muhammed b. Hasan’ı insanları sınamak, kimin hakiki iman edip etmediğini, kimin yolundan sapıp sapmadığını ölçmek için gizlemiş ve yüz yıllardır zuhur etmesine müsaade etmemiştir. Üstelik on ikinci imamın kaybolacağı çok öncesinden, başta Hz. Peygamber ve diğer imamlar tarafından, haber verilerek insanların bu imtihana hazırlıklı olmalarına işaret edilmiştir. Esasen her ne kadar konuyla ilgili Hz. Peygamber ve imamlardan uyarı içerikli bir çok rivâyet nakledilse de, bu tür haberler, silsileyi on ikiye tamamlama gayesiyle ortaya çıkan imamet krizine mutedil bir çözüm bulma çabasının ürünü gibi görünmektedir. O sebeple imamların dilinden aktarılan rivâyetleri Şia içerisinde her imamın ölümüyle meydana gelen ayrışmaları göz önünde bulundurarak tarihi vasat içerisinde değerlendirmek gerekmektedir.

Gaybetin sebepleri sadedinde bütün bu saydıklarımız, tatmin edici bulunmadığından olsa gerektir ki, kimi Şiîler *hikmet nazariyesini* ileri sürmüşlerdir. Bu meyanda Cafer es-Sâdık’ın: “Eğer siz sâhibu’l-emrin kaybolduğuyla ilgili bir haber duyarsanız, sakın onu inkâr etmeyin.”³⁷³ şeklindeki sözünün hikmet nazariyesine atıfta bulunduğu düşünülmektedir. Öne sürülen sebeplere ve yapılan itirazlara karşı bir tür teslimiyet ifadesi olan bu nazariye hakkında Şeyh Sadûk şunları söyler:

“Gözümüzle görmediğimiz halde imamlardan edindiğimiz bilgilerle amel etmek ve onunla mükellef olmak caiz ise, gâib imamın gözden kaybolmasına inanmak ve onunla mükellef olmak da caiz görülmelidir. İmamın gaybeti, sadece Allah Tebâreke ve Teâlâ’nın bildiği bir tür hikmettir. İster kabul edelim ister etmeyelim, bu işte bir hikmetin varlığı hususunda değişen hiçbir şey olmaz.”³⁷⁴

Şia’ya göre, imamın gaybetinin uzaması inanan kişiye hiçbir zarar vermemektedir. Onun zuhurunu şiddetle istemek ve samimiyetle beklemek en doğru yoldur. Hatta rivâyetlere bakılırsa, bu niyet ve samimiyetiyle gaybetteki imamı beklerken ölen kimseler şehit sayılırlar. Bu konuyla ilgili Cafer es-Sâdık’ın: “Eğer sizden birisi Mehdî’nin zuhurunu beklediği halde

³⁷² Kuleynî, I, 336.

³⁷³ Kuleynî, I, 338.

³⁷⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn Temâmu’n-Ni’me*, s. 85.

ona erişmeden ölürse o, Mehdî'nin (a.s.) çadırı altında/otağında bulunan kimse gibidir.”³⁷⁵ dediği nakledilmektedir. Meclisî'nin yer verdiği rivâyete göre:

“İmam Caferi Sadık (a.s.) şöyle buyurmaktadır: “Eğer sizden birisi Mehdî'nin zuhurunu beklediği halde ona erişmeden ölürse, Kâim'in çadırı altında bulunan kimse gibidir! Biraz durakladıktan sonra şöyle devam etti: Hayır, onun yanında kılıç çekip savaşılan kimse gibidir.” Sonra şöyle buyurdu: “Hayır Vallahi, Resulullah'ın (s.a.a) yanında şehit olan kimse gibidir.” buyurdu.”³⁷⁶

Muhammed Bâkır'a nispetle gelen bir rivâyette de: “Eğer Âl-i Muhammed'in Kâim'ine erişsem ona yardım edeceğim” deyip onu görmeden ölen kişi, Mehdî'nin kılıcıyla savaşıp şehit olan kimse gibidir”³⁷⁷ dediği nakledilmektedir. İmam Zeynelabidin Ali b. Hüseyin'e nispet edilen bir rivâyette ise onun: “Kâim'imizin gaybet döneminde, bizim velâyetimiz üzere sabit kalanlara; Allah, Bedir ve Uhud'da şehit olanların sevabının bin kat fazlasını verecektir.”³⁷⁸ dediği nakledilerek gâib olan imamın sabırla beklenmesi öğütlenmiştir. Sabır ve sebat ile beklemeye teşvik etmek; bu sayede insanların başka mezhep ve dinlere geçmesini engellemek gayesiyle imamların dilinden değişik mükafatların olacağı da ifade edilmiştir.

6. REC'AT

6.1. Giriş

Rec'at kelimesi, *r-c-a/rücu'* kökünden türemiş “geri dönüş” anlamına gelen bir mastardır. Hastalık durumundaki bir kişinin tekrar sağlığına kavuşması veya sağlıklı bir kimsenin tekrar hastalanması; zenginin tekrar fakirleşmesi veya fakirin zenginleşmesi gibi sıfat ve hallerin eski durumuna dönmesi bu kelimenin kapsam dahilindedir. Kelime anlamıyla bağlantılı olarak bu kavram “ölümden sonra tekrar dünyaya geri dönmek” yahut “kıyametten önce bir grup ölü insanın Allah tarafından diriltilip tekrar dünyaya dönmesi” şeklinde bir terimsel anlam içerir.³⁷⁹ Türkçe'ye *ric'at* şeklinde geçmiş olan bu kavramla genel olarak *ölümden sonra tekrar dünyaya dönüş* anlamı kastedilmektedir. Kur'ân'da da bu kavramı, “öldükten sonra dünyaya dönme” veya “ölmek üzere iken geri çevrilip dünyaya gönderilme”

³⁷⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me*, s. 644.

³⁷⁶ Meclisî, LII, 126.

³⁷⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me*, s. 644.

³⁷⁸ Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me*, s. 323.

³⁷⁹ Bkz. İbn Manzûr, V, 172-178; Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, (thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî), II. Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Lübnan 1419/1998, s. 478.

manasında yer almakta olduğuna şahit oluruz; fakat öldükten sonra dirilmenin pişmanlıklarından ötürü kafir kimselerin bir temennisi olduğu haber verilmektedir.³⁸⁰

Rec'at telakkisi ile genel olarak, Allah'ın "ölenlerin bir bölümünü öldükleri surette dünyaya getireceğine; böylece de bir bölümün yükseleceğine, bir bölümün alçalacağına; haklıların haklı olduklarının, zalimlerin haksız bulduklarının ve bu sayede gerçeklerin meydana çıkacağına" inanılmaktadır.³⁸¹ Fakat bu inanç, özellikle İmâmiyye ve Şîa'ya mensup gruplarda görülen bir akîde olarak kabul edilmektedir. Özellikle gulat fırkaların en önemli ortak özelliğidir. Bir şekilde ölen ya da öldürülen imamların ölmediğini, belirli bir vakte kadar gözlerden ırak, gaybette olduğunu ifade eden bir düşüncedir. Kâim Mehdî'nin rec'at ederek yeryüzündeki bozulan düzeni ıslah edeceğine ve adaleti yeniden tesis edeceğine inanılır.³⁸² Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Zeydiyye alimleri böyle bir inancın sahih İslâm akidesinde yeri olmadığını söylerken özellikle klasik dönem Şî-İmâmî kelim ve tefsir alimleri rec'atin her şeyden önce Kur'ân âyetleriyle sabit bir inanç olduğunu savunmuşlar ve bu konuda bir çok âyetle istidlalde bulunmuşlardır. Bununla birlikte birçoğu Ehl-i Beyt imamlarına isnat edilen iki yüz civarında rivâyet aktarmışlardır.³⁸³

Hemen belirtelim ki, gaybet ile rec'at arasında birbirlerini tamamlamaları bakımından sıkı bir bağ vardır; çünkü gaybet imamın gözden kaybolmasını ifade ederken, rec'at onun dönüşünü, ortaya çıkışını ifade etmektedir. Zira Muhammed Bâkır, Mehdî ile ilgili "İmam, iki yüz altmış tarihinde kaybolur, sonra parlak bir yıldız gibi ortaya çıkar ve koyu karanlık geceyi aydınlatır. Onun zamanına yetişersen, gözün aydın olur."³⁸⁴ diyerek onun rec'at edeceğini/döneceğini ifade etmiştir. İmam Ali er-Rıza'ya da, rec'at hakkındaki görüşü sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Rec'at haktır; çünkü rec'at, geçmiş ümmetlerde vuku bulduğu gibi Kur'ân'ın da haber verdiği bir husustur. Hatta Hz. Peygamber (s.a.a.): "Geçmiş ümmetlerde vuku bulan her şey tek tek, adım adım bu ümmette de vuku bulacaktır. Evlatlarımdan olan Mehdi kıyam edince Meryem oğlu İsa yere inecek ve onun arkasında namaza duracaktır. İslâm garip olarak başladı ve garip olarak da dönecektir. Ne mutlu gariplere!" buyurmuştur. Sonra ne olacağı ile ilgili sorulduğunda ise Hz. Peygamber: "Sonra hak, ehline dönecektir" şeklinde cevap vermiştir."³⁸⁵

³⁸⁰ Üzüm, İlyas, "Rec'at", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 504. Âyetler için bkz. Mu'minûn, 23/99-100; Fatır, 35/36-37.

³⁸¹ Fığlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2008, s. 347.

³⁸² Yatgın, Abdülkerim, *İslâm Fırkalarında Rec'at*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2009, s. 6.

³⁸³ Bkz. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 101.

³⁸⁴ Kuleynî, I, 341.

³⁸⁵ Meclisî, LII, 59.

Ayrıca Mehdî'nin gaybetten dönmesine yönelik acele edilmemesi gerektiği, Mehdî'nin gelmesi için acele etmenin helak olmaya sebep olduğu Şîî rivâyetlerde özellikle vurgulanmıştır. Bu hususla ilgili Kuleynî, Cafer es-Sâdık'ın: “Vakit tayin edenler yalan söylüyorlar. Onun gelmesi hususunda sabırsız olanlar helak olurlar. Ona teslimiyetle/sabırla bekleyenler kurtulurlar.” dediğini, başka bir rivâyette de: “İnsanlar, bu işin (Mehdî'nin gaybetten dönüşünün) bir an önce gerçekleşmesini istedikleri için helak oldular. Allah, insanlar acele ediyorlar diye acele etmez. Bu işin bir vakti vardır. O gün gelince, bir an öne alınmadığı gibi bir an ertelenmesi de söz konusu olmaz.”³⁸⁶ diyerek acele edilmemesi gerektiğini, acele edenlerin onun gelmesine yönelik hiçbir çabuklaştırmaya sebep olamadığı gibi kendilerine yazık ettiklerini ifade etmiştir. Mehdî'nin ne zaman zuhur edeceği ile ilgili olarak Cafer es-Sâdık kendisine sorulan sualler üzerine şöyle cevap verir: “Zulüm ve zorbalıkla dolan dünyayı, adaletle dolduracak ve imamların ardının kesildiği bir zamanda ortaya çıkacak kimsedir. Tıpkı Resûlullah'ın (s.a.a.) Resullerin arkasının kesildiği bir dönemde ortaya çıkmış olması gibi.”³⁸⁷ Çünkü Şia'ya göre, yeryüzünde iki kişi kalsa birinin hüccet [Mehdî] olması vaciptir. Yeryüzünde ölecek olan son kişi de yine imamın kendisidir. Aksi takdirde Allah üzerine zorunluluk teşkil eden *hüccetsiz kimse kalmayacak* kaidesine ters düşülmüş olur.³⁸⁸ Bu durum da rec'atin zorunlu olduğunu göstermektedir.

Şia'ya göre Hz. Peygamber'in adaşı olan Mehdî'nin adını anmak dahi hoş karşılanmamaktadır. Üstelik adını ananlar için Mehdî'nin: “Her kim insanların arasında benim adımı anarsa Allah'ın laneti onun üzerine olsun” dediği nakledilmiştir. Cafer es-Sâdık da: “Kâfirden başkası bu işin sahibinin adını anmaz.” diyerek bu hususa son derece dikkat edilmesini şiddetle önermişlerdir. Onun yerine Hüccet, Kâim, Mehdî, Sâhib, Sâhibu'l-emr, Sâhibu'z-zamân denmesi gerektiğini belirtmişlerdir.³⁸⁹

Şüphesiz gaybet ve rec'at fikirleriyle “kurtarıcı Mesih/Mehdî” inancı arasında yakın bir ilişki vardır. Bir bakıma gaybet ve rec'at inancı, Kurtarıcı Mehdî inancının ilk iki basamağını oluşturmaktadır. Çünkü Mehdî olduğuna inanılan bazı liderlerin aslında ölmediği, insanlardan gizlendiği ve bir müddet sonra geri dönüp kendisine inananları kurtaracağı şeklindeki bu inancın ilk iki basamağı liderin gaybete girmesi ve bir müddet sonra tekrar geri dönmesi yani rec'at etmesidir. Geri dönüp düşmanlarından intikamını almayacak bir kimsenin

³⁸⁶ Kuleynî, I, 368.

³⁸⁷ Kuleynî, I, 341.

³⁸⁸ Kuleynî, I, 179-180.

³⁸⁹ Kuleynî, I, 332-333; Meclisî, LI, 31-34.

gaybete girmesi ve rec'at etmesinin bir anlamı yoktur. Bu itibarla gaybet, rec'at ve Kurtarıcı Mehdî inancı birbirini tamamlamaktadır.³⁹⁰

6.2. Rec'at Telakkisinin Tarihsel Arkapları ve Genel Muhtevası

Mukayeseli dinler tarihi alanında yapılan çalışmalar gaybet, rec'at ve Mehdî-Mesih inancının az ya da çok bütün dinlerde mevcut olduğunu göstermektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecusîlik gibi dinlerde benzer inanışların varlığı ve Şia'nın konu hakkındaki görüşlerinin benzer niteliklerde olması, Şia'ya bu inançların, mevzu bahis dinlerden tevarüs ettiği düşüncesini beraberinde getirmektedir. Hiç değilse mevzu bahis dinlerin etkisiyle İslâm'a dahil edildiğini ve dinî gruplar tarafından kendi kültürleriyle yoğrulup/yorumlanıp ayırıcı bazı özellikler taşıyarak günümüze kadar gelen bir inanç olduğunu düşündürmektedir.³⁹¹

Daha önce de belirttiğimiz üzere gaybet fikrini olduğu gibi, rec'at fikrini de ilk olarak Abdullah b. Sebe'nin ortaya attığı iddia edilmektedir. Şehristânî'nin kaydettiğine göre Abdullah b. Sebe, Ali b. Ebî Tâlib'in vefatından sonra onun diri olduğu, ölmediği, bulutlar üzerinde geri geleceği, yeryüzünü adaletle dolduracağı, onda ilahi bir cüz bulunduğu gibi iddiaları insanlar arasında yaymış ve hatta Sebeiyye adlı fırkanın oluşmasına sebep olmuştur.³⁹² Daha sonraları ise Keysâniyye fırkası, Muhammed b. Hanefiyye'nin (81/700) ölümüyle rec'ati onun ölmediği, gaybette olduğu ve tekrar döneceği şeklinde algılamışlardır. İlerleyen süreçte Keysaniyye'nin Harbiye kolu Abdullah b. Muaviye için; Zeydiyye'nin Cârûdiyye fırkasının da Muhammed Nefsu'z-Zekiyye için benzer şeyleri iddia ettiği bilinmektedir. Tenasühü benimseyen aşırı fırkalar rec'ati ölümden sonra ruhun yeni bir beden ve kalıpta dünyaya gelmesi olarak kabul etseler de, Şia'nın geneli rec'ati, mehdî kabul edilen imamın yeniden zuhuru olarak düşünmüşlerdir. Bu sebeple Muhammed Bâkır'dan sonra her imamın vefatının ardından mensupları birtakım gruplara ayrılmış ve bazıları imamın gerçekte ölmediğini, mehdî olarak zuhur edeceğini düşünmüşlerdir. Mesela, Bakıriyye'den bir grup Muhammed Bâkır'ın, Nâvûsiyye fırkası Cafer es-Sâdık'ın, Mûseviyye'den bir zümre Musa el-Kâzım'ın, İsmâiliyye'den bir grup İsmail b. Cafer'in, Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra da ortaya çıkan bir grup Hasan el-Askerî'nin ölmediğini, mehdî olarak zuhur edeceğini

³⁹⁰ Bkz. Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at inancı", s. 140-141.

³⁹¹ Geniş bilgi için bkz. Câbirî, s. 365-371; Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", s. 141-142; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 101-102.

³⁹² Bkz. Şehristânî, *İslâm Mezhepleri*, s. 177.

ileri sürmüşlerdir.³⁹³ Neticede beklenen Mehdî iddialarının dillendirilmeye başlaması, onun mahiyetinin ortaya konmasını gerektirince de birtakım eski inançlara yönelmişler ve böylece, umut besledikleri liderlerinin vefatının ardından onların ölmeyip gaybete girdiklerini iddia etmişlerdir.³⁹⁴

Esasen rec'at ile ilgili rivâyet malzemesine bakıldığında anlam birliğinden bahsetmenin imkan dahilinde olmadığını belirtmeliyiz. Zira rivâyetlerde ilkin Hz. Peygamber'in ölmediği ve geri döneceği ifade edilirken bir kısmında da Ali b. Ebî Tâlib için benzer anlayışlar ifade edilmiştir. Bazı rivâyetlerde ise Hüseyin b. Ali ve diğer Ehl-i Beyt imamlarının da bu kapsama dahil edildiği görülmektedir. Bununla birlikte bütün peygamberler ve şehitlerin de dirileceği; üstelik onların düşmanlarının da tekrar dirileceği, akabinde de adaletin yerini bulacağı yine rivâyetlerde dile getirilmiştir.³⁹⁵ Bütün bu muhtelif içerikli rivâyetler erken dönem İslâm toplumunda rec'at anlayışının var olduğunu; tarih içerisinde yaşanan olaylara göre bu anlayışın şekillendiğini ve kapsamının genişlediğini göstermektedir. Öyle görünüyor ki Şia, bu inancı biraz daha geliştirerek aslında ölen bir çok kimsenin geri döneceğini ve hatta kafir veya günahkar addedilen bazı insanların da tekrar dirileceğini iddia ederek rec'atin kapsamını genişletmiştir.

Şia alimleri genel olarak rec'atin varlığını kabul etmişlerdir. Bu düşüncüyü ispat edebilmek için bazen Kur'ân'dan, bazen hadislerden delil getirme yoluna başvurdukları gibi bazen de mantikî ifadelerle veya Şia'nın bu konuda icma halinde olduğunu söyleyerek rec'at düşüncesini sağlam zemine oturtmaya çalışmışlardır. Fadl b. Şâzân'ın (260/873), konuyla ilgili görüşlerini açıkça tartışıp ortaya koyduğu görülmektedir. Onun günümüze kadar ulaşabilen *el-Îzâh* adlı eseri, rec'at doktrininin bir savunusu şeklindedir. Fadl b. Şâzân, kitabında rec'at ile ilgili kendilerine yöneltilen tenkitlere karşı, birinin öldükten sonra konuşması, ölüyken dirilip dolaşması ve kabre geri dönmesiyle ilgili Sünnî kaynaklı olduğunu iddia ettiği birtakım rivâyetler aktardıktan sonra, Şia'nın bu yönde eleştirilmesinin haksızlık olduğunu, Allah'ın ölüyü diriltme kudretini inkâr etmediklerini, dilemesi durumunda İsrailoğullarından döndürdüğü gibi bu ümmetten de döndürebileceğini iddia etmiştir.³⁹⁶

Şii gelenekteki Usulîlik düşüncesini sistemleştiren Şeyh Müfid (413/1022), *Evâilu'l-Makâlât* adlı eserinde kıyametten önce Allah Teâlâ'nın ölmüş olan bazı insanları kendi suretlerinde tekrar dünyaya göndereceğini savunarak rec'at hakkındaki görüşlerini ifade

³⁹³ Geniş bilgi için bkz. Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnanç", s. 143-156; Üzüm, "Rec'at", XXXIV, s. 505.

³⁹⁴ Hakyemez, *Gaybet İnanç*, s. 212.

³⁹⁵ Meclisî, LIII, 39-142.

³⁹⁶ Bkz. Hakyemez, *Gaybet İnanç*, s. 25.

etmiştir. Şeyh Müfid'e göre Allah Teâlâ, Mehdi'nin zuhur ettiği sırada daha önce vefat etmiş olan mazlum ve zalimleri diriltecek, adalet tecelli edeceği için mazlumlar bu durumdan gâyet memnun olurken zalimler cezalandırılacaklardır. Çünkü mazlumlar zalimlerden intikam alacaklar; güç ve iktidarlarını artırarak Allah'ın en değerli kulları olduklarını ispat edeceklerdir. Sonra her iki grup da tekrar ölecek ve akabinde herkesin hak ettiğini tam anlamıyla bulabilmesi için ahiret alemi başlayacaktır.³⁹⁷ Şeyh Sadûk ise, *el-İ'tikâdu bi'r-rec'ati/rec'at* hakkındaki inanç konusunda: “*itikâdunâ fi'r-rec'ati ennehâ hakkun/Rec'at* hakkındaki inancımız onun varlığı yönündedir” diyerek rec'at düşüncesini Kur'ânî delillerini göstermeye çalışmıştır.³⁹⁸

Rec'at inancına mantikî bir çerçeve çizmeye çalışan Şerif Murtazâ (436/1044) da, *Resâil* adlı eserinde ölümlerin rec'at edebileceğine Allah'ın varlığına ve birliğine inanan herkesin inanması gerektiğini; ancak tevhidî inancı olmayanın rec'ate karşı çıkabileceğini söyler. Zira Allah Teâlâ varlıkları yok ettikten sonra tekrar var etmeye de kadirdir; Allah'ın yoktan var etmeye ve ölümüne hükmetmeye gücü yettiğine göre onu istediği zaman tekrar diriltmesi de mümkündür.³⁹⁹

Şia'nın müteahhir alimlerinden muhaddis Muhammed b. Hüseyin el-Hur el-Âmilî (1104/1693), *el-Îkâz mine'l-Hec'a bi'l-Burhân alâ'r-Rec'a* adlı eserinde rec'at konusunda Şif ulema arasında icma olduğunu söyler. Ona göre, rec'atin sahih/doğru ve yerinde bir inanç olduğunun en güzel delili İmâmiyye'nin muteber alimlerinin konu hakkında görüş birliğine varmasıdır. Bir diğer ifadeyle doğal bir icmanın oluşmasıdır. Zaten bu hususla ilgili imamlardan gelen rivâyetler de, masum imamların bu inancı tasvip ettiğini ve hatta gerekli kıldığını göstermektedir. Ayrıca Şia dışında hiç kimse bu hususu dile getirmemiştir. Bu da rec'atin sıhhatinin en bariz göstergelerindedir.⁴⁰⁰ Benzer şekilde Şeyh Müfid'in de, İmâmiyye alimlerinin rec'at kelimesinin manası hususunda ihtilaf etmesine rağmen ölen birçok kimsenin kıyametten önce tekrar dünyaya döneceği inancında ittifak halinde olduğunu söyleyerek icma hususunu öne sürdüğü dikkat çekmektedir.⁴⁰¹

Allâme Meclisî'ye göre Şia, bütün asırlarda rec'ate inanma konusunda icma etmiştir. Çünkü bu hususun İslâm'daki konumu Şifler arasında öğle vaktinde beliren güneş gibi açık ve ortadadır. Hatta bu konu Şia'nın şiirlerinde bile yer almıştır ve bununla bütün şehirlerinde

³⁹⁷ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 78.

³⁹⁸ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, s. 60-63.

³⁹⁹ Şerif Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, *Resâilu'l-Murtazâ*, (thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî/Seyyid Mehdi er-Ricâî), Dâru'-Kur'âni'l-Kerîm, Kum 1405, s. 135.

⁴⁰⁰ el-Hur el-Âmilî, Muhammed b. Hüseyin, *el-Îkâz mine'l-Hec'a bi'l-Burhân alâ'r-Rec'a*, (thk. Müştâk el-Muzaffer), Delîl u Mâ, Kum 1422, s. 35-36.

⁴⁰¹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 46.

muhaliflerine delil getirmişler, muhalifleri de bu konuda onları kınamıştır. Şia alimleri, yazdığı eserlerde rec'atin varlığını kesin olarak ispatlamışlardır. *Bihâru'l-Envâr* adlı eserinde mütevatir olduğuna kanaat getirdiği 200 rivâyete dayanarak Masum İmamlara inanan kişilerin rec'ate de inanmaları gerektiğini belirten Allâme Meclisî, rec'at üzerinde Şif ulemasının icma ettiğini Sıkatu'l-İslâm Kuleynî, Şeyh Sadûk Muhammed b. Bâbeveyh, Şeyh Ebu Cafer Tûsî, Seyyid Murtazâ, Neccâşî, Keşşî, Ayyâşî, Ali b. İbrahim, Suleym el-Hilâlî, Şeyh Mufîd, Kerâcekî, Nu'mânî, Saffâr, Sa'd b. Abdullah, İbn Kavluveyh, Seyyid Ali b. Tâvûs, Fırat b. İbrahim, Ebu'l-Fadl et-Tabersî, İbrahim b. Muhammed es-Sekâfî, Muhammed b. Abbas b. Mervân, Berkî, İbn Şehrâşûb, Hasan b. Süleymân, el-Kutub er-Râvendî, Allame Hilli, Seyyid Bahâeddîn Ali b. Abdulkerîm, Hasan b. Ali b. Ebî Hamza, el-Fadl b. Şâzân, Öuhammed b. Mekkî, Hüseyin b. Hamdân, Hasan b. Muhammed, Hasan b. Mahbûb, Cafer b. Muhammed el-Kûfî, Tuhr b. Abdullah ve Şâzân b. Cebrâîl gibi Şia'nın kırk küsur ileri gelen güvenilir alimlerinin, elliden fazla eserlerinde rec'ate yer verdiğini ifade ederek beyan etmiştir. Akabinde de şu sözlerle rec'atin Şia için önemli olduğunu özellikle vurgulamıştır:

“Bunca ulemanın icmasına rağmen hâlâ rec'at mütevatir değilse, başka ne mütevatir olabilir ki?! Kanımca bu kadar delile ve misale rağmen bir kimse rec'atten şüphe duyuyorsa imamların dininden de şüphe duyuyor demektir.”⁴⁰²

Bununla birlikte Şif alimler tarafından rec'at inancına çeşitli itirazlar yapıldığını da görmek mümkündür. İmâmiyye ulemasından bir kısmı Allah'ın yardımı vesilesiyle hak ehlinin batıl ehline galip gelebilmesi için ölmüş bazı kimselerin eski suretleriyle dirileceği anlamına gelen rec'ati kabul edenler olduğu gibi böyle bir şeyin kesinlikle olmadığını iddia edenler de vardır. Rec'ati kabul etmeyen Şif alimlere göre, söz konusu delillerin tamamı tevil edilmeye müsaittir. Zaten bu konuda gelen rivâyetlerin farklılık arz etmesi ona kesin inanmanın gerekli olmadığını göstermektedir. Eğer bütün rivâyetler ve görüşler aynı doğrultuda olsaydı rec'at de inanç ilkelerin biri haline gelirdi; fakat şüphenin varlığı yakın imanın gerekli olmadığını ifade eder. Bu durumda rec'ate inanmayan bir kimseye bu konudaki inanmayışı ve tereddüdü imanına herhangi bir zarar vermemektedir.⁴⁰³

İnsan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen manevi unsurun [ruh, can, nefes, jiva, atman, pusura, pudgala] ölümden sonra bu alemde başka bir bedene geçmesi demek olan tenasüh inancının İmâmiyye için bahsettiğimiz rec'at

⁴⁰² Meclisî, LIII, 122-123.

⁴⁰³ Mağniyye, Muhammed Cevâd, *eş-Şia fi'l-Mîzân*, IV. Baskı, Dâru't-Teârûf, Beyrut 1399/1979, s. 54-55.

anlayışı ile pek bir ilgisi yoktur.⁴⁰⁴ Genel olarak hulul ve tenasüh/ruh göçü gibi inançlar Sebeiyye, Beyâniyye, Hattâbiyye, Cenâhiyye, Râvendiyîye, Nusayriyye ve İsmâiliyye gibi gulat-ı Şia/aşırı Şiî gruplar tarafından benimsendiği bilinmektedir. Hatta Nusayrîlere göre kendi dinlerindeki günahkarlar Yahudi, Hristiyan veya Sünnî Müslüman kimliğinde, Ali b. Ebî Tâlib'i hiç tanımamış imansızlar ise çeşitli hayvan suretlerinde yeniden dünyaya gelirler.⁴⁰⁵ İmâmiyye'ye göre ise, ruhun sonsuza dek bu dünyada beden değiştirerek kalması ve dolayısıyla cennet ve cehennemi inkar anlamına geldiği için tenâsühe inanmak caiz değil hatta inanın kafir olacağı da ifade edilmiştir.⁴⁰⁶ Konuyla ilgili Şia'nın imamlarından “Tenâsüh'e inanan kafir olmuştur”, “Tenâsühü iddia eden şanı yüce Allah'ı inkar etmiştir. Cennet ve Cehennemi [konu edinen âyet ve hadisleri] yalanlamıştır.” gibi rivâyetler nakledilerek rec'atin tenâsühle de bir ilgisi olmadığı vurgulanmıştır.⁴⁰⁷

7. TAKİYYE

7.1. Giriş

Takiyye kelimesi, *v-k-y* kökünden türeyen “kendini tehlikeden korumak, ihtiyatlı davranmak, tedbir almak, çekinmek, sakınmak” gibi anlamlara gelen bir mastardır. İslâm literatüründe ise bu kavram; gerçek anlamda emniyetin olmadığı durumlarda insanın kendisini veya çevresindekileri korumak gayesiyle olduğundan farklı davranması, aslında vazgeçmediği halde düşüncesinden vazgeçmiş gibi görünmesi ve muhalifleriyle aynı görüşteymiş gibi hareket etmesidir.⁴⁰⁸

Bu kelime mevzu bahis formuyla Kur'ân'da yer almasa da istilahî anlamı ifade edecek biçimde bu davranışın Kur'ân'da yeri olduğunu söylemek mümkündür. İlgili âyetlere bakıldığı zaman görülecek ki Kur'ân, müminlerin kâfirleri dost, sırdaş, yaran edinmemelerini emretmiştir. Aksi takdirde insanın Allah ile bağını koparmış olacağı uyarısında bulunmuştur. Akabinde ise kafirlerden bir kötülük ya da zarardan korunmak söz konusu olduğunda onlara dost gibi görünmeye ruhsat verildiğini ifade etmiştir.⁴⁰⁹ Bunun dışında imana eriştikten sonra kalbini tekrar inkara açan kimsenin dünyada Allah'ın gazabına, ahirette de azabına uğrayacağı vurgulanmış; kalbi imanla dolu olmasına rağmen baskı ve şiddetle inkarcılığa zorlanan

⁴⁰⁴ Yitik, Ali İhsan, “Tenâsüh”, *DİA*, İstanbul 2011, XXXX, 441.

⁴⁰⁵ Bulğen, Mehmet-Baloğlu, Adnan Bülent, “Tenâsüh” [İslâm Düşünce Tarihinde], *DİA*, İstanbul 2011, XXXX, s. 443.

⁴⁰⁶ Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, s. 63.

⁴⁰⁷ Meclisi, IV, 320.

⁴⁰⁸ İbn Manzûr, XV, 426-429. Ayrıca bkz. Ekinci, Mustafa, “İmamiyye Şiası'nda Takiyye Anlayışına Yeni Bir Yaklaşım”, *Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Şanlıurfa 2006, yıl: 15, sy: 1, s. 30; Sofioğlu, Şerafettin, *Takiyye Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2001, s. 1-5.

⁴⁰⁹ Âl-i İmrân, 3/28.

kişilerin bu durumun dışında olduğu belirtilmiştir.⁴¹⁰ Ayrıca Firavun'un hanedanından olduğu halde mümin olan (*raculun mu'min min âl-i fir'avn*) ve o güne kadar imanını gizleyen (*yektumu imânehu*) bir kimseden övgüyle bahsedilmekte ve Firavun'a yaptığı uyarılara geniş bir şekilde yer verilmektedir. Devam eden âyetlerde de Firavun ve adamlarının feci bir azaba maruz kaldıkları ifade edilirken, Allah'ın o mümin kişiyi kafirlerin kurduğu tuzakların şerrinden koruduğu belirtilmiştir.⁴¹¹

İslâm'ın erken döneminde meydana gelen baskı ve şiddet karşısında Hz. Peygamber'in de böyle bir davranışa müsaade ettiği görülmektedir. Bilindiği gibi ilk Müslümanlardan Ammâr ile babası Yâsir ve annesi Sümeyye'yi müşrikler dinden dönmeye zorlamış, babası ile annesi bunu reddedince öldürülmüş, Ammâr ise eziyetlere dayanamayıp sözle inkarda bulunmuştur. Daha sonra durumu Hz. Peygamber'e bildirdiğinde Resulullâh cebir karşısında böyle davranılabileceğini söylemiştir. Bu olay hakkında nazil olan âyet benzeri durumlarda takiiye uygulamasının bir ruhsat sayıldığını teyit etmiştir.⁴¹² Bununla birlikte cebirle karşılaşan bir müminin takiiyeye başvurmayıp ölümü tercih etmesi hemen bütün İslâm fırkalarınınca daha üstün bir davranış olarak değerlendirilmiştir.⁴¹³

Esasen emniyetin olmadığı durumlarda tehlikeden korunmak gayesiyle gerçek düşünceyi gizlemek, hemen her mezhep tarafından kabul edilmiş durumdadır. Ancak takiiyenin sadece ilahi müsaadeyle verilmiş bir kolaylık/ruhsat mı yoksa uyulmak zorunda kalınan bir vecibe/azimet mi olduğu hususunda bir takım ihtilaflar meydana gelmiştir. Hâricîler arasında pek rağbet görmeyen takiiye,⁴¹⁴ Ehl-i Sünnet tarafından zorunlu durumlarda ruhsat olarak kabul edilmiştir. Şia'da ise takiiye, gerçek inancın gizlenmesi gerektiğine dair şer'î bir vecibe şeklinde ciddi ehemmiyet arz eden bir mesele olarak görülmüştür. Bu sebeple kimi zaman abartıldığı ve aslî amacından saptırıldığını söylemek mümkündür. Bu durum, takiiyenin öteden beri hep Şia ile anılması neticesini beraberinde getirmiştir.⁴¹⁵

7.2.Takiiye Telakkisinin Tarihsel Kökeni ve Genel Muhtevası

⁴¹⁰ Nahl, 16/106.

⁴¹¹ Mü'min, 40/28-45.

⁴¹² Nahl, 16/106.

⁴¹³ Öz, Mustafa, "Takiiye", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 453.

⁴¹⁴ Hâricîlerin büyük bir kısmı takiiyenin söz ve amelde câiz olmadığını söylerler. Necedât fırkası takiiyenin söz ve amelde câiz olduğunu kabul etmekte, Sufîler ise kavlen câiz, fiilen câiz olmadığını ileri sürmektedirler. İbâdiyye fırkası da can korkusu bulunması halinde takiiyenin söz ve amelde câiz olduğunu kabul eder. Bkz. Demircan, Adnan, *Hâricîler'in Siyâsî Faaliyetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 53. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Sofioğlu, s. 75-80; Dalkılıç, Mehmet, *Şia, Havâric ve Ehl-i Sünnet'te Takiiye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1992, s. 47-53.

⁴¹⁵ Bkz. Strothmann, R., "Takiya", *İA*, İstanbul 1979, XI, 679.

Takiyye, hemen bütün Şîf fırkalarca uygulanan bir esas kabul edilmiştir. Şia'nın kolları içerisinde İsmâiliyye, özellikle setr/gizlilik devrelerinde bu prensibi kullanmayı yeğlemiştir. İmâmiyye'den Ahbâriyye, Usûliyye, Şeyhiyye ve Bâbiyye de bu esasa bağlı kalmıştır. Zeydiyye ilke bakımından takiyyeye muhalif görünse de zaman zaman uygulamaktan geri kalmamıştır. Özellikle İmâmiyye'de muhaliflerin baskısından kurtulmak, isyan etmeye elverişli bir durum ortaya çıkıncaya kadar toplumun ve yöneticilerin dikkatini çekmemek için takiyye yöntemine başvurulmuştur. İmâmiyye'ye göre bu nevi takiyye uygulaması ilk dönemlerden itibaren başlamıştır. Hatta İmâmiyye takiyyeye ilgili iddialarını temellendirmek ve meşrulaştırmak amacıyla Hz. Âdem'in çocuklarından itibaren takiyye içerisinde yaşayan bir insanlık portresi çizmişlerdir. Bununla da kalmayıp Hz. Peygamber'in peygamber olarak gelişinden önceki Cahiliye dönemini de takiyye uygulamasına dair örnek olarak takdim etmiştir.⁴¹⁶ Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise, ilk üç halifenin hilafeti devrinde asıl hak sahibi olan Ali b. Ebî Tâlib'in sükût etmesi bir takiyye olduğu gibi, oğlu Hasan'ın Muaviye ile hilafet konusunda anlaşması da takiyye mahiyetinde kabul edilmiştir.⁴¹⁷ Nitekim Ali Asker Rızvanî, takiyyenin Kitap, Sünnet ve İcma olarak şer'î delillerini sıraladıktan sonra: "Tarihin tanıklığıyla sahabeden bir çoğunun değişik yerlerde takiyye yaptıkları sabit olmuştur. Can tehlikesi, şahsiyete zarar gelmesi, malın alınması, ihanet veya bir kamçıyla olsa bile vurma ihtimali ve benzer şeyler sebebiyle takiyye eden sahabelerden bazılarının ismine işaret ediyoruz" diyerek sahabeden 26 kişinin, sonrasında da tabiinden 34 kişinin takiyye yaptığını ifade etmiştir.⁴¹⁸

Zeynelabidin, Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık gibi imamların mevcut idareye isyan edilmesini caiz görmemeleri de takiyye uygulaması şeklinde görülmüştür. Özellikle Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık zamanında gelişen aşırı ihtilalci hareket mensupları takiyyeye daha çok yönelmişlerdir. Bu tür bir takiyye, dinin kafirler karşısında bir mümine tanıdığı ruhsatın ötesinde belirli Şîf grupların maksatlarına ulaşabilmek için uyguladıkları bir yöntemdir. Diğer bir ifadeyle takiyye muhaliflere karşı uygulanan siyasî bir mahiyete bürünmüş, istenen sonuca ulaşabilmek için söylenen sözleri zâhir ve bâtın diye ikiye ayırıp ilkinin herkesin, ikincisini ancak mezhep mensuplarının anlayabileceği bir terminoloji oluşturmuştur.⁴¹⁹ Fazlur Rahman bu hususla ilgili olarak şunları ifade eder:

⁴¹⁶ Bkz. Hakyemez, Cemil, "Şîf Takiyye İnancının Teşekkülü", *Gazi Üniv. Çorum İl. Fak. Dergisi*, Çorum 2004, yıl: 2, cilt: III, sy. 6, s. 138, 143.

⁴¹⁷ Bkz. Kuleynî, I, 297-299; VIII, 295-296; Meclisî, XXVIII, 254-256; Tabatabâi, *İslâm'da Şia*, s. 251-269.

⁴¹⁸ Rızvânî, s. 272-279.

⁴¹⁹ Bkz. Öz, "Takiyye", XXXIX, 453. Diller toplumların oluşmasındaki en önemli araç olmuş ve her toplum ya da toplum içindeki farklı kesimler kendilerince bir dil geliştirmesi neticesinde, bu yönüyle bazen genel içinde dar gurupların anlaşmasını sağlayan diller söz konusu olmuştur. Bunları iki esasta ele alabiliriz: Birincisi belirli bir

“Diğer yandan takiyye, Şiiliğin ana ilkesi haline geldi ve yalnız hayatın doğrudan doğruya ve açıkça tehlikeli olduğu zamanlarda değil, genel olarak düşmanca tutumun görüldüğü her yerde uygulandı. Takiyye’ye sadece izin verilmekle yetinilmedi; o yerine getirilmesi gereken bir ana görev olarak benimsendi. Şiiler, sadece bu ilkeyi benimsemekle kalmadılar, Ali dahil bütün imamlarının da ona uyduklarını öne sürdüler. Onlara göre, Ali, hilafetin kendisine ait ‘ilahi bir hak’ olduğuna kesinlikle inandığı halde bu inancını ‘gizledi’ ve seleflerinin halifelğine razı oldu.”⁴²⁰

Bazı çağdaş araştırmacılara göre takiyye inancı, -kardeşi Hüseyin’in katili olmasına rağmen Yezid b. Muaviye’ye biatını devam ettirmesi sebebiyle- Müslümanlar arasında ilk olarak Ali b. Ebî Tâlib’in oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700) tarafından savunulmuştur. Ancak erken dönem İmamî fırak yazarlarının kanaati, takiyye ilkesini ilk gündeme getiren kişinin Muhammed Bâkır (114/733) olduğu yönündedir. Buna binaen takiyye ile ilgili ilk îmaların, Şiiliğin farklı bir mezhep olarak ayrılmaya başladığı Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık zamanına kadar dayandırılması son derece doğal bir durumdur. Bu dönem, gerek Emevîler’in gerekse Abbâsîler’in Şiiler’e karşı en yoğun baskıyı uyguladıkları zamana tekabül etmektedir. Cafer es-Sâdık ve Musa el-Kâzım çizgisini devam ettiren Şiiler, kendilerine yönelik kovuşturmalara karşı sessizce beklemeyi tercih ederek siyasal eylemlere pek sıcak bakmamışlardı. Zira bir kişinin Allah tarafından imam tayin edildiğinin ve itaat edilmesi gereken tek kişinin o olduğunun açıkça söylenmesi, dinî ve dünyevî hâkimiyetin kendinde toplandığını iddia eden Abbâsî hilafetine doğrudan meydan okuma olurdu.⁴²¹ Halbuki o dönemde minberlerde Ali b. Ebî Tâlib’e hakaretler yapılıyor; Şia’nın öncüleri öldürüp başları mızraklara takılarak şehirlerde teşhir ediliyordu.⁴²² Netice olarak başta Hüseyin b. Ali olmak üzere Zeyd b. Ali, Nefsü’z-Zekiyye ve diğer birçok Ali evladı ile Ehl-i Beyt taraftarının Emevîler ve Abbâsîler’e karşı ayaklanmalarının en sert ve acımasız şekilde bastırılması, imamları siyasî otoriteye muhalefetten kaçınmaya, dolayısıyla takiyye yapmaya sevk etmiştir. Doğal olarak da bunun neticesinde asıl iktidar niyetlerini açığa

gurubun sadece kendisinin anlayabildiği bir dil kullanımınıdır. İkincisi ise, nesnel dilin ve anlatımın karşısına, zâhir-bâtın ayrımını esas alarak her kelimenin ve olgunun ardında görünenden başka bir anlamın bulunduğu inanmaktır. Bunun en tipik örneği, İslâm mezhepleri tarihinde Bâtınlık olarak bilinen ve İslâm toplumunun kültür ve siyaset hayatında derin etkiler bırakmış olan bir akımın tavrıdır. Bâtınlık, belirli bir siyasal hedefi olan bir hareketin dinî metinleri siyasal amaçları için işlevselleştirmiştir ve buna bağlı olarak takiyye’yi bir sosyal davranış olarak geliştirmiştir. Bkz. Dalkılıç, Mehmet, “Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtınî Mezheplerde Gizli Dil”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: V, sayı: 2, s. 125-142.

⁴²⁰ Fazlur Rahman, s. 246.

⁴²¹ Hakyemez, “*Şii Takiyye İnancının Teşekkülü*”, s. 133-135.

⁴²² Geniş bilgi için bkz. el-Alevî, Allâme es-Seyyid Muhammed b. Akîl b. Abdillâh b. Ömer b. Yahya (135/752), *en-Nesâihu'l-Kâfiye*, (thk. Gâlib eş-Şâbinder) Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yrsz. 1427/2006, 58-78.

vurmamaları konusunda taraftarlarına telkinlerde buldukları rahatlıkla düşünülebilir.⁴²³ Zaten Şia taraftarlarının dağılması bu şekilde, takiyyenin ve bekleme nazariyesinin etkisiyle engellenerek Şia'nın günümüze kadar devam etmesi sağlanabilmiştir. Bu konuyla ilgili Ali Asker Rızvanî şunları söyler:

“Şia İmamları, takiyyenin lüzumunu önemle vurguluyorlar ve Şifleri gizli bir şekilde yönetmeye çalışıyorlardı. Bu durum tarihin, onların yaptığı siyasi hareketlerle ilgili dakik değerlendirme yapabilmesini engelledi. Bu hareketin rehberliği ve insanları yönlendirmede izlenen yolun inceliği, tarih boyunca Şia'nın ayakta kalmasını sağlamıştır.”⁴²⁴

Şia'da zamanla yerleşen takiyye uygulaması baskı olmadığı dönemlerde dahi farklı amaçlarla devam ettirilmiştir. Şia, takiyye sayesinde, gizlilik devrinde teşkilatlarını disiplinli bir şekilde gizlilikle yürütüp Fatımî Devleti'ni kurduktan sonra takiyyeyi, Batınî mezhebini bütün Müslümanlara yayabilmek ve bütün İslâm dünyasına hakim olabilmek için vazgeçilmez bir prensip olarak daha da geliştirmiştir. Başlangıçta takiyye can korkusundan, tamamen insanî bir kaygı neticesinde meşrû görülmüş ve öylece ortaya çıkmıştı; fakat daha sonraları takiyye siyasî iktidarı ve mezhebi, her yere yayabilmek için kullanılan bir prensip haline gelerek farklı bir misyona bürünmüştür. Bu yönüyle takiyyenin, Şia'nın sadece baskılara maruz kaldığı durumlarda değil, Fatımî ve Safevî Devleti dönemleri gibi en güçlü siyasî iktidarlara sahip oldukları devirlerde bile vazgeçemedikleri ve her zaman tatbik ettikleri bir anlayış olduğunu göstermektedir.⁴²⁵

Esasen takiyye düşüncesi, mevzu bahis sebeplerden ötürü gaybet inancının Şif düşünce üzerindeki etkisiyle de alâkalıdır. Zaten takiyye inancı, hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren Şeyh Sadûk tarafından on ikinci İmam'ın gaybetiyle ilişkilendirilmiş ve takiyyenin uygulanma süresi, İmam'ın dönüş zamanı olan kıyamet gününe kadar uzatılmıştır. Takiyyeye başvurma süresinin bu şekilde ahîret gününe kadar uzatılması, kurulacak adil bir yönetimin de çok ileri bir tarihte, yani dünyanın sonuna doğru gerçekleşeceği anlamına gelmekteydi. Şifler bundan dolayı, Âyetullâh Humeynî'nin 1979 İran İslâm Devrimi ile başlattığı yeni sürece kadar hiçbir yönetimi tam anlamıyla meşru tanımamışlar ve takiyye yaparak Mehdî'nin dönüşünü beklemişlerdir.⁴²⁶

Şif kaynaklarda takiyyenin önemine ayrı bir vurgu yapılarak konuyla ilgili Ehl-i Beyt İmamlarından birçok rivâyet nakledilmiştir. Şeyh Sadûk (381/991), Şia'nın inançlarını kaleme

⁴²³ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 127.

⁴²⁴ Rızvanî, s. 233.

⁴²⁵ İlhan, “*Şiada Usûlü'd-dîn*”, s. 426-428. Ayrıca geniş bilgi için bkz. İlhan, Avni, “Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi”, *Dokuz Eylül Üniv. İlh. Fak. Dergisi*, İzmir 1985, sy. 2, s. 157-176.

⁴²⁶ Bkz. el-Kâtib, s. 303-310; Hakyemez, *Gaybet İnancı*, s. 201-205.

aldığı *el-İtikâdât fi Dîni'l-İmâmiyye* adlı eserinde: “Takiyye konusundaki inancımız onun vacip olduğu yönündedir. Takiyyeyi terk eden namazı terk eden gibidir.” dedikten sonra, “Takiyyeyi uygulamak vaciptir. Kaim’in (a.s.) zuhurundan önce terk edilmesi caiz değildir. Her kim takiyyeyi Kaim’in (a.s.) zuhurundan önce terk ederse Allah’ın dininden ve İmâmiyye ekolünden çıkmış olur. Üstelik Allah’a, Resûlü’ne ve İmamlara muhalefet etmiş olur.” şeklinde Şia’nın konu hakkındaki inancını ifade etmiştir. Bu hususla ilgili Cafer es-Sâdık’tan: “Kâm’in zuhuru meselesi devam ettiği müddetçe görünüşte insanlarla iyi geçinmeye, içinizden de muhalefet etmeye bakınız.” “Riyayı/gösterişi bir mümine karşı yapmak şirkidir; fakat münafığa karşı yapmak ibadettir.” “Her kim o münafıklarla beraber ilk safta namaz kılsa, Resullah ile birlikte ilk safta namaz kılmış gibi kabul edilir.” şeklinde birçok nakilde bulunmuştur.⁴²⁷

Konuyla ilgili Şia’da abartılı oldukça fazla rivâyete rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber’e nispet edilen: “Takiyyeyi terk eden namazı terk eden gibidir.” “Takiyyesiz mümin, başsız gövde gibidir”⁴²⁸ şeklinde rivâyetler ile Ali b. Ebî Tâlib’e nispetle: “Sabır, namaz ve takiyyeye sıkı sarılın!” “Müminin yapabileceği en efdal amel takiyyedir. Çünkü onunla kendini ve kardeşlerini facirlerden korur. Takiyye sayesinde kardeşlerin hakkını korumak ise takiyye yapmanın en üst mertebesidir. Takiyye yapan mukarreb meleklerin sevgisini, cennet hurilerinin iştihakını celbeder.”⁴²⁹ şeklindeki sözler; Ali b. Hüseyin’den nakledilen: “Allah iki günah dışında mümin kişinin bütün günahlarını bağışlar ve onu dünyada da, ahirette de temize çıkarır. O iki günah: takiyyeyi ve kardeş/kul hakkını zayi etmektir.”⁴³⁰ şeklindeki söz; Muhammed Bâkır’a atfedilen: “Takiyye benim ve atalarımın dinidir. Takiyyesi olmayanın imanı yoktur.”⁴³¹ “Ey oğlum! Allah hiçbir şeyi yaratmadan önce babanın gözünde takiyyeyi kararlaştırdı” “Dinin onda dokuzu takiyyedir; Takiyyesi olmayanın dini yoktur.” “Her zaruri durumda takiyye gereklidir.”⁴³² gibi ifadeler; Ali er-Rızâ’ya nispet edilen: “Takiyyesi olmayanın imanı yoktur” “Sizin en üstünüz Kaimimizin zuhurundan önce takiyye konusunda sebatkâr olanınızdır”⁴³³ gibi rivâyetler mevzu bahis nakillerden bazılarıdır.

Genel olarak diğer hususlarda olduğu gibi bu hususta da en çok rivâyet Cafer es-Sâdık’tan nakledilmiştir. Bunların bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

⁴²⁷ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 107-109.

⁴²⁸ Meclisî, LXXII, 412, 414.

⁴²⁹ Meclisî, LXXII, 395, 414.

⁴³⁰ Meclisî, LXXII, 415.

⁴³¹ Kuleynî, II, 219.

⁴³² Meclisî, LXXII, 394, 399.

⁴³³ Meclisî, LXXII, 395, 396.

“Din hususunda Allah’tan korkunuz! Dininizi takiyye ile örtünüz; çünkü takiyyesi olmayanın imanı da yoktur! Siz insanlar arasında, kuşlar arasındaki arılara benzemektesiniz. Eğer kuşlar arıların içinde bal olduğunu bilseler onu yiyip bitirirlerdi. Bunun gibi insanlar da sizin gönlünüzde biz Ehl-i Beyt’in sevgisi olduğunu bilselerdi dilleriyle sizi yer bitirirler ve gizli-açık her yerde sizinle tartışmaya girerlerdi.”⁴³⁴ “Takiyye, benim ve atalarımın dinidir.” “Takiyye müminin kalkanıdır. Takiyyesi olmayanın imanı yoktur.” “Takiyyeyi gerekli görmeyen bizden değildir.” “Allah’a en sevimli amel takiyyedir” “Takiyyesi olmayanda hayır yoktur” “Takiyye Allah’ın dinindedir” “Takiyye gereği münafiğin arkasında namaz kılan kimse, imamların arkasında namaz kılan gibidir”⁴³⁵

Bu gibi rivâyetlerde geçen takiyye kelimesi tam anlamıyla olgunlaşmış bir terimsel içeriğe sahiptir. Bu olgunluk ya da kemal vasfı imamların bilhassa Emevîler ve Abbâsîler döneminde bir zorunluluk olarak başvurdukları takiyye pratiğini onların diliyle kavramsallaştırıp tüm zamanlara taşıma ve aynı zamanda Şîî itikadına temel teşkil edecek metinler oluşturma saikiyle ihdas edildiğini düşündürmektedir.⁴³⁶

Zaman içerisinde Şîî ulemanın –yalancılık, ikiyüzlülük gibi birtakım ithamlardan olsa gerek- takiyyeye yeni boyutlar ve sınırlamalar getirdiği görülmektedir. Ahbarîlerdeki mutlak takiyyeye uyma zorunluluğu netice itibariyle Usulîlerde daha mutedil bir hal almıştır. Ekolün öncüsü olarak kabul edilen Şeyh Müfid (413/1022), *Tashîhu ’l-İ’tikâd fi Dîni ’l-İmâmiyye* adlı eserinde bu sınırlandırmadan bahsetmektedir:

“Takiyye, dinî ve dünyevî hususlarda başa gelecek zararlar sebebiyle gerçeğin saklanması, konu hakkındaki inancın gizli tutulması, düşmana karşı ihtiyatlı davranmak ve zahirde onlar gibi görünmektir. Zaruret kesin veya galip ihtimal olarak bilindiği zaman takiyye farz olur. Eğer gerçeği söylemekte herhangi bir sakıncanın olmadığı veya olmamasının daha muhtemel olduğu bilinirse işte o zaman takiyye farz olmaz.”⁴³⁷

Evâilu ’l-Makâlât adlı eserinde ise Şeyh Müfid, şu sözleriyle takiyyenin terk edilmesinin de mümkün olabileceğini ifade ederek zihinlere takiyyenin zarurî olmadığını yerleştirmek istemiş görünmektedir:

⁴³⁴ Kuleynî, II, 218.

⁴³⁵ Meclisî, LXXII, 394, 395, 396, 397, 398, 412. Konu hakkındaki en geniş bilgi ve derli toplu rivâyetler için bkz. A.g.e., 393-443 ve el-Hur el-Âmilî, Muhammed b. Hüseyin, *Vesâilu ’ş-Şîa (Âli ’l-Beyt)*, (thk. Müessesetu Âli’l-Beyt a.s.), II. Baskı, Kum 1414, XVI, 203-253.

⁴³⁶ Öztürk, *Teftîrde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, s. 128-129.

⁴³⁷ Şeyh Müfid, *Tashîhu ’l-İ’tikâd*, s. 137.

“Dinde takiyye can [mal, namus vb.] korkusu olduğu zaman caizdir. Aynı şekilde mal ve silahla tehdit korkusu olmadığı zamanlarda da caizdir. Benim görüşüm takiyyenin bazen vacip, bazen farz olduğu, bazen de gerekli olmadığı yönündedir. Takiyyeyi terk etmenin daha faydalı olacağı zamanlarda -tabi eğer takiyye yapan gerçeği izhar ettiğinde mazur görülecek ve muaf tutulacaksa- takiyyeyi uygulamamak efdal olur.” “Barış ve huzurun sağlanması için yapılması gereken takiyye olduğu müddetçe zaruret arz eden bütün durumlarda kavli olarak takiyye caizdir. Müminlerin öldürülmesi veya dinde fesat çıkacağı bilinen ya da çıkması kuvvetle muhtemel olan fillerde takiyye caiz değildir.”⁴³⁸

Her konuda olduğu gibi takiyye konusunda da önceden söylenen ne varsa olduğu gibi kabul edilen bir zamanda -Ahbârî ekolün düşünce kodları gereği- bu sözleri söylemek düşünsel anlamda rahatlığın nüvelerini göstermektedir. Tabi bu gelişmede, Şia'nın Mutezile ile sıkı bir diyalog içerisinde bulunmasının da etkisi olduğu bilinmelidir. Günümüz Şif ulemanın takiyye hakkındaki görüşü Şeyh Müfid'in söyledikleri ile aynı doğrultudadır. Şif müelliflerden Ali Asker Rızvanî konuyla ilgili şunları söyler:

“Şia'ya göre takiyye koşullara göre farz ve haram olabilir. İnsan bazı durumlarda malının veya canının tehlikede olduğunu ileri sürerek takiyye edemez. Şia imamları genellikle kılıç ve zehirle şehit edilmişlerdir. Eğer onlar takiyye etseydiler dünyada yüksek makamlara ulaşırlardı. Ama çok iyi biliyorlardı ki Yezit gibi şahıslar karşısında takiyye etmenin manası dinin ve mezhebin yok olmasından başka bir şey değildir. Din önderlerinin dinin esasını ve temellerini tehlikede gördükleri zamanlarda takiyye etmeleri doğru değildir. Takiyye, şahısın düşman karşısındaki zaafi anında yaptığı şeydir. Ama dinî ahkam ve öğretileri öğretmede takiyyenin hiçbir yeri yoktur. Bir alimin takiyye ederek dinî inançların tersine bir şeyler yazması ve onu toplumda yayması, yanlıştır. Şia alimleri en zor şartlarda bile inançlarını açıklamışlardır.”⁴³⁹

Şif sosyolog Ali Şeraiti'ye göre, biri Ali Şiası'na diğeri Safevî Şiası'na ait olmak iki tür takiyye vardır. Ali Şiası'nın takiyyesi olarak tanıtılan olması gerekeni ifade ederken Safevî Şiası takiyyesi içinde bulunulan yanlıştın kendisidir. Yani bu ayırım ile Ali Şeraiti, tarih içerisinde takiyyeye yüklenen anlamların ve takiyye için belirlenen rotanın yanlıştığını izah etmeye çalışır. “Hakkı, üstünü görmeden söylemek uygun olmaz” esasını benimseyen Safevî Şia'sı ile Ali Şeriatî, Ahbârîlik'in yukarıda Hz. Peygamber'e ve İmamlara nispetle nakledilen

⁴³⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 118.

⁴³⁹ Rızvanî, s. 279.

rivâyetler çerçevesinde uyguladığı takiyye biçimini kastetmektedir. Takiyye adına Şia'nın ne kadar yanlış bir uygulamayı esas aldığını ifade etmek için Şeriati şöyle bir örnek verir: “Safevî Şiası'na inanan insan o kadar “takiyyezede”dir ki “Bayım, evinizin adresi nedir?” diye sorulduğumuzda rengi uçar. O kadar takiyye yapmış, fikrini söylemeyip inancını o kadar gizlemiştir ki artık görüşünün ne olduğunu, ne gibi bir inanç taşıdığını bile hatırlamaz..”⁴⁴⁰

Ali Şia'sında İslâm'ın ilk döneminde gerçekleşmiş olan ve takiyyenin olması gereken şeklini de iki kısma ayırarak şunları söyler:

“1. *Vahdet Takiyyesi*: Büyük İslâm toplumunda Şia'nın başvurduğu takiyye, kendine ait ihtilafli konuları açarak İslâm birliğinde tefrikaya neden olmama amacını taşır. Öyleyse takiyye, Şia'nın kendi inancını koruduğu, ama bunu İslâm toplumu içinde tefrikaya, parçalanmaya ve düşmanlıklara meydan vermeyecek biçimde yaptığı bir örtüdür. Bu nedenledir ki Mekke'ye gittiğinizde onlarla birlikte namaz kılmalısınız, denilmektedir. Şu anda da bizim büyük alimlerimiz şunu tavsiye ederler: Mekke ve Medine cemaat imamının ardında namaz kılın. Bu takiyyedir. Taassuptan, ihtilafli konulara dayanmaktan ve iç tefrikaya neden olan durumların gündeme getirilmesinden kaçınmak, aynı safta bulunanların karşıt görüşlerine katlanmak, kardeşlerin düşünce ve amellerine saygı, bir toplumun çoğunluğu karşısında iç birliğin korunması için, düşman karşısında ortak hedeflerin ve toplumun korunması hatırına azınlığın takiyyesi (Ali'nin iç ihtilaflar karşısındaki tavrı da bunun göstergesidir), bu takiyyenin kapsamında yer almaktadır.”⁴⁴¹

Bu birinci takiyye türünden anlaşıldığı gibi İslâm birliğini oluşturma adına ihtilaflardan uzak kalmak olan bu takiyye, toplumun huzur ve barışını sağlamak bakımından oldukça önemli addedilmektedir. Bu yönüyle takiyye, -Ali b. Ebî Tâlib'in hilafet kendi hakkı olmasına rağmen hakkının yenmesini maslahat gereği hazmetmesi gibi- İslâm birliğini oluşturma yolunda bir tür araç olarak görülmekte ve söz konusu birliğe hizmet ettiği düşünülmektedir. Ali Şeraiti ikinci tür takiyyeyi de şöyle izah etmektedir:

“2. *Mücadele Takiyyesi*: Müminin değil, imanın korunması için gizli mücadelenin özel koşullarına uymaktır. Yani Şia'nın düşünsel bir iş yapması, toplumsal ve siyasal bir savaşında bulunması; ama konuşmaması, kendini göstermemesi, fitne nedeniyle hilafet odağı karşısında takiyye yapması, kısaca boş yere kayba uğramaması, boş yere kendi örgütünü, gücünü ve canını tehlikeye atmamasıdır. Öyleyse takiyye,

⁴⁴⁰ Şeriati, Ali, *Ali Şiası Safevî Şiası*, Fecr Yayınları, Ankara 2009, s. 206.

⁴⁴¹ Şeraiti, *Ali Şiası*, s. 205.

hilafet karşısında güç ve odakları koruma, savaşın sürmesi, düşman karşısında bozguna uğramama yolunda bir güvencedir (Emevî, Abbâsî rejimlerinde imamların hayatı bunun örneğidir).⁴⁴²

Söz konusu ikinci tür takiyyenin izahıyla, İmamlardan nakledilen rivâyetlerden anlaşılması gereken takiyye türünün *mücadele takiyyesi* olduğu ifade edilmek istenmiştir. Bir diğer ifadeyle İmamlardan gelen rivâyetlerin bu şekilde anlaşılması gerektiği, aksi takdirde - Safevî Şiası'nda olduğu gibi- büyük bir hataya düşüleceği vurgulanmıştır. Bu açıklamalarından sonra Ali Şeriatî, olması gereken takiyyeyi temsil eden Ali Şiası ile öteden beri devam eden gelen takiyyeyi ifade eden Safevî Şiası arasındaki farkı şöyle açıklar: “Safevî Şiası'nda takiyye, kişinin doğal durumunu korumak, işinin ve hayatının selametini korumak, baş ağrısından, sıkıntıdan, tehlikeden, zarardan, hak ve batıl çatışmasından, inanç ve görev sorumluluklarından kaçınmak için egemen gücün bütün pislikleri, sapkınlıkları ve tecavüzleri karşısında susmasıdır! Bu yüzden görüyoruz ki Ali Şiası'ndaki takiyye dostla bütünleşme ve düşmanla savaşma etkeni iken, Safevî Şiası'nda savaşımın mutlak tatilidir ve takiyye yerine, tefrika ve taassubun etkin ögesi olan bir şey yapılır.”

Bütün bu açıklamalar neticesinde “Safevî Şiası'nda takiyye, sabit ve Şî'î olmanın gereği bir “inanç esası”dır!” diyen Ali Şeriatî, mutlak ve zorunlu takiyye anlayışının doğru olmadığını; takiyyenin ortama ve şartlara göre caiz olduğu, bazen farz bazen de haram olabileceğini şu sözleriyle dile getirir: “Ali Şiası'nda takiyye, bir “amelî taktik” olup koşullara ve durumlara bağlıdır. Bu yüzden, rehberin teşhisiyle kimi zaman yasaklanır ve hatta haram kılınır.”⁴⁴³

İmamet ve rehberiyet meselelerini felsefî açıdan kaleme alan Şî'î müellif Muhammed Reyşehrî ise takiyyenin sorumluluğu terk etmek olmadığını; aksine gizlice sorumluluğu yerine getirme ve işin gizli esaslarına riâyet etme anlamına geldiğini söyler. Ali Şeriatî'nin Safevî Şiası takiyyesi dediği takiyye anlayışı için “sorumluluğun ağırlığından dolayı bol keseden atmaktan başka bir şey olmadığını” söyleyen Reyşehrî, böyle bir takiyye düşüncesinin imamet anlayışını tahrif ettiğini ve bu sebeple böyle kimselerin Mehdî'nin zuhurunda münafıklar gibi hareket edeceğini ifade eder.⁴⁴⁴ Şî'î-Sünnî siyaset düşüncesinin tahlili, mukayesesi ve modern arayışlar bakımından rolü üzerinde çalışmasıyla tanınan çağdaş Şî'î siyaset bilimcisi olan Hamîd İnâyet de, geleneksel takiyye ilkesini pasif tutumların mazereti olmaktan çıkarılıp samimiyet ilkesiyle çelişmeyecek biçimde sınırlandırılmaya

⁴⁴² Şeriatî, *Ali Şiası*, s. 205.

⁴⁴³ Şeriatî, *Ali Şiası*, s. 206.

⁴⁴⁴ Reyşehrî, Muhammedî, *İmamet ve Rehberiyet Felsefesi*, (Çev. Ünal Çetinkaya), Endişe Yayınları, Ankara 1991, s. 132-134.

çalışılmasının modern zamanların bir yönelişi olduğunu ifade eder.⁴⁴⁵ Şia'yı ağır bir dille eleştiren İranlı âlim ve siyaset adamı olan Seyyid Ahmed Kesrevî ise Şia'nın benimsediği takiyye ilkesiyle insanları yalancılığa sevk ettiğini ileri sürmüştür. Bu ve benzeri düşünceleri dolayısıyla Kesrevî, Şîf ulema tarafından büyük tepki ile karşılanmış ve neticede mürted ilan edilmiştir.⁴⁴⁶

Ayrıca Muhsin el-Emin, Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, Muhammed Rıza el-Muzaffer, Abdalbaki Gölpınarlı gibi son asır Şîf uleması takiyyeye -izah etmeye çalıştığımız biçimde- yeni bir yaklaşım sergilemişlerdir. Yalancılık ithamından son derece rahatsız olan söz konusu Şîf ulema yazdıkları eser ve makalelerde konuyu baştan değerlendirerek takiyyeyi yeniden tanımlamış ve ithamları reddetmişlerdir. Yeni anlayışa göre genel olarak, takiyye ancak ve ancak mal, can ve namus emniyetinin olmadığı bir ortamda başvurulması gereken bir ruhsat olduğu ifade edilmiştir. Bunun dışında Kur'ân'ın batıl teviline ve tahrifine göz yummak; kan dökülmesine sebep olmak, başka bir müslümanın malının, canının ve namusunun yok edilmesine boyun eğmek, küfre rıza göstermek v.b. durumlarda takiyye yapmanın asla caiz olmadığı, bu gibi yerlerde takiyye yapmanın kesin olarak haram olduğu özellikle vurgulanmıştır. Bu yönüyle Şia'nın takiyyeye yeni yaklaşımı ile Sünnî camianın takiyyeyi anlama konsepti arasında çok ciddi bir fark görünmemektedir. Hiç şüphesiz tarihî süreç içerisinde Şîf ulemanın bu aşamaya gelmesinde, Şia üzerindeki siyasî baskıların son bulması ve temel insan haklarından kabul edilen din ve vicdan hürriyetinin bütün dünya kamuoyunda genel kabul gören bir prensip haline gelmesinin ve çoğu hükümetlerce bunun büyük oranda başarı ile uygulamasının önemli bir rolü ve payı vardır.⁴⁴⁷

Durum her ne olursa olsun takiyye, teşekkül dönemlerinde bazı aşırı düşüncelerin Şîf gruplarınca benimsenmesi, tarih boyunca siyasetten uzak kalmayan Şia'nın karşılaştığı olaylar çerçevesinde varlığını sürdürebilmesi ve mensuplarını muhalif fırkalardan koruyabilmesi gibi etkenlerle bir mezhep prensibi haline getirilmiştir. Başlangıcından beri siyaset ağırlıklı bir mezhep olan Şia'nın, iktidarda olduğu dönemde dahi arzularının tam anlamıyla gerçekleşmemesi psikolojik bir çöküntüye yol açmış ve bu yüzden meydana gelen siyasal-sosyal tatminsizlik takiyye yöntemiyle kontrol altına alınabilmiştir.⁴⁴⁸

8. HALİFELER

8.1. Giriş

⁴⁴⁵ Kaysarî, Ali, "Înâyet, Hamîd", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 266.

⁴⁴⁶ Bilgin, Orhan, "Kesrevî, Seyyid Ahmed", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 311.

⁴⁴⁷ Bkz. İkinci, s. 36-46.

⁴⁴⁸ Öz, "Takiyye", s. 454.

Sözlükte “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek” gibi anlamlara gelen hilâfet kelimesi, *h-l-f* kökünden türemiş bir terim olarak İslâm devletlerinde Hz. Peygamber’den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade eder. Halife de “bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse” demektir ve devlet başkanı için kullanılır. Devlet başkanlığının bir adı da imamettir. Devlet başkanına, Resûl-i Ekrem’in vekili olarak onun adına toplumu yönettiği için halife; önder ve lider olması sebebiyle de imam denildiği anlaşılmaktadır. Ömer b. el-Hattâb devrinden itibaren “emîrû'l-mü'minîn” tabirinin halife yerine kullanıldığı ve ileri dönem kaynaklarında cemaatle kılınan namazlardaki imamlıktan ayırmak için devlet başkanlığına “imâmet-i kübrâ” [imâmet-i uzmâ] denildiği görülür.⁴⁴⁹

Sünnî literatürde imamet ve hilafet aynı anlamı ifade ederken Şîî literatürde *imamet*, meşrutiyetini nistan alan hem dinî hem de dünyevî önderlik ve liderliği; *hilafet* ise bir bakıma yeryüzü sultanlığını yani dünyevî iktidarı ifade eder.⁴⁵⁰ Bu durumda *halife* kelimesi ile *imam* kelimesi arasında umum ve husus farkı olduğu söylenebilir. Çünkü bu durumdan anlaşıldığı üzere *halife* daha özel bir mana ifade ederken, *imam* kelimesi daha umûmî bir anlamı ihtiva etmektedir. Bu da her imamın aslında bir halife olduğunu; fakat her halifenin imam olmadığı sonucunu doğurur. Buna göre Ali b. Ebî Tâlib’in, Hz. Peygamber’in vefatından sonra imam olduğu ve imametinin otuz yıl sürdüğü; hilafete ise Osman b. Affân’dan sonra geçtiği ve dört yıl altı ay halifelik yaptığı kabul edilir.⁴⁵¹

Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe’den itibaren devlet başkanları için halife tabirinin kullanılmaya başlandığı bilinmekle beraber İslâm kültür ve medeniyetindeki hilâfet kavramı ve kurumu uzun bir tarihî gelişimin, birbirinden hayli farklı uygulamaların ürünüdür. Hilâfetin Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe’nin hakkı olup olmadığı hususu Sünnîler ile Şîîler arasında tartışmalıdır. Ancak Ali b. Ebî Tâlib seçimden sonra hilâfet konusunda hiçbir şekilde hak iddiasında bulunmadığı gibi Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe’ye biat eden sahâbiler de halife seçiminde Şîîler’in ileri sürdüğü ilâhî tayin veya veraset faktörünü göz önünde bulundurmamışlardır. Onlar Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe’yi, gelişme yolundaki İslâm devletinin savunma ve yayılmasını gerçekleştirip birlik ve düzeni koruyabilecek kabiliyette gördükleri için, ayrıca Kureyş’e mensubiyeti, yaşı ve tecrübesi sebebiyle etrafında saygı uyandırması,

⁴⁴⁹ Bkz. İbn Manzûr, IV, 216; Avcı, Casim, “Hilâfet”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 539.

⁴⁵⁰ İbn Haldun, s. 119; Askerî, 248-249; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 15.

⁴⁵¹ Akbulut, 73, 85.

İslâmiyet’i kabuldeki önceliği ve Hz. Peygamber’in en yakın arkadaşı olması gibi vasıflarından dolayı halife seçmişlerdir.⁴⁵²

İslâm’ın erken döneminde meydana gelen hilafet meselesinin günümüzde hâlâ konuşuluyor ve tartışılıyor olmasının temel sebebi konu hakkında Şia’nın tavrıdır. Esasen Şia’nın mevzu bahis kavram takıntısı ise, teşekkül dönemindeki meşruiyet arayışları ve yerleşen imamet doktrinin sonucunda olmuştur. Zira İslâm Devletinin başına yönetici olarak seçilen Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe’ye kendi döneminde “*Halîfetu Rasûlillâh/Rasulullah’ın Halifesi*” denmesi; ayrıca ikinci yönetici olan Ömer b. el-Hattâb’a “*Halîfetu Halîfeti Rasûlillâh/Rasulullah’ın Halifesinin Halifesi*” vasfı verilmesi de teokratik yönetimden yeni çıkmış olan toplumun yöneticiye bakış açısını göstermesi bakımından oldukça önem arz etmektedir. Bu tür vasıfların, bünyesinde, teolojik çağrışımları barındırdığı bilinen bir gerçektir.⁴⁵³ İbn Manzûr’un belirttiğine göre Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe’nin kendisine: “Sen Hz. Peygamber’in halifesi misin?” diye sorulduğunda “Hayır! Ben ondan sonra gelen halifeyim.” dediği nakledilse de, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe’ye o dönemde: “*Sen Rasulallah’ın halifesisin!*” denildiği ve bu anlayışın hakim olduğu kabul edilmektedir.⁴⁵⁴ Murtaza Askerî’nin belirttiğine göre ise, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe bizzat mektuplarını *Halîfetu Rasûlillâh* şeklinde; Ömer b. el-Hattâb ise *Halîfetu Halîfeti Rasûlillâh* şeklinde imzalıyordu.⁴⁵⁵

“*Rasulullah’ın Halifesi*” anlayışının oluşturduğu teolojik tezahürü, Osman b. Affân’ın (35/656) halife seçildiği esnada görmek mümkündür. Zira Ali b. Ebî Tâlib ve Osman b. Affân’dan, halkın huzurunda Kur’ân ve Sünnet’in yanı sıra Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb’ın tatbikatına uymaya dair söz alınmak istenmişti. Neticede ilk iki halifenin yoluna tabi olmaya mecbur olmadığını belirten Ali b. Ebî Tâlib, yönetici olmaktan elenirken, önceki halifeleri takip edeceğine dair söz veren Osman b. Affân halife seçilmişti.⁴⁵⁶ Şia’ya göre Ehl-i Sünnet, Şia’ya antipatisinden dolayı, *halife* kelimesini; Hz. Peygamber’in kendisinden sonra bir merci tayin etmediği ve ümmeti kendi halinde bıraktığı muhtevasıyla kullanmıştır.⁴⁵⁷ Ana eğilimi mevcut idareye muhalefet olan Şia muhtemelen; Ali b. Ebî Tâlib’in imametinin gasp edildiğine inanması, gasp edenlerin kendilerine *halife* demeleri ve Ehli Sünnet’in bu kavram üzerine yoğunlaşması gibi nedenlere mukabil olarak *imam* kelimesini terimleştirmiştir.

⁴⁵² Avcı, XVII, s. 540-541.

⁴⁵³ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 118-119; Askerî, c. I, s. 234.

⁴⁵⁴ Bkz. İbn Manzûr, IV, 216.

⁴⁵⁵ Askerî, c. I, s. 234.

⁴⁵⁶ Hamidullah, 135-136.

⁴⁵⁷ Askerî, c. I, s. 246-247.

8.2. Şia'nın İlk Üç Halife Hakkındaki Görüşlerinin Genel Muhtevası

Şia'nın tarih kurgusuna göre, Hz. Peygamber daha risaletinin başında Ali b. Ebî Tâlib'in velayetini vasiyet etmekle görevlendirilmişti. O sebeple risaletiyle birlikte onun velayetini de ilan etmenin fırsatını kollamaktaydı. Hatta peygamberliğin ilk yıllarında kendi akrabalarını evinde yemeğe davet ettiğinde onlara hem İslâm'ı tebliğ etmiş hem de kedisinden sonrası için Ali b. Ebî Tâlib'in imametini: “İşte bu kardeşim Ali, benim velim/dostumdur. Onu dinleyin ve ona itaat edin” şeklinde ilan etmiştir.⁴⁵⁸

Ayrıca Hz. Peygamber, hicretin 9. yılında Tebük gazvesine giderken Ali b. Ebî Tâlib için: “[Allahım!] Ali'ye yardım edene yardım et! Onu mağlup etmeye çalışanı mağlup et; çünkü o bendendir ben de ondanım. Onun benim yanımdaki değeri Musa'nın yanındaki Harun gibidir; ancak aramızdaki fark benden sonra peygamber gelmeyecektir.” şeklinde *menzile hadisi* diye meşhur olan bu sözlerle onun imametini/velâyetini tekrar insanlara hatırlatmıştır.⁴⁵⁹

Hz. Peygamber, vefat etmeden önce de Vedâ Haccı'ndan dönerken görevi gereği *Ğadır-i Hum* denen yerde Ali b. Ebî Tâlib'in velâyetini vasiyet etmiş ve hatta Ali b. Ebî Talib'in imameti için söz konusu yerde sahabeden biat almıştı.⁴⁶⁰ Rivayete göre, Hz. Peygamber Veda Haccında hitabesini yaparken Ali b. Ebî Tâlib'in imametini ilan ettiğinde Ömer b. el-Hattâb, sahabeler arasından derhal ayağa kalkarak: “Ya Rasulallah bu, Allah ve Peygamberinin emri mi?” diye sordu. Hz. Peygamber de: “Evet [Ya Ömer], Ali b. Ebî Tâlib'in müminlerin efendisi olduğu, takva sahiplerinin imamı olduğu, abdestten dolayı beyaz alâmet taşıyanların da komutanı olduğu Allah ve Peygamberinin emridir. Kıyamet günü Allah ona Sırat köprüsünün üzerinde bir makam verecek ve ona dost olanlar cennete girerken düşman olanlar da cehenneme girecek.” şeklinde cevap vermişti.⁴⁶¹

Allâme Meclisî'nin (1110/1698) naklettiğine göre; aralarında Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'ın da yer aldığı bazı kimseler Peygamber hayatta iken bir araya gelip bir anlaşma imzaladılar. Bu anlaşmaya göre Peygamber ölür veya öldürülürse, halifelik Ehl-i Beyt'e yani Ali b. Ebî Tâlib ve soyuna asla bırakılmayacaktı.⁴⁶² Bu sebeple Şia'ya göre, daha

⁴⁵⁸ Fırat el-Kûfî, s. 3010

⁴⁵⁹ Tabatabâî, *el-Mizân*, V, 194.

⁴⁶⁰ el-Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, (tsh. Es-Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâîrî), Daru'l-Kitâb, Kum 1404, I, 171-175; II, 124. *Gadır-i Hum* Olayı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Demircan, Adnan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadır-i Hum Olayı*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, 9-103; Sofuoğlu, Cemal, “Gadır-i Hum Meselesi”, *AÜİFD*, Ankara 1983, XXVI, 461-470.

⁴⁶¹ Kummî, I, 174.

⁴⁶² el-Meclisî, Allâme Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Dureri'l-Eimmeti'l-Athâr*, (thk. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî), II. Baskı, Dâru İhyâ, Beyrut 1403/1983, XXVIII, 85-86.

Hız. Peygamber hayatta iken Ali b. Ebî Tâlib'in velayetini engellemeye çalışanların başında yer alan özellikle bu iki kişi büyük sorun teşkil etmekteydi.

Şia'ya göre, vefatı iyice yaklaşıncaya da birtakım çekinceleri dolayısıyla Hız. Peygamber, tehlike olarak gördüğü Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'a karşı, Ali b. Ebî Tâlib'in imametini sağlama almak için farklı bazı girişimlerde de bulunmuştu. Bu cümleden olmak üzere hastalandığı günlerde Üsame'nin komutasında ordu çıkararak Ali b. Ebî Tâlib'in hilafetini daha rahat bir ortamda ilan etmek istiyordu. Bu durumda Hız. Peygamber, Medine'den uzaklaştırmak istediği Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'ı da bu orduya dâhil etmişti. Savaştan döndüklerinde bey'at gerçekleşmiş olacağı için- muhtemel itirazları da engellemiş olacaktı. Fakat Hız. Peygamber'in onca teşviklerine rağmen Üsame ordusu ağır davrandı ve günlerce bekledi. Şia, ordunun sefere çıkmamasının, hilafeti ele geçirebilmek için Medine'de kalması gerektiğini anlayan ve bunun için ordunun hareketini engellemeye çalışan kimselerden, yani Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'dan, kaynaklandığı şeklinde yorumlamıştı.⁴⁶³

İbnu'l-Mutahhar el-Hillî (736/1335) mevzu bahis iddiaya paralel olarak: "Ebu Bekir ve Ömer, Hız. Peygamber'in onları hilafet davasında bulunmama amacına yönelik olarak Medine'den uzaklaştırmaya çalıştığının farkındaydılar. Zira Hız. Peygamber (s.a.) ısrarla: "Üsame ordusunu gönderin!" demesine rağmen ordu gitmedi." şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.⁴⁶⁴ Rızvanî ise, Hız. Peygamber'in henüz küçük yaşta olan Üsame b. Zeyd'i ordu komutanı olarak tayin etmesinin önemli bir misyonu olduğunu şöyle ifade etmiştir: "Hız. Peygamber (s.a.a) bu tutumuyla Müslümanların yönetimi hususunda esas ölçünün "yeterlilik ve liyakat" olması gerektiğini, hilafet ve velayette şöhret ve uzun ömrün aranmaması gerektiğini anlatmak istedi. Ayrıca bu tavrıyla Ali'nin (a.s) genç olmasına rağmen Müslümanların hilafet ve imametini seçilişinin sebebinin "liyakat" olduğunu da anlatmış oldu."⁴⁶⁵

Şia'nın tarih okuyuculuğuna göre, Hız. Peygamber'in Ali b. Tâlib'in imameti hususuyla ilgili aldığı bu önlem, *alçakça hedefler peşinde olan kişilerce* engellendikten sonra Hız. Peygamber, farklı bir taktik uygulamak ister ve vasiyet yazarak duruma müdahil olmaya

⁴⁶³ Bkz. eş-Şeyh el-Mufid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-İrşâd*, Dâru'l-Mufid, Beyrut 1979, s. 96; el-Muzaffer, *es-Sakîfe*, Necef 1400, s. 76-84; Rızvanî, Üstad Ali Asker, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Ehlibeyt Mektebi*, (Çev. Ebulfaz Kocadağ), Kevser Yayınları, trz., s. 156-157. Muzaffer'in *Sakîfe* adlı eseri, Şia'nın ideolojik tarih okuyuculuğunun en bariz örneklerindedir. Mevzu bahis eserdeki görüşlerin değerlendirmesi için bkz. Öz, Şaban, "İslam Siyaset Geleneğinde Bir Şaz -Şii-Sünnî Yol Ayrımında Sakîfe Hadisesi-", *İSTEM Dergisi*, 6/11, 2008, s. 82.

⁴⁶⁴ el-Hillî, İbnu'l-Mutahhar Hasan b. Yusuf, *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd*, Kum 1409, s. 401.

⁴⁶⁵ Rızvanî, 157.

karar verir.⁴⁶⁶ Şia nezdinde, Peygamber'in sonraki planı olarak algılanan bu vasiyet olayı, tarihe Kırtas Hadisesi olarak geçmiştir. Sünnî kaynaklarda da yer alan rivayetlere göre; Peygamber, yanında bulunanlardan, ümmetin dalalete düşmesini engelleyecek vasiyeti yazmak için kırtas/kâğıt ve kalem istemiş; yanında bulunan kimseler bu isteğini yerine getirmeye çalışırken Ömer b. el-Hattâb'ın (23/644) da aralarında bulunduğu bazı sahabeler, Peygamber'in bu isteğine gerek olmadığını “*Kur'an bize yeter!*” ifadeleriyle belirttikleri anlatılmaktadır. Hatta Peygamber'in ancak şiddetli ateşin etkisiyle veya sayıkladığı için böyle bir şey istediğini düşünmüşlerdi. Bunun üzerine orada bulunanlar arasında gürültü/münakaşa başlayınca Peygamber'in buna müsaade etmeyip onları çıkardığı⁴⁶⁷ ve sonra da üç vasiyette bulunduğu rivayet edilmektedir. Üç vasiyetten ikisi: “*Arap yarımadasına gayr-i Müslimlerin yerleşmesine müsaade edilmemesi ve elçilere iyi davranılması*” şeklindeyken üçüncü vasiyetin râvî tarafından unutulduğu veya kasten söylenmediği zikredilmektedir.⁴⁶⁸ Bu durum özellikle Şia için imamet noktasında incelenmesi gereken bir husus olarak addedilmiş ve rivayetler, daha çok Ömer b. el-Hattâb'ın aleyhine kullanılmıştır.⁴⁶⁹ İbn Şâzân, Hz. Peygamber'in üçüncü emrinin yerine getirilmesi bir tarafa diğer iki vasiyetinin de uygulanmadığını belirtmektedir.⁴⁷⁰ Tabatabâî, Ömer b. el-Hattâb'ın da içinde bulunduğu “*Kur'an bize yeter!*” diyen bu grubu: “*Onlara göre, Allah'ın kitabı bir anayasa gibi korunmalı, Peygamber'in (s.a.a) açıklamaları ve sünnetleriye değer ve itibarını kaybetmiştir.*”⁴⁷¹ sözleriyle eleştirmiştir.

Şia'ya göre, Ali b. Ebî Tâlib'in imam olmamasındaki bütün mesuliyet, başından beri planlı hareket eden, “Ğadîr münafıkları” şeklinde vasıflananlar arasında yer alan Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'a aittir.⁴⁷² Çünkü şiddetli hastalığı veya sayıklaması bahanesiyle Peygamber'in vasiyetini de engelleyen Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb'dır. Bununla birlikte Şia, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin kendisinden sonra halife olarak Ömer b. el-Hattâb'ı seçmesini: “*Ona sayıklıyor nispeti veren Ömer, birinci halife sayıkladığı halde ağzını açıp, bir tek kelime bile söz söylemedi.*”⁴⁷³ şeklinde değerlendirmiştir. Ayrıca Şia'ya göre; Hz. Peygamber vefat etmeden önce istemiş olduğu bu kırtasa/kâğıda Ali b. Ebî

⁴⁶⁶ Rızvanî, 158.

⁴⁶⁷ Buhârî, “İlim”, 40, 114; Müslim, “Vasiyye”, 5, 1637; Şehristânî, s. 20.

⁴⁶⁸ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1407, II, 228.

⁴⁶⁹ Rızvanî, 158; Askerî, c. I, s. 158-160.

⁴⁷⁰ İbn Şâzân, Fadl b. Şâzân el-Ezdî, *el-İzâh*, (thk. Es-Seyyid Cemaluddin el-Huseynî el-Urmevî el-Muhaddis), Müessesetu İntişârât, Tahran 1363, s. 359-360.

⁴⁷¹ Tabatabâî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin b. Muhammed, *İslam'da Şia*, (Çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi), Kevser Yay. trz., s. 50.

⁴⁷² Kummî, I, 301. Ayrıca bkz. Rızvanî, s. 156.

⁴⁷³ Tabatabâî, *İslam'da Şia*, s. 44.

Tâlib'in halifeliği ve vasiliği hakkında bir vasiyet yazdıracaktı; ancak orada bulunanlar buna engel olduğu için Ali b. Ebî Tâlib'in hakkı gasp edildi.⁴⁷⁴ Allâme Meclisî'nin belirttiğine Hz. Peygamber'in vasiyet yazdırmak için kalem kağıt isteğini yerine getirmeyen Ömer b. el-Hattâb'a bu hareketi, küfür ve inat olarak yeterlidir.⁴⁷⁵

Şia'ya göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşen Sakife olayı ise, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe, Ömer b. el-Hattâb ve Ebû Ubeyde üçlüsünün gizli işbirliği çerçevesinde cereyan etmiş ve öylece sonuca ulaşmıştır. Bu durumda netice olarak halifelik, Ali b. Ebî Tâlib'in hakkı iken sinsi planlar nedeniyle -ki Hz. Peygamber'in naşıyla meşgul olduğu için onun yokluğundan istifadeyle- Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'ye verilmiştir.⁴⁷⁶ Bu durumu kaleme alan Murtaza Askerî, olayın faillerini, iğneleyici sözleriyle aşağıdaki şekilde eleştirmiştir:

“Sakife’de Ebu Bekir’e biat edildikten sonra biat edenler gelin götürüyormuşçasına onu esenlikle mescide götürdüler. Onlar, Resulullah’ın (s.a.a) cenazesini defnetmeyi unutmuş kendi işleriyle meşgul olmuşlardı!”, “Ebu Bekir’e biat töreni bitince salı günü Resulullah’ın (s.a.a) cenazesini hatırlayarak Hz. Peygamber’e yöneldiler ve birkaç kişilik gruplar halinde gelerek hiç kimse kendilerine imamlık yapmaksızın gıyabî olarak Hz. Resulullah’ın (s.a.a) cenazesine namaz kıldılar!”⁴⁷⁷

Ensar ve Muhacirlerin çoğunluğunun toplanıp Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'ye biat etmeleri, haliyle Ali b. Ebî Tâlib ve daha sonra Şia'nın *ilk Şiîler* olarak isimlendirdiği Mikdad b. Esved (37/658), Selman el-Farisî (35/656), Ebuzer el-Ğifarî (32/653), Ammar b. Yasir (37/658) gibi Ali b. Ebî Tâlib taraftarlarının hoşuna gitmemişti. Bu sebeple Ali taraftarları Fatıma'nın evinde toplanmışlardı.⁴⁷⁸ Şiî kaynakların belirttiğine göre Ali b. Ebî Tâlib taraftarlarının toplandığını öğrenen Ömer b. el-Hattâb ve beraberindekiler, Hz. Fatıma'nın evini basarak oradakileri biate zorlamışlar ve hatta: “*Ya evi içindikilerle yakarım ya da biat edersiniz!*” şeklinde tehdit etmekle kalmayıp bazı şiddet eylemlerinde bulunmuşlardır.⁴⁷⁹ Şiî kaynaklarda yer alan evi yakma haberleri, Ehl-i Beyt'e karşı ortaya çıkan İslam'daki ilk fitne ve ümmetin onlar üzerindeki ilk saldırıları olarak algılanmıştır. Bu olayla ilgili olarak özellikle ilk iki halife Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb karalanmış ve hakaretlere maruz kalmıştır.⁴⁸⁰

⁴⁷⁴ Bkz. el-Muzaffer, s. 84-94.

⁴⁷⁵ Meclisî, XXII, 474-475.

⁴⁷⁶ el-Muzaffer, s. 97-109.

⁴⁷⁷ Askerî, I, 171, 173.

⁴⁷⁸ en-Nevbahtî- el-Kummî, s. 28-29.

⁴⁷⁹ Meclisî, XXVIII, 206. Ayrıca bkz. Askerî, I, 179-189; 613.

⁴⁸⁰ Konuyla ilgili değişik rivayetler ve değerlendirmeleri için bkz. Arı, Mehmet Salih, *İmâmiye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 213-219.

Ali b. Ebî Tâlib ise, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'ye ilk önce biat etmek istemeyerek tavrını belirtmiş olsa da daha sonra hilafete layık olanın kendisi olduğunu düşünmekle beraber bir süre sonra Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'ye biat etmişti.⁴⁸¹ Şia'ya göre, Ali b. Ebî Tâlib, hakkı olan halifeliği almak için birçok mücadelede bulunmuştu. Hatta rivayetler arasında her şeyi baştan beri planlayanların başı olarak görülen Ömer b. el-Hattâb ile sert tartışmaları da yer almaktadır. Bu rivayetlerde genel olarak Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'ye Müslümanların çoğunluğunun biat ettiği öne sürülmüştür.⁴⁸² Şeyh Müfid (413/1022) de, Ensar ve Muhacirlerin çoğunluğunun Halife'ye biat etmiş olmasının, bu duruma karşı hoşnutluk göstermesinin halifenin doğru yolda olduğunu ve meşruluğunu asla ifade etmeyeceğini belirtmiştir.⁴⁸³ Şia imamlarından Muhammed Bakır, insanlar Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'ye biat ettiklerinde, Ali b. Ebî Tâlib'in, onların İslâm'dan dönmeleri, tekrar putlara tapmaları, kelime-i şahadetten vazgeçmelerinden korktuğu için halifelik hakkından vazgeçtiğini söylemiştir. Ancak Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'yi halife seçenler işledikleri bu günah sebebiyle kafir olmuşlardır. Bilgisizce biat edenler veya biat ettiği halde Ali b. Ebî Tâlib'e düşmanlık beslemeyenler henüz İslâm dairesindedirler. Ali b. Ebî Tâlib de insanların dinden dönmesinden işi gizlemeyi/takiyyeyi tercih etmiş ve istemeyerek de olsa biat etmiştir.⁴⁸⁴ İki yıl süren halifeliğinin neticesinde Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe, Ömer b. el-Hattâb'ı kendinden sonrası için halife seçtiğini beyan ederek h. 13, m. 634 yılında 63 yaşındayken vefat etmişti.⁴⁸⁵

Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe kendi halifelik dönemi ile ilgili olarak, özellikle Fedek arazisi konusunda eleştiri almıştır. Şîi kaynaklarda Hz. Fatıma'nın babasından kalan mirası istemek için halifeye gittiğinde "Peygamberlerin miras bırakmayacağı, terekenin sadaka hükmünde olduğu"⁴⁸⁶ cevabı ile karşılaşmasına değişik yorumlar getirilmiştir. Şîi rivayetlere göre Fedek arazisi sebebiyle halife ile tartışan Hz. Fatıma, vefat edinceye kadar halife ile konuşmamış; üstelik cenazesine Ebû Bekir ve Ömer'in namaz kılmamasını vasiyet etmiştir.⁴⁸⁷

⁴⁸¹ Belâzurî, I, 251-253; Ya'kûbî, I, 154-155; Öz, Mustafa, "Şia", *DİA*, İst. 2010, XXXIX, 112. Ali b. Ebî Tâlib'in biat ettiği zaman konusundaki görüşler için bkz. İlhan, s. 30-31. Bu sıralarda İslâm'ı yeni kabul etmiş olan Ümeyye oğullarından bahsetmek gerekirse, halifenin başka kabileden olmasını kabullenemiyordu. Ancak yeni müslüman oldukları için kendilerinden halife çıkması iddiasında da bulunmamaları normal bir durumdur. Bkz. Demircan, *Ali b. Ebî Tâlib Dönemi ve Ehl-i Beyt*, s. 48.

⁴⁸² Geniş bilgi için bkz. Meclisî, XXVIII, 221-222.

⁴⁸³ eş-Şeyh el-Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Bağdâdî, *el-İfşâh fî İmâmeti Ali b. Ebî Tâlib*, (Thk. Müessesetu'l-Bi'se), Dâru'l-Müfid, II. Baskı, Beyrut 1414/1993, s. 42-43. Söz konusu ayetler şöyledir: Maide, 5/59; Hud, 11/40; Yusuf, 12/103, 106; Sad, 38/24.

⁴⁸⁴ Kuleynî, VIII, 295-296; Meclisî, XXVIII, 254-256.

⁴⁸⁵ Bkz. Ya'kûbî, 156-160 Ayrıca bkz. Fayda, Mustafa, "Ebû Bekir", *DİA*, İstanbul 1994, X, 101-108.

⁴⁸⁶ Buhârî, "Ferâiz", 85, 3.

⁴⁸⁷ eş-Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, Muessesetu İsmâiliyyân, II. Baskı, Kum 1410, 94-97; Meclisî, XXVIII, 304-305.

Şia'nın, Sünnî kaynaklarda yer alan, Hz. Peygamber'in hastalığı esnada, namazları kıldırmak üzere Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'yi görevlendirdiği⁴⁸⁸ yönündeki rivayetlere karşı tutumu, diğer konularda olduğu gibi, son derece ideolojiktir. Bu tarz haberlerin ya uydurma olduğunu iddia ederek kendi alternatif rivayetlerini öne sürmüş ya da bu rivayetleri yorumlama yolunu tercih etmiştir. Şia'nın bu konudaki ilk tutumu namaz için görevlendirilen kişinin Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe değil, Ali b. Ebî Tâlib olduğunu söylemek şeklindedir.⁴⁸⁹ Ayrıca Ebû Bekir'e namaz kıldırmasını Peygamber değil, kızı Aişe'nin söylediğine ve hatta babasının kıldırması için çaba sarf ettiğine yönelik rivayetler aktarılmıştır.⁴⁹⁰ Bu tutum Şia'nın alternatif rivayetler serdetme yönünü öne çıkarmaktadır. İkinci yönüme uygun olarak Şia, Sünnî rivayetler üzerinden yorum yaparak bu rivayetleri: "Ebû Bekir'in namaz için imam olması, halife olacağı anlamına gelmiyor. Eğer namaz kıldırmak önemli olsaydı Ebû Bekir Peygamber'den de üstün olurdu"⁴⁹¹ şeklinde değerlendirmenin yanı sıra: "demek ki, facirler arasında namaz kılmaya cevaz var" şeklinde de ilginç bir değerlendirmede bulunmuştur.⁴⁹² Şüphesiz bu tip bir değerlendirmede hem takiiyyeye bir vurgu sezilmekte hem de mezhebî saik ve kaygıyla verilmiş fikhî bir hükmü müşahede etmekteyiz.

Şia, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin dinden dönenler ve zekat vermeyenlerle savaşmasını da eleştiri konusu yapmıştır. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra yeni halife Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin savaş açmış olduğu bu kimseler ridde ehli/dinden dönen kimseler olarak isimlendirilmişti. Şia'ya göre söz konusu kişilerin bu şekilde isimlendirilmeleri, imametin seçimle yapılmış olmasına ve dolayısıyla Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin seçilmesine karşı olduğuna karşı çıkmaları sonucunda olmuştu. Bu şekilde bir kısmı imametin ilâhî tayinle belirlenmesi gerektiği halde seçimle yapılmış olmasına karşı koydukları, bir kısmı da zekat vermekten kaçındığı için dinden dönmekle itham edilmişti ve kendilerine savaş açılmıştı. Ancak *zekat vermeyenlere savaş açılacağı* söylemi temelde Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin hilafetini meşrulaştırmanın farklı bir kılıfıydı. Halbuki Muaviye, Talha ve Zübeyr de Ali b. Ebî Tâlib'e zekat vermemesine rağmen kimse onlar hakkında *ridde* iddiasında bulunmadı. Eğer zekatı halifeye vermeyi reddetmek dinden dönmek ile eşdeğer kabul edilseydi Muaviye, Talha ve Zübeyr'in de dinden dönmüş olduğu kabul edilmeliydi. Bu sebeple Şia'nın iddiasına göre, ridde hareketlerinin temelinde siyâsî menfaatler yer almaktadır.⁴⁹³

⁴⁸⁸ İbn Sa'd, II, 191-198. Ayrıca bkz. Fayda, Mustafa, "Muhammed", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 421.

⁴⁸⁹ Meclisî, XXVIII, 109-111.

⁴⁹⁰ Meclisî, XXII, 467-469.

⁴⁹¹ Meclisî, XXVIII, 167.

⁴⁹² İbn Şâzân, 346-348.

⁴⁹³ İbn Şâzân, s. 182-183. Ayrıca bkz. Arı, 238-241.

Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin Şia tarafından eleştirildiği bir diğer husus da Kur'an'ın toplatılması meselesidir. Zira Kur'an Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe döneminde Zeyd b. Sabit başkanlığındaki bir heyet tarafından bir araya toplanarak Mushaf haline getirilmiştir.⁴⁹⁴ Kuleynî'nin naklettiğine göre Muhammed Bakır, Kur'an'ın toplatılması ile ilgili olarak şunları söylemiştir: “Hiç kimse Kur'an'ın tamamını topladığını iddia edemez. Çünkü Kur'an sadece Ali b. Ebî Tâlib ve ondan sonraki imamlar tarafından toplanabilmiştir. Bunun dışında Kur'an'ı indiği şekliyle topladım diyen yalan söylemiştir.”⁴⁹⁵ Şia'nın imamet anlayışını yansıtmakla beraber bu imamet algısından kaynaklanan rivayetlerin Şîi eserlerde oldukça fazla olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁹⁶

Genel olarak Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin Şia tarafından eleştirildiği diğer hususlar: Halid b. Velid'in Malik b. Nuveyre isimli kişiyi katledip o gece hanımıyla beraber olmasına rağmen halifenin: “*Devletin böyle komutana ihtiyacı var.*” deyip herhangi bir ceza uygulamaması ve bir de Humusun Hz. Peygamber'in yakınlarına/Ehl-i Beyt'e verilmesini yasaklamasıdır.⁴⁹⁷

Hz. Peygamber döneminde tavırlarından ötürü eleştirilen Ömer b. el-Hattâb'ın hilafete geliş şekli ve sonrasındaki faaliyetleri de, Şia tarafından ciddi tenkitlerle anılmıştır. Şia'ya göre, siyasî hakimiyet hırsıyla dolu olan Ömer b. el-Hattâb'ın hilafetinin önceden beri planlanmış olması onun halifeliğinin batıl olması için yeterli bir sebeptir. Şerif Murtaza, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin kendisinden sonra Ömer b. el-Hattâb'ı halife olarak tayin etmesini daha önce yapılmış bir anlaşmayla gerekçelendirmiştir. Şerif Murtaza'ya göre, bu anlaşma Sakîfe toplantısında Ali b. Ebî Tâlib'i halifelikten uzaklaştırmak için yapılmıştı. Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib'in hilafetine engel olabilmek için Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'yi halife olarak kabul etmişti. Aksi taktirde Ömer, kendisini tercih eder ve halife olabilmek için elinden geleni yapardı. Zaten Ömer, Ebû Bekir'den sonra kendisinin halife olması şartıyla bu anlaşmayı kabul etmişti.⁴⁹⁸

Şia, Ömer b. el-Hattâb'ın, Fedek arazisinin miras olarak verilmesi hususunda Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin fikrini etkilediği yönünde bir iddiaya sahiptir. Ehl-i Beyt karşıtı olarak görülen Ömer b. el-Hattâb bu hususta da Ehl-i Beyt'in aleyhinde çaba göstermiş biri

⁴⁹⁴ Buhârî, “Fezâilu'l-Kur'an”, 66,3.

⁴⁹⁵ Kuleynî, I, 228.

⁴⁹⁶ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Yılmaz, Musa Kazım, “*Şia'nın Kur'an İlimleriyle İlgili Görüşleri*”, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 163-189; Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, (çev. Mustafa İslamoğlu), Denge Yayınları, İstanbul 1997, s. 303-313.

⁴⁹⁷ Bkz. İbn Şâzân, 133, 178-180; Şerif Murtaza, IV, 163-167. Ayrıca bkz. Tabatabâi, *İslam'da Şia*, 51.

⁴⁹⁸ Şerif el-Murtaza, IV, 126.

olarak kabul edilmekte ve şiddetle eleştirilmektedir.⁴⁹⁹ Ayrıca Ali b. Ebî Tâlib'in kızı Ümmü Gülsüm'un Ömer b. el-Hattâb ile evli olmasını hazmedemeyen Şia, söz konusu evliliği dahi yorumlayarak eleştiri konusu yapmıştır. Şia'ya göre bu evlilik, Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ın zorlamasıyla oluşmuştu ve Ümmü Gülsüm bu evlilikten hiç de hoşnut değildi.⁵⁰⁰ Bunun gibi bu anlattıklarımız dışında Ömer b. el-Hattâb'ın çok mühim olmamakla beraber yine de özellikle eleştirildiği hususlar; Hadislerin yazılması ile ilgili tutumu, birtakım şahsî özellikleri, ahkam bilgisi ve bazı hukukî uygulamalarıdır.⁵⁰¹

Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb dönemleri siyasî bloklaşma açısından her ne kadar çok sorunlu olmamışsa da velâyeti İslâm'ın beş şartından biri olarak gören Şia'nın eleştirilerinden kurtulamamışlardır. İlk iki halife, Ali b. Ebî Tâlib'in hakkını gasp etmekle suçlanmak bir yana, kendilerine söylenen "Sıddîk" ve "Fâruk" lakaplarının bile Ali b. Ebî Tâlib'e ait olduğunu ve ondan esinlenerek kendilerine uyarladıklarını iddia etmek gibi yerli yersiz ciddi tenkitlere maruz kalmışlardır.⁵⁰² Ebû Bekir b. Ebî Kuhâ "Sıddîk" yerine "*Hebter/Kurnaz Tilki*" lakabıyla anılırken, Ömer b. el-Hattâb da "Fâruk" yerine "*Zureyk/Mavi Gözlü*" diye anılmıştır.⁵⁰³ Bu durumda Şia'ya göre, Ali b. Ebî Tâlib'in halifelikte hakkının gasp edildiği gibi, lakapları dahi ilk halifeler tarafından gasp edilmiş olmaktadır. Bu sebeple söz konusu kişilere yakışan övülmek değil yerilmeye matuf lakaplarla anılmaktır. Hatta bu durum o kadar ileri gitmiş ki, adları her söylendiğinde lanet okumak adet haline getirilmiştir. İmamların dilinden onlara lanet okuduğunu ifade eden rivayetler dahi mevcuttur. Kuleynî'nin yer verdiği bir rivayete göre Muhammed Bâkır kendisine Hz. Ya'kûb'un çocuklarının peygamber olup olmadığı sorulduğunda şöyle cevap vermiştir:

"Ya'kûb'un çocukları peygamber değildi; ancak onlar peygamber çocukları ve torunlarıydılar. Onlar tevbe etmiş ve nasihatlere kulak vermiş oldukları için bu dünyadan mutlu-mesut ayrıldılar. Şeyheyn/Ebû Bekir ve Ömer ise dünyadan ayrıldıklarında tevbe etmiş değillerdi. Üstelik Emiri'l-müminîn (a.s.) hususundaki nasihatlere de kulak vermediler. O yüzden Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti Ebû Bekir ve Ömer'in üzerine olsun."⁵⁰⁴

Ebû Lü'lü' isimli İranlı bir köle tarafından yaralanan Ömer b. el-Hattâb aldığı yara nedeniyle de birkaç gün içinde vefat etmişti. Günümüzde adına türbe yaptırılan Ebû Lü'lü'ün

⁴⁹⁹ Kummî, II, 155-156.

⁵⁰⁰ Kuleynî, V, 346-347.

⁵⁰¹ Konu hakkında geniş malumat için bkz. Arı, 277-430.

⁵⁰² Bkz. Meclisî, XVII, 416-417; XVIII, 109-110; XIX, 71-72.

⁵⁰³ Bkz. Kummî, II, 424; Fırat el-Küfî, s. 564.

⁵⁰⁴ Kuleynî, VIII, 246.

İranlı olması Şia için ayrı bir önem taşımaktadır. Ömer b. el-Hattâb ise, kendisinden sonraki halifeyi belirlemek üzere bir şura komitesi oluşturmuştu. Oluşturduğu şûrâda da Osman b. Affân halife seçilmişti.⁵⁰⁵

Ömer b. el-Hattâb'ın kendisinden sonra halife seçimi için bir şûrâ komitesi oluşturması da Şia tarafından ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Şia, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'yi kendisinden sonra başa geçecek olan halifeyi bizzat belirlemesi nedeniyle eleştirirken, Ömer b. el-Hattâb'ı da şûrâ komitesi oluşturması sebebiyle tenkit etmiştir. Çünkü imametin ilâhî tayin gereği Ali b. Ebî Tâlib'de olması gerektiğine inanan Şia'ya göre; bir kimseyi dolaylı veya dolaysız yoldan tayin etme arasında hiçbir fark olmadığı için Ömer de, Ebû Bekir gibi, kendisinden sonra şûrâ adı altında halifeyi kendisi tayin etmiştir.⁵⁰⁶

Şûrâ'da halife seçilen Osman b. Affân'ın halifelik dönemi çok sıkıntılı geçmiş ve neticede miladî 656, hicretin 35. yılında Zilhicce ayının 18'inde Cuma günü isyancılardan bir grup tarafından⁵⁰⁷ evinde öldürülen Osman b. Affân'ın cenazesinin⁵⁰⁸, üç gün bekledikten sonra aile efradı tarafından birkaç kişiyle bazı rivayetlere göre cenaze namazı kılınmadan defnedildiği nakledilmektedir.⁵⁰⁹

Osman b. Affân dönemine genel olarak sınırları iyice genişlemiş olan devlete Halifenin 70 yaşının üstünde görevi devralması, ashaba karşı tutumu, Kureyş'e ve bilhassa Ümeyye oğullarına tanınan ayrıcalıklar, Kureyş yönetiminden kurtulmak isteyen kabilelerin gayretleri, Osman b. Affân'ın Bedir ve Bey'atu'r-Rıdvan'a katılmaması gibi Hz. Peygamber döneminde meydana gelen olaylarda takındığı tutum, değişik bid'atlar ihdas etmesiyle itham edilmesi, fetihlerin duraklamasına bağlı olarak ganimet gelirlerinin azalması ve doğal olarak meydana gelen ekonomik buhran gibi daha sayılabilecek birçok nedenler insanların yönetime olan güvenini sarsarak husumetin oluşmasına ve sonradan oluşan mezheplerin eleştirisine maruz kaldığı söylenebilir.⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Ömer b. el-Hattâb'ın ölümü ve söz konusu komisyon hakkında oldukça geniş malumat için bkz. İbn Sa'd, III. 57-59; 254-350. Ayrıca bkz. Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 44-51.

⁵⁰⁶ Şerif Murtaza, IV, 199-205.

⁵⁰⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş* adlı eserinde, Osman b. Affân'ın (35/656) evine Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin (13/634) oğlu Muhammed (38/658) ile beraber bir grup Yahudi'nin girdiğini ve Muhammed'in evden çıkıp gittikten sonra Yahudiler'in Halife'yi katlettiklerini belirtir. Hatta Halife'yi öldüren şahsın Osman b. Affân'ın okuduğu Kur'an'a tekme ile vurduğundan bahseder. Bkz. Hamidullah, s. 147.

⁵⁰⁸ Aradaki olayların detayları için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 8-19.

⁵⁰⁹ Bkz. İbn Sa'd, III, 68-75; Taberî, *Târîh*, II, 687-689; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 8-19.

⁵¹⁰ Bkz. Demircan, Adnan, "Üçüncü Halife Osman'a Yöneltilen Bazı Eleştirilere Bâkîllânî'nin Cevapları", *İSTEM Dergisi*, 2006, y. 4, sy. 8, s. 9-20; Yiğit, "Osman", XXXIII, 442.

Şia'nın "ahmak yaşlı, bunak" anlamında bir kelime olan "Na'sel" ve "Asken" gibi vasıflarla andığı Osman b. Affân'ın çeşitli eleştirilerle anılmaktadır.⁵¹¹ Hz. Peygamber'in kızları ile evli olmasına tahammül edemeyen Şia'nın, bu konuya da değişik yorumlar getirdiğini görmekteyiz. "Zinnurâyn/iki nur sahibi" lakabını alan Osman b. Affân'ın Hz. Peygamber'in kızları olan Rukayye ve Ümmü Gülsüm ile yaptığı evlilikler Şia'ya göre batıldır. Hatta Şeyh Sadûk (381/991), Osman b. Affân'ın Ümmü Gülsüm ile olan evliliğinde hiçbir şekilde zifafa giremediğini, Ümmü Gülsüm'ün buna müsaade etmediğini ve bu sebepten şiddete maruz kaldığını söyler.⁵¹² Cafer es-Sadık'tan nakledildiğine göre, Ümmü Gülsüm, kocası tarafından atılan dayaklar sonucunda vefat etmiştir.⁵¹³ Rukayye ile ilgili olarak ise Allâme Meclisî, Rukayye'nin Hz. Peygamber'in öz kızı olmadığını bilakis evlatlığı olduğu yönünde garip bir iddiayı nakletmiştir.⁵¹⁴ Çünkü Şia, Ali b. Ebî Tâlib'in imamet hakkını gasp etmesi sebebiyle Osman b. Affân'ı münafık olarak kabul edilmekteydi. İmamet anlayışına göre Ehl-i Beyt'in/Peygamber soyunun günahsız/masum; ilk üç halifenin de münafık olduğuna inanan Şia, Hz. Peygamber'in iki kızının, Osman b. Affân ile evli olmasını başka türlü izah edemezdi. Şia, inancını çelişkiden kurtarmak için Ümmü Gülsüm'ün, karı koca hayatı yaşamadığını; Rukayye'nin de, Peygamber'in soyundan olmadığını iddia etmek durumunda kalmıştı.

Osman b. Affân döneminde gerçekleşen bir diğer olay Ebû Zer el-Ğifârî ile ilgiliydi. Şam'da Vali Muâviye b. Ebî Süfyân ile Tevbe Suresi 34. ayet hakkında tartışıp, Valiyi eleştiren Ebu Zer'i Halife, Medine'ye çağırması ve onu haksız bulmuştu. Valisinden yana olan Osman b. Affân, Ebu Zer'in kendi isteği üzerine Rebeze'ye gitmesine müsaade etmişti. Bu olay daha sonra *valiye karşı geldiği için sürgün gönderildi* şeklinde algılanmıştı. Ebu Zer'in Rebeze'de vefat etmesi⁵¹⁵ de ayrı bir travma etkisi yapmıştı. Çünkü Şia'ya göre ilk Şiîler'den kabul edilen Ebû Zer el-Ğifârî, Ebu Zerr aslında toplumda zayıfları temsil eden bir kişilikti. Hz. Peygamber'in en dürüst sahabesi ve Ali b. Ebî Tâlib'in en yakın dostudur. Bu sebeple Şia, Osman b. Affân'ın Ebu Zer'e karşı bu tavrını özellikle eleştirmiştir.⁵¹⁶ Çünkü Şia'ya göre Ebû Zer muhalefet edilmemesi gereken bir kişiydi ve Hz. Peygamber'in iltifatına mazhar olmuştu. Şerif Murtazâ (436/1044), hususla ilgili olarak konu içerisinde Hz. Peygamber'in

⁵¹¹ İbn Şâzân, 260-261; Tefsîru'l-Kummî, II, 322; Şeyh Mufid, Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Cemel ve'n-Nusre li-Seyyidi'l-İtre fî Harbi'l-Basra*, el-Mektebetu'd-Dâvirî, Kum trz., s. 78.

⁵¹² Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-Hisâl*, (tsh. Ali Ekber el-Ğifârî), Kum 1403, 404-405.

⁵¹³ Meclisî, XXII, 158-60.

⁵¹⁴ Meclisî, XXII, 164-166.

⁵¹⁵ İbn Sa'd, IV, 218; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 493; Ya'kûbî, s. 175.

⁵¹⁶ Şeriatî, Ali, *Mükemmel Bir Cemaat Ali Şiası*, (Çev. Yunus Eralp), Endişe Yayınları, Ankara 1992, s. 16-17; Süt, s. 308; Ya'kûbî, s. 175.

Ebû Zer için: “Gök ve yer arasında Ebû Zer’den daha doğru sözlü kimse yoktur” dediğini Ali b. Ebî Tâlib’den naklede. Osman b. Affân’ın, Hz. Peygamber’in dahi bu şekilde övdüğü birini, Yahudilikten dönüp sonradan Müslüman olan Ka’b b. Ahbâr ile olan tartışmasından dolayı önce Şam’a sürgün ettiğini; orda Muaviye ile olan tartışmasından dolayı Medine’ye çağırıldığını, oradan da Rebeze’ye sürdüğünü ifade ederek eleştirilerini dile getirir.⁵¹⁷ Esasen Şerif Murtazâ’nın naklettiği bu ve benzeri ifadeleri Sünnî kaynaklarda da görmek mümkündür. Hatta İbn Sa’d, bu söze ilaveten: “İsa b. Meryem’e bakmak kimi sevindirirse Ebû Zer’e baksın” şeklinde bir rivayete de yer vermektedir.⁵¹⁸ Buradaki asıl ihtilaf, Ebû Zer’in Rebeze denilen yere gitme şeklindedir. Sünnî kanaate göre Ebû Zer kendi isteği ile gitmiştir; Şîî rivayetlere göre Ebû Zer, halife Osman b. Affân tarafından sürgün edilmiştir.

Genel anlamda Şia’nın, kendi zihniyetini ispat etme adına Ali b. Ebî Tâlib’e yakın gördüğü kişileri haklı çıkarmak için ya kendi kaynaklarında ilginç rivayetlere başvurmuş ya da var olan tarihî vaka ve şahsiyetleri farklı yorumlama yolunu tercih etmiştir. Ebû Zer ile ilgili rivayetler de bu durumun bir parçasıdır. Ammar b. Yasir’in dilinden: “*Osman’ı öldürdüğümüz gün, o kâfirdi*”⁵¹⁹ dediğini nakleden Şîî alimlerin mantığı da yine aynıdır. Şîî zihniyet tarafından, Ebû Zer el-Ğifârî’ye olduğu gibi, Ammar b. Yasir’e de, gerek Hz. Peygamber’in sağlığında gerekse daha sonraki dönemlerde Osman b. Affân’ın hararetli bir muhalifi rolü verilmiş ve buna yönelik bir çok rivayet nakledilmiştir.

Şia, yine kendi zihniyetini ispat etme adına, Ali b. Ebî Tâlib’e karşı duran kişileri veya bu kişilerin eylemlerini haksız çıkarmak için aynı metodu uygulamıştır. Zira Tabatabâî’ye göre, meydana gelen bütün iç kargaşaların, şahsî menfaatten başka maksadı yoktu. Ayrıca Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvam ve Hz. Aişe, üçüncü Halife Osman b. Affân’ın katline sebep olan kimselerdi. Bu kimseler, Medine’den diğer taraflara mektuplar yazarak halkı, halifeye karşı ayaklandıranların arasında yer alıyorlardı. Hatta Osman b. Affân’ın katlini, Hz. Aişe öğrendiğinde Halife’ye küfredip sevinç duyduğunu belirtmişti.⁵²⁰ Talha, Zübeyr ve Aişe’nin Osman b. Affân’ın ölümünü istediğine ve desteklediğine yönelik nakiller, genel olarak Şia’nın tarih okuma biçimi ile alakalıdır. Aslında Osman b. Affân’ın katli konusunda, olaya göz yummaları açısından Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr’in payı ne ise Ali b. Ebî Tâlib’in payı da oydu. Fakat buradaki asıl sorun, katledilen halifenin yerine Ali b. Ebî Tâlib’in gelmesiydi. Ali b. Ebî Tâlib yerine, başka birinin gelmesi durumunda da benzer hadiselerin meydana gelmesinin kaçılmaz olduğunu söylemek mümkündür.

⁵¹⁷ Şerif el-Murtazâ, IV, 293-300.

⁵¹⁸ İbn Sa’d, IV, 214-215.

⁵¹⁹ Şerif Murtazâ, IV, 289-292.

⁵²⁰ Tabatabâî, *İslam’da Şia*, s. 60-62.

Genel olarak Şia'ya göre ilk üç halife, Ali b. Ebû Tâlib'in hakkını gasp ettikleri için irtidat etmişlerdir. Hatta bazı rivayetlere göre bir an bile iman etmemişlerdir. Birbiriyle çelişkili gibi görünen bazı rivayetlerde o dönemde sadece üç kişi dışındaki bütün herkesin irtidat ettiğine rastlamak da mümkündür. Söz konusu üç kişi: Mikdad b. Esved, Ebû Zer el-Ğifârî ve Selmân-i Fârisî'dir. Dikkat edilirse bu listede Ammar b. Yasir bile yer almamaktadır; çünkü Ammâr sonradan Ali b. Ebû Tâlib safında yer almıştır.⁵²¹ Allâme Meclisî'nin Muhammed Bakır'dan: “*Hz. Peygamber vefat ettikten sonra insanlar Cahiliye ehli oldular.*” dediğini naklederek Cahiliye hayatının geri döndüğünü ve insanların tekrar imandan uzaklaştığını, hatta birçoğunun çıktığını anlatmak istemiştir.⁵²²

⁵²¹ Meclisî, XXVIII, 94-96, 236-237.

⁵²² Meclisî, XXVIII, 255.

II. BÖLÜM

ŞİA'NIN DİNİ/SİYASİ NAZARİYELERİNİN KURÂNİ TEMELLERİ

1. İMÂMET

1.1. Giriş

Bütün mezheplerin genel karakteristiği, temellendirilmek istenen herhangi bir itikadî veya amelî konuyu âyetlerle desteklemeye çalışmasıdır. Kur'ân'dan ne kadar dayanak sağlanırsa o kadar meşru olacağı kanaatinden hareketle istisnasız hemen her mezhebin böyle bir eğiliminin olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu Şia'nın bu hususta başrolde olduğunu söyleyebiliriz. Zira Şia, âyetleri ideolojik okumanın yanı sıra Hz. Peygamber'den gelen haberleri de mezhebî yorumlamayı tercih etmiştir. Ayrıca iddia ettiği konuları, kendi kaynaklarında yer alan ilginç rivâyetlerle de destekleyerek zengin bir literatüre ulaştırmıştır. Sadece dinî metinleri değil, tarihî verileri dahi hiç zorlanmadan ideolojik okumaya tabi tutarak farklı bir tarih kültürü inşa etmiştir. Çünkü bütün mezhepler gibi Şia da, varlığını meşrulaştırmak adına karşıtlarını ikna etmeye ve müntesiplerini motive etmeye çalışmıştır. Hatta bu sebeple türedi olmadığını ispatlamak için, kökenini çok eskiye götürme ve dolayısıyla kendine hayali bir geçmiş kurgulama gayreti içerisine girmiştir.

Hemen belirtelim ki, İslâm'ın erken dönemlerinde meydana gelen iktidar mücadelesi ve siyasî hâkimiyet hırsı, Müslüman toplumu parçalayan en önemli faktör haline gelmiştir. Takip eden dönemlerde siyasî görüşlerin dinî niteliğe bürünmesiyle de siyasî partiler dinî-itikadî fırka karakteri kazanmış ve siyasî parti görünümünde olan fırkalar İtikadî Mezhepler olarak tezahür etmeye başlamıştır.⁵²³ Özellikle Şia'nın bu konuda ortaya attığı imamet nas ve tayinle Ali ve oğullarına ait olduğu iddiasının siyasî gayeye matuf olduğu gâyet ortadadır. İmamet anlayışını merkeze alan Şia'nın inanç esasları, imamet merkezli geliştiğine ve imamet meselesinin de tam anlamıyla siyasî olduğuna göre, Şia'nın genel olarak bakış açısını anlayabilmek için siyasî hadiseleri iyi çözümlenmek gerekmektedir. Bu açıdan Şia'nın iddia ettiği fikirlerin/inançların siyaset kaynaklı olduğu daima göz önünde bulundurulmalıdır. Bütün mezheplerde olduğu gibi, siyasî görüşlere dinî metinlerden dayanak sağlanması siyasî hüviyete sahip olan Şia'yı dinî bir mezhep haline getirmiş; bir diğer ifadeyle siyaset, dinselleştirilmiştir.

⁵²³ Bozan, s. 25-26; Hizmetli, Sabri, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbilik-Bahâlik", *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, (Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu 93), TDV Yay., Ankara 1995, s. 216.

1.2. İmâmet'in Gerekliliği

Kur'ân-ı Kerim'in yaklaşık %95'i inanç ilkeleri, ibadetler, ahlaki faziletler, ibretli kıssalar ve öğütler gibi hususları ihtiva eder. Buna mukabil ancak %5'i hukukî ve siyasi düzenlemeye taalluk eder. Bunlardan sadece siyasete taalluk edenler ise bütün Kur'ân'ın %1'i kadardır, denilirse yanlış bir tespit yapılmış olmaz.⁵²⁴ Durum bundan ibaretken özellikle ilk dönemden itibaren Şîî anlayışta, âyetlerin neredeyse tamamının özellikle siyasî hayatı düzenlemek için indiği telakkisi vardır. Şia, inançlarını sağlamlaştırma gayesiyle âyetleri farklı yorumlayarak kendine has bir okuma biçimi geliştirmiştir. Kendi kaynaklarına bakıldığında Şia'nın, mümkün olan bütün verileri, kendinin meşru olduğunu ispat etmek amacıyla kullandığını rahatlıkla söylemek mümkündür. İmamet gerekliliği meselesi de şüphesiz Şia'nın, Kur'ân'a dayandırmaya çalıştığı temel meselelerden biridir. Şia'nın imamete ihtiyaç sadedinde yorumlamaya tabi tuttuğu âyetlerden bir kısmını burada kısaca açıklamaya çalışalım.

Şia'nın konuyla ilgili üzerinde durduğu önemli delillerin başında *itaat âyeti* olarak bilinen: “Ey Müminler! Allah'a itaat edin; aynı şekilde Peygamber'e de itaat edin. Yine mümin olan yetki ve otorite sahiplerine de itaat edin. Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz ve eğer gerçekten Allah'a ve ahiret gününe inanmış kimselerseniz, anlaşmazlığın çözümünü için Allah'a ve Peygamber'e başvurun. Böyle yapmanız hem çok hayırlı hem de elde edeceğiniz sonuç bakımından çok daha güzeldir.”⁵²⁵ anlamındaki âyettir. Bu âyeti mesnet gösteren Şia'ya göre, Allah nasıl ki kendisine ve peygamberine itaat etmeyi zarurî kılmışsa, aynı şekilde emir sahiplerine yani imamlara da itaat etmeyi gerekli kılmıştır. Kuleynî'nin naklettiği bir rivayette Cafer es-Sâdık'a, imamlara itaat etmenin farz olup olmadığı sorulduğunda bu âyeti delil göstererek şöyle cevap vermiştir: “Evet fazdır. Zira imamlar, Allah Teâlâ'nın kendileri hakkında: “Ey Müminler! Allah'a itaat edin; aynı şekilde Peygamber'e de itaat edin. Yine mümin olan yetki ve otorite sahiplerine de itaat edin.”; ayrıca: “Ey Müminler! Sizin gerçek dostlarınız sadece Allah, O'nun elçisi ve bir de Allah'ın emirlerine tam anlamıyla boyun eğerek namazlarını devamlı ve özenli şekilde kılan, zekatlarını veren müminlerdir.”⁵²⁶ buyurduğu kimselerdir.”⁵²⁷ Rivâyetten de anlaşıldığı üzere Şîî zihniyetin Kur'ân'ı okuyuş biçimine göre her iki âyet de, imamlara itaat etmenin farz olduğunu ifade etmektedir.

⁵²⁴ Armağan, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1992, s. 3.

⁵²⁵ Nisâ, 4/59.

⁵²⁶ Maide, 5/55.

⁵²⁷ Kuleynî, I, 187.

Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*'de konuyla ilgili Hz. Peygamber'e nispet edilen ve aynı zamanda kendilerine itaatın farz olduğu imamların listesini gösteren şöyle bir rivâyete yer vermiştir: “Cabir b. Abdullah el-Ensârî (r.a.) dedi ki: “Bu âyet/itaat ayeti (Nisâ, 4/59) indiğinde dedim: “Ya Resulallah! Allah ve Resulüne itaat etmeyi anlıyoruz da, Allah'ın kendilerine itaati, kendisine itaat etmeye ve sana itaat etmeye eş tuttuğu ulu'l-emr kimdir? O da, şöyle cevap verdi: “Onlar benim halifelerim ve benden sonra Müslümanların imamlarıdır Ey Câbir! Ulu'l-Emr'in ilki Ali b. Ebî Tâlib'dir. Sonra Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, sonra Tevrat'ta *Bâkır* olarak bilinen Muhammed b. Ali'dir -Allah'ın rahmeti onların üzerine olsun-. Ey Câbir, sen onunla (Muhammed Bâkır ile) karşılaşacaksın; onu gördüğün zaman benden kendisine selam söyle! Sonra Cafer es-Sâdık b. Muhammed, Musa b. Cafer, Ali b. Musa, Muhammed b. Ali, Ali b. Muhammed, Hasan b. Ali; sonra da Allah'ın yeryüzündeki hücceti ve kulları arasında uzun süre kalan ismi Muhammed b. Hasan b. Ali olandır -Allah'ın rahmeti onların üzerine olsun-.”⁵²⁸

Bunun gibi: “Ey iman edenler! Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakının ve dürüst insanlarla beraber olun!” anlamındaki *yâ eyyuhellezîne âmenu't-tekullâhe ve kûnû mea's-sâdikîn*⁵²⁹ âyeti, kontekst ve bağlam dikkate alındığında Tebük seferine katılmayanlardan bahsetmesine; daha doğrusu katılmayan kişilere cihad emrine karşı duyarsız davranmaktan sakındırmaya yönelik ilahi bir emir içermesine rağmen, Şia tarafından âyetten kastedilenin imamlara itaat olduğu vurgulanmış ve âyet bu meyanda tefsir edilmiştir. Âyetin manası imamlara itaat etmeye hamledilerek, imamlara itaat etme anlayışı sağlam temellere dayandırılmaya çalışılmıştır.⁵³⁰ Kuleynî benzer bir yorumu: “O halde, siz siz olun, Allah'a, elçisine ve indirdiğimiz nura inanın!” anlamındaki *fe-âminû billâhi ve rasûlihi ve'n-nûri'l-lezî enzelnâ*⁵³¹ âyetinde yapmıştır. Ona göre bu âyette geçen nur kelimesinden maksat imamların nurudur. Bu durumda Allah, söz konusu âyetle imamlara itaat etmeyi farz kılmıştır.⁵³²

Bu durumda Şia, bu âyete göre imamlara itaat etmenin Allah'a itaat etmek anlamına geldiğine, isyan etmenin de Allah'a isyan etmek olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın rızası, imama tabi olmaya bağlıdır. Bir diğer ifadeyle Allah, imamlara itaat etmeyi kendine ve peygamberine itaat etmekle eşdeğer tutmuştur. Bu sebeple imamet, dünya ve ahiret saadeti için, bütün herkese son derece elzendir.

⁵²⁸ Feyz-i Kâşânî, I, 429.

⁵²⁹ Tevbe, 9/119.

⁵³⁰ Bkz. Kuleynî, I, 208.

⁵³¹ Teğâbûn, 64/8.

⁵³² Kuleynî, I, 194.

Şia'ya göre dinin kemale ermesi ve nimetin tamamlanması için imamete ihtiyaç vardır. Nitekim “Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim, size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı seçtim.”⁵³³ anlamındaki âyetin ifade ettiği husus da bu yöndedir. Çünkü bu âyet –ilerde değinileceği gibi-, Hz. Peygamber'in Ğadîr-i Hum'da Ali b. Ebî Tâlib'in imametini ilan etmesinden sonra nazil oldu. Âyetin, imametın nasbından sonra bu şekilde dinin artık kemale erdiğini ve nimetin tamamlandığını belirtmesi imametın gerekliliğine işaret etmiş bulunmaktadır. Çünkü imamet ilan edilmemiş olsaydı, din kemale ermeyecek ve nimet de tamamlanmış olmayacaktı. Nasıl ki, âyetlerde bütün hükümler açık değilse ve hükümlerin detayını kendi yaşadığı dönemde Hz. Peygamber izah etmekle görevli idiye aynı şekilde imamlar da kendi dönemlerinde hükümleri izah etmek ve karşılaştıkları sorunlarla ilgili hüküm vermekle mükelleftirler. Bu durum apaçık ortaya koymaktadır ki, din ancak imametle kemale erer.⁵³⁴

Sözün bu noktasında Şeyh Sadûk'un (381/991) *Kemâlu'd-Din Temâmu'n-Ni'me* adlı eseri hatırlanmalıdır. Mevzu bahis âyetten iktibasla bu ismi kullanan Şeyh Sâdûk; hilafet, imamet, ismet, mehdi, gaybet; Allah'ın imam tayin etmesi ve her asırda bir imam bulunması gerektiği gibi konuları uzun uzun işlediği bu eserinin önsözüne dikkat çekmek istiyoruz. Eserine Allah'a hamd ve sena sözlerini sarf ettikten sonra söz dizimini şöyle devam ettirmiştir: “(Ya Rabbi!) Senin peygamberlerinin efendisi ve yeryüzünün en şerefli olan Hz. Muhammed'e salat ve selam olsun. Onun ailesine ve dosdoğru yola hidâyet eden, ancak kendilerini tanımakla dinin kemale ermesi ve velâyetleriyle nimetin tamamlanması mümkün olan, kendilerine tabi olmakla Rabbin rızasına ve sonra Cennet'e girip kurtulmaya vesile olan, onun soyundan gelen masum hüccetler konumundaki dinin imamlarına da salat ve selam olsun.”⁵³⁵ Şeyh Sadûk'un bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere; dinin kemale ermesi, nimetin tamamlanması, Rabbin rızası, ebedî saadet ve Cennet'e ulaşmak sadece imametle mümkündür.

Şia'nın iddiaları arasında yer alan hidâyetin imametle mümkün olabileceği anlayışından kısaca bahsetmek gerekirse, insanların doğru yola iletilmeleri; haramı haram, helali helal bilmeleri; yanlışla sapmamaları ve doru yoldan ayrılmamaları ancak imametle mümkündür. Şia'nın bu konudaki temel dayanak noktası: “Biz onları, emirlerimiz doğrultusunda insanlara doru yolu gösteren imamlar/önderler kıldık. Yine biz onlara iyi/hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı ve zekat vermeyi vahyettik/emrettik. Onlar yalnız

⁵³³ Maide, 5/3

⁵³⁴ Kummî, I, 174; Kuleynî, I, 199; Tabatabâî, *el-Mizân*, V, 194-195; VI, 42-62. Ayrıca bkz. Koşaca, 114-121.

⁵³⁵ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn Temâmu'n-Ni'me –Mukaddime-*, s. 3.

bize ibadet ederlerdi.” anlamındaki âyettir.⁵³⁶ Çünkü Şia’ya göre imamlar, fiillerinde ve sözlerinde kendilerine uyulan, insanları hak yola ve sırat-ı müstakime/dosdoğru yola hidâyet eden kimselerdir. Her kim imamlara uyarsa; âyette belirtilen namaz kılmak, zekat vermek gibi hayırlı işleri yerine getirerek ibadetlerinde ihlas sahibi olur ve kurtuluşa erer.⁵³⁷ Hidâyete ve dolayısıyla kurtuluşa ermeye vesile olan imamlar, insanlık için son derece mühim bir nimettir. Bu nimet de ancak imameti kabul etmek ve yolunu/rotasını imamete göre belirlemekle mümkün olur.

Şia’ya göre İmamlar Allah’ın vahyinin tercümanıdır. Kur’ânın bâtın anlamını kavramak için kesinlikle imama ihtiyaç vardır.⁵³⁸ İmamlardan gelen rivâyetleri kesin bir nas gibi algılayan Şia’nın bu husustaki en kayda değer delili, aynı zamanda masumiyetle de ilişkilendirilen: “Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz. O alemlerin rabbi Allah tarafından indirilmiştir.” anlamındaki *lâ yemessuhu ille’l-mutahherûn* âyetidir.⁵³⁹ Şia’ya göre bu âyette geçen mutahherûn/temiz olan kelimesi, Kur’ân’ın gerçek müfessirinin yine imamlar olduğunu vurgulamaktadır. Zira Kur’ân’ı tefsir edecek kişi, Kur’ân gibi düşünmeli ve Kur’an’ı çok iyi anlamalı ki, yorumlamada da hiçbir yanlışlık yapmasın. Kur’ân’ın zâhirî ve bâtınî anlamları hesaba katıldığında günahkâr kimselerin bâtınî manadan yoksun olacağı aşikârdır. Bu durum Kur’ân’da arındırılmış ve temiz olan kişileri aramayı gerektiriyor. *Tuhr/temizlik* kelimesinin bir türevi tathir âyeti⁵⁴⁰ olarak bilinen âyette de geçmekte olduğu ve bu âyette *Ehl-i Beyt* kelimesinin bizatihi yer alması sebebiyle âyet, Şia tarafından imamlara hamledilmiş ve böylece bu müşkilât da halledilmiş olmaktadır.⁵⁴¹

Bâtınî mananın ortaya çıkması ve güncellenmesi için temiz, günahsız bir kişiye; Şîî literatürdeki ifadesiyle masum imama ihtiyaç vardır. Vakıa sûresindeki bu âyette yer alan *mutahherûn* ifadesinden kastedilenin masum imamlar olduğu fikri Şîî zihniyete göre doğrulanmış olmaktadır.⁵⁴² Şia’nın konuyla ilgili görüşlerini özetleyen Henry Corbin’e ait şu pasaj, çok söze hacet bırakmamaktadır: “Başlı başına Kur’ân-ı Kerim metni yetmez, gizli, bâtın anlamları vardır, bâtınî derinlikleri vardır, görünüşte insana karşıt gibi görünen yönleri vardır. Bu kitabın ilmüne genel felsefe bilgisi yeterli değildir. Metni gerçek anlama ulaşacak yönde te’vil edebilmek gerekir. Bu iş cedel (dialectique) işi değildir, kelâm işi de değildir, kıyaslar düzerek gerçek anlama ulaşılmaz. Aynı zamanda hem manevi vâris ve hem mülhem

⁵³⁶ Enbiyâ, 21/73.

⁵³⁷ Tabersî, VII-VIII, 89.

⁵³⁸ Şeyh Saduk, *el-İtikâdât*, s. 93.

⁵³⁹ Vakıa, 56/79-80.

⁵⁴⁰ Ahzab, 33/33.

⁵⁴¹ Hillî, *İmamet*, 41-43.

⁵⁴² Meclisî, LXXVII, 256; Feyz-i Kâşânî, V, 129.

olan, zahir ve bâtin bilgisini haiz bir zata gerek vardır. Bu zat Allah'ın hüccetidir, Kur'ân kayyımıdır, imamdır, mürşid ve rehberdir.”⁵⁴³

Şia, ölüm anında imanlı gitmenin de yine imametle gerçekleşebileceğine inanmaktadır. İmameti kabul eden ve ona yürekte bağlanan kişilerin kolaylıkla cennete gireceğine dair âyetlerden yorumlar yapılmıştır. Söz konusu âyetlerden bir örnek olarak Şia tarafından “*Hüseyin'in (a.s.) Sûresi*” olarak bilinen ve hakkında Cafer es-Sâdık'ın “Kim bu sûreyi okursa kıyamet günü cennetin derecesinde Hüseyin (a.s.) ile birlikte olur”⁵⁴⁴ dediği Fecr suresinin son âyetlerini zikredebiliriz. İddiaya göre: “Ey sorumluluklarını yerine getirerek, samimiyetini ispat ederek huzura eren kişi! Artık yürekte boyun eğmek ve böylece ilâhi rızaya ermek üzere rabbine yönel. Böylece sen de katıl hayırlı kullarımın arasına ve onlarla birlikte gir cennetime!”⁵⁴⁵ anlamındaki âyetler ölüm anı ve sonrasında hayat için imamet gerekliliğini ortaya koymaktadır. Fırat el-Kûfî (352/963) bu âyetlerle ilgili olarak Cafer es-Sâdık'ın şöyle dediğini nakletmiştir:

“Mümin bir kimse öleceği zaman onun yanına Resulullah (sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) ve Ehl-i Beyti olan Ali b. Ebî Tâlib, Fatıma, Hasan, Hüseyin ve diğer imamlar (aleyhimu's-salâtu ve's-selâm) gelir. Aynı zamanda Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail de (aleyhimu's-selâm) gelir. Emiri'l-müminin (Ali b. Ebî Tâlib): “Yâ Resulallah! Bu kişi, bizi seven ve velâyetimizi kabul eden kimselerdendi; o sebeple ben onu seviyorum.” Resulullâh (s.a.a.v.) der ki: “Yâ Cebrail! Bu kişi, Ali'yi ve zürriyetini sevenlerdendi, ben de onu seviyorum.” Cebrail de, Mikail ve İsrail'e aynı şeyi söyler. Sonra bütün melekler, ölüm meleğine: “O, Muhammed'i ve ailesini seven; Ali'ye ve zürriyetine dost olan bir kimseydi. O sebeple ona karşı yumuşak davran!” derler. Ölüm meleği ise: “Sizi seçen ve üstün/şerefli kılan; Muhammed'i (s.a.a.v.) peygamber olarak belirleyen ve risaleti Muhammed'e (s.a.a.v.) tahsis edene andolsun ki ona, merhametli bir babadan daha yumuşak ve şefkatli bir kardeşten daha hassas bir şekilde davranacağım/canını alacağım.” Sonra ölüm meleği o kimseye yönelir ve der ki: “Ey Allah'ın kulu! Canını kurtaracak fidyeyi aldın mı? Sana kefalet sağlayacak teminatı elde ettin mi?” “Evet!” karşılığını alınca, ölüm meleği: “Nedir onlar?” diye sorar. O kimse: “Benim teminatım Muhammed'e ve ailesine olan sevgim; Ali'nin ve

⁵⁴³ Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün ölümüne kadar 1198)*, (Çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 60.

⁵⁴⁴ Murtaza Turabi, s. 592.

⁵⁴⁵ Fecr, 89/27-30.

zürriyetinin velâyetine olan inancımdır.” şeklinde cevap verir. Ölüm meleği de: “Allah, seni korktuğun şeylerden mutlaka emin kılacaktır ve ümit ettiğin şeyleri de Allah, sana mutlaka nasip edecektir. Gözünü aç ve yanındakine bak!” der. O da gözünü açar ve defalarca bakar ki, (ne görsün) kendisi için Cennet’e bir kapı açılıyor. O, Cennet’e bakarken ölüm meleği: “Bu, Allah’ın sana ve senin dostlarına hazırladığı mükafatlardır. Oraya girmek mi istersin yoksa dünyaya dönmek mi?” Gözlerini dikip kaşlarını çatarak: “Benim dünyaya ve oraya dönmeye ihtiyacım yok.” der. Bunun üzerine arşın derinliklerinden bir münadinin sesini işitir. İşittiği şey şudur: “*yâ eyyetuhâ’n-nefsu’l-mutmainne*/Ey imanın huzuruna ermiş insan!” yani Muhammed’e, ona vasi olan Ali b. Ebî Tâlib’e ve ondan sonraki imamlara iman etmekle huzura ermiş insan! “*İrci’î ilâ rabbiki râdiyeten (bi-velâyeti Ali) merdiyyeten (bi’s-sevâb)*” yani Ali’nin velâyetinden memnun; alacağın mükafatlardan razı olarak rabbine yönel! Muhammed ve Ehl-i Beyti’nin arasına katıl ve korkusuz/sıkıntısız bir şekilde Cennet’e gir!”⁵⁴⁶

Fırat el-Kûfi’nin tefsirinden tercüme ettiğimiz bu rivâyetten ve ayeti “*Ey Muhammed’e, ona vasi olan Ali b. Ebî Tâlib’e ve ondan sonraki imamlara iman etmekle huzura ermiş insan! Ali’nin velâyetinden memnun; alacağın mükafatlardan razı olarak rabbine yönel! Muhammed ve Ehl-i Beyti’nin arasına katıl ve korkusuz/sıkıntısız bir şekilde Cennet’e gir!*” anlamına gelecek biçimde yorumlamasından da anlaşıldığı gibi Şia’ya göre, imamet sadece bu dünya için değil ahiret için de gereklidir. Ölecek olan kişi üzerinden verilen bu rivâyette sekerat halinde olan insanların yanına bütün imamların geldiği ve o kimsenin imamete inanıp inanmadığını ölçtükleri anlatılmaktadır. Bununla da imamete inanan kişilerin ahirette kurtulabildiği; inanmayanların da kurtulamayacağı mesajı verilmektedir. O halde Şia’ya göre Cennet’e gitmenin yolu Ali b. Ebî Tâlib’in vesâyetini, diğer imamların da velâyetini kabul etmekten; daha dorusu Şîî olmaktan geçer. O halde Şia’ya göre imamet; Allah’ı ve Hz. Peygamber’i memnun etmek, sekerat halinde huzurlu olmak, ölüm meleğinden şefkat görmek, ruhu rahat teslim etmek, Cennet’e gitmek ve Cehennem’den kurtulmak için son derece gereklidir.

Şia’ya göre: “Ey insanlar, size Rabbiniz tarafından gönderilen bir peygamber geldi ve biz bu peygamber aracılığıyla size manevi bir ışık ve rehber olan Kur’ân’ı lütfettik. Allah'a inanıp Kur’ân’a sınıksız sarılanlar var ya, işte Allah onları lütuf ve rahmetine gark edecek ve yine onları kendi yolunda dosdoğru biçimde yürütecektir.”⁵⁴⁷ anlamındaki âyette geçen *nur*

⁵⁴⁶ Fırat el-Kûfi, s. 553-554.

⁵⁴⁷ Nisâ, 4/174-175.

kelimesinden maksat Ali b. Ebî Tâlib'in imametidir. Bununla birlikte sonraki âyette *ve'tesamû bih*/ona sarılanlar ifadesi: "Ali b. Ebî Tâlib ve diğer imamların imametine sarılanlar" manasındadır.⁵⁴⁸ Bu durumda âyetin müjdelediği kişiler, tam olarak Şia'yı ifade etmektedir. Şifî zihniyette âyetin anlamını: "Ey insanlar, size Rabbiniz tarafından gönderilen bir peygamber geldi ve biz bu peygamber aracılığıyla size manevi bir ışık ve rehber olan Ali b. Ebî Tâlib'i lütfettik. Allah'a inanıp Ali'nin ve diğer rehberlerin imametine sınımsız sarılanlar var ya, işte Allah onları lütuf ve rahmetine gark edecek ve yine onları kendi yolunda dosdoğru biçimde yürütecektir." şeklinde vermek mümkündür. Bu durumda Şia'ya göre bu iki âyeti, Ali b. Ebî Tâlib'in imametini ifade etmenin yanı sıra imamet gerekliliğini de önemle vurgulamaktadır. Zira bu zihniyete göre Allah'ın lütuf ve rahmetine mazhar olmanın tek yolu Şia'nın imamet nazariyesine sınımsız sarılmaktan geçer. Hatta sırat-ı müstakimde/dosdoğru yolda olmak ve bu yoldan kaymamak ancak ve ancak imametle mümkündür. Dolayısıyla Allah Teâlâ bu âyette, Şia'nın doğru yolda olduğunu tasdik etmekle birlikte onları en güzel şekilde övdüğünü göstermektedir.

"Evet, o gün Cebrail ve diğer melekler bile saf saf hizaya geçecek ve Rahman'ın izin verdikleri dışında kimse tek söz edemeyecektir. Kendilerine konuşma izni verilenler ise sadece gerçekleri söyleyeceklerdir." anlamındaki *yevme yekûmu'r-rûhu ve'l-melâiketu saffan lâ yetekellemûne illâ men ezine lehu'r-rahmânu ve kâle savâbâ*⁵⁴⁹ âyeti imamet gerekliliği açısından büyük önem arz etmektedir. Çünkü Şia'ya göre bu âyette geçen "Rahmân'ın izin verdikleri dışında kimse tek söz edemeyecektir" anlamını ifade eden *illâ men ezine lehu'r-rahmân* cümlesinden kastedilen Şia'dır. Yani ahirette sadece Ali b. Ebî Tâlib ve soyunun imametini kabul eden kişilere konuşma yetkisi verilecektir. Söz konusu âyetle ilgili nakledilen şu rivâyet, Şia'nın bu inancını ve ahirette ne söyleyebileceklerini göstermektedir: "Kıyamet gününde kelime-i tevhid/lâ ilâhe illallah insanların kalplerinden silinecek. Kelime-i tevhidi/lâ ilâhe illallah'ı "Rahman'ın izin verdikleri dışında kimse tek söz edemeyecektir" âyeti gereğince sadece Ali'nin velâyetini ikrar eden kişiler söyleyebilecek; ehl-i velâyet olanlara kelime-i tevhid için müsaade edilecektir."⁵⁵⁰ Şu halde Şia'ya göre imamet, öbür dünyada kelime-i tevhidi söyleyebilmek, salih kullar arasına katılmak ve dolayısıyla Cennet'e girebilmek için gereklidir ve hatta zorunludur.

"Gün gelecek, biz bütün insanları imamlarıyla birlikte huzurumuza çağıracağız. Amel defterleri sağ tarafından verilenler onu sevinç içinde okuyacaklar. Onlar kıl kadar bile

⁵⁴⁸ Kummi, I, 159; Feyz-i Kâşânî, I, 485-486.

⁵⁴⁹ Nebe', 78/38.

⁵⁵⁰ Fırat el-Kûfi, s. 534.

haksızlığa uğratılmayacaklar. Bu dünyada kendisine sunulan onca âyete kör, onca nimete nankör kesilen kimseler öteki dünyada da âmâ/kör olacaklar, hatta körden daha beter duruma düşecekler.”⁵⁵¹ anlamını ifade eden *yevme ned’û kulle unâsin bi-imâmihim* diye devam eden âyetle imamet gerekliliğini savunan Şia, âyetle ilgili bir çok rivâyet ve görüş serdetmiştir. Bu âyetle ilgili olarak Muhammed Bakır’ın: “Rasulullah bir grup, Ali bir grup, Hasan bir grup, Hüseyin de bir grup ile gelecek. Bunun gibi herkes hangi imamın döneminde öldüyse onunla gelecektir.” dediğine dair nakilde bulunan Ali b. İbrahim el-Kummî’ye (III/X. asır) göre; insanların imamlarıyla Allah’ın huzuruna çağırılması, kıyamet günü bir münadinin insanları çağırarak için kullanılacağı: “Falan (imam) ve Şiası, Filan ve Şiası, Fulan ve Şiası, Ali ve Şiası” şeklindeki nida ifadeleriyle gerçekleşmiş olacaktır.⁵⁵²

Muhammed b. Mesud Ayyâşî (320/932), bu âyete binaen “Yeryüzü Allah’ın helal ve haramı dengeleyen imamı olmaksızın bırakılmaz” şeklinde hüküm çıkarmakla beraber âyetin tefsirine yönelik değişik nakillerde bulunmuştur. Ebû Abdullah lakabıyla zikrettiği Cafer es-Sâdık’ın bu âyetle ilgili olarak şöyle söylediğini nakletmektedir: “Kıyamet günü herkes, kendi öldüğü zamanda var olan imam ile çağırılır. Eğer imama tabi olmuş ise, “Gün gelecek, biz bütün insanları imamlarıyla birlikte huzurumuza çağıracağız. Amel defterleri sağ tarafından verilenler onu sevinç içinde okuyacaklar. Onlar kıl kadar bile haksızlığa uğratılmayacaklar.”⁵⁵³ âyeti gereği kitabını sağ tarafından verilir. Yemîn/Sağ taraf kelimesinden maksat, isbatu’l-imâm/dünyadayken imamı kabullenmiş olmak demektir. Allah Teâlâ’nın başka bir âyette: “Kitabı/Amel defteri sağ tarafından verilen kişi sevinç içinde şöyle diyecek: “İşte amel defterim, alın okuyun! Evet, ben bir gün yaptıklarımın hesabıyla karşılaşacağımı biliyordum; [ama iyiliklerime bu kadar çok sevap verileceğini de beklemiyordum].”⁵⁵⁴ buyurması gibi, kitaptan/amel defterinden maksat *imam*’dır. Bu durumda her kim, imamı kabullenmeyi hiçe sayarsa: “Ne var ki onlar Allah’a verdikleri sözü hiçe saydılar ve bu söze sadakat yerine basit dünya menfaatlerini tercih ettiler, ama böylelikle çok kötü bir tercih yapmış oldular.”⁵⁵⁵ âyeti kapsamındadır. Her kim de imamları inkar ederse Allah Teâlâ’nın: “Amel defterleri soldan verilenlere gelince, onlar hayırsız mı hayırsız kimselerdir. Onlar cehennemin kavurucu ateşinde yanacaklar, kaynar su içecekler. Serinlik ve rahatlık vermeyen kapkara bir dumanın içinde nefessiz kalacaklar.”⁵⁵⁶ buyruğundaki *amel*

⁵⁵¹ İsrâ, 17/71-72.

⁵⁵² Kummî, II, 23.

⁵⁵³ İsrâ, 17/71-72.

⁵⁵⁴ Hâkka, 69/419-20.

⁵⁵⁵ Âl-i İmrân, 3/187.

⁵⁵⁶ Vâkıa, 56/41-44.

defteri sol tarafından verilenler kapsamındadır.”⁵⁵⁷ Ayyâşî, burada kastedilen imamların, Ehl-i Beyt imamları olduğunu ifade etmeye yönelik Muhammed Bakır’ın şöyle dediğini nakletmiştir:

“Bu âyet inince Müslümanlar: “Bütün Müslümanların imamı sen değil misin Ya Rasulallah?” diye sordular. O da: “Ben bütün insanların peygamberiyim. Benden sonra Ehl-i Beytimden Allah’ın belirlediği imamlar gelecek. (Küfür ve dalâletin önde gidenleri ile onların yandaşları, o imamlara zulmedecek.) Onlar, tekzip edilecekler ve zulme maruz kalacaklar. Dikkat edin her kim, onlara dost olursa (tevellâ) o bendendir, benimledir ve öte dünyada Kevser havuzundan su verdiklerimdendir; fakat her kim de, onlara zulmederse, zulmedilmesine yardım/müsaade ederse ve onları tekzip ederse benden değildir, benimle değildir ve ben o kimseden uzağım (teberrâ).”⁵⁵⁸

Görüldüğü üzere Şia uleması, mezhebî kaygılar neticesinde âyette geçen *imam* kelimesini, zahirî olarak algılamış ve kendi mezheplerinin literatüründe yer alan imamet anlayışıyla bağdaştırarak, bu âyet gereğince yeryüzünün hiçbir zaman imamsız/hüccetsiz kalamayacağını düşünmüşlerdir. Çünkü *bütün insanların imamlarıyla çağrılması* demek, *herkesin bir imamı olduğu* fikrini beraberinde getirmektedir. Herkesin bir imamı fikri ise, yeryüzünde şu anda da bir imam bulunduğunu akla getirmektedir. Bu yorum tarzının, Şia mezhebine imamlara hamledildiği ve bu sayede taraftarlara hizmet ettiği hususunda hiçbir şüphe olmadığı aşikardır. Şia’nı söz konusu yorumlarının yanı sıra bu ayette yer alan *imam* kelimesi hakkında genel olarak iki yorum üzerinde yoğunlaşmıştır. Genel olarak *imam* kelimesinin *peygamber* anlamına geldiği düşünülse de; peygamber yorumu doğru olmakla beraber sözün akışına göre kastedilen anlamın *amel defteri* olması gerektiğinin daha doğru olacağını düşünmekteyiz.

Cafer es-Sâdık’ın bu rivâyetteki âyetleri yorumlama biçiminde ise, herkesin kendi öldüğü dönemde var olan imamla çağrılacağı yorumuna binaen, amel defterinin sağdan verilmesinin ve dolayısıyla cennete gitmenin imama tabi olmaya, onu kabullenmeye bağlı olduğu vurgulanmıştır. Bununla beraber cehenneme gitmek anlamına gelen amel *defterinin sol taraftan verilmesi*, imamı önemsememek ve inkar etmek neticesinde gerçekleşecektir. Bu açıdan Şia’ya göre, Şif olmak cennete vesile iken, Şif olmamak cehenneme gitmeye sebeptir.

Cafer es-Sâdık’ın babası Muhammed Bakır’dan nakledilen rivâyette de, daha ikna edici olması için sözün, Hz. Peygamber’e nispetle söylenmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca

⁵⁵⁷ Ayyâşî, II, 302.

⁵⁵⁸ Ayyâşî, II, 304.

âyette geçen *imam* kelimesinin delalet ettiği anlamın *peygamber* manasında olduğunu anlamının isabetsiz olduğu vurgulanarak, genel kabule gönderme yapılmış gibidir. Bu rivâyette gerçek imamların nitelikleri ile ilgili olarak, Ehl-i Beyt/Hz. Peygamber'in soyundan gelen imamlar ve onların Allah tarafından belirlendiği düşüncesi önplana çıkarılmıştır. Bu sayede insanların Hz. Peygamber'e ümmet olabilme ölçüsünün, Ehl-i Beyt'e sahip çıkmakla alakalı olduğu önemle vurgulanmıştır. Neticede âyet, Şia'nın mezhebî kaygılarına maruz kalarak asıl ifade etmek istediği anlamın çok ötesinde, rivâyetlerle de desteklenerek tamamen imamet merkezli yorumlanmıştır.

1.3. Ali b. Ebî Tâlib Eksenli Yorumlar

Şia'nın Kur'ân'a dayandırmaya çalıştığı meselelerin başında Ali b. Ebî Tâlib'in imam olması gerektiği anlayışı gelir. Zaten Şia'daki imamet anlayışının şekillenmesinde söz konusu anlayış, önemli rol oynamaktadır. Evveleminde Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Peygamber'den sonra velâyeti iddiasıyla başlayan tartışmalar, sonraki dönemlerde Ali b. Ebî Tâlib'den önce hilafete geçenlerin onun hakkını gasp ettiği inancıyla ve hatta "*hâlefu'l-ma'kûl ve'l-menkûl*/ilk üç halifeyi meşru sayanlar akla da nakle de muhalefet etmiştir"⁵⁵⁹ zihniyetiyle devam etmiştir. Bu iddiayı savunan Şîi ulemâ, Ali b. Ebî Tâlib'in imametini ispat edebilmek adına aklî ve naklî deliller serdetme yolunda çaba sarf etmişlerdir.

Şia'nın Ali b. Ebî Tâlib'in velâyetine ispat sadedinde üzerinde önemle durduğu nas, **velâyet âyetidir**. İlgili âyette: "Ey Müminler! Sizin gerçek dostlarınız sadece Allah, O'nun elçisi ve bir de Allah'ın emirlerine tam anlamıyla boyun eğerek namazlarını devamlı ve özenli şekilde kılan, zekatlarını veren müminlerdir. Kim Allah'ı, elçisini ve müminleri gerçek dost edinirse bilsin ki Allah'tan yana olanlar mutlaka üstün gelecektir."⁵⁶⁰ buyrulmaktadır. Şîi alimlerce bu âyetin Ali b. Ebî Tâlib'in imametine delil olduğu hususunda icma vardır. Zira bu âyette Allah Teâlâ kendi inisiyatifinde olan velâyete, Hz. Peygamberle birlikte Ali b. Ebî Tâlib'i de ortak kılmıştır. Bir yandan bu âyette geçen "*innemâ*", "*veli*" ve "*ellezîne*" kelimelerinden yola çıkılarak âyet, Ali b. Ebî Tâlib'in imametine delil olarak gösterilmeye çalışılırken⁵⁶¹ bir yandan da aynı gayeye matuf olmak üzere sebab-i nüzule dair birçok rivâyet nakledilmiştir. Rivâyete göre, Mescid-i Nebevi'ye giren dilenciye kimse yardım

⁵⁵⁹ Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 171.

⁵⁶⁰ Maide, 5/55-56.

⁵⁶¹ et-Tabersî, eş-Şeyh Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1406/1986, III, 326-327; Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî), Dâru İhyâ, yrsz. 1409, III, 558-561; Tabatabâi, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin b. Muhammed, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II. Baskı, Müessesetu Matbûâtü İsmâiliyyân, Kum 1390/1981, IV, 9-15.

etmez. O esnada namaz kılan Ali b. Ebî Tâlib ise namazda rüku halindeyken bin dinar değerindeki yüzüğünü dilenciye tasadduk eder. Bunu gören Hz. Peygamber de namazı bitirdikten sonra başını yukarı kaldırır ve:

“Allahım kardeşim Musa (a.s.) senden: “Ey Rabbim” dedi, “Gönlüme ferahlık ver; işimi kolaylaştır; meramımı açık seçik ifade etme konusundaki sıkıntımı gider ki söyleyeceklerimi iyice anlayabilsinler. Yakınlarımdan birini, kardeşim Harun’u bana yardımcı tayin et. Harun vesilesiyle gücüme güç kat ve bu görevimde ona da sorumluluklar yükle!”⁵⁶² şeklinde bir dilekte bulunmuştu. Sen de “Seni kardeşinle destekleyeceğiz, size öyle bir kudret vereceğiz ki âyetlerimiz sayesinde onlar size el uzatamayacaklar. Siz de, tâbi olanlarınız da, mutlaka galip geleceksiniz”⁵⁶³ şeklinde vahyetmiştin. Allahım ben senin peygamberin ve has kulun Muhammedim. Allahım Gönlüme ferahlık ver; işimi kolaylaştır. Ailemden birini, kardeşim Ali’yi bana yardımcı olarak tayin et. Ali sayesinde gücümü pekiştir.” diye yakarır. Ebû Zer’den nakledildiğine göre Hz. Peygamber duasını tamamlayınca Cebrail, Allah katından geldi ve söz konusu velâyet âyeti nazil oldu.⁵⁶⁴

Şeyh Müfid’in *Mesâilu’l-Ukberiyye* adlı eserinde belirttiğine göre, Ali b. Ebî Tâlib’in velâyeti ile ilgili olarak, “*Sizin dostunuz ancak Allah’tır*” âyeti, Allah dışında başka veliler olmaması gerektiğini vurguladığı gibi Ali b. Ebî Tâlib’in imametine de delil olmaktadır. Bunun yanında âyet, tevellânın/ona olan sevginin ve teberrânın/ona düşman olanlara kızgınlığın da çok daha şiddetli olması gerektiğini ifade eder.⁵⁶⁵

Şia’nın imamet konusundaki Kur’ânî referanslarından önemli bir tanesi, âyetlerin yanı sıra hadislerle de desteklenmeye çalışılan **Ğadır-i Hum** rivâyetleridir. Şia’ya göre, Hz. Peygamber, risaletinin başından beri Ali b. Ebî Tâlib’i halife tayin etmekle görevlendirilmişti. Ancak Hz. Peygamber, davete zarar gelir endişesiyle bu durumu açıklamaktan çekiniyordu. Nihâyet Veda Haccını ifâ ettikten sonra bu konuda kendisine Allah’tan ikaz anlamında **tebliğ âyeti** diye meşhur olan şu âyet nazil oldu: “Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen buyrukları tebliğ et. Eğer onları tam anlamıyla tebliğ etmezsen elçilik görevini yapmamış olursun. Elçilik görevini yaptığın sürece Allah seni kafirlere karşı hep koruyacaktır. Bilesin ki

⁵⁶² Tâhâ, 20/25-32.

⁵⁶³ Kasas, 28/35.

⁵⁶⁴ Konuyla ilgili rivâyetler için bkz. Meclisî, XXXV, 194-195; Kuleynî, I, 289; Tabersi, III, 324-325; Kummî, I, 170; Tabatabâî, *el-Mizân*, IV, 15-25.

⁵⁶⁵ Şeyh Müfid, *Mesâilu’l-Ukberiyye*, s. 50.

Allah kafirleri emellerine kavuşturamaz.”⁵⁶⁶ Bu âyetteki açık emre göre, Ali b. Ebî Tâlib’in imametini izhar etmesi gerektiğini, aksi takdirde görevi tamamlamamış olacağını ve Allah’ın bu âyetteki koruma vadine göre çekinmesine gerek olmadığını anlayan Hz. Peygamber, Ğadîr-i Hum denen yerde Ali b. Ebî Tâlib’in kolundan tuttu ve koltuklarının beyazı görününceye kadar yukarı kaldırdı. Orada bulunanlara: “Ben kimin mevlası/dostu isem Ali de onun mevlasıdır.” şeklinde hitap etti.⁵⁶⁷ Bazı rivâyetlerde de Hz. Peygamber’in bu davranışıyla Ali b. Ebî Tâlib’in imametini ilan ettiği ve bu sayede görevini tamamladığı için son inen vahiy olarak bilinen: “Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim, size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm’ı seçtim.”⁵⁶⁸ anlamındaki âyet nazil oldu.⁵⁶⁹ Bu âyetle ilgili olarak Ayyâşî, Maide Suresi, 5/5. âyette yer alan ‘Her kim kafirliğe dönerse onun bütün emekleri boşa gider ve ahirette hüsrana uğrayanlardan olur’ manasındaki bölümün “ve-men yekfur bi’l-iman” kısmını “her kim Ali’nin velâyetini/imamlığını reddederse” anlamında tefsir etmiştir.⁵⁷⁰

Ebu Ali Fadl b. Hasan b. Fadl et-Tabersî’nin (548/1153) naklettiğine göre, Hz. Peygamber, bu son inen âyetten sonra orada bulunan sahabilere: “Dini kemale erdiren, nimeti tamamlayan, beni elçi olarak kabul eden, benden sonra da Ali b. Ebî Tâlib’in velâyetini vahyeden Allah ne büyüktür! Dikkat buyurun! Ben kimin mevlası/dostu isem Ali de onun mevlasıdır. Allahım! ona dost olana dost, düşman olana da düşman ol.” şeklinde küçük bir konuşma yapmıştı.⁵⁷¹ Tabatabâî’nin nalettiği bir rivâyette ise Hz. Peygamber’in bu sözlerine “Ona yardım edene yardım et! Onu mağlup etmeye çalışanı mağlup et; çünkü o bendendir ben de ondanım. Onun benim yanımdaki değeri Musa’nın yanındaki Harun gibidir; ancak aramızdaki fark benden sonra peygamber gelmeyecektir.” şeklinde *menzile hadisini* de kapsayan bir ilave vardır.⁵⁷² Hatta bu sözün ardından aralarında Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb’ın bulunduğu sahabilere gidip Ali b. Ebî Tâlib’i tebrik etmişlerdi. Tabatabâî, *el-Mîzân* isimli tefsirinde Ebû Hureyre’ye nispet edilen bir rivâyette Ömer b. el-Hattâb’ın: “Tebrikler Ya Ali b. Ebî Tâlib! Sen benim mevlam/dostum olduğun gibi kadın-erkek bütün inananların da dostu oldun.” dediğini nakletmektedir.⁵⁷³ Kummî’nin yer verdiği bir rivâyete göre ise, Hz. Peygamber Veda Haccında hitabesini yaparken Ali b. Ebî Tâlib’in

⁵⁶⁶ Maide, 5/67.

⁵⁶⁷ Tabersî, III, 244-245.

⁵⁶⁸ Maide, 5/3

⁵⁶⁹ Kummî, I, 174; Tabatabâî, *el-Mîzân*, V, 194-195; VI, 42-62.

⁵⁷⁰ el-Ayyâşî, Ebu’n-Nazr, Muhammed b. Mes’ûd b. Ayyâş es-Sülemî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, (thk. El-Hâc es-Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî), el-Mektebetu’l-İlmiyye el-İslâmiyye, Tahran trz., I, 297.

⁵⁷¹ Tabersî, III, 244; Tabatabâî, *el-Mîzân*, V, 193.

⁵⁷² Tabatabâî, *el-Mîzân*, V, 194.

⁵⁷³ Tabatabâî, *el-Mîzân*, V, 195; el-Kummî, I, 171-175; II, 124.

imametini ilan edince Ömer b. el-Hattâb, sahabeler arasından derhal ayağa kalkarak: “Ya Rasulallah bu Allah ve Peygamberinin emri mi?” diye sordu. Hz. Peygamber de: “Evet [Ya Ömer], Ali b. Ebî Tâlib’in müminlerin efendisi olduğu, takva sahiplerinin imamı olduğu, abdestten dolayı beyaz alâmet taşıyanların da komutanı olduğu Allah ve Peygamberinin emridir. Kıyamet günü Allah ona Sırat köprüsünün üzerinde bir makam verecek ve ona dost olanlar cennete girerken düşman olanlar da cehenneme girecek.” şeklinde cevap vermiştir.⁵⁷⁴ Kısacası Şia, Maide suresinin 67. âyetinin nüzul sebebinin Ali b. Ebî Tâlib’in velâyetine bağlayarak bu âyetteki açık ifade gereği Hz. Peygamber onun imametini açıklamak zorunda kaldığına inanmaktadır. Üstelik bu olaya şahitlik eden sahabelerin de Ali b. Ebî Tâlib’in velâyetini kabul ettiğini; hatta Ömer b. el-Hattâb ve Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe’nin de Ali b. Ebî Tâlib’i tebrik ettiğini; bu olayın üzerine dinin kemale erdiğini ifade eden Maide suresinin 3. âyetinin nazil olduğunu iddia etmektedir.⁵⁷⁵

Hz. Peygamber’in Veda Haccını tamamlamasıyla Ali b. Ebî Tâlib imametini ifade etmesi gerektiği ve bu hususta emir aldığına inanan Kummî, iddiasını ispatlamak adına dil oyunlarına başvurmuştur. Konuyla ilgili Kummî, İnşirah Suresinden delil göstermeye çalışmış ve surenin: “O halde bir işi bitirince, hemen başka bir işe giriş, onunla uğraş! Hep rabbine yönel, O’nu hoşnut etmeye çalış!” anlamına gelen *fe-izâ ferağte fensab ve ilâ rabbike ferğab*⁵⁷⁶ kısmını farklı şekilde tefsir etmiştir. Âyette yer alan *fensab* ifadesini *fensib* biçiminde algılayan Kummî’ye göre âyette kastedilen anlam: “*Nübüvvet görevini tamamladığında Ali’nin imametini nasp et ve bu konuda rabbine yönel!*” şeklindedir.⁵⁷⁷ Benzer şekilde Duhâ suresinin son âyetini de Kummî, Ali b. Ebî Tâlib’in imametine yormuştur. “Rabbinin sana lütfettiği bunca nimeti her daim minnet ve şükranla an!” anlamına gelen *ve-emmâ bi-ni’meti rabbike fe-haddis*⁵⁷⁸ âyeti ile ilgili olarak Hz. Peygamber’in insanlara anlatması gereken nimetlerin/emirlerin Allah’ın indirdiği vahiyin yanı sıra İslâm’ın beş emri/esası olarak kabul edilen namaz, zekat, oruç, hac ve *velâyet* olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁹ Bu yorumla Kummî, Hz. Peygamber’in anması gereken en önemli şeyin aslında velâyet olduğunu ve bunu insanlara izah etmesi gerektiğini ifade etmek istemiştir.

Şia’nın Ali b. Ebî Tâlib’in imametine delil olarak sunduğu âyetlerden bir diğeri de **meveddet âyeti** olarak bilinen “*lâ es’elukum ‘aleyhi ecran ille’l-meveddete fi’l-kurbâ*”

⁵⁷⁴ Kummî, I, 174.

⁵⁷⁵ Gadîr-i Hum ile ilgili geniş bilgi için bkz. Demircan, Adnan, *Hz. Ali’nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, 9-103; Fığlalı, Ethem Ruhi. “Gadîr-i Hum”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 279-280; Sofuoğlu, Cemal, “Gadîr-i Hum Meselesi”, *AÜİFD*, Ankara 1983, XXVI, 461-470.

⁵⁷⁶ İnşirah, 94/7-8.

⁵⁷⁷ Kummî, II, 428-429.

⁵⁷⁸ Duhâ, 93/11.

⁵⁷⁹ Kummî, II, 427-428.

âyetinin: “Ben bunca öğüt ve nasihatim için sizden hiçbir ücret ve mükafat istemiyorum, [ama madem beni peygamber olarak kabul etmiyorsunuz] bari aramızdaki akrabalık bağı hatırına bir yakınlık gösterin.”⁵⁸⁰ manasını ifade eden kısımdır. Şia’ya göre âyetin manası, bu çeviriden çok daha farklıdır. Murtaza Turabi’nin *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli* isimli Kur’ân çevirisinde âyetin ilgili bölümüne: “Buna karşılık sizden o yakınlarımı (Ehl-i Beyt’imi) sevmekten başka bir mükafat istemem.” şeklinde bir anlam verilmiştir.⁵⁸¹ Bu anlam biçimine göre âyette kastedilen Ehl-i Beyt: Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin’dir. Bu mantığa göre, âyette işaret edilen bu kişileri sevmek vacip hükmündedir. Söz konusu Ehl-i Beyt silsilesinin başında olan Ali’yi sevmek vacip olduğuna göre ona itaat etmek de vaciptir. İtaati vacip olan ise imamlığa en layık kişidir. Bu durumda ilgili âyet mucibince Ali b. Ebî Tâlib’in imameti nasla tespit/tayin edilmiştir.⁵⁸²

Şia’nın Ali b. Ebî Tâlib’in imameti uğruna Kur’ân’dan dayanak olarak gösterdiği bir diğer delil **mübahele/lanetleşme âyeti** olarak bilinen: “Sana gelen bu vahiyden sonra her kim İsa’nın konumu hakkında seninle tartışmaya kalkarsa de ki: “Gelin, bir araya toplanalım. Ayrıca biz kendi çocuklarımızı ve kadınlarımızı çağıralım. Siz de kendi çocuklarınızı ve kadınlarınızı çağırın. Sonra hep birlikte ‘Allah’ın laneti yalancılara üzerine olsun’ diye yakarıшта bulunalım.”⁵⁸³ anlamındaki âyettir. Söz konusu âyet, Necran’dan gelen Hıristiyanlarla Hz. Peygamber arasında geçen bir tartışmadan bahsetmektedir. Hıristiyanlar Hz. İsa’ya uluhiyet isnat ederken; Hz. Peygamber onun sadece bir peygamber olduğunu, ilahlığın yalnızca Allah’a has olduğunu savunmaktaydı. Tartışmanın sonu lanetleşmeye varmış ve bir gün sonra aile efradıyla lanetleşmek üzere her iki taraf bir araya gelmişti. Bundan önce Hıristiyanlar kendi aralarında: “Eğer kendi çocukları ve ailesi ile gelirse mübaheleden sakınıyoruz; fakat ashabıyla gelirse mübahele ederiz” şeklinde karar almışlardı. Hz. Peygamber en sevdiği kişiler olan: Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin ile oraya gidince Hıristiyanlar mübaheleden vazgeçti. Hatta: “Bunlar Allah’tan bir dağı yerinden koparmasını isteseler, Allah dağı yerinden koparır. Bunlarla mübahele etmeyin yoksa helak olursunuz” dedikleri nakledilmektedir. Netice itibarıyla Hz. Peygamber mübahelede bulunmamış fakat İslâm devletine belirli miktarda mal ödemek şartıyla onlarla barışmıştı.⁵⁸⁴ Şia’ya göre âyetin orijinalinde (*teâlev ned’u ebnâenâ ve ebnâekum ve nisâenâ ve nisâekum ve enfusenâ ve*

⁵⁸⁰ Şûrâ, 42/23.

⁵⁸¹ Turabi, Murtaza, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli*, (tash. Seyyid Seccad Hüseyini), Kevser Yayıncılık, İstanbul trz., s. 485.

⁵⁸² Konuyla ilgili yorumlar için bkz. Kummî, II, 276; Tabersî, IX, 43-44; Feyz-i Kâşânî, Molla Muhammed Muhsin b. Raziyyuddin Şah Murtaza, *Tefsîru’s-Sâfi*, Dâru’l-Murtaza, trz., V, 372-374; Tabatabâi, *el-Mizân*, XVIII, 44-48.

⁵⁸³ Âl-i İmrân, 3/61.

⁵⁸⁴ Kummî, I, 104-105; Tabersî, I-II, 762; Feyz-i Kâşânî, I, 318-319.

enfusekum) geçen *ebnâenâ* kelimesinden maksat Hasan ve Hüseyin'dir; *nisâenâ* ifadesinden maksat Fatıma iken *enfusenâ*'dan maksat her ne kadar Hz. Peygamber gibi görünse de asıl kastedilen kişi Ali'dir; çünkü insan kendini bir yere davet edemez. Hem enfusenâ deyip hem de peygamberin zâtı kastedilmediğine ve saydıklarımız dışında oraya giden kişi Ali olduğuna göre Hz. Peygamber Ali'yi kendisi ile bir tutmuştur. Bu durum, Ali'nin değerini/makamını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Şia'ya göre âyet, Ali b. Ebî Tâlib hakkında indiği gibi, onun imametinin de delillerinden biridir.⁵⁸⁵

Şia'nın Ali b. Ebî Tâlib'in imametine yönelik ideolojik okuduğu: "İman edip imanlarına yaraşır güzellikte davranışlar sergileyenler ise insanların en hayırlısıdır" anlamındaki *innellezîne âmenû ve amilu's-sâlihâti ulâike hum hayru'l-beriyyeti* âyeti de⁵⁸⁶ Ali b. Ebî Tâlib'e ve taraftarlarına yorumlanmıştır. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'e hadis nispet eden Şia'ya göre bu âyetin Ali b. Ebî Talib hakkında indiği hususunda ihtilaf yoktur.⁵⁸⁷ Hakkında "Vallahi Ali, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra insanların en hayırlısıdır." dediği nakledilen Muhammed Bakır'ın bir rivayette, "Hz. Peygamber'in Ali hakkında olduğu kadar başka kimse hakkında hayır konuşmamıştır." Şöyle ki, Hz. Peygamber bu âyetle ilgili: "Ya Ali! Bu âyette geçen *hum hayru'l-beriyyeti/onlar insanların en hayırlısıdır* cümlesinin kastettiği sensin ve senin şian/taraftarlarındır."⁵⁸⁸; başka bir rivâyette ise: "Bu âyette geçen "... *hum hayru'l-beriyyeti/onlar insanların en hayırlısıdır*" cümlesinin kastettiği sensin ve mahşerde abdest nuru sebebiyle alnı ve ayakları parlayacak olan senin şian/taraftarlarındır. Âyetin bir öncesinde: "*Gerek Yahudiler ve Hıristiyanlardan, gerekse müşriklerden olan kafirler, içinde temelli kalmak üzere cehennem ateşine mahkum olacaklar. Onlar insanların en hayırsızdırlar*"⁵⁸⁹ kısmından kastedilen ise kıyamet günü yüzleri simsiyah şekilde gelecek olan düşmanlarındır."⁵⁹⁰ dediği nakledilmiştir. Daha farklı bir rivâyette ise son âyete istinaden Hz. Peygamber: "Sen ve senin Şian Allah'tan razı; Allah da sizlerden razıdır."⁵⁹¹ buyurarak hem âyetleri tefsir etmiş hem de Ali ve Şiasını taltif etmiştir.

Beyyine suresinin tefsirinde Ali b. Ebî Tâlib'i taltif eden farklı rivâyetlerle konuyu anlatan Fırat el-Kûfi (352/963), surenin sebab-i nüzulünü de aynı gayeye matuf olarak izah etmiştir. Câbir b. Abdullah'tan naklettiğine göre Hz. Peygamber'in: "Beyyine suresinin Rabbine andolsun ki, bu -Ali- ve şiası kıyamet gününde kurtuluşa eren kişilerdir. Dikkat

⁵⁸⁵ Kummî, I, 104-105; Tabersî, I-II, 763-764; Feyz-i Kâşânî, I, 318; Tabatabâi, *el-Mizân*, III, 223-224.

⁵⁸⁶ Beyyine, 98/7.

⁵⁸⁷ Fırat b. İbrahim el-Kûfi, *Tefsîru Fırat el-Kûfi*, (thk. Muhammed el-Kazım), Müessesetu Vezâreti's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-İslâmî, Tahran 1410/1990, s. 585.

⁵⁸⁸ Fırat el-Kûfi, s. 583-585.

⁵⁸⁹ Beyyine, 98/6.

⁵⁹⁰ Fırat el-Kûfi, s. 586.

⁵⁹¹ Fırat el-Kûfi, s. 584.

buyurun! Allah'a andolsun ki, Ali Allah'a ilk iman edeniniz, Allah'ın emirlerini yerine getirme bakımından en dikkatliniz, Allah'a verdiği söze riâyet bakımından en vefalınız, Allah'ın hükmüyle hükmetmeye en layıknız, taksimatı eşit yapanınız, yönetimde en adaletliniz ve Allah katında en üstün konumda olanınızdır.” şeklinde konuşması üzerine Beyyine suresinin nazil olduğu; Hz. Peygamber'in de: “Size Rasulullah'tan (s.a.v.) sonra beşerin en hayırlısı geldi” dediği nakledilmektedir.⁵⁹² “Böylelerinin Allah nezdindeki mükafatları, içinde ırmakların çağıldadığı ve temelli kalacakları Adn cennetleridir. Allah onlardan hoşnut olmuştur; onlar da Allah'tan hoşnut olmuşlardır. İşte bu hoşnutluk ve bahtiyarlık, rabbine saygıda kusur etmeyenlerin hakkıdır.”⁵⁹³ anlamındaki Beyyine suresinin son âyetini de imamete yorumlamaya çalışan Fırat el-Kûfi, miraç hadisesi ile bağlantı kurup söz konusu âyetle ilgili bir nakilde bulunmuştur. Rivâyete göre, Hz. Peygamber Miraç gecesi sidretu'l-müntehâ'nın ne olduğunu Cebrail'e sorduğunda:

“Bu, senin amcaoğluna müştak olan sidretu'l-müntehâ'dır.” cevabını almıştı. Daha sonra bir münadinin şu çağrısını duymuştu: “Muhammed enbiyaların hayırlısı, Emiri'l-müminin Ali evliyaların ve evsiyaların/imamların hayırlısı, Ehl-i Beyti ise bütün insanların hayırlısıdır. “Bunların Allah nezdindenki mükafatları, içinde ırmakların çağıldadığı ve temelli kalacakları Adn cennetleridir. Allah onlardan -Ali ve şiasından- hoşnut olmuştur.” [Beyyine, 98/8] Onlar ki, Allah'ın rahmetine mazhar olmuş, nuruyla kuşanmış, Allah'a yakın olmuş kişilerdir. Ne mutlu onlara! Ne mutlu onlara ki, kıyamet günü Rableri katındaki makamları sebebiyle bütün mahlukat onlara imrenecek!”⁵⁹⁴

Görüldüğü üzere övgü içerikli âyetler bütünüyle Ali b. Ebî Tâlib merkezli yorumlara tabi tutulmuş ve konuyu imametle bağdaştırabilmek için çok garip rivâyetler nakledilmiştir. Bu örnekte olduğu gibi *hum/onlar* zahirinin delalet ettiği şey direkt imamet eksenli tefsir edilmiş ve konu miraçla ilintili açıklanarak âyetin tefsiri, direkt nida eden meleğin dilinden nakledilmiştir.

Şia'ya göre “Ey Peygamber! Bilesin ki sen sadece bir uyarıcısın; her topluma bir yol gösteren vardır!” anlamındaki *innemâ ente munzirun ve likulli kavmin hâd*⁵⁹⁵ âyeti de yine Ali b. Ebî Tâlib'in imametine delildir. Âyet ile ilgili rivâyetlere bakıldığında bu âyet nazil olunca Hz. Peygamber'in elini kendi göğsü üzerine koyarak: “Ben munzir/uyarıcıyım!” dediği ve sonra da elini Ali b. Ebî Tâlib'in omzuna vurarak: “Ey Ali! Sen de hidâyet eden/yol

⁵⁹² Fırat el-Kûfi, s. 585.

⁵⁹³ Beyyine, 98/8.

⁵⁹⁴ Fırat el-Kûfi, s. 587.

⁵⁹⁵ Ra'd, 13/7.

gösterensin. Benden sonra hidâyete erenler seninle hidâyete ererler.” dediği nakledilmektedir.⁵⁹⁶ İmam Muhammed Bâkır’ın da âyetle ilgili olarak: “Rasulullah uyarıcıdır. Her dönemde halkı, Hz. Peygamber’in getirdiğine davet eden bizden [imamlardan] bir yol gösterici vardır. Hz. Peygamber’den sonra hidâyetçiler: başta Ali, sonra da birbiri ardınca gelen vasiler/imamlardır.” dediği ifade edilmiştir.⁵⁹⁷ Bu anlayışa göre, ilgili âyet, Ali b. Ebî Tâlib’in imametini vurguladığı gibi ondan sonra da imamlar silsilesinin devam edeceğini ifade etmiş olmaktadır.

Şia’ya göre aynı gayeye matuf olan bir diğer delil: “Cennetlikler cehennemliklere: “Biz, Rabbimizin bize vaat ettiği şeylerin gerçek olduğunu gördük; siz de Rabbinizin size vaat ettiklerinin gerçekleştiğini gördünüz mü?” deyince onlar: “Evet” diye cevap verirler. Derken bir görevli aralarında: “Allah’ın lâneti o zalimlere olsun ki onlar insanları Allah yolundan uzaklaştırır, onu eğri büğrü göstermek isterlerdi ve onlar âhireti de inkâr ederlerdi.” diye nida eder.”⁵⁹⁸ anlamındaki âyettir; çünkü Şif okuyuşta bu âyette geçen *müezzin/görevli* kelimesinden kastedilen yine Ali b. Ebî Tâlib’dir. Zira Ali b. Ebî Tâlib’in Kur’ân’da geçen bir çok ismi vardır ve *müezzin/görevli* bunlardan sadece bir tanesidir. Kaldı ki Ali b. Ebî Tâlib kıyamette: “Allah’ın laneti, velâyetimi kabul etmeyen ve bu konuda hakkımı gizleyen kişilere olsun!” diye nida edecektir.⁵⁹⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Şia, bu âyette; insanları Allah yolundan uzaklaştıran, dini çelişkili göstermeye çalışan ve ahireti inkara kadar ileri gitmeleri sebebiyle üzerine lanet okunan kişilerden kastedilen, Ali b. Ebî Tâlib’in velâyetini kabul etmeyen ve ona hakkı olan imameti vermemek için çaba sarf edenlerdir. Bu yoruma göre âyet, siyasî anlaşmazlıklarda haklı olanın Şia olduğunu ve onlara haksızlık yapanların Allah’ın buğzuna dûcâr olacaklarını ifade etmiş gibi gösterilmektedir.

Şia’nın imamete yorumladığı bir diğer Kur’ânî delil: “Allah sizden iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanlara şu vaatte bulundu: Daha önce gelip geçen kimi toplumlara dünyada güç ve iktidar verdiğim gibi müminlere de bu imkanı vereceğim. Onlar için seçip razı olduğum dinlerini de güçlendireceğim. Korku ve kaygı içinde geçen günlerinin ardından onları güvenlik ve esenliğe kavuşturacağım...”⁶⁰⁰ anlamındaki âyette geçen iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanların başında Ali b. Ebî Tâlib gelmektedir. Zira ona vaat edilen imamet kendisidir. Bunun yanı sıra âyet onun soyundan gelen imamlara da hitap etmekte ve onlara yapılan zulüm ve haksızlıkların geçeceğini haber vermektedir. Bu

⁵⁹⁶ Tabersî, V-VI, 427-428.

⁵⁹⁷ Feyz-i Kâşânî, III, 59.

⁵⁹⁸ A’raf, 7/44.

⁵⁹⁹ Tabersî, III-IV, 651.

⁶⁰⁰ Nur, 24/55.

açından âyet, muhataplarını motive etmek maksadıyla, nüzulünden çok sonra meydana gelecek olaylar hakkında malumat vermiş olmaktadır.⁶⁰¹

Mezhebî kaygıyla Kur'ân'ı okumanın başka bir örneğini: “İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendisini feda eder. Allah ise kullarına karşı pek şefkatlidir.”⁶⁰² anlamındaki âyet teşkil etmektedir. Çeşitli fedakarlıkları sebebiyle bu âyetin Ali b. Ebî Tâlib hakkında nazil olduğunu söyleyen Kummî, bir sonraki âyette yer alan: “Ey iman edenler! Allah'a teslimiyetin gereklerini hakkıyla yerine getirin” anlamındaki *udhulû fi's-silmi kâffeten*⁶⁰³ ifadesinden de kastedilenin Ali b. Ebî Tâlib'in velâyeti olduğunu vurgular.⁶⁰⁴ Ayyâşî de, âyetin devamında yer alan *velâ tettebiû hutuvâtî's-şeytân/şeytanın adımlarına kanmayın* ifadesi için kastedilen mananın ilk iki halife yani Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb olduğunu belirtir.⁶⁰⁵ Bu âyeti, Ali b. Ebî Tâlib'in imametine delil göstermeye çalışan Allâme Hillî de, Sa'lebî'nin İbn Abbas'tan şöyle bir nakilde bulunduğunu belirtir:

“Bu âyet, Ali (aleyhisselâm) hakkında nazil oldu. Nebi (sallallahu aleyhi ve âlihi) müşriklerden dolayı mağaraya sığındığı zaman Ali'yi, borçları ödemesi ve emanetleri teslim etmesi için görevlendirmişti. O da, gece Hz. Peygamber'in yatağında uyumuştur. Halbuki müşrikler de Hz. Peygamber'i öldürmek için evi kuşatmışlardı. Bu esnada Allah, Cebrail ve Mikail'i kardeş ilan ettiğini; ancak onlara, birinin ömrünün diğerinden uzun olduğunu vahyetti. “Hanginiz uzun ömür için diğerini tercih eder?” diye sordu; fakat ikisi de uzun ömrü tercih etti. Bunun üzerine Allah: “Neden Ali b. Ebî Tâlib gibi değilsiniz!! Onu ve Muhammed'i kardeş ilan etmiştim de Ali, kardeşi Muhammed için kendini feda etme cesaretiyle onun yatağına girdi. Derhal yeryüzüne inin ve Ali'yi düşmanlarından koruyun!” diye vahyedince ikisi de yeryüzüne indiler. Cebrail Ali'nin baş kısmına, Mikail de ayak kısmına geçti. Durumu gören Cebrail şöyle dedi: “Müjdeler olsun sana! Senin gibi biri daha var mı (şu dünyada)?! Allah meleklerle karşı seninle iftihar ediyor.”⁶⁰⁶

Görüldüğü üzere âyet için bir sebab-i nüzul üretilmek suretiyle Ali b. Ebî Tâlib'in imametine ve efdaliyyetine delil getirilmeye çalışılmıştır. Bu iddiaya göre Allah Teâlâ, fedakarlığını beğendiği Ali b. Ebî Tâlib'i Cebrail ve Mikail'den de üstün tutarak vahiyle

⁶⁰¹ Bkz. Kummî, II, 108.

⁶⁰² Bakara, 2/207.

⁶⁰³ Bakara, 2/208.

⁶⁰⁴ Kummî, I, 71. Ayrıca bkz. Feyz-i Kâşânî, I, 222.

⁶⁰⁵ Ayyâşî, I, 102.

⁶⁰⁶ Hillî, *Nehcü'l-Hak*, 176.

övgüye mazhar kılmıştır. Dolayısıyla Şia'ya göre bu âyet de Ali b. Ebî Tâlib'in imametinde delildir.

Şia'nın mezhebî tefsirinden nasiplenen bir diğer âyet: “İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanlar var ya, Rahman onları sevgiyle kuşatacaktır.” anlamındaki *innellezîne âmenû ve amilu's-sâlihâti seyc'alu lehumu'r-rahmânu vuddâ* âyetidir.⁶⁰⁷ Görüldüğü üzere âyet, Allah'ın iman eden ve iman gereğini yerine getirenleri sevmesini kastetmekteyken Şia'ya göre âyetten kastedilen mana *Allah'ın inananların gönlünde Ali b. Ebî Tâlib'e karşı bir sevgi peyda edeceği* şeklindedir. Bu durumda âyetin manası: “İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanlar var ya, Rahman onların gönlünde -Ali b. Ebî Tâlib'e karşı- bir sevgi yaratacaktır.” biçiminde yorumlanmaktadır. *Vud/Sevgi* kelimesinden kastedilenin *inananların kalbinde muhabbetin meydana gelmesi* olduğunu söyleyen Allâme Hillî, söz konusu âyetin *Ali b. Ebî Tâlib hakkında nazil olduğunu* ve bunu Cumhur-u ulemanın İbn Abbas'tan naklettiğini ifade etmiştir.⁶⁰⁸

Kummî ise âyetin Ali b. Ebî Tâlib hakkında indiği rivâyetini Cafer es-Sâdık'a nispetle nakletmiştir. Bununla birlikte âyetin sebep-i nüzulünün Hz. Peygamber'in yanında oturan Ali b. Ebî Tâlib'e öğrettiği dua olduğunu da belirtmiştir. Rivâyete göre, Hz. Peygamber, yanında oturan Ali b. Ebî Tâlib'e “Allahım müminlerin kalbinde bana karşı bir sevgi hasıl eyle!” diye tavsiyede bulunmuştu ki, bunun üzerine söz konusu âyet nazil oldu.⁶⁰⁹ Ayrıca âyette geçen *sevgi* kelimesinin Ali b. Ebî Tâlib'in velâyeti olduğunu söyleyen Kummî, “Biz bu Kur'ân'ı senin konuşup anlaştığın dilde vahyetmek suretiyle kolay anlaşılır kıldık ki Allah'a itaatsizlikten sakınanları müjdeleyesin, şirk ve inkarcılıkta ısrar eden o müşrikleri de yine onunla ikaz edesin.”⁶¹⁰ anlamındaki bir sonraki âyeti de yine velâyetle ilişkilendirerek: “Gerçekten biz bu işi –velâyeti- müttakileri müjdelemen, inatçıları da/kafirleri de uyarman için senin diline kolaylaştırdık” biçiminde bir mana takdir etmiştir. Üstelik âyete: “Allah, emiri'l-müminin Ali aleyhisselamın kıyamının/imametinin bilinmesi için bu durumu ifade etmeyi Nebisinin (s.a.v.) diline kolaylaştırdı. Bununla da inananları müjdelerken kafirleri de uyardı ki zaten kafirler Allah'ın ifadesiyle çok nankör/inatçı bir gürühtür.” şeklinde bir açıklama da eklemiştir.⁶¹¹

Tabersî'nin öğrencisi Şâzân b. Cebrâil el-Kummî (660/1261), *el-Fedâil* adlı eserinde Hz. Peygamber, Ali b. Ebî Tâlib ve Hüseyin b. Ali arasında geçen uzunca bir efdaliyet

⁶⁰⁷ Meryem, 19/96.

⁶⁰⁸ Hillî, *Nehcu'l-Hak*, 180.

⁶⁰⁹ Kummî, II, 56.

⁶¹⁰ Meryem, 19/97.

⁶¹¹ Kummî, II, 57.

yarışından bahseder. Bu rivâyette Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Peygamber'in huzurunda kendi üstünlüklerini oğlu Hüseyin'e anlatma gayreti içerisindeydi. Rivâyette Ali b. Ebî Tâlib'in kendi efdalîyetine dair söylemlerinde bazı âyetleri kullanması yukarıda anlatmaya çalıştığımız mezhebî tefsir biçimiyle paralel olduğu ve bir o kadar garip ifadeleri barındırdığı için -biraz uzun olsa da- olduğu gibi aktarmakta fayda mülâhaza etmekteyiz. İlgili rivâyet şöyledir:

“Bir gün Resulullah (s.a.a.) oturuyordu ve onun yanında da İmam Ali b. Ebi Talib (a.s.) bulunuyordu. O sıra Hüseyin b. Ali içeri girdi. Resulullah (s.a.a.) onu yanına oturtarak iki gözünün arasını ve dudaklarını öptü. Hüseyin (a.s.) da altı yaşındaydı. Ali (a.s.): “Ey Allah'ın Resülü, oğlum Hüseyin'i seviyor musun?” Allah Resülü: “Nasıl sevmem, oysa o benden bir parçadır.” buyurdu. Ali (a.s.): “Ey Allah'ın Resülü, hangimizi daha çok seviyorsun, beni mi, Hüseyini mi?” diye sorunca Hüseyin: “Babacığım kimin şerefi/fazileti daha yüce olursa, Allah'ın Resülü (s.a.a.) onu daha çok sever ve makamı ona daha yakın olur.” şeklinde karşılık verdi. Ali (a.s.) oğluna: “Ya Hüseyin! Benimle fazilet yarışına girer misin?” diye sordu. Hüseyin de: “Evet babacığım, tabii istiyorsan!” cevabını verdi. Bunun üzerine Ali (a.s.) ona şöyle buyurdu: “Ya Hüseyin! Ben müminlerin emiriyim. Ben sadıkların dili, Mustafa'nın veziriyim. Ben Allah'ın ilminin hazinedarı ve yarattıkları arasından seçtiği kimseyim. Ben cennete giden yolda önde gidenlerin öncüsüyüm. Ben Resulullah'ın (s.a.a.) borcunu ödeyecek kişiyim. Ben amcası [Hamza] Cennette efendi olan bir kimseyim. Ben, Cennette meleklerin yanında uçan Cafer et-Tayyâr'ın kardeşiyim. Ben Resul'ün kadısıyım. Ben Allah'ın emri üzerine Tenzil/Tevbe Sûresini Mekke ahalisine taşıyan kimseyim. Ben Allah'ın kulları içinde seçtiği kimseyim. Ben Allah'ın “Allah'ın ipine topluca sarılm” (Ali İmran 103) buyruğuyla kullarına tutunmalarını emrettiği O'nun kopmaz ipiyim. Ben Allah'ın parlayan yıldızıyım. Ben gök meleklerinin kendisini ziyaret ettiği kimseyim. Ben Allah'ın konuşan diliyim. Ben Allah Teâlâ'nın kullarına hüccetiyim. Ben Allah'ın güçlü eliyim. Ben Allah Teâlâ'nın göklerdeki yüzüyüm. Ben Allah'ın zâhir olan/görünen kısmıyım (Zümer 39/56). Ben o kimseyim ki hakkımda Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Onlar kadirleri/değerleri yüceltilmiş kullardır. Onlar Allah'ın izni olmadıkça hiçbir söz söylemezler; onlar her işlerini Allah'ın emirleri doğrultusunda yaparlar. Allah onların yaptıklarını da yapacaklarını da bilir.” (Enbiya, 21/26-27). Ben Allah'ın kopma ihtimali bile olmayan sapasağlam kuluyum. Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir

(Bakara 2/256). Ben Allah'ın girilmesi gereken kapısıyım. Ben Allah'ın Sırat köprüsü üzerindeki sancağıyım. Ben Allah'ın kendisine sığınanın emniyette olacağı eviyim (Âl-i İmrân, 3/97). Her kim benim velâyetimi ve sevgimi kendine şiar edinirse, cehennemden emin olur. Ben ahdi bozanlarla [Cemel ehli olan Ayşe, Talha, Zübeyr ve askerleri ile] adaletten sapıp zulmedenlerle [Muâviye ve ordusu ile] ve dinden çıkanlarla [Hâricîlerle] savaştığım kimseyim. Ben kafirleri öldürenim. Ben yetimlerin babası, yaşlı kadınların sığınağıyım. Ben kıyamet günü velâyetinden insanların birbirlerine soracakları kimseyim (Nebe 78/1) ve “O gün nimetlerden sorulacaksınız” (Tekâsür, 102/8) diye âyetinde buyrulan Allah'ın kullarına bahşettiği nimetiyim. Ben hakkında Allah Teâlâ'nın: “Bugün size dininizi tamamladım, nimetimi tamamına erdirdim ve size din olarak İslâm'ı seçtim.” (Mâide, 5/3) buyurduğu kimseyim. O sebeple her kim beni severse dinini kemale erdirmiş halis bir müslüman ve mümin olmuş olur. Ben kendisiyle hidâyet/doğru yolu bulduğunuz kimseyim (Ra'd, 13/7). Ben Allahu Teâlâ'nın: “Durdurun onları; çünkü onlar önce sorguya çekilecekler.” (Sâffât, 37/24) âyetinde buyurduğu üzere kıyamet günü velâyeti hakkında insanların hesaba çekileceği kimseyim. Ben, Allah Teâlâ'nın Gadîr-i Hum ve Hayber günü kendisiyle dini kemale erdirdiği büyük haberim (nebe'l-azîm: Nebe, 78/2). Ben, hakkında Allah Resulü'nün (s.a.a.): “Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır” buyurduğu kimseyim. Ben müminin namazıyım. Ben, “haydi namaza, haydi kurtuluşa, haydi en hayırlı işe gelin” sözlerinin sırrıyım. Ben velâyetimi inkar eden düşmanım Yahudi Numan b. el-Hâris –Allah'ın laneti onun üzerine olsun- hakkında Allah Teâlâ'nın: “Adamın birisi [alaylı bir üslupla] azabın bir an önce gelip çatmasını istedi. Evet, o azap kafirlerin başına gelecek ve hiç kimse onu engelleyemeyecek (Meâric, 70/1-2) buyurduğu kimseyim. Ben insanları Cennetteki havuza çağırırım. Benden başka müminleri çağırın var mı? Ben soyumdan gelecek olan temiz-pâk/masum imamların babasıyım. Ben kıyamet günündeki adalet terazisiyim. Ben dinin reisiyim. Ben, müminleri hayırlara ve Rabbimin başına götürün öncü kimseyim. Ben, kıyamet günü ashabından; düşmanıma karşı teberri eden, ölüm anında korku ve hüzün bilmeyen, kabirde de azap görmeyen, rablerinin yanında sevinecek olan şehitler ve sıddıklar olan bir kimseyim. Ben Şialarından/yandaşlarından –babaları veya evlatları da olsa- Allah'ın ve Resulü'nün sevmediğini sevmemeleri için söz alınan kimseyim. Ben Şiaları hesapsız cennete girecek olan

kimseyim. Ben Şialarının isimlerinin yazılı olduğu divana sahip bir kimseyim. Ben müminlerin yardımcısı ve Alemlerin Rabbi'nin indinde şfaatçileriyim. Ben iki uçlu kılıç/Zülfikar ile çarpışan, iki mızrakla vuran kimseyim. Ben, Bedir ve Huneyn savaşında kafirleri öldürenim. Ben Uhut'ta düşman askerinin başına bela kesilen kişiyim. Ben Ahzap/Hendek günü İbn Abdüved'i –Allah'ın laneti onun üzerine olsun- vuran kişiyim. Ben Amr ve Merhab gibi Hayber'de müşriklerin yiğitlerini öldüren kimseyim. Ben Cebrîl-i Emin'in (a.s.) hakkında “Zülfikar gibi kılıç yok ve Ali gibi yiğit yok” dediği kimseyim. Ben Mekke fethinin sahibiyim. Ben Lat ve Uzza'yı kıran kişiyim. Ben Büyük Hubel ve üçüncü put olan Menât'ı (Necm, 53/20) yok edenim. Ben Resulullah'ın (s.a.a.) omzuna çıkıp putları kıranım. Ben Yeğûs, Yaûk ve Nesrâ adlı putları da kıran kişiyim. Ben Allah yolunda kafirlerle savaşan kimseyim. Ben rükû'da yüzüğünü sadaka veren kimseyim. Ben [hicret gecesinde] Resulullah'ın (s.a.a.) yatağına girip canı pahasına onu müşriklerden koruyan kimseyim. Ben cinlerin kudretinden/heybetinden korktuğu kimseyim. Ben kendisine tabi olmakla Allah'a ibadet edilen kimseyim. Ben Allah'ın [vahyinin] tercümanıyım. Ben Allah'ın sancağı, Resulullah'ın (s.a.a.) ilminin heybesiyim. Ben Resulullah'tan (s.a.a.) sonra Cemel ehli [olan Ayşe, Talha ve askerleri] ve Sıffin ehli [olan Muaviye ve ordusu] ile savaşacak kimseyim. Ben Cennet ve cehennemi bölüp ayıracak kimseyim.”

Söz buraya varınca Ali (a.s) sustu. Allah'ın Resülü (s.a.a.) [Hüseyin'e dönerek] şöyle buyurdu: “Ey Ebâ Abdillah! Duydun mu babanın söylediklerini? Daha bunlar, onun binlerce faziletinin sadece onda birinin, onda birinin, onda biridir. O, bu saydıklarından çok daha yüce birisidir.” Bunun üzerine Hüseyin (a.s.) şöyle dedi: “Bizi mümin kullarının çoğundan ve bütün yarattıklarından üstün kılan; dedemizi vahye, vahyin teviline, insanlar tarafından da tasdik edilmesine ve Cebrîl-i Emin ile konuşmaya nail kılan; bizi de seçtiği kullarının en güzidesi ve bütün kullarının en üstünü yapan Allah'a hamdolsun.” Sonra şöyle devam etti: “Ey müminlerin emiri! Saydığın faziletler konusunda sen bütünüyle tasdik olunan ve güvenilen bir kimsesin.” Burada Allah Resülü (s.a.a.) Hüseyin'e (a.s.) dönerek “Yavrum, şimdi de sen faziletlerini söyle!” buyurdu. Hüseyin (a.s.) şöyle buyurdu: “Ey babacığım, ben Ali b. Ebi Tâlib'in oğlu Hüseyin'im. Annem alemdeki kadınların efendisi Fâtımatü'z-Zehrâ'dır. Benim dedem, bütün Âdem oğullarının efendisi Muhammed Mustafâ'dır (s.a.a.) ve bunda hiç bir şüphe yoktur. Ey Ali, Allah indinde ve bütün

insanların nezdinde benim annem senin annenden daha faziletlidir! Yine Allah indinde ve bütün insanların nezdinde benim dedem senin dedenden daha hayırlı ve daha faziletlidir! Ey Ali, sen Allah indinde benden daha faziletlisin. Fakat ben; baba, anne ve dede açısından daha büyük bir iftihara sahibim!” Söz buraya varınca, Hüseyin (a.s.) babasının boynuna sarıldı ve onu öpmeye başladı. Ali (a.s.) de Hüseyin’i öperek şöyle diyordu: “Ey Ebâ Abdillah!” Allah senin şeref ve iftiharını, ilim ve hilmini daha da artırsın! Sana zulmedenlere Allah lanet eylesin.” Sonra Hüseyin (a.s.) dönüp Resulullah’ın (s.a.a.) kucağına oturdu.”⁶¹²

Görüldüğü üzere rivâyet baştan sona kadar Şia’nın konu hakkındaki görüşünü bir celsede ve direkt Hz. Peygamber, ilk ve üçüncü imamın dilinden aktarılmıştır. Hz. Peygamber de bizatihi Ali b. Ebî Tâlib’in kendi efdaliyeti adına sarf ettiği ifadeleri ve âyetleri yorumlama biçimini tasdik etmiş; üstelik Ali b. Ebî Tâlib’in bu sayılandan çok daha faziletli olduğunu ifade etmiştir. Bu rivayette yer alan özellikle, “Ben Allah’ın güçlü eliyim. Ben Allah Teâlâ’nın göklerdeki yüzüyüm. Ben Allah’ın zâhir olan/görünen kısmıyım” gibi ifadeler, bünyesinde ciddi itkâdî sıkıntılar barındırmaktadır. Şîî eserlerde bu tarz rivayetleri, sıklıkla görmek mümkündür. Bunlardan bazıları: “Ben Allah’ın gözüyüm, eliyim, yanıyım, kapısıyım, kalbiyim, diliyim”,⁶¹³ “Ben Allah’ın sönmeyen nuruyum”,⁶¹⁴ “Ben Allah’ın yüzüyüm, yanıyım, yoluyum, yeryüzünün vârisiyim, Evvel benim, Âhir, Zâhir, Bâtın benim...”⁶¹⁵ şeklindedir. Halbuki Kur’an’da: “O [Allah] Evveldir, Âhirdir, Zâhirdir, Bâtındır [Allah, ezeldir, ebedîdir. Varlığının başlangıcı da sonu da yoktur. Buna mukabil varlığının ve kudretinin delilleri aşikardır; fakat zatı ve mahiyeti kavranamazdır]. O her şeyin bilgisine sahiptir.” anlamında *huve’l-evvelu ve’l-âhiru ve’z-zâhiru ve’l-bâtin ve huve alê kulli şey’in kadîr*⁶¹⁶ buyrulmaktadır. Anlaşıldığı gibi bu vasıflar Allah’a aittir; ancak söz konusu rivayette Ali b. Ebî Tâlib’e hamledilmiştir.

Bu tip rivayetlerin garipliği ve kayda değer hiçbir tarafının olmadığı, üzerinde çok yorum yapmaya mahal bırakmayacak derecede açıktır. Hatta nakleden râvî tarafından da bu rivâyet ilginç bulunmuş olsa gerektir ki, rivâyetten sonra: “Biz bu konuşmayı tam da bu

⁶¹² Şâzân el-Kummî, İbn Cebrâil b. İsmâil b. Ebî Tâlib, *el-Fedâil*, Matbaatu’l-Haydariyye, Ncef 1381/1962, s. 83-85.

⁶¹³ Meclisî, XXIV, 194-198.

⁶¹⁴ Meclisî, XXVII, 34.

⁶¹⁵ Meclisî, XXXIX, 348-349.

⁶¹⁶ Hadid, 57/3.

şekliyle yazılı bulup naklettik. Eksik ve fazlalıklar varsa Allah bizi bağışlasın. Rahman'ın buğzundan Allah'a sığınırız.”⁶¹⁷ şeklinde bir izahta bulunarak konuyu noktalamıştır.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (726/1325) Ali b. Ebî Tâlib'in imametine çocukken ve akıl bâliğ olduktan sonra masum olması; hakkında nas bulunması; efdal olması; ilim, iman, takva, ibadet, şecaat gibi meziyetlerini aklî delil olarak serdettikten sonra naklî deliller getirmeye çalışmıştır. Ali b. Ebî Tâlib'in imameti için Sünnetten yirmi sekiz nakilde bulunan Hillî, Mücahid'den: “Ali hakkında yetmiş âyet nazil oldu”⁶¹⁸ rivâyetini nakletmesine rağmen kendisi Kur'ân'dan seksen dört âyeti naklî delil olarak ileri sürmüştür.⁶¹⁹ Bunun yanı sıra Allâme Hillî'nin İbn Abbas'tan naklettiğine göre; “Kur'ân'da *Yâ eyyuhe'l-lezîne êmenû/Ey iman edenler* şeklinde gelen bütün âyetler Ali'ye (a.s.) hitap etmektedir”.⁶²⁰ Ahir ömründe ise Ali b. Ebî Tâlib'in imametine Kur'ân ve Sünnet'ten bin delil, muhaliflerin görüşlerinin yanlışlığına dair de bin delil olmak üzere toplam iki bin delil getirmeyi amaçlayan Hillî, *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib Aleyhis'-Selâm* şeklinde isimlendirdiği kitabını tamamlayamadan 726/1325 yılında hayata veda etmiştir.⁶²¹ Hadis râvîlerinden İbn Mürdeveyh'e (410/1020) ait *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib vemâ Nezele mine'l-Kur'ân fî Ali (a.s.)* adlı eserde Ali b. Ebî Tâlib'in hayatı anlatıldıktan sonra, Bakara Sûresinden başlayarak Nasr Sûresine kadar 112 âyetin İmam Ali hakkında indiği izah edilmeye çalışılmıştır. Okuyucuya kolaylık olması açısından da “Emîlmüminîn (a.s.) Hakkında İnen Âyetlerin Metni, Âyet Numarası ve Bu Eserdeki Sayfa Numarası” diye bir başlık açılarak âyetler liste halinde verilmiştir.⁶²² Yine bir Şîî hadis müellifi Allâme Meclisî (1110/1698), *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Dureri'l-Eimmeti'l-Athâr* adlı 110 ciltten müteşekkil dev eserinin 35 ve 36. ciltlerini, Ali b. Ebî Tâlib'in fazilet ve imametine delil teşkil ettiğini düşündüğü âyetlerle ilgili yorumlara ayırmıştır.⁶²³

Kısacası Şîa uleması Ali b. Ebî Tâlib'in imametini Kur'ân'da görmek için çok uğraş vermişlerdir. Yukarıda anlatmaya çalıştıklarımızın dışında Şîa, âyetlerde geçen *halife, imâm, vâris, velî, vezîr, emîn, hüdâ, hâdî, nûr, sebîl, sırât, mizan, sünnet, vesîle, şâhid, meşhûd,*

⁶¹⁷ Şâzân el-Kummî, s. 85.

⁶¹⁸ Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 210.

⁶¹⁹ Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 171-231.

⁶²⁰ Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 210.

⁶²¹ el-Hillî, Cemaluddin el-Hasan b. Yusuf el-Mutahhar, *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib Aleyhis'-Selâm*, Mektebetü'l-Elfeyn, Kuveyt 1405/1985, s. 21-454.

⁶²² İbn Mürdeveyh, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. Merdûye b. Furek el-İsfahânî, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib vemâ Nezele mine'l-Kur'ân fî Ali (a.s.)*, (thk. Abdurrezzak Muhammed Hüseyin Hirzuddin), Dâru'l-Hadîs, III. Baskı, Kum, 1424/2003, 221-352.

⁶²³ el-Meclisî, Allâme Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Dureri'l-Eimmeti'l-Athâr*, (thk. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî), II. Baskı, Dâru İhyâ, Beyrut 1403/1983, XXXV, 1-436; XXXVI, 1-418.

şehîd, şühedâ, kavî, sıdk, sadık, siddik, musaddık, silm, din, iman, İslâm, ihsan, rıdvan, cennet, fıtrat, saat, kible, bakıyye, yüsr, abd, ibâd, valid, insan, racül, rical gibi kelimeler ve kavramlar ile *es-sırâtu'l-müstakîm, sâlihu'l-mü'minîn, imâmü'n-mübîn, en-nebeü'l-azîm, el-bi'rü'l-muattala, el-kasru'l-meşîd, üzünü'n-vâiyeh, el-urvetü'l-vüskâ, zülkarneyn, dabbetü'l-arz, lisânü sadık, hablullah, hüccetullah, kelimetullah, zikrullah, rahmetullah, fazlullah, nimetullah* gibi terkiplerin tümünün manasını Ali b. Ebî Tâlib'e hamletmiştir.⁶²⁴

1.4. İmamlara Yönelik Yorumlar

Şia'nın, imamet nazariyesi çerçevesinde Kur'an'a mezhebî saik ve kaygıyla yaklaşımını sadece Ali b. Ebî Tâlib hususunda değil; imam olarak kabul edilen diğer on bir kişi hakkındaki yorumlarda da görmek mümkündür. Çünkü Şia'ya göre imamlar Hz. Peygamber'in, kendileri hakkında: "Allah'ın gönderdiği hiçbir resul ve nebi yoktur ki onun on iki nakibi olmasın. Benim nakibim de benden sonra imam olacak on iki kişidir."⁶²⁵ buyurduğu kimselerdir. Bu sebeple Şia'nın tefsir kaynaklarında veya inançlarını âyetlerle temellendirmeye çalıştığı kelâmî eserlerinde, Kur'an'ı mezhebî ideolojiye dayalı bir biçimde okuyarak, âyetlerin manasından imamlara yönelik atıflar çıkardığı ve hatta bunu rivâyetlerle de desteklediğine sıklıkla rastlamak mümkündür.

Mezhebî saik ve kaygılarla Kur'an'ı okumanın Şiî formunu, gaybet meselesi ile son derece bağlantılı olan on iki sayısının âyetlerden çıkarılma çabasında da görmek mümkündür. Öncelikle Şia, tarihi vasat içerisinde imameti, önce Ali b. Ebî Tâlib'in çocuklarına sonra da Hüseyin b. Ali'nin soyuna tahsis etmeyi başarmıştır. Üstelik bu görüşün zihinlerde ve gönüllerde yer edinebilmesi için imamlardan bir çok nakillerde bulunulmuştur. Hatta bir çok âyetin bu manayı ifade ettiği belirtilmiştir. Şeyh Sadûk, bu hususla ilgili Cafer es-Sâdık'ın: *yâ eyyuhellezine âmenû etî'ullâhe ve etî'u'r-rasûle ve ulu'l-emri minkum/ Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Resulüne ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin!*⁶²⁶ âyeti hakkında: "Ulu'l-emr'den kastedilen Ali-Fatıma [ve Hüseyin] soyundan kıyamete kadar kesintisiz devam

⁶²⁴ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 22; Kandemir, Yaşar, M. Yaşar, "Ali", *DİA*, İstanbul 1989, II, 376. Burada yer verdiklerimiz dışında, muhtelif eserlerde Şia'nın Ali b. Ebî Tâlib'in imametine delil teşkil ettiğini düşündüğü bazı âyet numaraları için bkz. Bakara, 2/37, 43, 124, 156, 274; Âl-i İmrân, 3/173; Nisâ, 4/59; Mâide, 5/54, 71, 81; A'râf, 7/172, 181; Enfâl, 8/24, 62, 64, 75; Tevbe, 9/3, 19, 61, 74, 100, 119; Yûnus, 10/2; Hûd, 11/3, 12-14, 17, 19-21; Yûsuf, 12/108; Ra'd, 13/4, 19-20, 25, 29, 43; Hicr, 15/47; Nahl, 16/43, 76; Kehf, 18/29; Tâhâ, 20/115, 135; Enbiyâ, 21/7, 101; Hacc, 22/34-35; Nûr, 24/35; Furkân, 25/29, 54; Şuarâ, 26/84; Neml, 27/89-90; Ankebût, 29/2; Rûm, 30/30; Secde, 32/18; Ahzâb, 33/25, 43, 56, 72; Fâtır, 35/10, 32; Saffât, 37/130; Sad, 38/67; Zümer, 39/32-33; Şurâ, 42/17, 55; Zuhruf, 43/41, 45, 57, 78-80; Muhammed, 47/2, 30, 32; Fetih, 48/29; Necm, 53/1; Kamer, 54/55; Rahmân, 55/7-9; Hadîd, 57/19; Mücâdele, 58/12, 25; Teğâbun, 64/2, 8; Tahrîm, 66/4, 8; Hâkka, 69/19, 51; Asr, 103/3.

⁶²⁵ Meclisî, XXV, 6.

⁶²⁶ Nisâ, 4/59.

edecek olan imamlardır.”⁶²⁷ dediğini; ayrıca Ali b. Hüseyin’in: “Allah’ın hükmüne göre, aralarında kan bağı bulunan müminler mirasçı olma bakımından daha fazla ve öncelikli hak sahibidirler”⁶²⁸ âyeti ile “O, bu sözü gelecek nesillere devamlı kalacak bir miras olarak bıraktı”⁶²⁹ âyeti bizim hakkımızda indi. Bu âyetlere göre, imamet kıyamete kadar Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib’in çocuklarından devam edecektir.”⁶³⁰ diyerek âyetlerin dahi bu tahsisi ifade ettiğini belirtmiştir.

Nu’mânî’nin naklettiğine göre ise, Selmân-ı Farisî, “Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim, size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm’ı seçtim.”⁶³¹ anlamındaki âyetin Ali b. Ebî Tâlib hakkında inip inmediğini sorduğunda Allah Resûlü: “Bilakis hem Ali hem de kıyamete kadar gelecek olan vâsîlerim hakkında inmiştir.” şeklinde cevap vermiştir. Sonra Selmân-ı Fârisî onları izah etmesini isteyince Allah Resûlü: Ali b. Ebî Tâlib’i kendisinin kardeşi ve vâsîsi olduğunu söyler. Akabinde de kendi soyundan on bir imam daha geleceğini ifade eder.⁶³²

Nu’mânî, imamların sayısının on iki olduğu hususunda Kur’ân, Tevrat ve İncil’de deliller olduğunu söyler.⁶³³ Örneğin, “Allah katında ayların sayısı, O’nun gökleri ve yeri yarattığı zaman belirlediği düzen gereği on ikidir. Bunlardan dördü, [Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Receb] haram, yani savaşın yasak olduğu aylardır. İşte aylarla ilgili doğru kanun, doğru takvim budur. Bu dört ay içinde savaşmak ve/veya bu ayların yerini değiştirmek suretiyle günaha girip kendinize kötülük etmeyin.” anlamındaki *inne iddete’s-şuhûri indellâhi’snâ aşera şerhan fi kitâbillâh...*⁶³⁴ âyetini Tûsî, Cafer es-Sâdık’tan naklettiği rivâyette on iki imamı kastettiğini ifade etmiştir. Söz konusu rivâyete göre, sene/yıl Resulullah’ı temsil etmektedir. On iki ay ise, Ali b. Ebî Tâlib’den Muhammed el-Mehdî’ye kadar isimleri teker teker sayılan on iki imamı ifade etmektedir. Çünkü Allah’ın mahlukatı üzerindeki hücceti, vahyin ve ilmin muhafızı olan kişiler ancak ve ancak mevzu bahis on iki imamdır.⁶³⁵ Nu’mânî de, bu âyette kastedilenin imamlar olduğunu bir rivâyette Muhammed Bâkır’a nispetle nakletmiştir.⁶³⁶ Başka bir rivâyette de, söz konusu on iki imamdan on birinin isimleri sayılmış, sonuncusu ise “Hüccet” olarak tanıtılmıştır. Rivâyetin sonunda, Allah

⁶²⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn Temâmu’n-Ni’me*, s. 222.

⁶²⁸ Ahzab, 33/6.

⁶²⁹ Zuhruf, 43/28.

⁶³⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn Temâmu’n-Ni’me*, s. 323.

⁶³¹ Maide, 5/3

⁶³² Nu’mânî, s. 75-76.

⁶³³ Nu’mânî, s. 38. İmamların sayısının on iki olduğuna Kitab-ı Mukaddes ve Yahudi geleneğinden deliller için bkz. Kohlberg, “*İmamiyye’den İsnâşeriyye’ye*”, s. 293-301.

⁶³⁴ Tevbe, 9/36.

⁶³⁵ Tûsî, el-Ğaybe, 149.

⁶³⁶ Nu’mânî, s. 89.

katında on iki imamın isimlerinin tam da bu şekliyle Hz. Âdem'in yaratılmasından iki bin yıl önce yazıldığı da özellikle ifade edilmiştir.⁶³⁷

Kummî'nin tefsirinde içinde on iki sayısının geçtiği âyetleri (Bakara, 2/60; Maide, 5/12; A'raf, 7/160; Tevbe, 9/36; Yusuf, 12/4, 99-100) her ne kadar bu anlama hamlettiği görülmesine de naklettiği bazı rivâyetlerde on iki rakamını özellikle kullandığını görmekteyiz. “Hz. Nuh'a gök meleklerinden on iki bin kabile geldiği”,⁶³⁸ “Hz. İsa'nın göğe yükselmeden önce on iki havari ile görüştüğü”⁶³⁹ gibi on iki ifadelerini hususen kullandığı dikkati çekmektedir. Bu durum Kummî'nin yaşadığı dönemde imamlar için on iki sayısının netleştiğini de ortaya koymaktadır. Çünkü on iki imamın her birinin isimleriyle anıldığı ilk rivâyetin gündeme geldiği eserin, Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (307/919) *Tefsir*'i olduğu görülmektedir. Kummî'nin yer verdiği meşhur Hızır hadisinde Ali b. Ebî Tâlib ve oğlu Hasan b. Ali, Hızır ile görüşürler. Hızır'ın kelime-i şehadet getirdikten sonra: “Ben şahitlik ederim ki sen, Muhammed'in vasîsi ve ümmetin gerçek halifesisin. Senden sonra senin emrinle Hasan, onun emriyle Hüseyin, onun emriyle Ali b. Hüseyin, onun emriyle Muhammed b. Ali, onun emriyle Ca'fer b. Muhammed, onun emriyle Musa b. Ca'fer, onun emriyle Ali b. Musa, onun emriyle Muhammed b. Ali, onun emriyle Ali b. Muhammed, onun emriyle Hasan b. Ali ve son olarak da, zulüm ve zorbalıkla dolan yeryüzünü adalet ve eşitliğe kavuşturacak olan el-Muntazar/beklenen Mehdî geçecek.” şeklinde on iki imamı isimleriyle zikrettiği ifade edilmektedir.⁶⁴⁰ Ayrıca Kummî, “Onlar [Peygamber'e çirkin yakıştırmalarda bulunmakla kalmıyor,] kıyamet gerçeğini de yalanlıyorlar. Ama biz kıyameti yalanlayanlar için alevler püskürten cehennem ateşini hazırladık.” anlamındaki *bel kezzebû bi's-sâati ve e'tednâ li-men kezzebe bi's-sâati se'îrâ*⁶⁴¹ âyeti tefsir ederken âyette geçen *saat* kelimesini, bilindik anlamda altmış dakikaya tekabül eden zaman dilimi olarak algılamış olsa gerek ki, şöyle bir rivâyete yer vermiştir: “Gece ve gündüz on ikişer saattir. Bu on iki saatin en şerefli Ali b. Ebî Tâlib'dir.”⁶⁴² Normal şartlarda saat ile bir insan arasında bağlantı kurulamayacağı ortadadır. Ancak on iki sayısı nazar-ı dikkate alındığında rivâyetin meramı kendini göstermeye başlar. Zira Kummî'nin, söz konusu rivâyetle on iki imamın en hayırlısının Ali b. Ebî Tâlib olduğunu ifade etmek istediği aşıkardır. Nu'mânî'nin naklettiği rivâyet de bu izahı doğrular niteliktedir. Bu rivâyette Cafer es-Sâdık: “Gece on iki saattir. Gündüz de on iki saattir. Aylar da on iki tanedir. Buna mukabil imamlar da on iki tanedir. Nakîbler de on iki tanedir. Şüphesiz Ali,

⁶³⁷ Nu'mânî, s. 90.

⁶³⁸ Kummî, I, 103.

⁶³⁹ Kummî, I, 325.

⁶⁴⁰ Kummî, II, 45. Söz konusu rivâyetin farklı bir varyantı için bkz. Tûsî, el-Ğaybe, 155.

⁶⁴¹ Furkan, 25/11.

⁶⁴² Kummî, II, 112.

Allah'ın (azze ve celle): “Onlar [Peygamber’e çirkin yakıştırmalarda bulunmakla kalmıyor,] saati/kıyamet gerçeğini de yalanlıyorlar. Ama biz saati/kıyameti yalanlayanlar için alevler püskürten cehennem ateşini hazırladık.”⁶⁴³ âyetinde bahsettiği bu on iki saatten biridir.”⁶⁴⁴ şeklinde âyeti de tefsir etmiş olmaktadır. Normal şartlarda İslâm literatüründe saat kelimesi kıyamet veya ahiret anlamına gelirken, Şia’ya göre bu âyette kastedilen anlam Ali b. Ebî Tâlib’dir. Onun velâyetini kabul etmeyenler de bu âyete göre cezasını çekeceklerdir.

Görüldüğü gibi imamet, önce Ali b. Ebî Tâlib ve soyuna tahsis edilmiş sonra da on iki sayısı ile sınırlandırmaya çalışılmıştır. Her mezhep gibi Şia da, bütün bunları yapabilmek için başta Kur’an ayetlerine ve sonra da Hz. Peygamber’in hadislerine müracaat etmiştir. Bu düşüncelerini, ispat edebilmek ve sağlam temellere bina edebilmek için de ayetlere keyfi bir çok yorum eklemiştir. Tabii imamlar ile ilgili Kur’an’a yapılan müracaat sadece bunlarla sınırlı değildir. Kimi zaman ayette bahsedilen bir olayın, kimi zaman bir ifadenin imamlara işaret ettiği, zorlama tevillerle anlatılmak istenmiştir.

Kur’an ayetlerinin imamlardan çok önceleri nazil olması Şia için bu konuda hiçbir şekilde bağlayıcı olmamıştır. Çünkü Şia, Allah’ın kainat ile ilgili projesinin temelinde imamların var olduğunu düşünmekte ve ilk yaratılan şeyin imamların ruhları olduğuna inanmaktadır. Bu sebeple Kur’an ayetlerinde imamlara yönelik yorumlar anakronik bir çağrışı uyandırır da Şia için hiçbir şekilde tarihsel tutarsızlık söz konusu olmamaktadır. Zira Şia, ilk insan Hz. Âdem’den günümüze kadar ulaşan bilgi malzemesi içerisinde imamlara yönelik atıflar aramış ve var olan malumata uygun yorumlar üretmiştir. Bu sayede de ilk insandan bu yana imamet endeksli bir kainat portresi çizmeyi başarabilmiştir. Konuya şu âyetler hakkında Şia alimlerinin görüşlerini örnek verebiliriz: “Bu arada Âdem [rabbinin ilhamıyla] tövbe dualarını öğrendi ve bu dualarla af diledi. Allah da onun tövbesini kabul buyurdu. Çünkü Allah samimi tövbeleri daima kabul buyuran, rahmet ve merhameti sınırsız olandır.”⁶⁴⁵ “Bir zamanlar rabbi İbrahim’i kelimelerle [bazı emir ve yasaklarla] sınımış; o da bu sınavdan yüzünün akıyla çıkmıştı. Bunun üzerine Allah, “Seni insanlara [manevi] önder yapacağım” buyurmuştu. İbrahim, “Soyumdan da [manevi] önderler çıkar.” diye dua edince Allah, “Benim verdiğim söz, [soyundan gelecek] zalimler/kafirler için geçerli değil.” buyurmuştu.”⁶⁴⁶

Tabersî’nin naklettiğine göre, Cafer es-Sâdık bu her iki âyette geçen kelimât ifadesini aynı anlama hamletmiştir. Zira ona göre, ikinci âyette geçen kelimât sözcüğü de *tövbe duası*

⁶⁴³ Furkan, 25/11.

⁶⁴⁴ Nu’mânî, s. 87.

⁶⁴⁵ Bakara, 2/37.

⁶⁴⁶ Bakara, 2/124.

anlamına gelmektedir. Bu mana ile Hz. Âdem ve Hz. İbrahim'in (a.s.) aynı duayı yaptığını düşün(dür)mektedir. Cafer es-Sâdik'ın bu tutumu, şu şekliyle ciddi bir problem arz etmese de sonrasında zikrettiği mevzu bahis tövbe duasının metni için aynı şeyi söyleme imkanı yoktur. İddiasına göre Hz. Âdem ve Hz. İbrahim'in yaptığı tövbe duası: “Ya Rabbi! Senden Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin hakkı için istiyorum. Ne olur tövbemi kabul eyle!”⁶⁴⁷ şeklindedir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e ve Hz. İbrahime'e öğrettiği dua bu şekildeydi ve onlar bu dua ile imtihan edildiler. Duayı içtenlikle yapınca da tövbeleri kabul oldu.

Ayyâşî ise Bakara Suresi 124. âyetin yukarıda “kelimelerle [bazı emir ve yasaklarla] sınınamış; o da bu sınavdan yüzünün akıyla çıkmıştı” şeklinde tercüme edilen kısmına farklı bir anlam takdir etmiştir. Naklettiği bir rivâyete göre Allah'ın Hz. İbrahim'i sınadığı kelimelerden maksat, aslında Allah'ın vahyini ifade etmektedir. Bu durumda Hz. İbrahim, Rabbinden vahiy almakla; dolayısıyla peygamberlik yükü ve sorumluluğuyla imtihan edilmiştir. *Fe-etemmehunne* ifadesi ise, onun soyundan gelecek olan Hz. Muhammed, Ali b. Ebî Tâlib ve onun soyundan devam eden diğer on bir imam ile vahyin sona ereceğine işaret etmektedir. Hz. İbrahim gibi Hz. Muhammed ve on iki imam da Rableri tarafından vahiy ve sorumluluk almakla imtihan edileceklerdir. Ayrıca ilahî vahye mazhar ve muhatap olmanın soydan soya geçtiğini Ayyâşî, “Allah, birbirlerinin soyundan gelmiş/üremiş kimseler olarak Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini [vahiy ve peygamberlikle] diğer insanlardan üstün kıldı. Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir.”⁶⁴⁸ âyetiyle temellendirmeye çalışmıştır. Bu âyette geçen *âl-i İbrâhîm/İbrahim ailesi* ifadesiyle de yine Hz. Muhammed, Ali b. Ebî Tâlib ve onun soyu olduğunu kastetmiş görünmektedir.⁶⁴⁹ Ayyâşî'nin naklettiği rivâyete binaen, bu farklı yorum biçimini anlayabilmek için âyeti, şu şekilde tercüme edebiliriz: “Bir zamanlar rabbi “Seni insanlara [manevi] önder yapacağım” diyerek İbrahim'i vahiy ve peygamberlikle imtihan etmişti ve bu imtihanı [Muhammed, Ali ve onun soyundan olan imamlarla da] tamamladı.” Ayyâşî'nin bu bakış açısı da –diğer yorumlar gibi-, âyetlere ideolojik yaklaşımın tipik bir örneği olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Rahman suresinde yer alan: “O, [biri tatlı, diğeri tuzlu] iki büyük su kütesini birbirine kavuşturmak üzere salıverdi. Fakat aralarında engel bulunduğu için birbirine karışmazlar. Böyleyken, rabbinizin onca nimetinden hangisini inkar edebilirsiniz?! O iki büyük su kütesinin birinden inci mercan çıkar.” anlamındaki *meraca'l-bahreyni yeltekiyâni beynehumâ*

⁶⁴⁷ Tabersî, I-II, 378.

⁶⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/33-34.

⁶⁴⁹ Ayyâşî, I, 57-58; Meclisî, XXV, 201.

*berzehun lâ yebğiyân. fe-bieyyi âlâi rabbikumâ takezzibân. yehrucu minhumâ 'l-lu'luu ve 'l-mercân*⁶⁵⁰ âyetleri ile ilgili rivâyetler nakleden Fırat el-Kûfî, iki büyük su kütlesi veya iki deniz anlamına gelen *bahreyn* kelimesinin işaret ettiği şeyin Ali ve Fatıma olduğunu, aralarında bulunan engel anlamındaki *berzah* kelimesinin de Hz. Peygamber'e; inci ve mercan anlamındaki *lu'luu ve 'l-mercân* kelimelerinin ise Hasan ve Hüseyin'e işaret ettiğini belirtmiştir. Hatta Fırat el-Kûfî, bu âyete binaen Ebû Zer el-Ğifârî'nin: "Bu dört kişiyi (Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin) görüp de seven mümindir; fakat sevmeyen de kafirdir. Ehl-i Beyt sevgisiyle mümin olunuz! Onları sevmeyerek kafir olmayınız yoksa ateşe atılırsınız!" dediğini de nakletmiştir.⁶⁵¹ Bunun benzeri bir yorumu Amme/Nebe sûresinde görmek mümkündür. "O müşrikler neyi sorup duruyorlar?! Üzerinde anlaşmazlığa düştükleri büyük haberi mi?!" anlamındaki *amme yetesâelûn ani 'n-nebei 'l-azîm ellezî hum fîhi muhtelifûn*⁶⁵² âyetleri Şia'ya göre Ali b. Ebî Tâlib'den bahsetmektedir. Hatta rivâyete göre; Ali b. Ebî Tâlib: "Vallahi insanların üzerinde ihtilaf ettikleri büyük haber benim. Vallahi benden daha büyük bir haber, benden daha büyük bir mucize yoktur." şeklinde âyeti hem tefsir etmiş hem de velâyetini önemle ifade etmiştir.⁶⁵³ Muhtemelen bu âyetin, gelecekte Ali b. Ebî Tâlib'in imameti hakkında tartışmaların nüksedeceği gerçeğine işaret ettiği sanılmaktadır. Zira surenin Mekki olduğu hesaba katılırsa on yıldan fazla bir zaman sonra Hz. Peygamber vefat ettiğinde gerçek anlamda bir ihtilaf kendini gösterecekti.

Konuyla ilgili bir diğer örnek: "Allah görevli meleklerle şöyle emredecek: "Şu zulmedenleri, yandaşlarını ve Allah'ın yanı sıra tanrılık yakıştırdıkları varlıkları bir araya toplayın ve hepsini cehennem yoluna koyun. Ama şimdilik onları bekletin; çünkü onlar hesap vermek zorundalar."⁶⁵⁴ anlamındaki âyettir. Kummî'ye göre bu âyette *ellezîne zalemû/zulmedenler* ifadesinin kastettiği kişiler, imamet hususunda başta Ali b. Ebî Tâlib olmak üzere imamların ve sevenlerinin hakkını gasp eden kişilerdir.⁶⁵⁵ Allâme Hillî'ye göre, son âyette yer alan *vekîfûhum innehum mes'ûlûn/ şimdilik onları bekletin; çünkü onlar hesap vermek zorundalar* kısmı, Ali b. Ebî Tâlib'in imameti ile ilgilidir. Konu ile ilgili İbn Abbas ve Ebû Saîd el-Hudrî'den hadis nakleden Hillî, Hz. Peygamber'in: "Onlar, Ali b. Ebî Tâlib'in velâyeti hakkında hesap verecekler" dediğini belirtir.⁶⁵⁶ Feyz-i Kâşânî ise, âyetin tefsirinde: "Kıyamet gününde kulun ayakları şu dört şeyin: gençliğini nerede geçirdiğinin, ömrünü nasıl

⁶⁵⁰ Rahman, 55/19-22.

⁶⁵¹ Fırat el-Kûfî, s. 459-461.

⁶⁵² Nebe', 78/1-3.

⁶⁵³ Fırat el-Kûfî, s. 533.

⁶⁵⁴ Saffât, 37/22-24.

⁶⁵⁵ Kummî, II, 222.

⁶⁵⁶ Hillî, *Nehcu 'l-Hak*, 181.

tükettiğinin, malını nereden kazanıp nereye harcadığının ve bizim yani ehl-i beyt aleyhimusselamın sevgisinin hesabını vermeden bir yere kıvıldamaz.” şeklinde bir nakilde bulunmuştur.⁶⁵⁷ Görüldüğü gibi imamet nazariyesi uğruna, âyette yer alan *zulmetmek* ve *hesap vermek* gibi geniş anlamalara sahip ifadeler, direkt velâyetle ilişkilendirilerek anlam daraltmasına uğratılmıştır.

Ali b. İbrahim el-Kummî, “Allah, gerçeği açıklamak için bir sivrisineği, hatta onun ötesinde olan bir şeyi misal getirmekten çekinmez. İman edenler onun Rablerinden gelen gerçek olduğunu bilirler. Kâfirler ise “Allah böyle misal vermekle ne kastediyor?” derler. Allah bu misal ile birçoklarını şaşırtır, yine onunla birçoklarını yola getirir; ancak bununla fâsıklardan başkasını şaşırtmaz. Bu fâsıklar o kimselerdir ki, Allah’a kesin söz verdikten sonra sözlerinden dönerler. Allah’ın kurulmasını istediği bağları koparır ve yeryüzünde fitne ve fesat çıkarırlar. İşte bunlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.”⁶⁵⁸ âyetinde geçen “*bauda/sivrisinek*” kelimesinden kastedilenin Ali b. Ebî Tâlib olduğunu; “*onun üstünde/ötesinde olan bir şey*” ifadesinden kastedilenin Hz. Peygamber; “*Allah'a kesin olarak verilen söz*” tamlamasından kastedilenin de Ali b. Ebî Tâlib’in velâyeti/imameti olduğunu ancak “*Allah’ın kurulmasını istediği bağları koparır ve yeryüzünde fitne ve fesat çıkarırlar*” ifadesinden de anlaşılacağı gibi Ali b. Ebî Tâlib’in ve sonrasında da sırayla devam eden imamet silsilesinin engellendiğini açıklamaya çalışmıştır.⁶⁵⁹ Bunun gibi Şîî tefsirlerde, Kur’ân’da geçen isimlerin batında imametten bahsettiğine yönelik bir çok örnek bulmak mümkündür. Mesela; Fırat el-Kûfî’nin eserinde serdettiği nakillere göre Vakıa suresinde geçen önde olup Allah’a en yakın olan kişiler anlamında olan *sâbikûn*⁶⁶⁰ kelimesi Ali b. Ebî Tâlib’i anlatmaktadır.⁶⁶¹ Ayrıca Kummî: “İncire ve zeytine, Sina dağına ve bu güvenli şehre andolsun ki,…” anlamındaki *ve’t-tîni ve’z-zeytûni ve tûri sînîne ve hâze’l-beledi’l-emîn*⁶⁶² âyetindeki *tîn*/incirden kastedilenin Hz. Peygamber; *zeytûn*/zeytinden kastedilenin Emîri’l-Müminin Ali b. Ebî Tâlib; *tûri sînîn*/Sina dağından maksadın Hasan ve Hüseyin; *beledi’l-emîn*/güvenli şehirden kastedilenin de İmamlar olduğunu beyan etmiştir.⁶⁶³ Gerçi Kummî, surenin geri kalanını da bu yoruma uygun şekilde tefsir etmiştir. Surenin devamında yer alan: “Biz insanı en mükemmel sûrette yarattık. Sonra da onu en aşağılık duruma düşürürüz. Ancak iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanlar müstesnadır. Onlara hiç eksilmeyen bir

⁶⁵⁷ Feyz-i Kâşânî, IV, 266.

⁶⁵⁸ Bakara, 2/26-27.

⁶⁵⁹ Kummî, I, 35.

⁶⁶⁰ Vakıa, 56/10-11.

⁶⁶¹ Fırat el-Kûfî, s. 463-465.

⁶⁶² Tin, 95/1-3.

⁶⁶³ Kummî, II, 387.

mükâfat vardır. Ey kafir insan, bütün bunlardan sonra senin mahşere ve hesaba inanmana hangi engel kalabilir?! Allah en adil hâkim değil midir?”⁶⁶⁴ âyetlerinden *iman eden ve imanına yaraşır şekilde amel eden* kısmından Ali b. Ebî Tâlib’in kastedildiğini belirten Kummî, en aşağılık duruma düşen kişinin de *Zureyk/Mavi Gözli* lakabıyla andığı Ömer b. Hattâb olduğunu; ayrıca 7. âyette *din* kelimesinden kastedilenin Ali b. Ebî Tâlib’in imameti olduğunu yani mananın: “Bütün bunlardan sonra Ali b. Ebî Tâlib’in imametini inanmaya hangi engel kalabilir?!” şeklinde olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶⁵

Din kelimesinin Ali b. Ebî Tâlib’in imameti olduğu noktasında Kummî ile hemfikir olan Fırat el-Kûfi, farklı olarak *tin*/incirden kastedilenin Hasan; *zeytûn*/zeytinden kastedilenin Hüseyin; -aslının *tûri seynâ*’ şeklinde olduğunu iddia ettiği- *tûri sînîn*/Sina dağından maksadın Emîri’l-müminîn Ali b. Ebî Tâlib; *beledi’l-emîn*/güvenli şehirden de Hz. Peygamber kastedildiğini beyan etmiştir. Ayrıca *iman eden ve imanına yaraşır şekilde amel edenlere karşılık olarak hiç eksilmeyen bir mükâfat vardır* anlamındaki kastedilen kişilerin de Ali b. Ebî Tâlib taraftarı olarak görülen ve hatta: “Allah ve Ali aleyhisselam onlardan razı olsun” şeklinde kendilerine dua etmeyi ihmal etmediği Selman, Mikdad, Ammar ve Ebû Zer olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁶

Bu tip mezhebî yorumların başka bir örneğine Beled suresinde rastlamak mümkündür. Söz konusu surenin: “Biz ona görmesi için gözler, konuşması için dil ve dudaklar vermedik mi?! Yine ona eğri ve doğru yolu göstermedik mi?!” anlamındaki *elem nec’al lehu aynen ve lisânen ve şefeteyn ve hedeynâhu’n-necdeyn* âyetleri⁶⁶⁷ aynı şekilde bağlamından çıkarılarak imamete delil sadedinde kullanılmıştır. Kummî’nin naklettiğine göre ayneyn/iki gözden maksat Hz. Peygamber, lisan/dilden maksat Emîri’l-müminin Ali, şefeteyn/iki dudaktan maksat da Hasan ve Hüseyin’dir. Hedeynâhu’n-necdeyn/iki yolu göstermekten maksat ise Hasan ve Hüseyin’in velâyetleridir. Yine bu zihniyete göre, surenin başında geçen: “Babaya ve evladına yemin olsun ki ...” anlamındaki *ve vâlidin vemâ veled*⁶⁶⁸ âyetindeki vâlid/babadan kastedilen Hz. Âdem; veled/onun çocuklarından kastedilen ise nebiler ve vâsiler yani imamlardır.⁶⁶⁹ Bu iddiaya göre Kur’ân’da önemli hususlara yemin edilmesinden hareketle Allah, imamlar üzerine önemli oldukları için yemin etmiştir.

Yeminlerle ilgili ilginç yorumları Şems suresinde de görmekteyiz. “Güneşe ve ışığına, güneş battıktan sonra kendini gösteren aya, dünyayı aydınlattığında gündüze, onu karanlıkla

⁶⁶⁴ Tin, 95/4-8.

⁶⁶⁵ Kummî, II, 429-430.

⁶⁶⁶ Fırat el-Kûfi, s. 577-579.

⁶⁶⁷ Beled, 90/8-10.

⁶⁶⁸ Beled, 90/3.

⁶⁶⁹ Kummî, II, 422-423.

örttüğünde geceye andolsun ki...” anlamındaki *ve’ş-şemsi ve duhâhê, ve’l-kameri izâ telâhê, ve’n-nehêri izâ cellâhê, ve’l-leyli izâ yağşâhê*⁶⁷⁰ âyetlerinde yeminlerin delalet ettiği şeyler hususunda Kummî, şems ve duhâ/güneş ve ışık kelimelerinden kastedilenin Hz. Peygamber ve Allah’ın dini; kamer/aydan kastedilenin Emiri’l-müminin Ali; nehâr/gündüzden kastedilenin Fatıma’nın soyundan olan imamlar; leyl/geceden kastedilenin ise eimmetu’l-cevr yani haksız, gaspçı, zalim, sahte imamlar daha doğrusu imam zannedilenler olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷¹ Kummî’nin çağdaşı olan Fırat el-Kûfî ise söz konusu âyetleri tefsir ederken, Kummî’den farklı olarak, nehâr/gündüz kelimesinin Hasan ve Hüseyin veya Kaim olan İmam’a/Mehdi’ye delalet edeceğini ifade etmiştir. Leyl/gece kelimesinin delalet ettiği şey için ise Fırat el-Kûfî *Benî Ümeyye*’yi özellikle belirtmiş ve kıyamete kadar Benî Hâşim’e düşmanlık güdeceğini vurgulamıştır.⁶⁷² Söz konusu surede geçen: “nefsini arındıran kimse kurtuluşa erer” anlamındaki *kad eflaha men zekkâhê*⁶⁷³ âyetinin delaleti ile ilgili Kummî ve Fırat el-Kûfî ittifak halindedirler. Zira her ikisine göre âyetin kastettiği kişi Emiri’l-müminin Ali bi Ebî Tâlib’dir. Yalnız Kummî, Ali b. Ebî Tâlib’i arındıran kişinin Allah olduğunu söylerken, el-Kufî Hz. Peygamber olduğunu söylemektedir. Ayrıca bir sonraki âyette : “Nefsini kirletip günahlara boğan ise hüsrana uğrar” anlamındaki *ve kad hâbe men dessâhê*⁶⁷⁴ kısmından kastedilen kişilerin kim olduğunu belirten Kummî, imameti engelledikleri için *zureyk*/mavi gözlü ve *hebter*/kurnaz tilki lakabıyla andığı Ömer b. el-Hattâb ve Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe olduğunu özellikle vurgular.⁶⁷⁵ Kummî ve Fırat el-Kûfî’nin bu izahlarına göre, delalet ettiği şeye nispetle âyetlerdeki manayı: “Peygamber’e ve onun anlattığı dine, o öldükten sonra imam olan Ali’ye, yolunda gidenleri aydınlatan imamlara [Hasan-Hüseyin/Oniki İmam/Mehdi], o imamların hakkını gasp edenlere [Hasan ve Hüseyin’i öldüren zalim Ümeyye oğullarına] andolsun ki ...” şeklinde algılamak mümkündür.

Aynı yorumlara maruz kalan yemin âyetlerinden biri de Târik suresinde yer almaktadır. Surenin başında: “Andolsun gökyüzüne ve Târik’a! Târik nedir bilir misin? O, karanlığı ışıyla delip geçen seher yıldızıdır.” anlamındaki *ve’s-semâi me’t-târiki vemâ edrâke me’t-târiki’n-necmu’s-sâkıb*⁶⁷⁶ âyetleri de imamet eksenli yorumlanmıştır. Kummî’ye göre bu âyetlerin başında yer alan *semâ*/gökyüzü kelimesi Emiri’l-müminin Ali b. Ebî Tâlib’i kastetmektedir. *Târik* kelimesi de imamları gece ve gündüz koruyan Allah tarafından görevli

⁶⁷⁰ Şems, 91/1-4.

⁶⁷¹ Kummî, II, 424.

⁶⁷² Fırat el-Kûfî, s. 561-563.

⁶⁷³ Şems, 91/9.

⁶⁷⁴ Şems, 91/10.

⁶⁷⁵ Bkz. Kummî, II, 424; Fırat el-Kûfî, s. 564.

⁶⁷⁶ Târik, 86/1-3.

bir ruhu ifade ederken, *necmü's-sakıb*/seher yıldızı/parlak yıldız terkihi ise Hz. Peygamber'i temsil etmektedir.⁶⁷⁷

Şia'nın Ali b. Ebî Tâlib'in imametine yönelik ideolojik okuduğu bir diğer âyet: “Yoksa onlar Allah'ın lütfundan insanlara ihsan ettiği nimetlere karşı haset mi ediyorlar?” anlamındaki *em yehsudûne'n-nâse alê mâ âtâhumullâhu min fazlih* âyetidir.⁶⁷⁸ Tabersî'nin ifade ettiği muhtemel yorumlardan biri de, bu âyette geçen *nâs/ihsan edilen kişiler* kelimesi ile Hz. Muhammed ve onun soyundan devam eden imamların kastedildiğidir. Bu âyete göre, Hz. Muhammed'e ihsan edilen *nübüvvet* iken, imamlara ihsan edilen de *imamettir*.⁶⁷⁹

Benzer bir yorum tarzını, “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur [ya da ertelersek], yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Bilirsin ki Allah her şeye kadirdir.” anlamındaki *mâ nenseh min âyetin ev nunsihâ ne'ti bi-hayrin minhâ ev mislihâ*⁶⁸⁰ âyetinde de görmek mümkündür. Ayyâşî bir yandan bu âyeti bedâ konusu ile ilişkilendiren bir rivâyet naklederken bir yandan da imameti ifade ettiğine yönelik nakilde bulunur. Naklettiği bir rivâyete göre Ebû Abdullah/Muhammed Bâkır şöyle demiştir: “Bu âyetin ifade ettiği anlam şudur: Bir imam ölür veya onun emrettiği şeyler kendisiyle birlikte unutulacak olursa onun yerine ondan daha hayırlısını veya onun yerini aratmayacak bir imamı yine onun sulbünden/soyundan getiririz.”⁶⁸¹ Görüldüğü üzere Ayyâşî, bu âyette geçen *âyet* kelimesinden kastedilenin *imam* olduğunu bu rivâyetle ifade ederek âyete keyfî bir anlam takdirinde bulunmuştur.

Şif müfessirler, imamet nazariyesini Kur'ân'la delillendirebilmek için âyetlerde küçük nüans farkı yapmayı dahi göze almışlardır. Mesela; Ali İmran suresinde yer alan ‘Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz’ anlamındaki *küntüm hayra ümmetin uhricet linnâs*⁶⁸² âyetinde *ümmetin* kelimesini *eimmetin* şeklinde okumayı tercih ederek “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı imamsınız” anlamıyla hitabın, Ali b. Ebî Tâlib ve onun soyundan devam eden imamlara ait olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.⁶⁸³ Benzer şekilde Bakara suresinde “işte böylece sizi vasat bir ümmet kıldık ki, Rasul size, siz de insanlığa örnek olasınız” anlamında *ve kezâlike cealnâküm ümmeten vasatan*⁶⁸⁴ kısmında yer alan *ümmeten* ibaresini

⁶⁷⁷ Kummî, II, 415.

⁶⁷⁸ Nisâ, 4/54.

⁶⁷⁹ Tabersî, III-IV, 95.

⁶⁸⁰ Bakara, 2/106.

⁶⁸¹ Ayyâşî, I, 57.

⁶⁸² Âli İmran, 3/110.

⁶⁸³ Ayyâşî, I, 195; Kummî, I, 110; Feyz-i Kâşânî, I, 342-343.

⁶⁸⁴ Bakara, 2/143.

aynı şekilde *eimmeten* diye manayı imamlara hamledecek biçimde okumuşlardır.⁶⁸⁵ Görüldüğü gibi *ümme*t anlamına gelen ibareler Şîî zihniyette *imam* anlamında algılanmıştır.

Kummî, Kur'ân'da tapınılan putların acizliğini ifade eden: “Bakın, Allah size bir misal veriyor: Bir tarafta kendi adına hiçbir şey yapma imkanı bulamayan, sırf efendisine hizmet etmeye memur olan aciz kişi. Diğer tarafta ise kendisine maddi geniş imkanlar lütfettiğimiz, buna bağlı olarak da malından mülkünden dilediği gibi kâh gizli kâh açık biçimde harcayan bir kişi!”⁶⁸⁶ âyetini: “Adaletle hükmeden Emiri’l-Mü’min Ali b. Ebî Tâlib ve İmamlar (a.s.) ile diğer halifeler nasıl eşit olabilir!” şeklinde temsilden kastedilen manayı imametın ispatına yönelik tefsir etmiştir.⁶⁸⁷

Kur'ân âyetlerinin nüzul sebebini dahi imamlara dayandıran Şîa, içinde bulunduğu tarihsel tutarsızlığa/anakronizme rağmen alakalı alakasız bir çok âyeti bu yönde yorumlamakta hiç de zorlanmamıştır. Gerçi Kummî, muhtemelen bu çelişkiyi izale edebilmek için “enne te’vîlehu ba’de tenzîlihi/şüphesiz âyetin kastettiği anlam tenzilinden sonraki bir şeydir”⁶⁸⁸ şeklinde bir kaideyle bu tip yorumların önünü açmıştır. Bu anlayışa göre, bu tip âyetlerin indiği anda anlaşılması pek mümkün değildir. Bu âyetlerin kastettiği anlamlar, hangi olaylara işaret ettiği, ne anlatmak istediği ancak zaman içerisinde yeri geldiğinde anlaşılabilir. Başından sonuna kadar Şîî bir Kur'ân yorumu oluşturma gayesi olduğu izlenimi veren Kummî, *Tefsîr*'inde konuyla ilgili olarak, Hacc Suresindeki: “Saldırıya uğrayan mü'minlere savaş izni verildi. Çünkü onlar haksız yere saldırıya uğradılar. Allah onlara yardım etmeye elbette kadirdir.”⁶⁸⁹ âyetiyle Ali b. Ebî Tâlib'in savaşmak için izinli olduğunu, Cemel-Sıffın gibi savaşlardan da mes'ul olmadığını, aksine ona muhalefet edenin ve karşısında yer alanların günahkâr olduğunu belirtmektedir.⁶⁹⁰

Sadece Kummî'de değil ilk dönemden itibaren Şîî müelliflerin ekseriyetinde bu tutumu görmek mümkündür. Örneğin; Muâviye b. Ebî Süfyân'ın, İsra Suresi 33. âyeti Osman b. Affân'ın kanını talep etmek ve isteklerini meşrulaştırmak için delil olarak sunduğu âyeti⁶⁹¹ Kuleynî, Hüseyin b. Ali'nin Kerbelâ'da şehit edilmesi hakkında nazil olduğunu iddia etmiştir. Söz konusu âyette: “Haklı kılan bir sebep bulunmadıkça Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın! Bununla birlikte her kim haksız yere öldürülürse biz onun mirasçısına katilin öldürülmesini talep etme yetkisi verdik. Bu yetki verilen kişi kendince adaleti gerçekleştirmek

⁶⁸⁵ Ayyâşî, I, 63; Kummî, I, 63; Fırat el-Kûfî, s. 62. Ayrıca bkz. Goldziher, s. 307-309.

⁶⁸⁶ Nahl, 16/75.

⁶⁸⁷ Kummî, II, 429.

⁶⁸⁸ Kummî, II, 108.

⁶⁸⁹ Hacc, 22/39.

⁶⁹⁰ Kummî, II, 84. Konunun diğer örnekleriyle ilgili Şîî tefsirlerden Enfal, 8/39; Tevbe, 9/33; Fetih, 48/28 âyetlerinin yorumlarına bakılabilir.

⁶⁹¹ Bkz. Minkârî, s. 81.

adına kısas yaparken meşru ölçüleri aşmasın.” buyrulmaktadır.⁶⁹² Âyetin Hüseyin b. Ali hakkında nazil olduğunu ifade eden Kuleynî'nin naklettiği rivâyete göre, bu âyet gereği bütün insanlar öldürülse yine de israf edilmiş sayılmaz.⁶⁹³

Şeyh Müfid (413/1022) ise, Ensar ve Muhacirlerin çoğunluğunun Halife'ye biat etmiş olmasının, bu duruma karşı hoşnutluk göstermesinin halifenin doğru yolda olduğunu ve meşruluğunu asla ifade etmeyeceğini belirttikten sonra bu olaydan çok daha önceleri nazil olan Maide, 5/59; Hud, 11/40; Yusuf, 12/103, 106; Sad, 38/24 gibi âyetlerle Peygamberlere de az kişinin tam anlamıyla iman etmiş olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Âyetlerle yaptığı bu yorumla Şeyh Müfid, Ali b. Ebî Tâlib'in de diğer bazı peygamberlerde olduğu gibi az miktarda özverili taraftarları olduğunu belirtmekle beraber âyetlerin bir yönüyle de Ali b. Ebî Tâlib'e hitap ettiğini anlatmak istemiştir.⁶⁹⁴

Asıl itibarıyla bu tür tefsir biçimi aşırı yorum kabilindedir. Şia tefsir anlayışında daha bir çok aşırı yorum denebilecek tefsir örneklerinden bahsetmek mümkündür. Bu tarz yorumlar ve rivâyetlerin mezhebî saik ve kaygıdan kaynaklandığı bilinen bir gerçektir. İmamet meselesi gibi siyaset içerikli bir konuyu âmentu'suna almış bir mezhebin bu tip yorumlar ve nakillerde bulunması gâyet normal karşılanmalıdır.

2. İSMET

2.1. İsmet'in Kur'ânî Dayanakları

İlk dönem Şîî alimlerinden Şeyh Sadûk (381/991), Şia'nın inanç esaslarını kaleme aldığı *el-İ'tikâdât fi Dîni'l-İmâmiyye* isimli eserinde: “Bizim inancımıza göre; Nebiler, Resuller ve Huccetler (a.s.) meleklerden daha efdaldir.”⁶⁹⁵ diyerek hüccetleri/imamları, nebiler ve resullerle aynı kategoride değerlendirmiştir. Ayrıca onların meleklerden daha üstün olduklarını da belirtmiştir. Nebilerin meleklerden üstün olduklarını delillendirme sadedinde ise Allah'ın Kitabına başvurur, muhtelif âyetleri bu görüşüne dayanak olarak ileri sürer. Söz konusu âyetlerden biri şöyledir: “[Ey Peygamber!] Hani rabbın meleklerle, “Ben yeryüzünde akıl ve irade sahibi bir varlığa [halife/kalfa] sorumluluk yükleyeceğim.” buyurdu. Melekler, “[Hayret!] Orada fesat çıkaracak, kan dökcek bir varlığa mı sorumluluk yükleyeceksin?! Oysa biz seni sürekli övüp yükseltiyoruz. [Hâl böyleyken görev ve sorumluluk üstlenmeye biz

⁶⁹² İsra, 17/33.

⁶⁹³ Kuleynî, VIII, 255.

⁶⁹⁴ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Bağdâdî, *el-İfsâh fi İmâmeti Ali b. Ebî Tâlib*, (Thk. Müessesetu'l-Bi'se), Dâru'l-Müfid, II. Baskı, Beyrut 1414/1993, s. 42-43.

⁶⁹⁵ Şeyh Saduk, *el-İtikâdât*, s. 89.

daha layık değil miyiz?!]” dediler.”⁶⁹⁶ Bu âyeti zikreden Şeyh Sadûk, “Aslında meleklerin bu sözü, Adem’in (a.s.) makamına karşı arzularının ifadesiydi. Zira melekler, ancak kendilerinden üstün bir makamı temenni ederler; çünkü ilim üstünlük sebebidir.” der ve sonra şu âyeti de ayrıca delil olarak zikreder: “Allah Adem’e tüm isimleri ve karşılıklarını/müsemmalarını öğretti. Sonra meleklerle şöyle buyurdu: “Mademki görev ve sorumluluk üstlenme hususunda kendinizi Âdem’den daha layık görme iddiasındasınız, o halde bütün bu şeylerin/varlıkların isimlerini söyleyin bana!” Melekler şöyle karşılık verdiler: “[Rabbimiz!] Sen yüceler yücesisin. Biz senin öğrettiğinden başka hiçbir bilgiye sahip değiliz. Şüphesiz sen her şeyi bilir, her şeyi kusursuz şekilde yapıp edersin.” Bunun üzerine Allah, “Ey Âdem! Meleklerle bütün bu varlıkların isimlerini söyle.” buyurdu. Âdem onların isimlerini söyleyince Allah şöyle buyurdu: “Göklerde ve yerde gizli ve bilinmez olan ne varsa hepsini bilirim; keza gizli saklı tuttuklarınızı da açığa vurduklarınızı da bilirim, dememiş miydim ben size?!”⁶⁹⁷ İlmin üstünlük anlamına geldiğini söyleyen Şeyh Sadûk bu âyetin ardından şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

“Bütün bu ifadeler Âdem’in meleklerden üstün olmasını gerektirir. Çünkü, âyette yer alan “Ey Âdem! Meleklerle bütün bu varlıkların isimlerini söyle.” cümlesine göre Âdem meleklerle varlıkların isimlerini öğretmiştir. Allah Teâlâ, Âdem’in meleklerden üstün olduğunu kesinleştirdikten sonra, meleklerle Âdem’e secde etmelerini emretti ve “Bunun üzerine tüm melekler onun üstünlüğünü kabul ettiler.”⁶⁹⁸ Allah meleklerle ancak onlardan efdal olan bir şey için secde etmelerini/üstünlüğünü kabul etmelerini emreder. Meleklerin secdeleri ubudiyet bakımından Allah’a, itaat bakımından da Âdem’dir. Bu secdeyi de Âdem’in soyundan gelecek olan Nebiler ve İmamlara ikram olarak yaptırdı.”⁶⁹⁹

Şeyh Sadûk, Allah’ın yarattıkları şeylerin muhtelif cinsleri arasında onlara uygun olan durumun, meleklerin durumundan daha büyük ve üstün olduğunu başka âyet ve hadislerle de destekledikten sonra meleklerin özelliklerini şu şekilde saymaya başlar: “Melekler, ruhani varlıklardır; masumdurlar. “Onlar, Allah’ın emrettiği hususlarda O’na asla karşı gelmezler ve kendilerine verilen emirleri harfiyen yerine getirirler.”⁷⁰⁰ Yemezler, içmezler; gençleşmezler ve yaşlanmazlar. Onların yiyecek ve içecekleri Allah’ı tespih ve takdistir. Yaşantıları ilahi tahtın esintisi altındadır. Zevkleri çeşitli ilimleri öğrenmektir. Allah, onları dilediği şekilde nurlardan ve ruhlardan yarattı. Onlardan her grup, Allah’ın yarattıklarını korumakla

⁶⁹⁶ Bakara, 2/30.

⁶⁹⁷ Bakara, 2/31-33.

⁶⁹⁸ Hicr, 15/31.

⁶⁹⁹ Şeyh Saduk, *el-İtikâdât*, s. 89-90.

⁷⁰⁰ Tahrim, 66/6.

mükelleftir.” Meleklerin özelliklerini saymaktaki asıl gayesini Şeyh Sadûk bu vasıfları saydıktan sonra dile getirir: “Meleklerden efdal olanın üstün olması durumuna binaen biz diyoruz ki, imamlar ve nebiler Allah’ın yarattıklarının en üstün türüdür.”⁷⁰¹

Benzer bir durumu *Bihâru’l-Envâr* adlı eserde görmekteyiz. Allâme Meclisî, bu eserinde imamların meleklerden üstün olduğu hususuyla ilgili bir bâb/konu-başlık açmış ve konuyu işlerken aslı esası olmayan 23 ayrı rivâyete yer vermiştir.⁷⁰² Bu rivâyetlerden birinde Hz. Peygamber, Ali b. Ebî Tâlib’e şöyle demektedir: “Ya Ali ! Eğer biz olmasaydık Âdem ve Havva, cennet ile cehennem, yer ve gök de yaratılmazdı. O halde meleklerden neden üstün olmayalım ki?! Kuşkusuz Allah’ı tanımak, zikretmek, tahlil ve takdis etmekte onları yönlendiren ve onlara öncelik eden biz değil miyiz?! Oysa Allah’ın ilk yarattığı, tevhid ve tahmid ile konuşturduğu ilk bizim ruhumuzdur.”⁷⁰³ Meleklerin peygamber ve imamların makamına imrenmesine yönelik de Ebû Zerr Ğifâri’den Hz. Peygamber’in bir hadisini nakletmiştir. Rivâyete göre, İsrafil ve Cebrail kendi aralarında birbirlerine kendi meziyetlerini sayarak üstünlük tartışmasında bulundular. Onlar birbirleriyle tartışırken Yüce Allah: “Susun! İzzet ve Celalime and olsun ki, ben sizden daha hayırlı ve üstün olanları yarattım.” diye vahyetti. Onlar da: “Ya Rabbi! Sen, bizden daha hayırlısını mı yarattın? Doğrusu sen bizi nurdan yaratmıştın?” şeklinde sorunca Allah Teâlâ onların meraklarını gidermek için: “Evet!” dedi ve sonra Kudret Hicaplarına: “Açılın ey hicaplar!” şeklinde açılmasını emretti. Bunun üzerine arşın sağında yazılmış olanlar görüldü. Şöyle yazıyordu: “*Allah’tan başka ilah yoktur. Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin.*” Cebrail (a.s.) hemen: “Ya Rabbi! Ehl-i Beyt’in hakkı için beni onların hizmetçisi kıl.” diye dua etti. Allah Teâlâ da: “Seni onların hizmetçi yaptım.” şekilde duasına karşılık verdi. Sonra Peygamber şöyle buyurdu: “Cebrail (a.s.) benim Ehl-i Beyt’imdir; çünkü o bizim hizmetçimizdir.”⁷⁰⁴ Ayrıca Cafer es-Sâdık’ın şöyle dediğini de nakletmektedir: “Her gün meleklerden bir tanesi, biz Ehl-i Beyt’in velâyeti ile Allah’a yakınlaşır ve bizi sevenler için istiğfar/bağışlama diler. Düşmanlarımız için de lanet okur ve Allah’tan onlara azap göndermesini ister.”⁷⁰⁵

Allâme Meclisî, imamların meleklerden üstün olduğunu nakillere dayandırma sadedinde farklı başlıklar da açmıştır. Yukarıdaki başlıktan sonra meleklerin imamlara hizmet etmek için gelip imamların yataklarını hazırladıkları ve bu esnada imamların da kendilerini gördüğüne dair ayrı bir başlık açarak konuyla ilgili, “Melekler, bizim yataklarımız dışında

⁷⁰¹ Şeyh Saduk, *el-İtikâdât*, s. 90-91.

⁷⁰² Meclisî, XXVI, 335-350.

⁷⁰³ Meclisî, XXVI, 335.

⁷⁰⁴ Meclisî, XXVI, 344-345.

⁷⁰⁵ Meclisî, XXVI, 339.

başka hiçbir kimsenin yatağını hazırlamamıştır” gibi, 26 farklı rivâyet nakletmiştir.⁷⁰⁶ Daha sonra Meclisî, “Şüphesiz İmamların İsimleri Arş’a, Kürsi’ye, Levh-i Mahfuz’a, *Meleklerin Alınlarına*, Cennet’in Kapısına vs. Yazılmıştır” şeklinde bir başlığa da yer vermiştir. Bu başlık altında da, “Allah, İsrâfil’i yarattığında onun adına: “Allah’tan başka ilah yoktur. Muhammed Allah’ın elçisidir. Ali de müminlerin emiridir.” yazdı. Cebrail’i yarattığında da onun yanağına aynı şekilde: “Allah’tan başka ilah yoktur. Muhammed Allah’ın elçisidir. Ali de müminlerin emiridir.” yazdı.” gibi bir çok rivâyete yer vermiştir.⁷⁰⁷

Şeyh Sadûk ve Allâme Meclisî’nin bu açıklamalarına göre, melekler; masum, emre itaat eden, tespih ve takdisle meşgul olan, ilahi tahtın esintisi altında olan, nur ve ruhtan yaratılan, imamlara yataklarını hazırlamak gibi çeşitli hizmetler veren, onların mührünü alın ve yanaklarında taşıyan vs. varlıklar olması dikkate alınır, onlardan üstün olan bir varlıkta da bütün bu özelliklerin bulunması gereklidir. Hiç şüphesiz mahlukatın en üstünü ve şerefli nebiler ve imamlar olduğuna göre; onların da masum, emre itaat eden, tespih ve takdisle meşgul olan, ruhani ve nurani varlıklar oldukları ve hatta bu hususlarda meleklerden dahi üstün oldukları, bu sebeple imamlara hizmetle görevli oldukları söylenebilir. Zira bu açıklamalara göre âyetler, ilmî üstünlüğün yanı sıra meleklerin -Âdem’e secde emrine tavırlarından dolayı- nebilerin ve doğal olarak imamların makamına karşı arzu duymaları ve onların makamını temenni etmeleri, imamların meleklerden daha üstün olduğunu göstermektedir. Böyle bir yaklaşım, imameti nübüvvet makamına yükseltme ve onunla eşdeğer ya da onun devamı bir konuma çıkartma; meleklerle ait vasıfların imamlarda da bulunması gerektiği tezinden hareketle meseleyi, imamların olağanüstü özellikleri olduğu ve dolayısıyla imamların masum olması gerektiği sonucuna vardırma çabası olarak değerlendirilebilir.

İmam olacak kişinin imameti altında bulunan kişilerden efdal olması gerektiğini savunan Allâme Hillî ise, imamın mefdul da olabileceğini söyleyen kişilerin *akla ve nakle muhalefet* ettiğini ifade etmektedir. Hatta böyle düşünenlerin mefdul/üstün olunan kişinin de mertebesini yükseltmiş oldukları için efdal/üstün olan kişiye aslında hakaret ettiklerini belirterek, aklın böyle bir şeyi kabul etmeyeceğini önemle vurgulamaktadır. Kur’ân’ın da bu mantığı kabul etmediğini ve böyle düşünenlere cevap verdiğini söyleyen Hillî, âyetleri bağlamını dikkate almadan bu iddiasını temellendirmeye çalışmıştır. Söz konusu âyetlerden biri, Yunus suresinde putların çaresizliğinden bahseden daha doğrusu put ile Allah’ın aynı olmayacağını ifade eden âyettir ki şöyle: “[Ey Peygamber!] Yine sor onlara: “Allah’ın

⁷⁰⁶ Meclisî, XXVI, 351-360.

⁷⁰⁷ Meclisî, XXVII, 1-12.

ilahlığına ortak koştüğünüz putlardan hangisi insanları doğru yola ulaştırabilir?!” De ki onlara: “İnsanları doğru yola ulaştıran yalnız Allah’tır. Öyleyse söyleyin bakalım, insanları doğru yola ulaştıran Allah mı kendisine bağlılık gösterilmeye layıktır, yoksa hiçbir şeyden haberi olmayan ve hatta birinizin yardımı olmadıkça yerinden bile kımıldayamayan o putlarınız mı?! Böyleyken siz hangi akla hizmet ediyorsunuz? Nasıl oluyor da kendisine bile en küçük bir hayrı bulunmayan şeylere tanrılık yakıştırıyorsunuz?!”⁷⁰⁸ Surenin genel konteksti ve vurgulamak istediği anlamı dikkate alınarak yapılan bu meallendirmede âyetin, Allah-put kıyasını yaparak putlara tapınmanın yanlışlığına dikkat çekmekte olduğu ortadadır. Hillî’nin masumiyet bağlamında efdal-mefdul meselesiyle ilgili kendi iddiasına delil olması için baş kısmını keserek sunduğu bu âyetin, onun mantığında: “Öyleyse söyleyin bakalım, insanları doğru yola ulaştıran [imam] mı kendisine bağlılık/ittiba gösterilmeye layıktır, yoksa hidâyete erdirilmedikçe doğru yola ulaşamayan [imam] mı?! Size ne oluyor, nasıl hükmediyorsunuz?!” şeklinde bir anlama geldiğini söyleyebiliriz. Aynı metotla Hillî, Zümer suresinin 9. âyetinden *hel yestevi’l-lezîne ya’lemûne ve’l-lezîne lâ ya’lemûn, innemâ yetezekkeru ulu’l-elbâb*⁷⁰⁹ şeklinde âyetin sadece bu kısmını konu ile ilgili delil sadedinde kullanmıştır. Yine kontekst ve bağlam dikkate alındığında âyetin kafir-mümin farkını izah ettiği anlaşılmaktadır. Önceki âyette; sıkıntıya düştüğünde Allah’ı hatırlayan, O’na dua eden; sıkıntıdan kurtulunca da tekrar Allah’ı unutan inkarcıların/kafirlerin psikolojik çözümlemesi yapılmış ve sonunda da: “O kafir insana de ki: “Bu kafirlik ve nankörlüğünle biraz daha azaptan salim olarak yaşa bakalım; ama hiç şüphelen olmasın cehennemini boylayacaksın.”⁷¹⁰ şeklinde bir tehditle âyet bitirilmiştir. Hillî’nin görmezden geldiği kısımda ise âyet: “[Haydi söyleyin bakalım,] böyle biri mi hayırlıdır, yoksa geceleri kâh secde ederek kâh kıyamda durarak Allah’a ibadetle meşgul olan, ahirette hesap verme endişesi taşıyan ve rabbinin merhametine nail olmayı uman kimse mi?!” şeklinde devam etmektedir. Âyetin bu kısmından hiç bahsetmeyen Hillî, esasen: “[Ey Peygamber!] De ki: “Allah’a kulluk/ibadet bilincine sahip olanlar ile bu bilinç ve idrakten yoksun olanlar bir olur mu hiç?!” Ne var ki bu gerçeği ancak aklîselim sahibi kimseler anlar.” manasında olan kısmını da bağlamından ayırarak âyetin zahirine göre bir anlam takdirinde bulunmuştur. Onun zihninde âyet: “De ki: “Bilenler/efdal ile bilmeyenler/mefdul bir olur mu hiç?!” anlamındadır ve hatta Hillî, âyetin sonrasında yer alan: “Ne var ki bu gerçeği ancak aklîselim sahibi kimseler anlar.” kısmından da masumiyet bağlamındaki efdal-mefdul meselesinde kendisi ile aynı fikre sahip olanların kastedildiğini

⁷⁰⁸ Yunus, 10/35.

⁷⁰⁹ Zümer, 39/9.

⁷¹⁰ Zümer, 39/8.

ima etmiş görünmektedir.⁷¹¹ Kendi düşüncesini Kur’ân’a söyletebilmek için, parçacı bir zihniyetle Kur’ân’a yaklaşmanın örneğini temsil eden bu tefsir biçiminde, Kur’ân’ı mezhebî saik ve kaygılarla okumanın insanı hangi boyutlara getirebileceğini müşahade etmekteyiz.⁷¹²

“Bir zamanlar rabbi İbrahim’i bazı emir ve yasaklarla sınamış; o da bu sınavdan yüzünün akıyla çıkmıştı. Bunun üzerine Allah, “Seni insanlara [manevi] önder yapacağım” buyurmuştu. İbrahim, “Soyumdan da [manevi] önderler çıkar.” diye dua edince Allah, “Benim ahdim/verdiğim söz, [soyundan gelecek] zalimler/kafirler için geçerli değil.” buyurmuştu.”⁷¹³ Bu âyetin tefsiri ile ilgili Ayyâşî’nin naklettiği rivâyete göre, Hz. İbrahim: “Ya Rabbi! Benim soyumdan zalimler de mi olacak?” diye sormuş Allah Teâlâ da: “Evet falan, falan, falan ve tebası!” diye ona cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. İbrahim de: “Ya Rabbi! Bana Muhammed ve Ali hakkında vaat ettiğini onlara ver ve onlara yardımda acele et!” şeklinde dua etmiştir.⁷¹⁴ Bu âyete göre -günahkarlık bu âyette geçen *zulum* kelimesinin kapsamına dahil olduğu için- fasık kimselerin imametinin caiz olmadığını düşünen Kuleynî, “Bu âyet, kıyamete kadar bütün zalim imamların imamlığına reddiye olduğu gibi temiz-pâk olan imamların hak oluşuna da delildir.” şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.⁷¹⁵ Turabi ise, âyetin bu son kısmını, “Benim ahdim (imamet makamı) zalimlere erişmez.” şeklinde tercüme etmiştir. Bu durumda ahit kelimesi direkt *imamet* manasında algılandığı için âyetin tamamıyla Şia’nın masumiyet iddiasına delil teşkil ettiği düşünülmektedir.⁷¹⁶

Tabersî de, bu âyetle ilgili olarak Muhammed Bâkır ve oğlu Cafer es-Sâdık’ın: “Zalim bir kimse insanlara imam olamaz. Bu âyet, zalim oldukları takdirde İbrahim’in (a.s.) bazı çocuklarına imametin verileceğine işaret eder. Çünkü eğer İbrahim’in soyundan hiçbir kimseye imamlık vermemesi söz konusu olsaydı İbrahim’in duasına: “Benim ahdim senin zürriyetine erişmez” şeklinde karşılık vermesi gerekirdi.” dediklerini nakleder. Daha sonra kendisi de şöyle bir izahta bulunur:

⁷¹¹ Hillî, *Nehcü’l-Hak*, s. 168.

⁷¹² Esasen günümüzde özellikle Zümer suresindeki âyete hutbelerde ve din kültürü dersleri çerçevesinde benzer bir metotla anlam takdirinde bulunulduğuna rastlamak mümkündür. Eğitim-öğretimin önemine dair spot bir cümle olarak kullanılan âyetin metninde yer alan *ilim* kelimesine ıstılahî ezber muvacehesinden mana takdir edilmiştir. Kur’ân’a bu şekilde yaklaşmak kontekst ve bağlamı dikkate almadan âyetleri keyfî yorumlamaktır. Zira Kur’ân’da türevleriyle birlikte 750 defa zikredilen *ilim* kelimesi sanılanın aksine ilâhî vahiy, marifetullah, ibadet ve teslimiyet gibi anlamlar gözetilerek kullanılmıştır. Bu durum da gösteriyor ki, Kur’ân’ın ilimden kastettiği ilâhî bilgiye, imana ve teslimiyete dâir davranışlar sergilemektir. Her ne kadar İslâm dini eğitim ve öğretime ciddi anlamda önem verse de bunun delilini bu ve benzeri âyetler teşkil etmemelidir. Kur’ân’a bu şekilde yaklaşmak ile mezhebî saik ve kaygılarla okumak arasında ciddi bir benzerlik olduğunu belirtmek isteriz.

⁷¹³ Bakara, 2/124.

⁷¹⁴ Ayyâşî, I, 58; Meclisî, XXV, 201-202.

⁷¹⁵ Kuleynî, I, 199.

⁷¹⁶ Turabi, s. 18.

“Bizim ashabımız/mezhepdaşlarımız bu âyete göre, imamın kesinlikle günahlardan masum olması gerektiğini söylediler. [Doğrudur;] çünkü tüm eksiklerden münezzehten olan Allah, imamet anlamına gelen ahdinin -ister kendi nefesine isterse başkasına olsun- zalim olan kişilere ve masum olmayanlara asla erişmesine imkan tanımadı.”⁷¹⁷

Tabersî ile benzer şeyleri söyleyen Tûsî, bu cümlelerin ardına: “Çünkü masum olmayan kişi ya kendine ya da başkalarına karşı zalimdir.” şeklinde bir cümle eklemiş ve hayatının belli bir döneminde günah işleyip de sonradan tövbe eden kimselerin ahde erişemeyeceğini yani imam olamayacağını ifade etmiştir.⁷¹⁸ Kummî ise söz konusu âyetin sondaki kısmını: “Ahdim ile zalim imam olmaz.” şeklinde tefsir etmiştir.⁷¹⁹ Bu mana biçiminden Kummî, zalim kişinin Allah’ın ahdiyle imam olamayacağını; ancak böyle kimselerin, insanların seçimi gibi nasla belirleme yolu dışında başka bir şekilde imam/önder olabileceğini belirtmiş olmalıdır.

Şia’ya göre, Hz. İbrahim, bu dua ile kendi nesline imamet verilmesini dilemiştir. Fakat Allah, masum olmayan kişilerin imam olamayacağını bildirmiş ve zulme/günaha karışmış kimselerin ilahî ahdi/imameti taşıma ehliyetinin ortadan kalktığına işaret etmiştir. Bu durumda âyet imametın ilahî bir ahit olduğu gerçeğini vurgulamış olmaktadır. İmamet, -ilahî ahit olduğuna göre- insanlar tarafından seçim veya başka bir yolla verilebilecek ya da birinden alınabilecek bir makam değildir. Bilakis imâmet, Allah’ın dilediği kimseye verdiği ilahî bir görev ve ahittir.⁷²⁰ Konuyla ilgili Şeyh Müfid (413/1023), *Evâilu’l-Makâlât* adlı eserinde şöyle bir açıklamada bulunmuştur:

“Kaim imamlar, hükümleri uygulamakta, had cezalarını yerine getirmekte, şeriatı korumakta, insanları tedip etmekte peygamber konumunda oldukları gibi masumiyet noktasında da yine peygamberler gibidirler. Çünkü onlardan peygamberlerin yapmalarında sakınca olmayan fiiller dışında herhangi küçük bir günah dahi sadır olmaz. Dinî hususlarda onlardan hiçbir hata meydana gelemez; hükümleri unutmaları da asla söz konusu olamaz.”⁷²¹

Şeyh Müfid, Şia’nın konu hakkında itikadını izah ettikten sonra, imamın günah işleyebileceğini hatta dinden çıkmasının bile mümkün olabileceğini söyleyen Mu’tezile’yi sert

⁷¹⁷ Tabersî, I-II, 380.

⁷¹⁸ Tûsî, I, 449.

⁷¹⁹ Kummî, I, 59.

⁷²⁰ Bkz. Tabersî, I-II, 380-381; Tabatabâî, *el-Mizân*, I, 267-279.

⁷²¹ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, s. 65.

bir dille eleştirmiştir.⁷²² *el-Mesâilu'l-Ukberiyye* adlı eserinde ise: “İmam Hz. Peygamber’in (s.a.a.) ismet sıfatı gibi masum olmalıdır. İmamın masum olmasını bilmek de, ancak sadık bir kişinin Allah tarafından nas yoluyla belirtmesi veya olağanüstü bir mucize ile mümkündür.”⁷²³ diyerek imamın naspedilmesinin ancak nas yoluyla mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan Şia, Ali b. Ebî Tâlib’den önce yönetime gelen ilk üç halifenin - herhangi bir ilahi tayin söz konusu olmadığı için- meşru olmadığını iddia etmektedir. Allâme el-Hillî, bu hususla ilgili olarak Ebû Ubeyde, Huzeyfe, Beşir b. Sa’d ve Üseyd b. Hudayr dışında hiçbir kimsenin kendisine biat etmediği ve Ömer b. el-Hattâb’ın kendisinden sonra halife seçilmesini şart koştuğu için Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe’nin meşru halife olmadığını iddia ettikten sonra hayretini şu şekilde dile getirmiştir:

“Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kimse nasıl olabilir de hakkında Allah’tan ve Peygamber’den (a.s.) hiçbir nas bulunmayan birine [Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe’ye] tabi olur!”⁷²⁴

Şia uleması imamların masum, mutahhar, günahsız oldukları inancını savunurken genel olarak, “Ey Müminler! Allah’a itaat edin; aynı şekilde Peygamber’e de itaat edin. Yine mümin olan yetki ve otorite sahiplerine de itaat edin. Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz ve eğer gerçekten Allah’a ve ahiret gününe inanmış kimselerseniz, anlaşmazlığın çözümü için Allah’a ve Peygamber’e başvurun. Böyle yapmanız hem çok hayırlı hem de elde edeceğiniz sonuç bakımından çok daha güzeldir.”⁷²⁵ anlamındaki âyeti de delil olarak zikretmişlerdir. Şeyh Tûsî (460/1067), bu âyeti tefsir ederken şu cümleleri sarf eder:

“Âyetteki Ulu’l-emir olan kişiler Muhammed (s.a.a.v.) soyundan gelen imamlardır. Buna binaen Allah Teâlâ onlara itaati, kendisine ve resulüne itaat gibi, herkes için geçerli kıldı. Hata ve yanıldan korunmuş masum imam dışında –ister yönetici olsun ister alim olsun- hiçbir kimseye *mutlak itaat* caiz değildir. Delillerle masum ve pâk oldukları ispatlanmış olan bu imamlara itaat ise son derece gereklidir.”⁷²⁶

Tûsî ile aynı şeyleri söyleyen Tabersî, ondan farklı olarak şöyle bir görüş bildirmiştir: “Âyetteki Ulu’l-emr olan kişiler Muhammed soyundan gelen imamlardır. Allah onlara itaati, kendisine ve resulüne itaat edilmesi gibi, herkese vacip kıldı. Allah; masum olduğu nas ile kesin olan, içi-dışı bir olduğu bilinen, yanlış işler yapmayacağı ve çirkin işleri emretmeyeceği hususunda güvenilen kişiler dışında *mutlak itaati* hiçbir kimseye caiz kılmamıştır. Bu sıfatlar

⁷²² Bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 65.

⁷²³ Şeyh Müfid, *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, s. 52.

⁷²⁴ el-Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 169-170.

⁷²⁵ Nisâ, 4/59.

⁷²⁶ Tûsî, *Tibyân*, III, 236.

ne yöneticilerde ne de alimlerde vardır. Allah günahkar bir kimseye itaati emretmekten veya özü-sözü bir olmayan bir kimseye tabi olmayı emretmekten münezzehtir. Özü-sözü bir olmayan insanların ihtilaf ettikleri hususlarda icmanın mümkün olmayışı gibi böyle kimselere itaat etmek de mümkün değildir.”⁷²⁷

Tabersî ve Tûsî'nin bu açıklamaları Şia'nın masum imamlara mutlak itaatin ifadesidir. Zira onlara göre imama itaat Allah'a itaat ile eşdeğerdir. Halbuki âyette vurgulanmak istenen hususu anlamak için Hz. Peygamber dönemi incelenmeli ve onun görevlendirdiği emir sahiplerine karşı sahabenin tutumuna bakılmalıdır. Çünkü bu âyet, Hz. Peygamber'in hayatta iken tayin etmiş olduğu idareciler, valiler ve komutanlar için tamamen geçerliyse de dönem insanı bunu sınırsız manada mutlak itaat olarak anlamamıştı. Hatta Hz. Peygamber'in başına bir adamı komutan olarak tayin etmiş olduğu görevli bir grup Müslüman, yolun yarısına gelindiğinde komutanın yanmakta olan ateşe girme emriyle karşı karşıya kalmışlardı. Fakat onlar onun emrine itaat etmeyip: “Biz ateşten kurtulmak için Müslüman olmuş kimseleriz, bundan sonra nasıl ona gireriz?!” demişlerdi. Bu da gösteriyor ki, sahabeler, itaati, örfün, aklın ve Şeriatın sınırları içinde anlamışlardı. Zaten olayı öğrenen Hz. Peygamber'in: “Eğer ateşe girseydiniz içinde kalakalırdınız” buyurması da bunu doğrulamaktadır. Ne var ki, İmâmiyye kelamcıları âyette geçen itaatin şartsız biçimde anlaşılmasında karar kılmışlardır. Bu sebeple, onlar imamet gereği ismeti nazariyesini kabul etmişler. Diğer görüşlerini de masumluk ilkesi üzerine bina etmişlerdir. Halbuki ulu'l-emre itaatte mutlaklık yerine nisbîlik ilkesi kabul edilse imamın masum olması şartı ortadan kalkacak ve Müslümanların, zahirî adalet, takva ve ehliyet ilkelerine dayanarak, kendilerine dini uygulama, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama ehliyetine sahip bir lider seçmesi mümkün olabilecektir. Bu imam eğer yanlış yapacak olursa, Müslümanların ona karşı çıkma, emirlerine muhalefet etme ve gerektiğinde onu makamından düşürme hakları olacaktır. Bu gibi durumda dinen ona itaat etmeleri gerekmeyecektir. Bu sebeple âyetten -Şia gibi- itaatte mutlakiyet manasını çıkarmaktansa nisbî itaati anlamak daha doğru olacaktır. Çünkü örfen, aklen ve naklen hiçbir yaratılmışa mutlak itaat ve hatta yaratıcının günah saydığı yerde hiçbir şekilde itaat söz konusu değildir.⁷²⁸

Şia'nın masumiyetle ilişkilendirdiği bir diğer delil de, “Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz. O alemlerin rabbi Allah tarafından indirilmiştir.” anlamındaki *lâ yemessuhu ille'l-mutahherûn* âyetidir.⁷²⁹ Şia'ya göre, bu âyette geçen mutahherûn/temiz olanlar

⁷²⁷ Tabersî, III-IV, 100.

⁷²⁸ Bkz. el-Kâtib, s. 93-94.

⁷²⁹ Vakıa, 56/79-80.

kelimesinden kastedilenin *masum imamlar* olmasının yanı sıra âyet, Kur'ân'ın gerçek müfessirlerinin de sadece imamlar olduğunu vurgulamaktadır.⁷³⁰ Ayrıca *Tuhr/temizlik* kelimesinin yer aldığı ve hatta tathîr âyeti olarak bilinen “Ey Peygamber’in hane halkı! Allah bütün bu emirleriyle sizi her türlü manevi kirden arındırmak, günahtan uzak tutup temiz kılmak istiyor.”⁷³¹ anlamındaki âyet de Şia tarafından imamların masumiyetine hamledilmiştir.⁷³²

Allâme Tabatabâî, âyetteki *rics* kelimesini: “*Rics*, *ricaset* kökünden türemiş bir sıfat olarak pislik-kir anlamına gelmektedir. Herhangi bir şeyde bulunan pislik, kendisinden sakınmayı gerektiren ve hoşlanılmayan bir şeydir. Söz konusu pislik, En’am, 6/145. âyette belirtilen domuzun pis olması gibi ya bir şeyin zahirine göredir ya da şirk, küfür ve kötü amel gibi batınına göredir -yani manevi kirliliktir-. Bu ikinci mananın örneklerini şu âyetlerde görmek mümkündür: “Kalplerinde şek, şüphe ve nifak hastalığı bulunanlara gelince, Allah katından indirilen âyetler onların imansızlıklarına imansızlık (*ricsen ilâ ricsihim*) katar ve sonunda kafir olarak ölüp giderler.”⁷³³ “Allah, doğru yola eriştirmek istediği kimsenin kalbini/gönül kapısını İslâm’a açar. Dalâlette bırakmak istediği kimsenin kalbine çok yüksek bir yere tırmanma esnasında hissedilen nefes darlığı gibi bir darlık ve sıkıntı verir. Allah böylece, inanmayanları küfür bataklığında (*rics*) bırakır.”⁷³⁴ şeklinde öncelikle kavram tahlilinde bulunur. Daha sonra: “Her ne olursa olsun kalbin, bozuk itikat ve amelle bağlantısından ötürü *rics/günah*, psikolojik bir idrak ve bilinçli bir etkinin sonucudur. *İzhâbu-r-rics/günahtan arınmak* terkihi ise, itikat ve amelin hakkını verme hususunda kişinin yanılıp da kötü duruma düşmesini engellemek/izale etmek ve hatta bu sayede bozuk itikada ve günah fillere karşı insanı ilmî ve nefsi açıdan koruyan ilahî ismet altında olması demektir.”⁷³⁵ şeklindeki izahıyla da âyetin imamlara, Allah tarafından bahşedilen günahsızlığı/masumiyeti ifade ettiğini beyan eder.

İbnu'l-Mutahhar el-Hillî'ye (726/1325) göre, bu âyette yer alan ve bir tekid/pekiştirme edatı olan *innemâ*; ayrıca *innemâ*'nın haberi olan *yuzhibu* fiiline *lam* harfinin bitişerek *li-yuzhibe* şeklinde gelmiş olması ve *yutahhirakum tathîrâ* terkihinin aynı kelime kökünden türetilmiş olması cümlenin ayrı bir hususiyetini göstermektedir. O da zaten âyette de ifade edilen Ehl-i Beyt'in önemine işaret etmektir. Bu yönüyle âyet, Ehl-i Beyt'in masum olduğuna ve Ehl-i Beyt'ten başka hiç kimse için günahsızlığın söz konusu olmadığına

⁷³⁰ Meclisî, LXXVII, 256; Feyz-i Kâşânî, V, 129.

⁷³¹ Ahzab, 33/33.

⁷³² Hillî, *İmamet*, 41-43.

⁷³³ Tevbe, 9/125.

⁷³⁴ En'am, 6/125.

⁷³⁵ Tabatabâî, el-Mîzân, XVI, 312.

önemle vurgu yapmaktadır.⁷³⁶ Turabi ise, bu âyete: “Kuşkusuz Allah, yalnızca siz Ehl-i Beyt’ten her türlü pisliği gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”⁷³⁷ şeklinde bir anlam takdirinde bulunarak aynı düşünceye katkıda bulunmuştur. Dikkat edilirse Murtaza Turabi’nin bu çevirisinde *yalnızca siz* ifadesiyle her türlü pislikten arınan ve tertemiz olanın sadece Ehl-i Beyt olduğu özellikle vurgulanmak istenmiştir.

Şeyh Müfid ise, *el-Mesâilu’l-Ukberiyye* adlı eserinde muhtemel itirazlara karşı savunmacı bir üslupla Ahzab Suresi 33. âyetle ilgili şu açıklamalarda bulunur:

“Âyette Allah’ın iradesi olarak belirtilen husustan maksat, günahın (rics) Ehl-i Beyt’ten giderilmiş olduğunu ve onların tertemiz/masum olduğunu haber vermektir. Yoksa âyet, bazı sapık kimselerin şanı yüce olan Allah’ın iradesi hakkında zannettiği gibi, O’nu açık, gizli veya kasıtlı bir istekten bahsettiğini ifade etmemektedir. Bilakis âyet, günahın işlenmesini engelleyen fiilin meydana gelmiş olduğunu ifade eder. Bunun sonucu da, insanın günahsız/masum olmasını ve kendisini alemlerin rabbine yaklaştıran amellere uygun davranmasını sağlamaktır. Günahı engellemek, bu günahın daha önce işlenmiş olmasını gerektirmez. Zira günah işlemekten uzak tutmak bazen işlenmekte olan bir günahı engellemek şeklinde olurken bazen de sakındırmak gayesiyle işlenmemiş bir günahı uzak tutmak biçiminde olur. Âyette yer alan izhâb/gidermek-arındırmak, sarf/uzak tutmak demektir. Nitekim insan yaptığı hatalara karşı engellenebildiği gibi yapmadığı şeylerden de uzak tutulabilir. Örneğin, duada “Allah seni kötülüklerden korusun” denildiği vakidir. Bununla Allah’ın o kimseyi kötülüklerden koruması istenmiş olur. Bu dua, o kimsenin kötülükler içinde olmadığı anlamına geldiği gibi onun kötülüklerden uzak olmasını istemeyi de içermektedir. Bu âyette yer alan izhâb/gidermek-arındırmak kelimesi ile sarf/uzak tutmak-engel olmak kelimesinin aynı manaya geldiği kabul edilirse, Ehl-i Beyt’te arındırılması gereken manevi bir kirlilik bulunduğu vehminin de yanlışlığı ortaya çıkar. Bu durumda kötülükten sakındırmanın sadece işlenen günahlara karşı olmadığı kesinleşir. Üstelik âyetteki *kötülüklerden sakındırmak* ibaresinin, kötülüğün sadır olmasından Ehl-i Beyt’in uzak olduğunu ve dolayısıyla masum olduğunu ifade ettiği ispatlanmış olur. O halde âyete şöyle bir anlam takdir edilebilir: “Ey Ehl-i Beyt! Masum olmanızdan ötürü Allah, başkalarının işlediği günahları

⁷³⁶ el-Hillî, Cemaluddin el-Hasan b. Yusuf el-Mutahhar, *Minhâcu’l-Kerâme fi Ma’rifeti’l-Îmâme*, (thk. Abdurrahim Mubârek), Müessesetu Âşûrâ, I. Baskı, Kum 1379, s. 121.

⁷³⁷ Turabi, s. 421.

işlemekten sizi koruyacak ve o günahlara bulaşmanızı engellemek suretiyle sizi tertemiz kılacaktır.”⁷³⁸

Esasen tathir âyetinde ve tuhr/temizlik kelimelerinin geçtiği âyetlerde Ehl-i Beyt’in masum olduğunu ifade eden herhangi bir hüküm yoktur. Hatta âyetin siyak ve sibakına göre Ehl-i Beyt’ten kastedilen sanıldığı gibi Ali ve evladı değildir. Zira âyet Hz. Peygamber’in hanımlarından bahsetmekte ve namaz kılıp zekat vermeleri, cahiliye devri yürüyüşü ile yürümeleri emredilerek onlara günahardan arınma yolları gösterilmektedir. Hatta bu manada âyetin hitap ettiği direkt Hz. Peygamber’in hanımlarıdır. Ehl-i Beyt terkiibine Ali b. Ebî Tâlib ve soyu dahil olsa da bu âyete dayanarak onların masum olduğunu söyleme imkanı yoktur. Zira âyette ilahi buyruklara uymaları tavsiye edilmekte ve bunlara uyulduğu takdirde her müminin günahları temizlendiği gibi onların da günahlarının temizleneceği anlatılmaktadır. İlahî emirlere itaat edilmediği takdirde Ehl-i Beyt’e mensup oluşun Allah katında sahibine kazandıracağı bir üstünlük yoktur. Hud Suresi 45-46. âyetlerde Hz. Nuh’un inkarcı oğlunun durumu bunun en bariz örneğidir.⁷³⁹

Şia imamların masumiyetini ispat sadedinde, yukarıda bahsedildiği gibi, âyetlerden istifade etmeye çalışmanın yanında kendi kaynaklarındaki ilginç rivâyetlerle de konuyu desteklemeye çalışmıştır. el-Kâfi adlı eserde rastladığımız bir rivâyette peygamberlerde Ruhü’l-Hayat, Ruhü’l-Kuvvet, Ruhü’l-Şehvet, Ruhü’l-İmân ve Ruhü’l-Kudüs olmak üzere beş ruh olduğunu ifade eden Kuleynî, Ruhü’l-Kudüs’ün her yönüyle nübüvveti taşıyan ruh olduğunu; Hz. Peygamber’in vefatıyla da imamlara intikal ettiğini söyler ve ayrıca masumiyet bağlamında onu diğer ruhlardan farklı olarak şöyle tanıtır: “Ruhü’l-Kudüs; uyumaz, gaflete düşmez, boş şeylerle meşgul olmaz, batıl ve yalanlarla uğraşmadığı gibi sahibini hafifmeşrep konumuna düşürecek şeylere de müsaade etmez.”⁷⁴⁰ Kummî, En’am Suresinde yer alan: “Rabbinin sözü/buyruğu hem doğruluk hem de yerli yerindelik bakımından mükemmeldir. O’nun buyruğundaki bu nitelikleri değiştirebilecek yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi bilir.” anlamındaki *ve temmet kelimetu rabbike sidkan ve adlen lâ mubeddile li-kelimâtihi ve huve’s-semîu’l-alîm*⁷⁴¹ âyeti ile ilgili olarak: “Allah bir imam yaratmayı dilediği zaman daha annesinin karnındayken sağ pazusuna bu âyeti yazar” şeklinde ilginç bir nakilde bulunmuştur.⁷⁴² Bununla birlikte Kummî’ye göre “Ey Peygamber! Bilesin ki sen sadece bir

⁷³⁸ Şeyh Müfid, *el-Mesâilu’l-Ukberiyye*, s. 26-27.

⁷³⁹ Konu hakkında geniş değerlendirme için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “İmamiyye’nin Usûlü’l-din’e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *MTGŞS*, İstanbul 1993, s. 677-678.

⁷⁴⁰ Kuleynî, I, 272.

⁷⁴¹ En’am, 6/115.

⁷⁴² Kummî, I, 214-215.

uyarıcısın; her topluma bir yol gösteren vardır!”⁷⁴³ anlamındaki *innemâ ente munzirun ve likulli kavmin hâd* âyeti “yeryüzü hüccetsiz kalmaz, her dönemin bir imamı vardır.” kaidesinin delilidir.⁷⁴⁴ Âyet ile ilgili rivâyetlere bakıldığında bu âyet nazil olunca Hz. Peygamber’in elini kendi göğsü üzerine koyarak: “Ben munzir/uyarıcıyım!” dediği ve sonra da elini Ali b. Ebî Tâlib’in omzuna vurarak: “Ey Ali! Sen de hidâyet eden/yol gösterensin. Benden sonra hidâyete erenler seninle hidâyete ererler.” dediği nakledilmektedir.⁷⁴⁵ İmam Muhammed Bâkır’ın da âyetle ilgili olarak: “Rasulullah uyarıcıdır. Her dönemde halkı, Hz. Peygamber’in getirdiğine davet eden bizden [imamlardan] bir yol gösterici vardır. Hz. Peygamber’den sonra hidâyetçiler: başta Ali, sonra da birbiri ardınca gelen vasiler/imamlardır.” dediği ifade edilmiştir.⁷⁴⁶ Bu rivâyetlerde olduğu gibi imamların, Şîî kaynaklarda kimi zaman peygamberlerle aynı konumda olduğu kimi zaman da peygamberlerden çok daha öte bir makama yükseltildiği görülmektedir. Üstelik Şia’nın imamların masum olduğunu ispat etme adına ileri sürdüğü rivâyetler sebebiyle peygamberler de insanüstü meziyetlerle donatılmıştır.

Kur’ân’da, bazı peygamberlerin çeşitli karar ve uygulamalarından dolayı Allah tarafından uyarıldıklarına dair âyetler mevcuttur. Nitekim Hz. Âdem, Nûh, Yûsuf, Mûsa gibi peygamberlerde olduğu gibi⁷⁴⁷ Hz. Peygamber’e de bazı ikazlar yapılmıştır. Hz. Peygamber, Bedir Savaşı’nın ardından elde edilen esirler hakkında ashâbıyla istişarede bulunduktan sonra onlardan fidye alınmasını kararlaştırmış, bunun üzerine Enfal, 8/67’de: “Yeryüzünde ezici çoğunlukla üstün gelip küfrün belini iyice kırıncaya kadar hiçbir peygambere esir sahibi olmak yakışmaz” mealindeki âyetle uyarılmış, kafirlerin ileri gelenlerini İslâm’a davet ederken yanına gelen âmâ sahâbî İbn Ümmü Mektûm ile ilgilenmemesi üzerine ikaz edilmiş,⁷⁴⁸ ayrıca daha faziletli bazı davranışları terk etmesi sebebiyle nazik uyarıya (itâb) tabi tutulmuştur. Buna göre Hz. Âdem’in yasaklanan ağaçtan yemesi örneğinde görüldüğü gibi nehyedileni yapmak veya emredileni terk etmek şeklindeki fiillerinin Kur’ân’da çok az geçtiği, onların ictihadî hatalara düştüklerinde kendi hallerine bırakılmayıp uyarıldıkları ve doğru yola iletildikleri görülmektedir.⁷⁴⁹

Aslında Şia’nın iddia ettiği bu husus özü itibariyle siyasi, suret itibariyle kelâmîdir. Bu bağlamda denilebilir ki, masum imam nazariyesi Şia’nın imametle ilgili temel iddialarını

⁷⁴³ Ra’d, 13/7.

⁷⁴⁴ Kummî, I, 359.

⁷⁴⁵ Tabersî, V-VI, 427-428.

⁷⁴⁶ Feyz-i Kâşânî, III, 59.

⁷⁴⁷ Bakara, 2/35-37; Tevbe, 9/43; Hud, 11/45-47; Yusuf, 12/23-24; Taha, 20/121; Kasas, 28/15.

⁷⁴⁸ Abese, 80/1-10.

⁷⁴⁹ Bulut, XXIII, s. 136. Hz. Peygamberin hata işleyip işlemediği, tövbe ve ismet ile ilgili malumat için bkz. Yapıcı, Asım, *İslâm’da Tövbe ve Dînî Yaşayıştaki Rolü*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 139-155.

haklı çıkarma çabasının bir ürünüdür. Daha açıkçası, Şia, imamın nasla tayin edilmesi gerektiği iddiasını müdellel kılmak maksadıyla böyle bir nazariye geliştirmiştir. Çünkü Şia'ya göre imametle ilgili nas ve tayin usulünü haklı ve gerekli kılan en önemli hususlardan biri ve belki de birincisi masumiyet inancıdır. Şia'nın oldukça radikal bir teokrasiye onay veren masum imam nazariyesini temellendirme saikiyle –muhtelif âyetlerde kimi peygamberlerin birtakım hatalarından söz edilmesine rağmen- Kur'ân'dan dayanak sağlamaya çalışması, mezhebî kaygıyla Kur'ân'a yaklaşımın örneğini temsil ettiği söylenebilir.⁷⁵⁰

3. BEDÂ

3.1. Bedâ'nın Kur'ânî Dayanakları

Şii-İmâmiyye alimleri Allah'ın sıfatları hakkında her ne kadar mutedil bir telakkiye sahip bulunuyor olsalar da temelde bedâ prensibini kabul etmektedirler. Nitekim onların Muhammed Bâkır ve Cafer es-Sâdık'a nispet edilen bazı rivâyetleri delil olarak kullanmaları, bazı âyet ve hadisleri buna göre yorumlamaya çalışmaları bunu göstermektedir. Bu sebeple Şia tarafından bedâ ilişkilendirilen birçok âyetten bahsetmek mümkündür. Kur'ân'da direkt veya dolaylı olarak değişimden bahseden âyetlerin neredeyse tamamı bedâ ile ilişkilendirilmiştir.

Şia'nın genel kabulüne göre, bedâ hususunda Kur'ân'a dayandırılan âyetlerden biri: “Allah dilediği hükmü/şeriatı/mucizeyi kaldırır, dilediğini daimi kılar. Bütün her şeyin bilgisi O'nun sınırsız ilminde mevcuttur.” anlamındaki *yemhu'llâhu mâ yeşâ* ve *yusbit* ve *'indehû ümmü'l-kitâb* âyetidir.⁷⁵¹ Ebu'l-Kasım el-Hûî bu âyetle ilgili olarak *el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde Şia'nın ilk imamı Ali b. Ebî Tâlib'in: “Eğer Kur'ân'da “Allah, dilediğini siler, dilediğini sabit kılar. Ümmü'l-Kitab onun yanındadır (Ra'd, 13/39).” âyeti olmasaydı kıyamete kadar vuku bulacak her şeyi size haber verirdim.”⁷⁵² dediğini nakleder. Meclisî'nin, Şia'nın dördüncü imamı Ali b. Hüseyin Zeynelabidin'e nispetle söylediği bu rivâyetten anlaşılan, imamlar kıyamete kadar vuku bulacak her şeyi bilmekteler; fakat bedâ gereği değişim ihtimali söz konusu olabileceği için bildiklerinin gerçekleşmemesi de mümkün olabilmektedir. Bu sebeple imamlar, her şeyi biliyor olsalar da insanları yanıltmamak ve onlara karşı mahcup olmamak için bildiği her şeyi söylemekten imtina ederler.

Kummî, bu âyetin bedâyı ifade ettiğini açıklayabilmek için tefsirini yaparken âyeti Kadir Gecesi ile örneklendirmiştir. Rivâyete göre Muhammed Bâkır: “Kadir Gecesi olunca

⁷⁵⁰ Değerlendirme ve geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 64-69.

⁷⁵¹ Ra'd, 13/39.

⁷⁵² el-Hûî, s. 389-390.

melekler, ruh ve ana kitap dünya semasına iner. Allah Tebâreke ve Teâlânın o sene gerçekleşmesini istediği şeyleri yazarlar. Allah bir şeyi ertelemek, öncelemek, eksiltmek veya artırmak istediği zaman dilediğinin silinmesini ya da dilediğinin sabit/daimi kalmasını sadece emreder [ve öyle de olur].” Râvî: “Her şey Allah’ın yanındaki kitapta sabit/yazılı değil midir? Bir şeyin sonradan değişmesi nasıl söz konusu olabilir?” diye sordum der. Muhammed Bâkır da: “Allah bütün eksikliklerden münezzehtir. Hem sonra O Tebâreke ve Teâlâ dilediğini sabit olan kitaba eklemeye de kadirdir.” şeklinde cevap verir.⁷⁵³ Görüldüğü üzere Kummî’nin naklettiği bu rivâyet gereğince, Kadir Gecesi insanların amellerine ve dualarına göre, her şeyden önemlisi Allah’ın dilemesine göre kaderin bir senelik kısmı yeniden düzenlenir. Bedânın kendisini ifade eden bu değişim, Allah’ın mutlak gücünü izhar etmektedir; çünkü O, noksanlık anlamına gelen her şeyden münezzehtir. Bu anlayışa göre Allah’ın sonradan değişim yapmaması bir eksiklik olarak görülmekte olduğu için bedâ, bu eksikliği gidermenin çözüm yolunu teşkil etmektedir.

Ayyâşî de söz konusu âyetin tefsirinde, Allah’ın insanın ömründeki değişimler yaptığına örnek olması açısından Cafer es-Sâdık’la ilgili bir rivâyet nakletmiştir. Rivâyete göre, Cafer es-Sâdık, Hz. Peygamber’in Ra’d, 13/39. âyeti okurken şöyle bir örnek verdiğini nakleder:

“Ömründen sadece üç yıl kalan bir kişi sıla-i rahim yapınca Allah Teâlâ onun kalan ömrünü, üç yıldan otuz üç yıla çıkardı. Ömründen otuz üç yıl kalan biri de akrabasıyla ilişkisini kesince Allah Teâlâ onun ömründen kalanı, otuz üç yıldan üç yıla indirdi.”⁷⁵⁴

Şia’nın bedâ anlayışının, imamların önceden haber verdiği bazı olayların başka türlü vuku bulmasıyla ilgili olduğu bilinmektedir. Bu gerçeğe işaret etmekle beraber aynı zamanda mevzu bahis âyeti de içinde barındıran bir rivâyette Cafer es-Sâdık ve babası Muhammed Bâkır arasında geçen diyaloga yer verilmiştir. Bu rivâyette Cafer es-Sâdık:

“Ali (aleyhi’s-selam): “Yetmiş yıl bela ve sıkıntılarla geçecek, sonra ferahlık devri gelecek” demişti. Yetmiş yıl geçti ama henüz ferahlık görmedik.” diye sorunca babası Muhammed Bâkır şöyle cevap verdi: “Doğru, Allah yetmiş yıl sıkıntılarla geçeceğini belirlemişti; fakat Hüseyin katledilince Allah’ın yeryüzüne kızgınlığı son derece arttı ve sıkıntı dönemini yüz kırk seneye çıkardı. Biz sizinle konuştuk, Allah’ın yetmiş yıl sıkıntıdan sonra ferahlık vereceği haberini duyurarak sırrı ifşa ettik; fakat Allah Teâlâ ferahlığa ulaşmanın süresini erteledi. Ayrıca Hüseyin’in

⁷⁵³ Kummî, I, 366-367.

⁷⁵⁴ Ayyâşî, II, 220.

katlinden sonra artık bize gerçekleşecek olan şeylere dair herhangi bir zaman tayin etmedi [ve artık gerçekleşecek olan şeylerle ilgili bize bilgi vermedi]. Zira Allah, dilediğini siler, dilediğini sabit kılar. Ana kitap O'nun yanındadır (Ra'd, 13/39).⁷⁵⁵

Allâme Meclisî bu âyette geçen *ümmü'l-kitâb* terkinin zahirinden yola çıkarak âyetin tam anlamıyla bir kitaptan bahsettiğini düşünmektedir. Çünkü bu hususla ilgili bir rivâyete yer vermiştir. Mevzu bahis rivâyette Muhammed Bakır: “Allah'ın olmuş ve olacak şeyler arasında elindeki kitaba yazmadığı hiçbir şey yoktur. Zira o kitap daima O'nun elindedir ve sürekli ona bakarak dilediğini takdim eder, dilediğini tehir eder, dilediğini de siler. Dilediği olurken dilemediği şeyin de olma imkanı kalmaz.”⁷⁵⁶ diyerek zâhirî anlamı ifade etmiştir. Turabi de bu yorumdan yola çıkarak âyete: “Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit bırakır. Ana kitap onun yanındadır.”⁷⁵⁷ şeklinde çevirerek söz konusu terkibe *ana kitap* diyerek zâhirî bir anlam takdirinde bulunmuştur.

Şia'nın bedâ konusunda mesnet kabul ettiği naslardan biri, “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur [ya da ertelersek], yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Bilirsin ki Allah her şeye kadirdir.”⁷⁵⁸ anlamındaki âyettir.⁷⁵⁹ Ayyâşî, bu âyetin tefsirinde Cafer es-Sâdık'ın şöyle dediğini nakletmiştir: “Bu âyete göre nâsih/nesheden, henüz var olmayan şeyin kaybolması gibi, neshedilenin yerine gelen veya unutturulmaya sebep olan şeydir. Çünkü, “Allah dilediği hükmü kaldırır, dilediğini de daimi kılar. Ümmü'l-Kitâb onun yanındadır.” (Ra'd, 13/39) âyeti gereği O, dilediğini yapar ve dilediğinin yerine başka bir şey getirir. Tıpkı Yunus Kavminin küfrü imanla değiştirmesi neticesinde Allah'ın onlar hakkındaki azap emrini değiştirmesi⁷⁶⁰ ve “[Ey Peygamber!] Artık müşriklerden yüz çevir.”⁷⁶¹ deyip sonra merhamet etmesi gibi.”⁷⁶² Ayyâşî bu rivâyetle âyetin, Yunus, 10/38, Ra'd, 13/39 ve Zâriyât, 51/54-55 âyetleriyle irtibatlandırarak âyetin bedâyı kastettiğini vurgulamak istemiştir. Şöyle ki, Yunus Suresindeki ilgili âyete bakıldığında, “Geçmişte onca halklar ne yazık ki iman etmeden ve dolayısıyla imanın faydasını görmeden helak olup gittiler. Fakat Yunus'un halkı [azabımızın işaretlerini görünce] imana geldi. Bu yüzden biz de onları dünya hayatında zelil ve perişan edecek azaptan/cezadan kurtardık ve kendilerini belli

⁷⁵⁵ Meclisî, IV, 114.

⁷⁵⁶ Meclisî, IV, 118-119.

⁷⁵⁷ Turabi, s. 253.

⁷⁵⁸ Bakara, 2/106.

⁷⁵⁹ Meclisî, IV, 92.

⁷⁶⁰ Yunus, 10/98.

⁷⁶¹ Zariyat, 51/54.

⁷⁶² Ayyâşî, I, 95.

bir süre daha dünya nimetlerinden faydalandırdık.”⁷⁶³ buyrulmaktadır. Bu âyet, Yunus kavmine iman etmemeleri sebebiyle Allah’ın onlar hakkında helak emri verdiği sonra da iman ettikleri için helak emrinin hayra tebdil edildiği şeklinde yorumlandığı için bedâ örneği olarak zikredilmiştir. Bu durumda Allah, önce onların helak edilmesine hükmetmişti. Fakat Yunus kavmi, kendi durumlarını değiştirdi, tövbe edip doğru yolu tercih etti. Buna binaen Allah Teâlâ da azap emrini değiştirdi.

Zariyât sûresindeki âyeti Allâme Meclisî şöyle izah eder: “Allah, Hz. Peygamber’e Mekke müşrikleri hakkında ilkin: “[Ey Peygamber!] Artık onlardan yüz çevir. Böyle yaptığın takdirde suçlanacak değilsin. [Çünkü sen yapacağını yaptın; kendini üzme].”⁷⁶⁴ şeklinde buyurmuştu; fakat sonra bu âyetteki emrin değiştiğini: “Sen öğüt vermeye devam et. Çünkü öğüt, iman eden/etmek isteyen kimselere fayda verir.” anlamındaki bir sonraki âyetle ifade etti.”⁷⁶⁵ Âyetler arasında bu şekilde bağ kurularak, Allah’ın müşriklerden ilkin iman etmeyeceklerine dair bir yargıya vardığı düşünülmektedir. Bu sebeple Allah, Hz. Peygamber’e müşriklerin imana gelmelerinden yana ümidini kesmesini ve kendini boş yere onlar heder etmemesi gerektiğini âyette belirtmiştir. Fakat sonra devam eden âyetlerde Allah Teâlâ’nın bu kararından vazgeçtiği anlaşılmaktadır; çünkü bir sonraki âyetle kurulan bağlantı, Şia tarafından Hz. Peygamber’in müşriklere tekrar nasihat etmeye ve onları imana davet etmeye devam etmesi gerektiği şeklinde algılanmıştır. Halbuki âyette iman etmek isteyen veya iman eden kişilere nasihatın fayda vereceğinin ifade edildiği son derece açıktır. Bedâ telakkisine mesnet teşkil edebilmesi için âyetler arasında böyle garip bir ilişki kurulmak istenmiştir.

Şia’nın ilişkilendirmeye çalıştığı âyetlerden biri de “Bazı Yahudiler [maddi sıkıntı çektikleri için], “Allah çok cimrileşti” diyorlar. Hay elleri dardan kurtulmayasicalar! Bu çirkin sözlerinden dolayı lanet olsun onlara! Gerçek şu ki Allah’ın nimetleri sonsuz, cömertliği sınırsızdır; fakat O, nimetleri nasıl dilerse öyle verir.”⁷⁶⁶ anlamındaki âyettir.⁷⁶⁷ Şeyh Sadûk bu âyetle ilgili Muhammed Bâkır’ın şöyle dediğini nakletmiştir: “Bazı Yahudiler [maddi sıkıntı çektikleri için]: “Allah çok cimrileşti” [Maide, 5/64], Allah işlerden/olaylardan habersizdir” derler. Bize göre Allah, *Kulle yevmin huve fi şe’n/bilakis* her gün yeni bir iştedir.⁷⁶⁸ Herhangi bir iş onu diğer işinden alıkoymaz. O diriltir ve öldürür, yaratır ve rızık verir, üstelik dilediğini yapar.” Fakat bu âyetler çerçevesinde biz diyoruz ki: “Allah dilediği

⁷⁶³ Yunus, 10/98.

⁷⁶⁴ Zariyât, 51/54.

⁷⁶⁵ Meclisî, IV, 95.

⁷⁶⁶ Maide, 5/64.

⁷⁶⁷ Meclisî, IV, 92.

⁷⁶⁸ Rahman, 55/29.

hükümü kaldırır ve dilediğini de daimi kılar. Ümmü'l-kitab onun yanındadır.” [Ra’d, 13/39]. Kesin olacak bir şeyi silebildiği gibi olmayacak bir şeyi de olur/sabit/daimi kılabilir.”⁷⁶⁹

Yahudilerin bu husustaki tutumları hakkında, “Yahudiler, Allah dünyadan habersizdir. İlkin ne takdir etmişse onlar vuku bulur. Sonradan buyruğunda yenilenme/değişim yapmaz.” şeklinde bir açıklama yapan Ali b. İbrahim el-Kummî, âyetteki “Gerçek şu ki Allah’ın nimetleri sonsuz, cömertliği sınırsızdır; fakat O, nimetleri nasıl dilerse öyle verir.” kısmıyla Allah Teâlâ bedâ ve meşiet gereği dilediği gibi takdim-tehir/önceleme-erteleme yaptığını ve dilediği gibi artırıp eksilttiğini ifade etmektedir.⁷⁷⁰ Dolayısıyla bu âyet Yahudilerin, Allah’ın dünyayı yarattıktan sonra kendi haline bıraktığı, herhangi bir müdahalede bulunmadığı; o sebeple herhangi bir değişimin söz konusu olamayacağını düşünmelerinin son derece yanlış bir inanış olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumda Şia’ya göre âyet, Yahudilerin düştüğü bu yanlışlıktan Allah’ın dünyayı kendi haline bırakmadığı, sürekli bir müdahalesinin olduğu ve dolayısıyla bedânın var olduğunu ifade etmektedir.

Şia’nın ecel konusunu da bedâ ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Ecel ile ilgili âyetler bedâyâ endeksli biçimde tefsir edilmiştir. Örneğin, “Sizi ilkin balçıktan yaratan, sonra her birinize belli bir ömür tayin eden O’dur. Belirlenmiş süre de O’nun nezdinde bellidir.”⁷⁷¹ anlamındaki *huvellezî halekakum min tînin summe kadâ ecelen ve ecelun musemmen ‘indehû summe entum temterûn* âyetidir.⁷⁷² Ayyâşî, bu âyeti tefsir ederken Cafer es-Sâdik’in bu âyet hakkında: “Ğayr-ı müsemmâ/belirlenmemiş olan ecel mevkûf/değişime açıktır. Allah dilediği gibi takdim eder/önceler ve tehir eder/erteler. Müsemmâ ecel/belirlenmiş ecel ise Kadir Gecesinde olduğu gibi Allah tarafından kabul edilen şeylerin değişmez takdiridir. Bu sebeple Allah Teâlâ’nın: “Ecelleri gelip süreleri dolduğunda onlar bunu ne bir an geciktirebilir ne de öne çekebilirler.”⁷⁷³ buyurması belirlenmiş eceli ifade etmektedir.” Benzer bir rivâyette: “Müsemmâ/belirlenmiş ecel, bu gece ölüm meleğine ismin söylenmesidir. Allah Teâlâ’nın: “Ecelleri gelip süreleri dolduğunda onlar bunu ne bir an geciktirebilir ne de öne çekebilirler.” [Nahl, 16/61] şeklinde buyurduğu husus tam da budur. Zaten bu isimler, ölüm meleğine Kadir Gecesinde söylenir. Diğer belirlenmemiş olan ecel ise, meşietin vuku bulduğu eceldir. Allah dilerse vaktini önceler dilerse erteler.”⁷⁷⁴

⁷⁶⁹ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 40.

⁷⁷⁰ Kummî, I, 171.

⁷⁷¹ En’am, 6/2.

⁷⁷² Meclisî, IV, 93.

⁷⁷³ Nahl, 16/61.

⁷⁷⁴ Ayyâşî, I, 354.

Kuleynî'nin naklettiği bir rivâyete göre Muhammed Bâkır'a bu âyet sorulduğunda “Ecel mahtûm ve mevkûf olmak üzere iki türdür.” şeklinde cevap vermiştir.⁷⁷⁵ Ayyâşî bu sözün bir benzerini Cafer es-Sâdık'a nispetle söylemiştir. Kendisine bu âyetin ifade ettiği ecel hakkında sorulduğunda Cafer es-Sâdık şöyle cevap vermiştir: “Biri Allah'ın dileğine göre şekillenen *mevkûf*; diğeri de *mahtûm* ecel olarak iki türlü ecel vardır.” Daha açık rivâyetlerde Ayyâşî, âyette mevkûf ve mahtûm olan iki tür ecel olduğunu belirtir. Müsemmâ olan ecelin mahtûm olduğunu, yani Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği ve Kadir Gecesi belirlenen değişmez ecel olduğunu söylerken, müsemmâ olmayan ecelin mevkûf olduğunu yani resul, nebi ve meleklerin ona muttali olabildiğini ifade etmiştir.⁷⁷⁶ Kummî ise, söz konusu âyetten bu tefsir biçiminin tam tersini anlamıştır. Ona göre, müsemmâ olmayan ecel –kendi ifadesiyle ecelu'l-mukdî- Allah'ın kesin gerçekleşeceğine hükmettiği, önceleme ve erteleme söz konusu olmadığı mahtûm eceldir. Müsemmâ ecel ise, Allah'ın dilediği gibi önceleyip ertelediği, bedânın asıl gerçekleştiği eceldir.⁷⁷⁷

Şeyh Müfîd, *Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye* adlı eserinde bedâyı anlatırken bu âyeti delil olarak kaydettikten sonra başka âyetlerle de konuyu destekleyerek açıklamaya çalışır. Önce, “Bir kimsenin ömrünün uzun ve kısa olması da O'nun kanunlarına bağlıdır. Şüphesiz bütün bunları yaratmak ve yarattıklarıyla ilgili bütün her şeyi bilmek Allah için pek kolaydır.”⁷⁷⁸ âyetini, sonra da, “Vaktiyle o diyarlarda yaşayan insanlar iman etmiş ve Allah'a isyandan sakınmış olsalardı, hiç şüphesiz onlara hem gökten hem yerden bolluk, bereket yağdırırdık. Ne var ki onlar peygamberlerini ve Allah'ın âyetlerini yalan saydılar. İşte biz de onları işledikleri günahlar sebebiyle cezalandırdık.”⁷⁷⁹ âyetini zikrederek şöyle bir izahta bulunur: “Görüldüğü üzere bu iki âyette insanların ecelleri fisk/günahtan kaçınıp çokça iyilik yapmaları, güzel davranışlarda bulunmalarına bağlıdır. Bu hususta Allah Teâlâ Nuh'un kavmine hitaben söylediği sözü bize haber vererek şöyle buyuruyor: “Onlara şöyle dedim: “Gelin, artık rabbinizden bağışlanma dileyin; çünkü O, çok bağışlayıcıdır. [Evet, Allah'a ortak koşmaktan vazgeçip O'ndan bağışlanma dileyin ki] O da size gökten bolluk ve bereket kaynağı yağmurlar yağdırsın.”⁷⁸⁰ Bu âyetten anlaşılacağı gibi ömrün uzaması, nimetlerin çoğalması insanların bağışlanma dilemesine bağlıdır. Eğer tevbe edip bağışlanma dilemezlerse ecelleri kesinleşir, ömürleri kısılır, derhal azaba duçar olurlar. O halde Allah için bedâ, şartlara bağlı takdir şeklinde zuhur eder. Yoksa bedâ, Allah'a bir görüşün ardından

⁷⁷⁵ Kuleynî, I, 147.

⁷⁷⁶ Ayyâşî, I, 355.

⁷⁷⁷ Kummî, I, 194.

⁷⁷⁸ Fatır, 35/11.

⁷⁷⁹ A'râf, 7/96.

⁷⁸⁰ Nûh, 71/10-11.

başka bir görüşün zuhur etmesi ve buna bağlı olarak fikir değiştirmesi falan değildir. Allah, bozuk fikirlilerin söylediği bu sözlerden münezzeh olduğu gibi yüceler yücesidir.”⁷⁸¹

Allâme Meclisî'nin naklettiği bir rivâyete göre -Şeyh Müfid'in de delil olarak kullandığı- Fâtır Sûresinde yer alan, “Bir kimsenin ömrünün uzun ve kısa olması da O'nun kanunlarına bağlıdır. Şüphesiz bütün bunları yaratmak ve yarattıklarıyla ilgili bütün her şeyi bilmek Allah için pek kolaydır.” anlamındaki *Ve mâ yuammeru min muammerin velâ yunkasu min umurihi illâ fi kitâb inne zâlike ale'llâhi yesîr*⁷⁸² âyet, ecel-bedâ ilişkisini net bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷⁸³ Sünnî meallere göre bu şekilde çevirilen âyet, Şia tarafından bu şekilde algılanmamıştır. Şîi meal yazarlarından Turabi, âyete şöyle bir anlam takdir etmiştir: “Uzun ömürlü birinin ömrünün uzaması, ömrünün kısaltılması da, mutlaka bir kitaptadır. Kuşkusuz, bunlar Allah'a kolaydır.”⁷⁸⁴ Şüphesiz bu anlamlandırmada bedâ düşüncesi gözetilmiş ve âyet Şîi müfessirler tarafından bedâyâ mesnet olarak kabul edilmiştir.

Turabi'nin *mutlaka bir kitaptadır* şeklinde tercüme ettiği *illâ fi kitâb* ifadesini Kummî, tefsirinde *ecellerin bir kitapta yazılı oluşu* şeklinde anlamış ve öyle tefsir etmiştir.⁷⁸⁵ Bu yorum biçiminin Şia'nın müsemmâ ve muktû/gayr-ı müsemmâ ecel ikilisi ile bağlantılı olduğu gözden kaçmamaktadır. Bu durumda âyet, Şia'nın algıladığı iki tür ecele gönderme yapmaktadır. Bununla birlikte Kummî: “Bu âyet, bedâyı inkar edenlere cevaptır.”⁷⁸⁶ diyerek âyetin bedâyı konu edindiğini savunur.

Feyz-i Kâşânî ise, bu âyeti tefsir ederken insanın ömrünün kısalması veya uzamasının mutlak surette bir levhada yazılı bulunduğunu ifade eder. İnsanın ömrü az kalmış olsa bile itaatkâr olmasına bağlı olarak ömrünün uzatılabileceğini, ömrü çok olsa da isyankâr olmasına bağlı olarak da ömrünün kısalabileceğini de belirtir. Bu meyanda Feyz-i Kâşânî sıla-i rahimi örnek gösterir. “Sıla-i rahim kadar ömrü uzatan başka bir şey bilmiyorum” diyen Cafer es-Sâdık'a nispet edilen; ömründen üç yıl kalan kişinin sıla-i rahim yapmasına karşılık olarak ömrünün otuz üç yıla uzadığı, ömrü otuz üç yıl olan birinin de sıla-i rahim yapmadığı, akrabalarıyla ilişkisini kestiği için kalan ömrünün üç yıla indiği rivâyetini de hatırlatır.⁷⁸⁷

Bunun dışında Şia; insanın kendisinden “insan” olarak bahsedilmeye değer bir varlık haline gelinceye kadar insanın üzerinden çok zamanın geçmesi;⁷⁸⁸ insanın yok iken Allah

⁷⁸¹ Şeyh Müfid, *Tashih*, s. 66-67.

⁷⁸² Fâtır, 35/11.

⁷⁸³ Meclisî, IV, 95.

⁷⁸⁴ Turabi, s. 434.

⁷⁸⁵ Kummî, II, 208.

⁷⁸⁶ Kummî, II, 208.

⁷⁸⁷ Feyz-i Kâşânî, IV, 234.

⁷⁸⁸ İnsan, 76/1. Bkz. Kuleynî, I, 147.

tarafından varlık alanına çıkarılması;⁷⁸⁹ Allah'ın yarattığı her şeyin yerli yerinde olması, insanı ilkin balçıktan yaratmasına rağmen sonradan karı-koca münasebetiyle/meniyle insanlığın devamını sağlaması;⁷⁹⁰ insanın ilk yaratılışı, ölümden sonra tekrar diriltilecek olması ve bunun Allah'a pek kolay olması;⁷⁹¹ Allah'ın dilediğini yapmaya muktedir olması, bir şeyin meydana gelmesi için ona sadece "Ol!" demesinin yeterli olması, emredilen şeyin de hemen oluş sürecine girmesi;⁷⁹² dilediğini yaratma hususunda herhangi bir sınırının olmaması, yaratmanın sınırlarını dilediği kadar genişletme kudretinin olması ve her şeye gücünün yetmesi;⁷⁹³ insanların tevbe edip etmemelerine bağlı olmakla birlikte Allah'ın dilediğini affetmesi, dilediğini de cezalandırma yetkisi⁷⁹⁴ gibi hususları ifade eden âyetler bedâ telakkisi ile ilişkilendirilmiştir.⁷⁹⁵

Allah'ın herhangi bir şeriatını kısmen değiştirmek veya onu tamamıyla kaldırmayı istediği takdirde onun yerine daha mükemmelini veya en azından onu aratmayacak olanını getirmesi;⁷⁹⁶ "Bundan böyle [namaz kılariken] yüzünü/yönünü Mescid-i Harâm'a [Kâbe'ye] çevir. [Ey Müminler!] Siz de nerede olursanız olun, namaz kılak üzere yönünüzü Mescid-i Harâm tarafına çevirin." anlamındaki âyetle kiblenin önce Mescid-i Aksa iken sonra Kâbe'ye tahvil edilmesi;⁷⁹⁷ kocası ölen kadının iddetinin bir âyette bir yıl olduğu⁷⁹⁸ belirtilirken başka âyette dört ay on gün diye ifade edilmesi,⁷⁹⁹ diğer âyette ise kadının gebeliğine bağlı olarak çocuğun doğumuna kadar olması⁸⁰⁰ gibi tagayyür/değişim anlamı içeren âyetler de, Şîfî alimler tarafından ayrıca bedânın delili olarak ileri sürülmüştür.⁸⁰¹

Peygamberi yalanlayıp kafirlikte direnen, böylece azaba müstahak olan toplumların önce uyarılması, uyarıya olumlu cevap vermemeleri, kafirlik ve azgınlıkta ısrar etmelerine binaen Allah'ın onları azap etmek istemesi ve netice de helak olmaları;⁸⁰² peygamberlere ve onlara inananlara hem dünya hayatında hem de şahitlerin [peygamberler ve meleklerin] tanıklıkta bulunacakları hesap gününde mutlaka yardım edileceğine dair Allah vaat etmesi;⁸⁰³ Allah'ın dilediği takdirde vahiy olarak gönderdiği buyrukları unutturabileceği ve Allah'a

⁷⁸⁹ Meryem, 19/67.

⁷⁹⁰ Secde, 32/7.

⁷⁹¹ Rum, 30/27.

⁷⁹² Bakara, 2/117.

⁷⁹³ Fâtır, 35/1.

⁷⁹⁴ Tevbe, 9/106.

⁷⁹⁵ Meclisî, IV, 95.

⁷⁹⁶ Bakara, 2/106.

⁷⁹⁷ Bakara, 2/144.

⁷⁹⁸ Bakara, 2/40.

⁷⁹⁹ Bakara, 2/134.

⁸⁰⁰ Talak, 65/4.

⁸⁰¹ Şeyh Sadük, *et-Tevhid*, s. 335.

⁸⁰² İsrâ, 17/16.

⁸⁰³ Mü'min, 40/51.

rağmen peygamberin o vahyi hatırlayamayacağı, üstelik bu hususta hiç kimsenin peygambere yardım da edemeyeceği⁸⁰⁴ ve Allah Teâlâ'nın kullarından dua etmelerini emretmesi, edilen duaya da karşılık/cevap verileceğini vaat etmesi⁸⁰⁵ gibi hususları anlatan âyetler de yine bedâya hamledilmiştir.⁸⁰⁶

Esasen bütün bu yorumlar Şia'nın imamet nazariyesini merkeze aldıktan sonra geri kalan inançlarını imametın ekseninde oluşturmasının sonucudur. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, imamların Allah'tan vahiy alması, dolayısıyla peygamberliği devam ettirmeleri, son derece mükemmel vasıfları haiz olarak, günahattan ve hatadan uzak olmaları gibi yüceltmeci inanışlar gereği imamın her söylediğinin hakikate tekabül etmesi gerekmektedir. İşte hakikatle çakıştığı esnada bedâ düşüncesi devreye girerek imamları koruma altına almaktadır. Bu sebeple Şia'daki mevzu bahis bedâ telakkisi, İmam Cafer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'in erken ölümü üzerine ortaya çıkan imamet krizini aşma formülü olarak doğrudan doğruya imamet meselesiyle ilgilidir.

Şöyle ki, Cafer es-Sâdık'ın çevresindeki kimi Şifler, yedinci imam olacağı öngörülen İsmail b. Cafer'in erken ölümünü kabullenememişlerdir. Çünkü onların inancına göre Cafer es-Sâdık, Allah'ın izni ve iradesi uyarınca büyük oğlunun müstakbel imam olacağını söylemiştir. Böyle bir inanca sahip olanların İsmail b. Cafer'in erken ölümünü kabullenememeleri gâyet tabii görünmektedir. Çünkü İsmail b. Cafer erken ölümü imametın nas ve tayin yoluyla belirlenmesini sarstığı gibi imamların manevi otoritesine de zarar vermektedir. Bu durumda söz konusu müşkilin en makul çözümü, Allah'ın İsmail b. Cafer'in imameti konusunda fikir değıştirdiğı düşüncesini sistemleştirmektir. Öyle görünüyor ki, bu şekilde bir bedâ telakkisi, bir yönüyle İsmail b. Cafer'in ölümüyle ortaya çıkan imamet krizine çare sunarken bir yönüyle de Musâ el-Kâzım'ın imametini sağlam bir zemine oturtmayı amaçlamaktadır.⁸⁰⁷ Bu yönüyle bedâ ile ilgili olarak Muhammed Bâkır ve Cafer es-Sâdık'a nispet edilen rivâyetlerin bir kısmının sahih olmadığı gibi bir kısmında da tahriflerin söz konusu olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu hususla ilgili olarak Ahmed el-Kâtib'in şu sözleri kayda değer niteliktedir:

“Ehl-i Beyt ve Şia'nın geneli ile İmâmiye'nin imamet anlayışı birbirinden farklıdır. Birincilere göre imamet, normal beşerî bir iş iken; diğerlerine göre ise, rabbani/ilahi bir iştir. Bu sebeple, Ehl-i Beyt,

⁸⁰⁴ İsra, 17/86.

⁸⁰⁵ Mü'min, 40/60.

⁸⁰⁶ Şeyh Sadük, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, *'Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ (a.s.)*, (thk. Şeyh Hüseyin el-A'lemî), Müessesetu'l-A'lemî, Beyrut 1404/1984, II, 160-170.

⁸⁰⁷ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 79.

çocuklarından birini aday gösterirken veya kendilerinin yerini onun alacağını beklerken, aday olarak gösterdikleri kimse kendileri hayatta olduğu bir sırada ölebiliyor, onlar da başka birini bu iş için aday gösteriyor ve bunda da herhangi bir sakınca veya çelişki görmüyorlardı. Ancak halifelğe aday gösterilmiş bulunan bu çocuklardan birinin ölmesi, imamın Allah Teâlâ tarafından belirlendiğine inanan İmamiyenin saflarında bir krize sebep olmuştu. Onun içindir ki, aday gösterilmiş ve ‘tayin edilmiş’ imamın –kendi bakış açılarına göre- babasından önce vefat etmesini garipsiyorlar; bunu, ilahi iradenin değişmesi olarak kabul ediyorlardı. Onların bedâ dedikleri şey de budur. Bununla beraber, imamet gibi bir konuda bedân olduğunu ve Allah’ın kendi iradesini değiştirdiğini söylemek de kendilerine zor geliyordu. Çünkü bedâ, insanları imamların doğruluğu konusunda sıkıntıya ve kuşkuya düşmelerine yol açıyor ve Allah’tan gelen nas anlayışından vazgeçmeye götürebiliyordu.

İmamiler, babasının yerine halife olarak gördükleri İsmâ’îl b. Ca’fer es-Sâdık’ın vefatını bedâ ile açıklamışlardır. Bazıları ise, adaylık olayını temelden reddetmişlerdir. Diğer bir kesim de, onun vefat ettiğini inkâr etmiş ve İsmâ’îl’in gizlendiği konusunda ısrar etmiştir. Kısacası, İsmâ’îl’in vefatı İmami düşüncede büyük bir sarsıntıya sebep olmuş ve sonuçta İmamiyenin çoğunluğu, imametın Allah tarafından tayin ile olduğu inancından vazgeçmiştir.⁸⁰⁸

Anlaşıldığı üzere, Şia’ya göre dinin en temel esaslarından olan imamet, insanların muhtaç olduğu her şeyi vahiy yoluyla bildiği öne sürülen ve nas ile tayin edilmiş masum imam anlayışına dayanır. Yani imamların nas ile belirlenmesi esası, Şîî imamet teorisinin olmazsa olmazlarının başında gelmektedir. Esasen bedâ fikrinin de bu anlayışın sonuçlarından biri olduğu söylenebilir. Şâyet bazı insanların zihninde, imamların önceden belirlendiği düşüncesi olmasaydı, belki de onlar “Allah’ın bedâ yaptığı” şeklinde bir düşüncüyü fazla önemsemeyeceklerdi. Yani nas ile tayin edildiğine inandıkları imamların ansızın ölümü karşısında şaşkınlığa düşmeyecekler ve Allah’ın fikir değiştirerek başka birini imam atadığını iddia etmeyeceklerdi. Dolayısıyla bedânın, “imamların Allah tarafından önceden belirlendiği” anlayışıyla ilişkisi olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür.⁸⁰⁹

Netice itibariyle, Ehl-i Sünnet, Mu’tezile ve Zeydiyye tarafından nesih genel anlamda kabul edilirken bedâ, Allah’a bilgisizlik ve eksiklik nispet etmeyi gerektirdiği için reddedilmiştir. Çünkü nesih, şer’i bir delille sabit olmuş bir hükmün yeni şer’i delille

⁸⁰⁸ el-Kâtib, s. 125.

⁸⁰⁹ Hakyemez, “*Bedâ Düşüncesi...*”, s. 30.

yürürlükten kaldırılması demektir. kaldırılan hükmün müddeti ve bitiş zamanı önceden Allah nezdinde malumdur. Nesihte değişiklik Allah'ın ilminde değil insanların bilgi ve uygulamalarında meydana gelmektedir. Eğer İmâmiyye bedâdan böyle bir mâna kastediyorsa bu nesihten başka bir şey değildir. Bunun dışında kabul edilecek bir görüş, Allah'ın ezeli ilminde değişiklik ve noksanlık gerektireceği için reddedilmiştir. Ayrıca bedâ inancında, sonu nereye varacağı bilinmeyen bir şeye önceden hükmedip iradeye aykırı olarak bir sonucun ortaya çıkması gibi cebrî bir unsur mevcuttur. Bunun ise ulûhiyyet makamı ile bağdaştırılması mümkün değildir. İmâmiyye'nin bedâ kelimesinin geçtiği âyetlerle ilgili yorumları da isabetli görülmemektedir. Çünkü bu âyetler insanlar tarafından vukuu beklenmeyen olaylardan bahsetmektedir. Bu ise, hiçbir zaman ilâhî ilmin değiştiği anlamına gelmez. Öyle görünüyor ki Şia'nın bedâ telakkisini benimsemesi, gayba ait haberleri bildiklerine inanılan imamların, vuku bulacağını önceden haber verdikleri olayların sonradan başka türlü gerçekleşmesi üzerine inandırıcı bir izah bulmak suretiyle etrafındaki grupların dağılmasını önleme zaruretinden doğmuştur. Çağdaş bazı Şîî yazarların bedâyâ “meydana geleceğine önceden işaret edilen bir olayın gerçekleşeceğine inanıp da sonradan buna aykırı bir hadisenin vuku bulması” anlamını vermeleri de bu tespiti doğrulayıcı mahiyettedir.⁸¹⁰

4. GAYBET

4.1. Gaybet'in Kur'ânî Dayanakları

Şia'nın imamet teorisi, İslâm'ın ilk asrından itibaren kademeli olarak gelişim göstermiştir. Hicrî II. Asrın ortalarında özellikle Hişam b. Hakem'in katkılarıyla birtakım farklılıklar meydana gelmiştir; ancak imamet doktrinine yerleşen önemli ilaveler on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra başlamıştır. İmamların sayısının on iki ile sınırlandırılmasından sonra Gaybet, Rec'at, Mehdî, Takiyye gibi doktrinler hep bu dönemden sonra sistemleşmiştir. İsnâaşeriyye/on iki imam Şiası'nın zuhuru ve ilerleyen süreçte Şîî grupları kendi çatısı altında toplayarak bugüne Şîîlerin %90'larının varan ekseriyetine ulaşması da yine Gaybet-i Kübra olarak bilinen on ikinci imamın kıyamete kadar gizli kalacağı anlayışından sonra olmuştur.⁸¹¹

On ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Mehdî'nin imameti babasının vefatından bu güne kadar devam etmektedir. Bu sebeple Şia, onun imametini ve gaybette olmasını inkar edenler için bazı âyetlerdeki tehdit ifadelerini kullanmaktan çekinmemiştir. Muhammed

⁸¹⁰ Bkz. İlhan, Avni, “Şia'da Usûlü'd-Dîn”, *MTGSS*, İst. 1993, 411-412; Öz, “*Bedâ*”, V, 291-292.

⁸¹¹ Bkz. Kohlberg, Etan, “İmamiyye'den İsnâaşeriyye'ye”, (çev. Cemil Hakyemez), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Merk. Dergisi*, Samsun 2005, c. V, sy. 3, s. 287.

Bakır'a: "Allah hakkında yalanlar uyduranların yüzlerini kıyamet günü kapkara kesildiğine şahit olacaksın"⁸¹² âyeti ile ilgili sorulduğunda, "[Bu âyette tehdit edilen,] Ali b. Ebî Tâlib zamanında da doğsa, onun tarafında yer alan biri de olsa imamsız olan/İmamları kabul etmeyen kişilerdir."⁸¹³ şeklinde cevap verdiği; Şia imamlarından Ali b. Musa'nın: "Allah'ın gösterdiği yolu bırakıp da hevâ ve heveslerine uyan kimseden daha şaşkın/sapkın kimse olabilir mi?!"⁸¹⁴ âyeti hakkında sorulunca: "Ra'yuh/kendi kişisel görüşünü/hevâ ve hevesini dini haline getirip hidâyet imamlarından birine uymayan kimse kastedilmiştir."⁸¹⁵ dediği nakledilerek son imam Muhammed b. Hasan el-Mehdî'nin imameti sağlam temellere dayandırılmak istenmiştir.

Ayrıca Muhammed Bâkır'ın da, "Bunca delile rağmen kimi insanlar hâlâ Allah'tan başka varlıkları ilah yerine koyup O'na ortak koşmakta ve onları sırf Allah'a gösterilmesi gereken bir sevgiyle sevmekteler."⁸¹⁶ âyeti hakkında sorulunca: "Allah'a yemin olsun ki, burada kastedilenler, falan ile filanın dostlarıdır. Bunlar, Allah'ın insanlara imam olarak tayin ettiği kişiyi bırakarak, imam olmayı haketmeyen kimseyi imam edindiler. Bu sebeple Allah Teâlâ onlar için: "Allah'a ortak koşanlar, ahirette cehennem azabını gördüklerinde bütün güç ve yetkinin Allah'ın elinde bulunduğunu ve O'nun azabının çok çetin olduğunu keşke bu dünyadayken anlayabilselerdi. [Kâfirliğin önderleri olarak] birtakım insanları peşinden sürükleyen kimseler cehennem azabını gördüklerinde, dünyadayken peşlerinden gelenlerden uzaklaşacak ve onları tanımayacaklar. Sonuçta aralarındaki bağlar tamamen kopacaktır. Onların peşinden gidenler, "Keşke dünyaya dönme şansımız olsa da onların şimdi bizi terk ettiği gibi biz de onları terk etseydik" diye yanıp yakılacaklar. Böylece Allah onlara yaptıklarının kendilerine çok derin bir pişmanlık ve üzüntü kaynağı olduğunu gösterecek. Onlar cehennem ateşinden asla çıkamayacaklar."⁸¹⁷ Bu âyetleri okuyan Muhammed Bâkır şöyle dedi: "Allah'a yemin ederim ki, ey Cabir onlar, zulüm imamları ve taraftarlarıdır!"⁸¹⁸ dediğini nakleden rivâyetler Mehdi'nin imametini ispat etme sadedinde ve onun imametinin elzem olduğunu kabul ettirme bakımından mezhebî tefsir örneği olarak karşımızda durmaktadır.

Cafer es-Sâdık'a nispetle: "İmamlığın işaretlerini/alametlerini bilmelisin. Alametleri bilersen, bu işin erken veya geç olmasının sana bir zararı olmaz. Çünkü Allah Teâlâ: "Gün

⁸¹² Zümer, 39/60.

⁸¹³ Kuleynî, I, 372.

⁸¹⁴ Kasas, 28/50

⁸¹⁵ Kuleynî, I, 374.

⁸¹⁶ Bakara, 2/165.

⁸¹⁷ Bakara, 165-167.

⁸¹⁸ Kuleynî, I, 374.

gelecek, biz bütün insanları imamlarıyla birlikte huzurumuza çağıracağız.”⁸¹⁹ buyurmuştur. İmamını bilen kimse, beklenen Mehdî'nin (a.s.) çadırında/otağında bulunan kimse gibidir.”⁸²⁰ Başka bir rivâyette: “Her kim Mehdî'yi imamı olarak bilir de, onun zuhurundan önce ölürse onun ordusundan bir asker sayılır; ve hatta onun sancağı altında bulunan kimse gibidir.” Orada bulunan bazı kimseler: “Hz. Peygamber (s.a.a.) zamanında şehit düşen kimse gibidir” dediler.⁸²¹ şeklindeki rivâyetler de âyetlerin Mehdî'nin imametine yönelik yorumlandığının göstergesidir.

Bunun gibi, “Gün gelecek, biz bütün insanları imamlarıyla birlikte huzurumuza çağıracağız. Amel defterleri sağ tarafından verilenler onu sevinç içinde okuyacaklar. Onlar kıl kadar bile haksızlığa uğratılmayacaklar. Bu dünyada kendisine sunulan onca âyete kör, onca nimete nankör kesilen kimseler öteki dünyada da kör olacaklar, hatta körden daha beter duruma düşecekler.”⁸²² anlamını ifade eden *yevme ned'û kulle unâsin bi-imâmihim* diye devam eden âyetle imamet gerekliliğini savunan Şia'ya göre bu âyet her dönemde imamın varlığını ifade ettiği gibi imama uymanın gerekliliğini de ortaya koymaktadır. Muhammed Bakır'ın bu âyeti: “Rasulullah bir grup, Ali bir grup, Hasan bir grup, Hüseyin de bir grup ile gelecek. Bunun gibi herkes hangi imamın döneminde öldüyse onunla gelecektir.” dediği nakledilmiştir.⁸²³ Bu durumda âyete ve tefsir biçimine göre Mehdî, on ikinci imam olarak gaybette olduğundan dolayı Hasan el-Askerî'nin vefatından bu yana insanlığın imamı olarak görevini yerine getirmektedir. Bu durumda Hasan el-Askerî'nin ölümüyle Mehdî'nin imametine geçen insanlar, ahirette Mehdî ile birlikte geleceklerdir.

Muhammed b. Mesud Ayyâşî (320/932), bu âyete binaen “*Yeryüzü Allah'ın helal ve haramı dengeleyen imamı olmaksızın bırakılamaz*” şeklinde hüküm çıkarmakla beraber âyetin tefsirine yönelik değişik nakillerde bulunmuştur. Ebû Abdullah lakabıyla zikrettiği Cafer es-Sâdık'ın bu âyetle ilgili olarak şöyle söylediğini nakletmektedir: “Kıyamet günü herkes, kendi öldüğü zamanda var olan imam ile çağrılır. Eğer imama tabi olmuş ise, “Gün gelecek, biz bütün insanları imamlarıyla birlikte huzurumuza çağıracağız. Amel defterleri sağ tarafından verilenler onu sevinç içinde okuyacaklar. Onlar kıl kadar bile haksızlığa uğratılmayacaklar.”⁸²⁴ âyeti gereği kitabı sağ tarafından verilir. Yemîn/Sağ taraf kelimesinden maksat, isbatu'l-imâm/dünyadayken imamı kabullenmiş olmak demektir. Allah'ın başka âyette: “Kitabı/Amel defteri sağ tarafından verilen kişi sevinç içinde şöyle diyecek: “İşte amel

⁸¹⁹ İsrâ, 17/71.

⁸²⁰ Kuleynî, I, 372.

⁸²¹ Kuleynî, I, 371.

⁸²² İsrâ, 17/71-72.

⁸²³ Kummî, II, 23.

⁸²⁴ İsrâ, 17/71-72.

defterim, alın okuyun! Evet, ben bir gün yaptıklarımın hesabıyla karşılaşacaklarımı biliyordum; [ama iyiliklerime bu kadar çok sevap verileceğini de beklemiyordum].”⁸²⁵ buyurması gibi, kitaptan/amel defterinden maksat *imam*’dır. Bu durumda her kim, imamı/Mehdî’yi kabullenmeyi hiçe sayarsa: “Ne var ki onlar Allah’a verdikleri sözü hiçe saydılar ve bu söze sadakat yerine basit dünya menfaatlerini tercih ettiler, ama böylelikle çok kötü bir tercih yapmış oldular.”⁸²⁶ âyeti kapsamındadır. Her kim de imamları inkar ederse Allah’ın: “Amel defterleri soldan verilenlere gelince, onlar hayırsız mı hayırsız kimselerdir. Onlar cehennemde kavurucu ateşinde yanacaklar, kaynar su içecekler. Serinlik ve rahatlık vermeyen kapkara bir dumanın içinde nefessiz kalacaklar.”⁸²⁷ ifadesindeki *amel defteri sol tarafından verilenler* kapsamındadır.”⁸²⁸ Ayyâşî, burada kastedilen imamların, Ehl-i Beyt imamları olduğunu ifade etmeye yönelik Muhammed Bakır’ın şöyle dediğini nakletmiştir: “Bu âyet inince Müslümanlar: “Bütün Müslümanların imamı sen değil misin Ya Rasulallah?” diye sordular. O da: “Ben bütün insanların peygamberiyim. Benden sonra Ehl-i Beyt’imden Allah’ın belirlediği imamlar gelecek. [Küfür ve dalaletin önde gidenleri ile onların yandaşları, o imamlara zulmedecek.] Onlar, tekzip edilecekler ve zulme maruz kalacaklar. Dikkat edin her kim, onlara dost olursa o bendendir, benimledir ve Kevser havuzundan su verdiklerimdir; fakat her kim de, onlara zulmederse, zulmedilmesine yardım/müsaade ederse ve onları tekzip ederse benden değildir, benimle değildir ve ben o kimseden uzağım.”⁸²⁹ Ayyâşî’nin naklettiği bütün bu rivâyetlerin gaybette olan Mehdî’nin imametine yönelik olduğu gâyet ortadadır. Gaybette olan Mehdî’yi beklemekten başka bir yol olmadığı, beklemeyen kimselerin çeşitli azaplarla cezalandırılacağı vurgulanmak istemiştir.

Nu’mânî’nin naklettiği bir rivâyete bakılırsa gaybet, müminlerin inanmakla mükellef olduğu bir tür inanç ilkesidir. Bu hususa Bakara Sûresinin başında geçen, “Onlar gayba inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar ve kendilerine verdiğimiz rızıklardan Allah yolunda harcarlar.”⁸³⁰ âyetini delil olarak getirmiştir. Çünkü burada Allah; müminleri namaz kılmak, Allah yolunda infak etmekle övmenin yanın da gayba iman etmekle de övmüştür. Namaz ve zekatla mükellef oldukları gibi gayba imanla da mükelleftirler. Gaybet de, bizatihi gaybî bir hadise olması hasebiyle gaybete inanmayanın gayba iman etmesi mümkün değildir. Bu durum, peygamber olmadığı dönemlerde hükümlerin geçerliliği kuralına benzer. Hz. Peygamber’in Mekke’de bulunduğu süre içerisinde Medine’de bulunmamış olması şeriat

⁸²⁵ Hâkka, 69/419-20.

⁸²⁶ Âl-i İmrân, 3/187.

⁸²⁷ Vâkıa, 56/41-44.

⁸²⁸ Ayyâşî, II, 302.

⁸²⁹ Ayyâşî, II, 304.

⁸³⁰ Bakara, 2/3.

kurallarının Medine için geçerli olmadığı anlamına gelmediği gibi aynı şekilde gaybette olan imamın imamlığı da geçerlidir.⁸³¹ Bu âyetle ilgili olarak Şîî müellif Murtaza Turabi: “Ehl-i Beyt mektebine göre insanın kamil olması için Allah’ın birliğine, O’nun adaletine, gönderdiği tüm peygamberlere, son peygamber Hz. Muhammed’e, kıyamete ve son Peygamber’den sonra masum olan on iki Ehl-i Beyt imamı’na ve onların sonuncusu olup şu şimdi gaybet döneminde bulunan Hz. Mehdi’ye inanmak gerekir.”⁸³² şeklinde yaptığı açıklamalarla konuyu daha net bir şekilde özetlemiştir.

Şia’ya göre, Mehdi’nin gaybete gideceği sonra da zuhur edeceği hususu Kur’ân’la sabittir. Kur’ân’da yıldızların gündüz kaybolup, gece görünmeleri bile bunu temsil etmektedir. Şöyle ki, Ebu Cafer Muhammed Bâkır “Gündüzleri gözden kaybolup geceleri ortaya çıkan yıldızlara, yörüngelerinde dolaşan gezegenlere andolsun ki...” (Tekvir, 81/15-16) âyetiyle ilgili olarak şöyle demiştir: “İmam, iki yüz altmış tarihinde kaybolur, sonra parlak bir yıldız gibi ortaya çıkar ve koyu karanlık geceyi aydınlatır. Onun zamanına yetişersen, gözün aydın olur.” Başka bir rivâyette: “Batıp giden yıldızlardan maksat, İmam’dır. Zamanındaki insanlar, iki yüz altmış tarihinden itibaren onu kaybederler, sonra karanlık bir gecede parlayan bir yıldız gibi ortaya çıkar. Onun zamanına yetişersen, gözün aydın olur.”⁸³³ Görüldüğü gibi yıldızın gündüzleri görünmemiş olması gaybetle ilişkilendirilmiş, gece ortaya çıkması onun zuhuru ile açıklanmıştır.

Gaybetin bir tür imtihan vesilesi olduğu nazariyesinin de Kur’ân’dan dayanak bulduğunu görmekteyiz. Şia’nın imamlarından Ali b. Musa: “Elif, Lâm, Mîm. Şimdi bu insanlar sırf “İnandık, iman ettik” demekle kendi hallerine bırakılacaklarını, dolayısıyla hiçbir sıkıntı ve zorlukla sınanmayacaklarını mı sanıyorlar?!”⁸³⁴ âyetini okuduktan sonra âyetin manasını açıklamak için teşbih yapmıştır. Şöyle ki, altının daha saf olması için ateşte eritilmesi gibi insanlığın gaybet vesilesiyle zor bir sınavdan geçirildiğini, altın gibi kıymetli olanların imtihanı başarıyla tamamladıktan sonra değer bulacağını ifade etmiştir.⁸³⁵

Başka bir âyet de aynı şekilde çok ilginç bir biçimde yorumlanarak gaybete delil sadedinde sunulmuştur. Söz konusu rivâyette Muhammed el-Bâkır: “[Ey Peygamber!] De ki: “Söyleyin bakalım, kuyulardaki suyunuz çekilip yerin altında kaybolursa, size kim temiz bir su kaynağı getirebilir?!”⁸³⁶ âyetiyle ilgili olarak şöyle demiştir: “İmamınız gaybete gittiği zaman,

⁸³¹ Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu’n-Ni’me*, s. 85.

⁸³² Turabi, s. 1.

⁸³³ Kuleynî, I, 341; Tûsî, el-Ğaybe, s. 159.

⁸³⁴ Ankebût, 29/1-2.

⁸³⁵ Kuleynî, I, 370.

⁸³⁶ Mülk, 67/30.

size kim yeni bir imam getirecektir?!⁸³⁷ “Bu âyet imam Mehdî hakkında inmiştir ve şunu kastetmektedir: “Söyleyin bakalım, imamınız gâib olmuş ise kim size yer ve göğün haberlerini getirebilir; Allah’ın helal ve haram kıldığı şeyleri haber verebilir?!⁸³⁸

Şia’ya göre Mehdî, Ali b. Ebî Tâlib için bir tür övünç kaynağıdır. Bu konuda Mehdî, Hz. İshak ve Yakub’a benzemektedir. Şeyh Sadûk, “[İbrahim şöyle dedi:] “İşte ben sizi de Allah’ın yanı sıra ilâh yerine koyduğunuz o putları da terk edip gidiyorum. Ben yalnız rabbime kulluk/ibadet ediyorum. Umarım, babamın affi için ettiğim duadan bedbaht olmam.” İbrahim onları ve dolayısıyla onların Allah’ı bırakıp tapındıkları putları terk edip gittikten sonra biz ona İshak’ı, ardından [torunu] Yakub’u bahsettik ve bunların her ikisine de peygamberlik lütfettik. Biz onlara rahmet hazinemizden bolca lütufta bulunduk. Nitekim onlara hep saygı, sevgi ve övgüyle yad edilmeyi nasip ettik.”⁸³⁹ âyeti ile ilgili olarak bu âyetin Ali b. Ebî Tâlib’e hitap ettiğini söylemektedir. Çünkü der: “İbrahim (a.s.) gelecek için Allah’tan (azze ve celle) lisân-ı sıdk/saygı, sevgi ve övgüyle yad edilmeyi istemişti. Allah Tebâreke ve Teâlâ da ona lisân-ı sıdk’ın en âlâsı olarak İshak ve Yakub’u bahsetti. İşte bunun gibi Ali (a.s.), Allah Teâlâ’nın kendisine on birinci göbekten torunu Kâim’i bahsettiğini söyledi. Çünkü o, zulüm ve baskılarla dolu olan yeryüzünü eşitlik ve adaletle dolduracak olan Mehdî’dir. Onun, bir çok kimsenin sapıtmasına ve bir çok kimsenin de hidâyete ermesine vesile olan gaybet ve hayreti olacaktır.”⁸⁴⁰ Bu rivâyetten de anlaşıldığı gibi Ali b. Ebî Tâlib’in lisan-ı sıdk’ı; yani kendisini gelecekte saygı, sevgi ve övgüyle bahsedilmesini sağlayacak olan kişi, Mehdî’dir. Çünkü o, gaybet döneminden itibaren kıyamete kadar Ali’nin soyundan olan son imam olarak görevini yerine getirmektedir.

On ikinci imamın gaybette olması, ortaya çıkmaması, İslâm ümmetine liderlik etmemesi ve ümmetle ilgili görevini yerine getirmemiş olması gibi sorunlar onun varlığını kabul eden ve buna ehemmiyetle inanlar için izahı zor bir mesele olmuştur. Bu sebeple on ikinci imamın gizliliğindeki gizemi açıklayabilmek için Kur’ân’la da desteklenmeye müsait bazı nazariyeler geliştirilmiştir. Bu nazariyelerin başında gaybetin bir tür sünnetullah/ilahî kanunlar olduğu anlayışı gelir. Buna göre bazı peygamberlerin gaybeti olduğu gibi Muhammed el-Mehdî’nin de gaybeti gerçekleşmiştir. Bu hususta Cafer es-Sâdık: “Peygamberlerin gaybetleri konusunda vuku bulan bütün sünnetler tek tek, adım adım Ehl-i Beyt’in Kâim’i hakkında da vuku bulacaktır.”⁸⁴¹ diyerek Allah’ın şaşmaz kanunlarından

⁸³⁷ Kuleynî, I, 340; Tûsî, el-Ğaybe, 160.

⁸³⁸ Tûsî, el-Ğaybe, 158.

⁸³⁹ Meryem, 19/48-50.

⁸⁴⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu’n-Ni’me*, s. 139.

⁸⁴¹ Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu’n-Ni’me*, s. 345.

birinin gaybetle tecelli ettiğini ifade etmiştir. Tûsî de, bunun peygamberlerde ve hatta günahkâr kimselerde bile olduğunu, bu sebeple imamda olmasının yadırganmaması gerektiğini şu sözleriyle ifade etmiştir:

“Onikinci imamın gaybetine ve onun gaybet süresinin ne kadar olduğu meselelerine gelince, gaybet, Allah Teâlâ'nın kadir ve alim olduğuna inananlara göre pek mantıksız değildir. Onun gerekliliği, delille sabit olunca, hakikat olduğu anlaşılır. Müslümanlardan gaybetin gerçekleşme ihtimalini zayıf görenlere, müddetin uzunluğu konusunda Enbiya'dan Hızır ve İlyas'ın; şakîlerden Deccal ve Samirî'nin gaybetleri hakkındaki kendi görüşleriyle karşı çıkılır ve denir ki: Eğer bu iki şekilde gaybet caiz ise, bunların vasatı olan velilerin/imamların gaybeti niçin caiz olmasın?”⁸⁴²

Şia'ya göre gaybet sünnetullah gereği önceki peygamberler döneminde var olduğu gibi Hz. Peygamber'den sonra da olmuştur. Bu, bir tür Allah'ın değişmez kanunudur. “Senden önce gönderdiğimiz peygamberler hakkında da geçerli olan kanunumuz budur. Bizim bu kanunumuzda herhangi bir değişiklik vuku bulduğuna şahit olamazsın.” anlamındaki *sünnete men kad erselnâ kableke min rusulinâ ve lâ tecidu li-sünnetinâ tahvîlâ*,⁸⁴³ Allah'ın değişmez kanunlarını/sünnetullâhı ifade eden bu âyet, Şeyh Sâduk'a göre, bazı peygamberlerin gaybete gitmesiyle alakalıdır. Gaybet, nasıl ki bazı peygamberlere Allah tarafından gerekli kılındıysa, aynı şekilde peygamberlerin halefi olan imamlara da gerekliydi. İşte bu ulvi görev, ortaya çıktığında yeryüzünü adaletle dolduracak olan son imam Mehdî'ye nasip olmuştur.⁸⁴⁴

Şia'ya göre, bazı peygamberlerin hayatlarında gaybet dönemi bulunduğunu da Kur'ân haber vermektedir. Bu ilahi elçiler, zamanlarına ve buldukları hayat şartlarına uygun olarak bazı yıllar gaybet dönemi yaşamışlardır. Bu durumda peygamberlerin belli bir zaman dilimi içinde gözden uzak olmaları ne ise, imamların gaybeti de aynı şeydir. Örneğin, Hz. Musa'nın Hızır'la görüşmesi ve Hızır'ın o zamandan bu yana hâlâ yaşıyor olması;⁸⁴⁵ Hz. Yunus'un kavminden firarı;⁸⁴⁶ Hz. Musa'nın Firavun'dan kaçışı;⁸⁴⁷ Hz. Yusuf'un kuyuya atılıp sonra Mısır'a gitmesi;⁸⁴⁸ Ashâb-ı Kehf'in mağarada uyuması;⁸⁴⁹ Sâhibu'l-Himâr'ın yüz yıl

⁸⁴² Tûsî, “*İmâmet Risâlesi*”, s. 190-191.

⁸⁴³ İsrâ, 17/77.

⁸⁴⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn*, s. 22.

⁸⁴⁵ Kehf, 18/60-72.

⁸⁴⁶ Saffât, 37/140.

⁸⁴⁷ Şuara, 26/60-65.

⁸⁴⁸ Yusuf, 12/15 vd.

⁸⁴⁹ Kehf, 18/9-26.

uyuması⁸⁵⁰ gaybetin örneklerinden bazılarıdır. Bunun gibi, Hz. İdris, Nuh, Salih, İbrahim, Şuayb, İlyas, Süleyman, Danyal, İsa (a.s.) gibi peygamberlerin belli dönemlerde gözden uzak olmaları Şia tarafından bütünüyle gaybetten sayılmıştır.⁸⁵¹ Hatta Tûsî, *el-Gaybe* isimli eserinde gaybete giden kişileri sayarken arada: “Bütün bu saydıklarımızın gaybeti mümkün iken, nasıl olur da Sâhibu’z-zamân’ın gaybeti hâlâ inkar edilir?!”⁸⁵² şeklinde hayretini dile getirmiştir. Şüphesiz hayatlarının belirli dönemlerinde gözden uzak olan kişilerin gaybet dönemi yaşadıkları iddiasının temelinde Şia’nın gaybet anlayışına meşruiyet kazandırma ve bunun daha öncelerden beri var olageldiğine insanları inandırma isteği vardır. Bu bazen inanların imanlarını sağlam zemine oturtmak gayesiyle yapılırken bazen de muhaliflerin iddia ve itirazlarına cevap niteliği taşımaktadır.

Şia, gaybeti ispat etme sadedinde Kur’an’da peygamberlerin gaybet dönemi olduğunu ifade etmek için gayret göstermiştir. Ancak imamların peygamberler gibi olmayacağı tarzında itirazlarla karşılaşmış olmalı ki, imamların konumunu da belirleyebilmek için tekrar Kur’ân’a müracaat etmiştir. Bu çaba ile peygamberlerin gaybetinin olduğu gibi imamların da gaybetinin mutlak surette olacağı ifade edilmek istenmiştir. Nisâ Sûresinde geçen: “[Ey Peygamber!] Biz; [Nuh, İbrahim, İsmail, İshak, Yakub, Yusuf, İsa, Eyyüb, Yunus, Harun, Süleyman, Davud gibi] zikrettiğimiz peygamberlerden başka peygamberler de gönderdik, nice peygamberlere vahyettik. Nitekim o peygamberlerin bir kısmından sana daha önce bahsettik, bir kısmından ise hiç söz etmedik. Ayrıca Allah, Musa’ya bizzat seslenerek vahyetti. Biz bütün bu peygamberleri birer müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik ki, böylece insanlar kendilerine gelen peygamberlerin tebliğ ettikleri gerçekleri duyup öğrendikten sonra, yarın bir gün Allah’ın huzurunda, “Bize doğru yolu gösteren kimse gelmedi” şeklinde bir mazeret ileri sürmesinler.”⁸⁵³ anlamındaki âyetler böyle bir çabaya maruz kalarak mevzu bahis çerçevede anlatılmaya çalışılmıştır.

Şeyh Sadûk’un söz konusu ayetlerle ilgili bazı açıklamaları böyle bir çabanın ürünü gibi görünmektedir. Çünkü Şeyh Sadûk’un *Kemâluddîn Temâmu’n-Ni’me* adlı eserinde naklettiği rivâyetlere göre, Allah’ın gizli ve açık olmak üzere iki tür elçisi vardır. Şöyle ki:

“Hz. Âdem ile Hz. İbrahim arasında da nice açık ve gizli elçiler gelmişlerdir. Nemrud, Hz. İbrahim’in haberini almıştı ve onu öldürmek istiyordu. Allah Teâlâ da onun doğumunu ve yaşamını gizli tuttu. Gaybet dönemi sona erince Allah Teâlâ, dinin kemale ermesi ve hüccetin

⁸⁵⁰ Bakara, 2/259.

⁸⁵¹ Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn Temâmu’n-Ni’me*, s. 127-161; Tûsî, *el-Ğaybe*, s. 109-111.

⁸⁵² Tûsî, *el-Ğaybe*, s. 109-111.

⁸⁵³ Nisâ, 4/164-165.

tamamlanması için Hz. İbrahim'e zuhur etmesini emretti. Hz. İbrahim vefat ettikten sonra da onun açık ve gizli vâsîleri vardı. Aynı şekilde Firavun zamanında Hz. Musa'nın haberini aldığı için çocuklar katlediliyordu. Bu sebeple Allah Teâlâ Hz. Musa'nın da doğumunu gizli tuttu ve annesine onu nehre bırakmasını söyledi. "Firavun ailesinden biri bebeği bulup aldı".⁸⁵⁴ Hz. Musa, Firavun'un sarayında büyümesine rağmen Firavun, İsrail oğullarının çocuklarını öldürmeye devam ediyordu; çünkü Hz. Musa'nın elçi olduğunu bilmiyordu bile. Sonra Hz. Musa'nın gizlilik dönemi bitti ve açık davet ile emrolundu. Hz. Musa da vefat edince, Hz. İsa'ya kadar birçok gizli ve açık elçiler/vâsîler geldi. Hz. İsa da onlardan biriydi; fakat onun doğumu ve yaşamı açık olmuştu. Kendisini gizlememişti; çünkü onun zamanı hüccetin zuhurunu gerektiriyordu. Hz. İsa'dan sonra Hz. Peygamberimize kadar nice açık ve gizli vâsîler geldi. Kur'ân'da: "Sana söylenenler, senden önceki elçilere söylenenlerden başka bir şey değildir."⁸⁵⁵, "Senden önce gönderdiğimiz peygamberler hakkında da geçerli kanunumuz budur"⁸⁵⁶ âyetleri bu gerçeği yani elçiliğin gizli veya açık şekilde devam ettiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber bu âyetlere göre -sünnetullah gereği- kendisinden öncekiler gibi vâsî bırakmak durumundaydı. Bu sebeple Hz. Peygamber kendisinden sonraki vâsîleri belirledi ve Mehdi'yi (a.s.) imamların sonuncusu olarak tayin etti. Hz. Peygamber'den sonraki imamların doğumları ve makamları Allah tarafından muhafaza edildi. Sâhibu'z-zamân/zamanın sahibi, Muntazır/beklenen Mehdi'nin gaybeti de, önceki peygamberlerde olduğu gibi, ilâhî hikmetten dolayı tedbir amaçlı gerekliydi."⁸⁵⁷

Şeyh Sadûk'un bu görüş ve düşünceleri Şia'nın gaybete bakış açısını net bir şekilde göstermekte olduğu ortadadır. Anlaşıldığı kadarıyla gaybet, Allah'ın şaşmaz kanunlarından biridir. Yerine, zamanına; yaşadığı ortam ve olaylara göre, peygamberler ve veliler de gaybet dönemi yaşamışlardır. Çünkü Şia'ya göre, gaybet vesilesiyle Allah'ın tanınmayan velilerinin, görevlerini yapmakta ve insanlara hizmet etmekte olduklarına inanılmaktadır. Nitekim böylesi velilerin varlığı ve insanlara hizmette buldukları Kur'ân'da vurgulanmış ve buna örnekler sergilenmiştir. Örneğin, Şia'ya göre, Hz. Yusuf hakkında Kur'ân'da anlatılan kıssalar onun gaybetinin bir örneği ve göstergesidir. Çünkü Hz. Yusuf ile ilgili olarak Kur'ân'da ayrı bir sûre yer almaktadır. Kur'ân'ın 12. sûresi bütünüyle Hz. Yusuf'un kıssasından bahsetmekte

⁸⁵⁴ Kasas, 28/7-8.

⁸⁵⁵ Fussilet, 41/43.

⁸⁵⁶ İsrâ, 17/77.

⁸⁵⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me*, s. 21-22.

olduğu için *Yusuf Sûresi* olarak isimlendirilmiştir. Söz konusu kıssaya bakacak olursak, Kur’ân, Hz. Yusuf’un kardeşleri tarafından kıskanıldığı için kuyuya atıldığını ve sonra yoldan geçen kervanlar tarafından bulunduğunu söyler. Daha sonra Mısır’a satılmak üzere götürülen Hz. Yusuf, saygın bir aile tarafından satın alınır.⁸⁵⁸ Evin hanımı Züleyha’nın kötü emellerinden kendini korumuş olsa da yayılan dedikoduları önlemek gayesiyle hapse düşer.⁸⁵⁹ Bir müddet hapiste kaldıktan sonra rüya yorumlama kabiliyeti ve üstün kişiliği vesilesiyle haptisten çıkarılıp vezirlik makamına getirilir.⁸⁶⁰ Kıtlığın yaşandığı bir dönemde herkes gelip Hz. Yusuf’un kontrolünde bir miktar ürün satın almaktadır. Hz. Yusuf’un kardeşleri de gelip zahire alma talebinde bulunurlar. Hz. Yusuf onları tanır; fakat kardeşleri onu tanıyamaz.⁸⁶¹ Devam eden alışverişlerde Hz. Yusuf bir oyunla, öz kardeşi Bünyamin’in de zahire almak için gelmesini sağlar ve hükümdarın tasını onun yüküne saklayarak hırsızlık suçuyla onu alıkoyar. Kıssanın bundan sonrası; Hz. Yusuf’un kardeşlerine kendisini tanıtmayı, babasına onlar vasıtasıyla gönderdiği gömleği gözlerine sürmesiyle gözlerinin açılması ve bütün aile efradını yanına alarak Mısır’da yerleşmeleriyle sona erer.⁸⁶²

Söz konusu kıssa ile ilgili olarak Muhammed el-Bâkır: “Mehdî, Hz. Yusuf’a benzer; onun bir gâyeti bir de hayreti vardır.”⁸⁶³ diyerek Mehdî ile Hz. Yusuf arasında bir bağ kurmuştur. Muhammed Bâkır’ın oğlu Cafer es-Sâdık da daha açıklayıcı olarak şöyle demiştir:

“Bu işin sahibi/Mehdî bir yönden Yusuf’a benzer. Bu ümmetin domuz karakterlileri bunu nasıl inkâr edebilirler? Yusuf’un kardeşleri, peygamberlerin torunları ve oğullarıydılar. Yusuf’la birlikte ticaret yapıyor, alış veriş ediyorlardı. Onunla konuşuyorlardı. Onlar onun, o da onların kardeşiydi. Buna rağmen: “Ben Yusuf’um, bu da benim kardeşimdir.”⁸⁶⁴ demedikçe, onu tanıyamadılar. Ya şu lânetli ümmet, Allah Azze ve Celle’nin, Yusuf’a yaptığını, herhangi bir zamanda hüccetine yapmış olmasını neden inkâr ediyor? O Mısır’ın kralıydı. Onunla babası arasında on sekiz günlük bir mesafe vardı. Eğer yerini babasına bildirmek isteseydi, bunu yapabilirdi. Yakub ve çocukları, Yusuf’un müjdesini aldıktan sonra, çöldeki yerleşim birimlerinden Mısır’a, dokuz günde geldiler. Peki, şu ümmet, Allah’ın Yusuf’a yaptığı gibi, hüccetinin, çarşılarında gezdirmesini, sergilerinin üzerinde dolaştırmasını, bununla

⁸⁵⁸ Yusuf, 12/15-21.

⁸⁵⁹ Yusuf, 12/23-35.

⁸⁶⁰ Yusuf, 12/36-56.

⁸⁶¹ Yusuf, 12/58.

⁸⁶² Yusuf, 12/59-100.

⁸⁶³ Tûsî, el-Ğaybe, 163-164.

⁸⁶⁴ Bkz. Yusuf, 12/90.

beraber onu tanıtmamasını, Yusuf'a izin vermedikçe kendini tanıtmaması gibi, onun da Allah'ın izni gelmeden kendini tanıtmamasını neden inkâr ediyorlar? Nitekim kardeşleri: “Yoksa sen Yusuf musun?” diye sordular. O da: “Evet, ben Yusufum.” demişti [Yusuf, 12/90].”⁸⁶⁵

Mehdî'nin Hz. Yusuf'a benzediğini söyleyen Cafer es-Sâdık'ın bu sözlerinde, gaybet döneminden sonra zuhurun da, Allah'ın emriyle olması gerektiğine dair bir vurgu göze çarpmaktadır. Hz. Yusuf'un ilk etapta kimliğini açıklamayıp üçüncü defa gelmelerinde Allah'ın müsaadesi ve şartların ancak müsait olması neticesinde kardeşleri olduğunu söylemesi bunun göstergesi olarak kabul edilmektedir. Bununla Mehdî'nin zuhuru arasında bir bağlantı kurulmak istenmiştir. Çünkü Mehdî'nin zuhuru da ancak Allah'ın izniyle olacağı gibi bu durum, ortamın ve şartların zuhur etmeye müsait olması ile de son derece alakalıdır. Hz. Yusuf'un onlara yakın bir mesafede bulunması, hatta onlarla görüşmesine rağmen onların Hz. Yusuf'u tanıyamamış olması da aynı şekilde Mehdî'nin insanların arasında olduğunu; insanların onu tanımadığı; fakat onun insanları tanıdığına işaret etmektedir. Bununla da Mehdî'ni aramızda yaşamını sürdürdüğü fakat kimliğini açıklamadığı izah edilmek istenmiştir.

Hz. Yusuf'un kıssasına gönderme yapan başka bir nakilde, râvî Mufaddal b. Ömer/Ca'fi şöyle söylemiştir: “Ebu Abdullah/Cafer es-Sâdık'ın (a.s.) şöyle dediğini duydum:

“Yusuf'un (a.s.) gömleğinin ne olduğunu biliyor musun?” diye sordu, “Hayır!” dedim. O da: “İbrahim'i (a.s.) yakmak için ateş hazırlandığı sırada, Cebrail ona cennet elbiselerinden bir elbise getirdi ve ona giydirdi. Bu elbiseyi giydikten sonra, ne sıcak ne de soğuk ona hiçbir şekilde zarar vermedi. İbrahim vefat edeceği zaman, bu giysiyi bir muskanın içine koydu ve [oğlu] İshak'ın boynuna taktı. İshak da [öleceği zaman] onu Yakub'un boynuna taktı. Yakub da, Yusuf doğunca bu muskayı ona taktı. Bu muska, Yusuf'un başından bir takım olaylar geçinceye kadar pazesinde duruyordu. Yusuf [gaybette/Mısır'da iken] gömleği muskanın içinden çıkardığında, Yakub [uzaklarda olmasına rağmen] gömleğin kokusunu aldı. “Eğer beni bunaklıkla suçlamazsanız, size derim ki, Vallahi ben Yusuf'un kokusunu alıyorum.”⁸⁶⁶ [ayeti buna işaret etmektedir.] O sebeple işte bu, cennetten indirilen gömlektir.” buyurdu. Ben de ona: “Canım sana feda olsun! Bu gömlek daha sonra kimin eline geçti?” diye sorunca şöyle buyurdu: “Ehlinin/sahibinin eline

⁸⁶⁵ Kuleynî, I, 336-337.

⁸⁶⁶ Yusuf, 12/94.

geçti” ve şöyle ekledi: “Nebilerin terekeleri -ister ilim olsun ister başka şey- sonunda Âl-i Muhammed’in (s.a.a.) eline geçmiştir.” Ayrıca râvî şöyle dedi: “Kâim ortaya çıktığı zaman onun üzerinde Yusuf’un (a.s.) gömleği, yanında Musa’nın (a.s.) âsâsı ve elinde Süleyman’ın (a.s.) mührü olacaktır.”⁸⁶⁷

Mehdî’nin peygamberin mirasına sahip olması iddiasına delil sadedinde nakledilen bu rivâyette peygamberler ile Mehdî arasında sıkı bir bağ olduğu göze çarpmaktadır. Hatta biraz daha ileri gidilerek Mehdî’nin bütün peygamberlerin terekesine sahip olmakla ayrıcalığa sahip olduğu vurgulanmak istemiştir. Kur’ân kıssalarından bu şekilde kendi inançlarına yönelik malzeme çıkaran Şia’nın kıssaları yorumlarken, özellikle Mehdî meselesi üzerinde durduğunu söyleyebiliriz.

Hz. Yusuf’tan sonra gaybetle ilişkilendirilen bir diğer peygamber Hz. Musa’dır. Daha önce Şeyh Sadûk’tan aktardığımız gibi, Hz. Musa’nın doğduğu yıllarda Firavun tarafından çocuklar katlediliyordu. Bu sebeple Allah Teâlâ, Hz. Musa’nın doğumunu gizli tuttu ve annesine onu nehre bırakmasını söyledi. “Firavun ailesinden biri bebeği bulup aldı”.⁸⁶⁸ Hz. Musa, Firavun’un sarayında büyümesine rağmen Firavun, İsrail oğullarının çocuklarını öldürmeye devam ediyordu; çünkü Hz. Musa’nın elçi olduğunu bilmiyordu bile. Sonra Hz. Musa’nın gizlilik dönemi bitti ve açık davet ile emrolundu.⁸⁶⁹ Bu durumda Hz. Musa daha doğar doğmaz gaybet dönemi başlamıştır. Hz. Musa, Firavun’un sarayında yetişmiş fakat Firavun onun peygamber olduğunun farkında olmamıştır. Allah Teâlâ: “[Ey Musa!] Firavun’a git; çünkü o iyice azdı.”⁸⁷⁰ deyince Hz. Musa peygamberliğini izhar ederek görevini yerine getirmiştir.⁸⁷¹ Kummî, “Vakti zamanında Firavun, Mısır’da iyice zorbalaşmış, ülke halkını [efendiler ve köleler şeklinde] sınıflara ayırmış ve halkın bir kısmını [İsrailoğulları’nı] ezmeye başlamıştı. Öyle ki, onların erkek çocuklarını katlediyor, sağ bıraktığı kızlarını/kadınlarını kötü amaçları için kullanıyordu. Gerçekten de Firavun, ülkeyi fesada boğan biriydi.”⁸⁷² âyetini tefsir ederken Hz. Musa’nın gaybette olduğunu söyledikten sonra sebebini de korku nazariyesi ile izah etmektedir. Kâim’in gaybeti, mücadelesi ve saklanması Hz. Musa’nın durumuna benzediğini ifade eden Kummî’ye göre ayet,

⁸⁶⁷ Kuleyî, I, 333; Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn*, s. 143.

⁸⁶⁸ Kasas, 28/7-8.

⁸⁶⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn*, s. 21-22.

⁸⁷⁰ Taha, 20/24. Bkz. A’raf, 7/103-104; Yunus, 10/75; Şuara, 26/16-17.

⁸⁷¹ Tûsî, el-Ğaybe, s. 109-110.

⁸⁷² Kasas, 28/4.

Mehdî'nin saklanması, kimliğini izhar etmemesinin korkmasından kaynaklandığına işaret etmektedir.⁸⁷³

Ayrıca Hz. Musa'nın vahiy almak üzere Sînâ Dağı'na giderek kırk gün kavminden uzak olması da gaybet düşüncesi çerçevesinde algılanmış ve Mehdî'nin gaybetine yorumlanmıştır. Muhammed Bâkır'a nispetle nakledilen bir rivâyette o, Mehdî'nin dönüşü hususunu da Hz. Musa'nın durumu ile izah etmiştir. İlgili rivayet şöyle:

“Mehdî'nin gaybetten dönüşüyle ilgili vakit belirtenler yalan söylüyorlar. Vakıt belirtenler yalan söylüyorlar. Vakıt belirtenler yalan söylüyorlar. Çünkü Musa (a.s.), Rabbi ile buluşmak üzere kavminden ayrılıp yola çıktığı esnada, onlara otuz gün için gittiğini söylemişti. Halbuki Allah da, bu otuz güne on gün daha ekledi.⁸⁷⁴ Bunun üzerine kavmi: “Musa bize verdiği sözde durmadı” deyip yapacaklarını yaptılar. Biz size bir şeyden söz ettiysek ve bizim söylediğimiz gibi olduysa, “Allah doğru söyledi.” deyin. Eğer size bir şeyden söz ettiysek, aykırı bir durum gerçekleşirse: “Allah doğru söyledi.” diyerek teslimiyet gösterin ki, iki defa ödüllendirilesiniz.”⁸⁷⁵

Bunun dışında Hz. Musa ile ilgili olarak kısa bir süre kendisine arkadaşlık eden, ona bilmediği şeylerin sırrını öğreten ve Hızır diye tanınan bilge kulun da,⁸⁷⁶ gaybetin bir örneği olduğu düşünülmektedir.⁸⁷⁷ Bu konuda ilginç tevillerde buluna Şia'ya göre Hz. Peygamber dahi Mehdî'nin Hz. Musa'ya benzediğini ifade etmiştir. Rivâyete göre, Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Peygamber'in kendisine hitaben şöyle buyurduğunu söyler:

“Yâ Ali! Sen bendensin ve ben de sendenim. Sen benim kardeşim ve vezirimsin. Vefat ettiğim zaman bir takım kimselerin göğüslerinde sana karşı kin ve düşmanlıklar kendini gösterecektir. Benden sonra ortalığı kasıp kavuran fitneler ortaya çıkacak ve bu fitneye herkes düşecek. Bütün bunlar senin soyundan yedincisinin [Cafer es-Sâdık'ın] beşinci göbekten torununun [Muhammed b. Hasan el-Mehdî'nin] Şiîler arasında gaybetinden sonra baş gösterecektir. Onun gaybette olması sebebiyle yer ve gök ehli mahzun olacak. Nice mümin erkek ve kadınlar, onun gaybeti döneminde üzüntülü, dertli ve şaşkınlık içerisinde olacak.” Resulullah (s.a.a) bir müddet başını eğdi. Sonra başını kaldırdı ve şöyle buyurdu: “Bana ve Musa b. İmran'a benzeyen adaşım olan kimseye [Muhammed b. Hasan el-

⁸⁷³ Kummi, II, 134.

⁸⁷⁴ A'raf, 7/142.

⁸⁷⁵ Kuleynî, I, 368-369.

⁸⁷⁶ KeHF, 18/60-72.

⁸⁷⁷ Geniş bilgi için bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn*, s. 145-153.

Mehdî'ye] anam-babam feda olsun. Onun üzerinde nurdan elbiseler var [başka rivâyette: buradan Kudus'ü aydınlatacak kadar nurlu elbiseler var]. Onun gaybetinden dönüşünü bekleyenler için üzüliyorum. Çünkü onlar, müminler için rahmet, münafıklar için azap olma vasfını taşıyan; üstelik yakından duyulduğu zannedilen fakat uzaktan gelen bir ses işitecekler.” O sesin ne dediğini sorduğumda şöyle buyurdular: “Recep ayında duyulacak üç ayrı sestir. Birinci seste: “*Elâ lanetullâhi ale'l-kavmi'z-zâlimîn*/İyi bilin ki Allah'ın laneti zalimlerin üzerindedir!”⁸⁷⁸ denilecek. İkinci seste: “*Ezifet'il- âzife*/[Yine iyi bilin ki] Kıyamet günden güne yaklaşıyor.”⁸⁷⁹ denilecek. Üçüncü seste ise, güneşin yakınında birisinin: “Dikkat edin! Allah Teâlâ, falan oğlu falanı [Muhammed b. Hasan el-Mehdî'yi] -İmam Ali'ye kadar soyunu sayacak- zalimlerin helaki için göndermiştir. İşte bu zaman Mehdî'nin ortaya çıkacağı zamandır. Allah o zamanda, Mehdî'nin dostlarının göğüslerine şifa verecek; kalplerindeki sıkıntıları giderecek.” Hz. Peygamber'e benden sonra kaç imam geleceğini sorduğumda şöyle buyurdu: “Hüseyin'den sonra dokuz; işte o dokuzuncusu insanların Kâimi/Mehdî'sidir.”⁸⁸⁰

Şia'ya göre Mehdî diğer peygamberlere olduğu gibi Hz. İsa'ya da benzemektedir. Çünkü Şia'da, Hz. İsa'nın ölmediği gaybete gittiği ve bunun âyetle sabit olduğu düşüncesi hakimdir. Bu hususla ilgili Cafer es-Sâdık: “İsa'nın (a.s.) gaybetine gelince, Yahudi ve Hıristiyanlar onun öldürüldüğü konusunda ittifak halindeler. Allah (azze ve celle): “Habuki onlar İsa'yı ne öldürebildiler ne de çarmıha gerebildiler; fakat onlar öyle sandılar.”⁸⁸¹ âyetiyle onların yanıldığını belirtti. Kâim'in gaybeti Hz. İsa'ya benzemektedir. Çünkü kimisi öyle bir çocuğun doğmadığına inanıyor. Kimisi doğup öldüğünü söyleyerek iftira ediyor. Kimisi on birinci imamın çocuksuz olduğunu söylediği için kâfir oluyor. Kimisi imamların sayısını on üçe ve hatta daha fazlasına çıkararak sapıtıyor. Kimisi de Kâim'in ruhunun bir başkasının bedenine intikal edip öyle konuştuğunu iddia ederek Allah'a isyan etmiş oluyor.”⁸⁸² demekle onun ölmediği ve gaybette olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan Şia'ya göre Mehdî, ölmeyip gaybette olduğuna ve kıyamete yakın gelecek olduğuna inanılan Mesih/İsa'ya benzemektedir. Bu tür âyetler Şia nezdinde, peygamberlerin olduğu gibi, Mehdî'nin de gaybette olduğuna işaret etmektedir.

⁸⁷⁸ Hud, 11/18.

⁸⁷⁹ Necm, 53/57.

⁸⁸⁰ Meclisî, LI, 108-109.

⁸⁸¹ Nisâ, 4/157.

⁸⁸² Tûsî, el-Ğaybe, 170.

Şia'nın Zeydiyye ekolü imamet konusunda daha geniş bir yelpaze çizerek Ehl-i Sünnet'e yakın bir çizgide durmaktadır. Bu sebeple Zeydiyye, Hasan el-Askerî'nin çocuğu olmadığını söylenmesinin, insanları son imam Kâim hakkında şüphede bıraktığını ifade etmiştir. Bu düşünceyle hareket eden Zeydiyye mensupları, şüpheli olanın imam olmasının mümkün olmadığını söylemektedirler. Ancak Şia/İmâmiyye taraftarları bu hususa da bir cevap hazırlamıştır. İmâmiyye'ye göre, "İsrailoğulları da Mesih/İsa konusunda şüphe içerisindeydi, hatta bu yüzden "Ey Meryem! Sen ne çirkin bir iş yaptın böyle?!"⁸⁸³ şeklinde Meryem'e iftira bile etmişlerdi. Bunun üzerine annesini kurtarmak için, "Derken, çocuk/İsa konuşmaya başladı: "Ben Allah'ın kuluyum. O beni vahye mazhar kılacak ve peygamberlikle görevlendirecek."⁸⁸⁴ âyetinde olduğu gibi dile geldi." biçiminde bir anlayış benimsemiştir. Aynı şekilde İmâmiyye "Çocuk yaşta bir kimse nasıl imam olabilir?!" şeklinde Mehdî'nin yaşına karşı yapılan itirazlara da yine bu son âyette ifade edilen Hz. İsa'nın beşikte konuşmasını örnek göstermektedir. Peygamber olan birinin peygamberliği çocuk yaşta olabiliyor ve daha bebekken konuşabiliyorsa Mehdî de bu görevi üstlenmeye ehildir.⁸⁸⁵ Kaldı ki daha önce naklettiğimiz rivâyetler, Hz. İsa'nın kıyamete yakın gelip Mehdî'nin arkasında namaz kılacağını belirtmekteydi. Böylelikle *imam olanın üstün olacağı* tezinden hareketle Mehdî ile Hz. İsa arasında bir efdaliyyet sorunu olduğu göze çarpmaktadır. Ayrıca Hz. İsa'nın küçük yaşta konuşması ile Mehdî'nin küçük yaşta imam olup gaybete gitmesi arasında bir bağ kurulmak istenmiştir. Bu durumda Hz. İsa'nın peygamberliğinin beşikte başladığı düşünülerek, Mehdî'nin de beş yaşında imâm olmasında hiçbir sakınca olmayacağı vurgulanmıştır.

Mehdî'nin bu kadar uzun süre yaşıyor olmasına, itirazlardan dolayı Şia, değişik deliller sunmaktadır. En başta Kur'ân'da bahsedilen Hızır'ın Hz. Musa ile görüşmesinden bu yana sağ olması,⁸⁸⁶ Ashâb-ı Kehf'in mağarada 309 sene uyuması,⁸⁸⁷ Hz. Nuh'un 950 sene diye bahsedilmesi⁸⁸⁸ –ki, gerçi Hz. Nuh'un daha uzun süre yaşadığını söylemekte- gibi örneklerle delil getirmişlerdir.⁸⁸⁹ Deccal'in Hz. Peygamber'in zamanın bu yana yaşadığı ve Allah'ın düşmanı olarak zuhur edene kadar da yaşayacağı iddia edilerek Mehdî'nin uzun süre yaşamasına delil sadedinde kullanılmıştır. Hatta Tûsî, Deccal'den bahsettikten sonra:

⁸⁸³ Meryem, 19/28.

⁸⁸⁴ Meryem, 19/30.

⁸⁸⁵ Bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâluddîn*, s. 89-90.

⁸⁸⁶ Kehf, 18/60-72.

⁸⁸⁷ Kehf, 18/9-26.

⁸⁸⁸ Ankebut, 29/14.

⁸⁸⁹ Tûsî, el-Ğaybe, s. 112.

“Maslahat gereği Allah’ın düşmanlarının uzun süre yaşaması mümkün olur da Allah’ın dostlarının uzun süre yaşaması nasıl mümkün olmasın?!” demiştir.⁸⁹⁰

Ayrıca Selmân-ı Fârisî’nin Hz. İsa ile görüşmüş biri olarak o dönemden Hz. Peygamber’in dönemine kadar yaşadığına inanılmaktadır. Bununla birlikte eski Araplardan 3500 sene yaşadığına inanılan Lokman b. Âd; 400 sene yaşadığı zannedilen Amr b. Himem ed-Dûsî ve Hâris b. Medâd el-Curhûmî; 200 sene Hz. İsa’nın döneminde, 120 sene cahiliye döneminde, 60 sene de İslâm döneminde yaşayıp Abdulmelik b. Mervan döneminde 380 yaşında öldüğü sanılan Rebi’ b. Dab’; 350 sene yaşadığına inanılan Abdulmesîh b. Bekîle el-Ğassânî; 330 sene yaşadığı sanılan Mustağvir b. Rebîa ve Eksem b. Sayfî gibi uzun süre yaşadığı iddia edilen bir çok kimse bu hususa delil olarak sunulmuştur.⁸⁹¹

Sünnî cemahta ise, Şia’nın bütün bu ispat çabası ve öne sürülen gerekçeler ile deliller, asılsız ve çelişkili bulunarak mevcut izahatlara çeşitli itirazlar yapılmıştır. Abdulkerim eş-Şehristânî’nin (548/1153) şu sözleri konu hakkındaki itiraz örneklerinden bir tanesidir:

“Tuhaftır ki, “Gaybet ikiyüz elli küsur yıl uzadı, oysaki sahibimiz, eğer kâim kırklı yıllarda bile ortaya çıkarsa o sizin sahibiniz değildir, demiştir” dediler. Biz gaybetten itibâren ikiyüz elli küsur senenin geçip kırk yılın hala bitmemesini anlamıyoruz. Bu topluluğa gaybetin süresini kaç yıl olarak tasavvur ettikleri sorulunca, Hızır ve İlyas’ın sağ olup binlerce yıldan beri, yemeye içmeye muhtaç olmadan yaşamıyorlar mı? Bu niçin Ehl-i Beyt’ten biri için caiz olmasın? Derler. Onlara söylenmesi gereken söz şudur: Aranızdaki bu ihtilaflarla beraber gaybet davanız nasıl sahih olabilir? Hızır ve İlyas bir topluluğun sevk ve idaresini üstlenmiş değillerdir, sizin imamınız bir topluluğu yönlendirmek, hidâyet ve adalet etmekle, topluluğu da ona uymak, onun yolundan gitmekle mükelleftir. Görünmeyen bir kimseye nasıl uyulur, onun yolundan nasıl gidilir?”⁸⁹²

Kendi zamanına kadar 250 küsur yıl geçmiş olmasına rağmen Mehdî’nin hâlâ zuhur etmemesine bu şekilde itiraz eden Şehristânî’nin (548/1153) sözlerinde, aşırı derecede yüceltilen Mehdî’nin üstlendiği görevler ile gaybet arasında bir çelişki olduğuna özellikle vurgu yaptığı dikkat çekmektedir. Ayrıca günümüz miladi 2012 yılı ile Mehdî’nin gaybete gittiği 874 yılı arasında 1138 sene var iken; günümüz hicri 1433 ile Mehdî’nin gaybete gittiği 260 yılı arasında 1173 sene bulunmaktadır. Mehdî’nin 5 yaşında gaybete gittiği bilindiğine göre, bugün 1143/1178 yaşında olması gerekmektedir.

⁸⁹⁰ Tûsî, el-Ğaybe, s. 113-114.

⁸⁹¹ Tûsî, el-Ğaybe, s. 113-118.

⁸⁹² Şehristânî, *İslâm Mezhepleri*, s. 175.

Tevrat'ın Tekvîn bölümünde (5/5, 9/29, 25/7, 17, 35/28, 47/28, 50/26) anlatılan bazı peygamberlerin ömür süreleri içinde en uzun olanı Hz. Nuh'a aittir ki, o da 950 yıldan ibarettir [Tekvîn, 9/29]. Aynı rakam Kur'ân-ı Kerîm'de de geçmektedir [Ankebût, 29/14]. Hiç kimse, gâib imama biçilen meçhul ömrün bugüne kadar geçen müddeti kadar bile yaşamamıştır. Bir ümmetin 1000 yıldan fazla bir süre beklemede kalması ilâhî lütuf ve imtihan olarak değerlendirilemez. Şia'nın bu meyanda sunmaya çalıştığı deliller tekellüflü yorumlardan, zorlamadan öteye geçmemektedir. Gâib imamın ortaya çıkış alâmetleri ve ortaya çıkış zamanı ise son derece karışık rivâyetler şeklindedir. Ayrıca imamın zuhuru ile ölümü arasındaki süreyi belirten rivâyetler de ihtilaflıdır. Bütün bunlar, on ikinci imamın gaybeti ve zuhuru konusunun sağlam aklî ve naklî delillere dayanmadığını ve bir iman esası oluşturamayacağını göstermektedir. Ayrıca Şiî kaynaklarında gaybetin sebebi, imamın düşmanı olan Abbâsîler tarafından öldürülmesi korkusu olarak gösterilmektedir. Ancak Abbâsî Devleti ortadan kalktıktan sonra da imam dönmemiştir. Gaybetin ilâhî bir lütuf ve imtihan şeklinde değerlendirilmesi de isabetli görülmektedir. Zira insanlar arasında bulunan, onlarla beraber yaşayıp meselelerini çözen kimsenin gâib olandan daha faydalı olduğu aşikârdır.⁸⁹³

5. REC'AT

5.1. Rec'at'ın Kur'ânî Dayanakları

Öncelikle rec'at ile yakından bağlantılı olan Mehdî'nin zuhurunu beklemek hakkında âyet yorumlarından kısa bazı örnekler gösterelim. Rec'at düşüncesi, öncelikle gaybete giden imamın dönüşünü sabırla beklemeyi gerektiren bir inanç olması açısından bu hususla ilgili olarak bazı âyetlerin mezhebî yoruma tabi tutulduğu görülmektedir. Bu konuda Şeyh Sadûk'un *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me* adlı eserinde Şia'nın imamlarına nispet edilen garip yorumlar mevcuttur. Örneğin, Muhammed b. el-Fudayl şöyle demiştir:

“Ali er-Rızâ'ya (a.s.) Mehdî'nin ne zaman zuhur edeceğini sorduğumda şöyle dedi: “Allah (azze ve celle) dahi: “Öyleyse bekleyin; doğrusu ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim.”⁸⁹⁴ buyuruyor.” Benzer bir rivâyette Ali er-Rızâ: “Sabrın en güzeli Mehdî'nin zuhurunu beklemektir. Hiç duymadın mı Allah (azze ve celle): “Bekleyip gözetleyin hele; ben de sizinle birlikte bekliyorum.”⁸⁹⁵, “Öyleyse bekleyin; doğrusu

⁸⁹³ Bkz. İlhan, “Gaybet”, XIII, 412.

⁸⁹⁴ A'raf, 11/71.

⁸⁹⁵ Hud, 11/93.

ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim.”⁸⁹⁶ Sabırlı olmalısınız; çünkü onun zuhuru insanların onun gelmesinden yana ümidini kestğinde olacaktır. Sizden öncekiler sizden daha sabırlıydılar.”⁸⁹⁷

Mehdî'nin zuhuru konusunda acele edilmemesi ve sabırlı olması gerektiği düşüncesiyle hareket eden Şia, bu metotla mensuplarını kontrol altında tutabilmeyi amaçlamaktadır. Baskı, işkence ve zulümlerin artması doğal olarak insanlarda kurtuluşun bir an evvel gerçekleşmesine yönelik arzularını da artıracaktır. Bu durumda Mehdi'nin zuhur etmesi şiddetle istenmeye başlayacak; fakat zihinlerdeki şüpheler neticesinde hâlâ rec'atin gerçekleşmemesi de sorgulanmaya başlayacaktır. İşte tam bu noktada dine olan teslimiyet duygularını harekete geçirme zarureti doğmaktadır. Sabırlı olmanın ve bu konuda acele edilmemesinin gerekliliği tarihi vasat içerisinde Şia için büyük ehemmiyet arz etmiş olsa gerektir ki, Şia öncülerinin yanı sıra bu öğreti bir de ayetlere söyletmeye çalışılmıştır. Yoksa âyetlere getirilen bu yorum biçiminin başka türlü izah etmek pek mümkün görünmemektedir.

Başka bir âyetin yorumunda benzer bir vurgu Cafer es-Sâdık'tan nakledilmektedir. “Biz sizi kimi zaman düşman ve ölüm korkusuyla, kimi zaman kıtlık-kuraklık ve açlıkla, kimi zaman da mallarınızda, canlarınızda ve ürünlerinizde bir kısım kayıplarla mutlaka sınavacağız. [Ey Peygamber!] Sen bütün bunlara göğüs gerip sabredenleri müjdele!” anlamındaki *vele-nebluvennekum bi-şey'in mine'l-hayfi ve'l-cû'i ve naksin mine'l-emvâli ve'l-enfusi ve's-semerât, ve beşşiri's-sâbirîn*⁸⁹⁸ âyetini Cafer es-Sâdık şu şekilde yapmıştır:

“vele-nebluvennekum/biz sizi mutlaka sınavacağız yani Kâim (a.s.) çıkmadan önce [Kâim'in çıkışını bekleyip beklemediğinizi ölçmek üzere] sizi sınavacağız. Falan oğullarının iktidarlarının son zamanlarında biraz korku ve fiyatların artması neticesinde biraz açlıkla sınavacağız. Ve-naksin mine'l-emvâl/mallarınızdan eksilterek ifadesinin manası için: “Ticaretin kesada uğraması ve kârın az olmasıdır” dedi. Ve naksin mine'l-enfus/canlarınızda eksilterek ifadesi için de: “sel gibi ölümlerdir.” dedi. Ve naksin mine's-semerât/ürünlerinizden eksilterek ifadesi için ise: “ekinlerinizden kazancın azalmasıdır” dedi. Ve-beşşiri's-sâbirîn/Mehdî'nin (a.s.) gelmesi konusunda sabırlı olanları müjdelemek kastedilmektedir. Ey Muhammed [b. Müslim]! Bu söylediklerim âyetin mana ve maksadıdır. Zira Allah Teâlâ: “Âyetlerin asıl mana ve maksadını Allah'tan ve ilimde

⁸⁹⁶ A'raf, 7/71.

⁸⁹⁷ Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me*, s. 645.

⁸⁹⁸ Bakara, 2/155.

sebata kavuşanlardan başka kimse bilmez.” [Âl-i İmrân, 3/7]
buyurmaktadır.⁸⁹⁹

Cafer es-Sâdık'tan gelen bu rivayete bakarak ilgili ayetin mealini şu şekilde vermek mümkündür: “Biz sizi Mehdî çıkmadan önce [Kâim'in çıkışını bekleyip beklemediğinizi ölçmek üzere] sınavacağız. Falan [Abbas] oğullarının iktidarlarının son zamanlarında biraz korkuyla, fiyatların artması neticesinde biraz açlıkla, ticaretin kesada uğraması sebebiyle kârınızın az olmasıyla, [size yapılan zulüm ve işkenceler neticesinde meydana gelen] sel gibi ölümlerle ve ekinlerinizden kazancınızın azalmasıyla mutlaka imtihan edeceğiz. Mehdî'nin gelmesini bekleme konusunda sabırlı olanları müjdele!” Bu durumda ayet, gelecekte Şia'nın başına gelecekleri önceden haber vermiş gibi kabul edilmekte olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ayetin, Şia taraftarlarını bu sıkıntılara karşı sabırlı olmaya hazırladığı da düşünülebilir. Ancak ayetin böyle bir manayı ifade etmesini iddia etmede, dönemin siyâsî cereyanlarının etkisi olduğunu düşünmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bu tarz yorumlar, ayetleri siyâsî amaçlar uğruna kullanmanın örneğini teşkil etmektedir. Fakat bu yorum biçimi, aynı zamanda insanların çektiği sıkıntıları göstermesi bakımından büyük ehemmiyet ihtiva etmektedir.

Aynı şekilde Asr Sûresi de bu gayeye matuf olarak yorumlanmıştır. Cafer es-Sâdık'ın, Asr Sûresinin tefsirini şu şekilde yaptığı nakledilmektedir: “*Vel-Asr*, Kâim'in (a.s.) çıktığı zamana andolsun ki! *İnne 'l-insâne le-fi husr*/şüphesiz insanoğlu büsbütün zarar ve ziyandadır, yani Ehl-i Beyt'in düşmanları. *İlle 'l-lezîne âmenû*, yani imamlığımızın delillerine iman edenler; *ve 'amilu's-sâlihât*, yani herkesi kardeş bilenler/görenler; *ve tevâsav bi'l-hak*, yani imametin hakkaniyetini öğütleyenler; *ve tevâsav bi's-sabr*, yani gaybet döneminde Mehdî'nin zuhurunu beklerken birbirlerine sabırlı olmayı öğütleyenler zarar ve ziyana uğramayacaktır.”⁹⁰⁰ Asr Sûresinin manasını Cafer es-Sâdık'tan gelen bu rivâyetten hareketle şu şekilde toparlamak mümkündür: “Kâim'in/Mehdî'nin (a.s.) çıktığı zamana andolsun ki! Hiç şüphesiz Ehl-i Beyt'in düşmanları büsbütün zarar ve ziyandadır. İmamlığımızın delillerine iman edenler; herkesi kardeş bilenler/görenler; imametin hakkaniyetini anlatanlar ile gaybet döneminde Mehdî'nin zuhurunu beklerken birbirlerine sabırlı olmayı öğütleyenler zarar ve ziyana uğramayacaktır.”

Şia'nın rec'at anlayışında; gâib olan imamın rec'at ettiği zaman düşmanlarından intikam alacağı, zulüm ile dolu olan yeryüzünü adalet ve eşitlikle dolduracağı düşüncesinin olduğunu ifade etmiştik. Bu mantıkla Kur'ân'ı okuyan Şia'ya göre rec'at günü Mehdî'nin intikamına işaret eden âyetler vardır. Bu örneklerden biri Tarık Sûresinde yer almaktadır.

⁸⁹⁹ Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me*, s. 650.

⁹⁰⁰ Asr, 103/1-3.. Bkz. Şeyh Sadûk, *Kemâluddin Temâmu'n-Ni'me*, s. 656.

Surenin sonunda: “O kafirler birtakım tuzaklar kurup duruyorlar; ama ben de onların tuzaklarını boşa çıkarıyorum. Sen o kafirleri bir süre daha kendi hallerine bırak.” anlamındaki *innehum yekîdûne keyden ve ekîdu keyden fe-mehhili ’l-kâfirîne emhilhum ruveyden*⁹⁰¹ âyetler, Kummî tarafından yine imamet anlayışı çerçevesinde yorumlanmıştır. Rivâyetten anlaşıldığı kadarıyla Kureyş, Benî Ümeyye ve daha başka kimselerden oluşan bazı insanlar Hz. Peygamber’e, Ali b. Ebî Tâlib’e ve Hz. Fatıma’ya tuzak kuruyorlardı. Allah da, Peygamberine bu âyet vesilesiyle: “Onlar tuzak kuruyorlar onların tuzaklarını boşa çıkarıyorum. Ya Muhammed! Sen, kaim imamın/Mehdî’nin gelip de o zalim ve gaddar kişilerden intikamımı alacağı vakte kadar o kafirleri kendi hallerine bırak.” diyerek bir tür teselli göndermiş oldu.⁹⁰²

Şeyh Sadûk, *el-İ’tikâdât* adlı eserinde konuyla ilgili şu izahta bulunur:

“Biz, Allahın yeryüzündeki hüccetinin ve zamanımıza kadar insanların halifesinin Kâim Muntazır Muhammed b. Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Musa b. Cafer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib olduğuna inanırız. O, Nebi’nin (s.a.a.) ismini ve nesebini söylediği kimsedir. O, yeryüzü zulüm ve baskı ile dolu olduğu halde onu adaletle dolduracak olan kişidir. O, müşriklerin hoşuna gitse de gitmese de kendisiyle Allah’ın dininin ortaya konup tamamına erdirileceği kimsedir.⁹⁰³ O, yeryüzünde ezan okunmayan tek yer kalmayınca ve hayat, tam anlamıyla Allah’ın iradesine uygun şekilde yaşanır hale gelinceye kadar,⁹⁰⁴ kendisi sayesinde Allah’ın doğuları ve batıları fethedeceği şahıstır. O, Nebi’nin (s.a.a.) hakkına İsa b. Meryem indiğinde arkasında namaz kılacağını bildirdiği Mehdî’dir. Biz, ondan başkasının Kâim olmadığına inanırız. Bu sebeple o, istediği kadar gaybette kalabilir. Onun gaybeti dünyanın sonuna kadar da sürse ondan başka Kâim olmayacaktır. Çünkü Nebi (s.a.a.) ve İmamlar (a.s.) Onun (a.s.) ismini, nesebini, delillerini ve müjdesini vermişlerdir.”⁹⁰⁵

Şîî ulema, Mehdî’nin zuhurunu sabırla beklemek gerektiği düşüncesini daha bir vurgu ile Kur’ân’a dayandırıp sağlam bir zemine oturtmaya çalıştıktan sonra rec’at inancının da bizatihi Kur’ân’la sabit olduğunu çeşitli vesilelerle öne sürmektedir. Ebu Cafer Muhammed Bâkır’a nispet edilen bir rivâyette o, “Gündüzleri gözden kaybolup geceleri ortaya çıkan yıldızlara, yörüngelerinde dolaşan gezegenlere andolsun ki...”⁹⁰⁶ âyetiyle ilgili olarak şöyle

⁹⁰¹ Târık, 86/15-17.

⁹⁰² Kummî, II, 416.

⁹⁰³ Tevbe, 9/33.

⁹⁰⁴ Enfal, 8/39.

⁹⁰⁵ Şeyh Sadûk, *el-İ’tikâdât*, s. 95.

⁹⁰⁶ Tekvir, 81/15-16.

rivâyet etmiştir: “İmam, iki yüz altmış tarihinde kaybolur, sonra parlak bir yıldız gibi ortaya çıkar ve koyu karanlık geceyi aydınlatır. Onun zamanına yetişersen, gözün aydın olur.” Başka bir rivâyette: “Batıp giden yıldızlardan maksat, İmam’dır. Zamanındaki insanlar, iki yüz altmış tarihinden itibaren onu kaybederler, sonra karanlık bir gecede parlayan bir yıldız gibi ortaya çıkar. Onun zamanına yetişersen, gözün aydın olur.”⁹⁰⁷ Görüldüğü üzere âyette geçen yıldızın batınında *imam* anlamı olduğu ifade edilmiştir. Bu anlamlandırma ile da yıldızın gündüz görünmeyip gece görünmesi özelliğine atfen Mehdî’nin de yıldızın gündüz görünmemesi gibi gaybete gittiği; gece görünmesi gibi de rec’at edeceği anlamı gözetilmiştir. Bu yönüyle Şia’nın zihninde âyet, -her ne kadar zahirde yıldızdan bahsetse de- batında gaybet, rec’at ve mehdî nazariyelerini ifade etmektedir.

Şif kelimeleri ve tefsir alimleri rec’at inancını ispatlama hususunda bir çok nasla istidlalde bulunmuşlardır. İlgili nasların ağırlıklı kısmı rivâyetlerden, diğer bir kısmı da âyetlerden oluşmaktadır. Şif alimlere göre rec’at inancının ispatı sadece ahbarla sınırlı değil Kur’ân beyanlarıyla da sabittir. Şöyle ki Kur’ân İsrailoğulları’ndan kimi insanların öldükten sonra diriltip tekrar dünyaya döndürdüklerinden söz etmektedir. Şeyh Sadûk, *el-İtikâdâtul-İmâmiyye* adlı eserinde, “Bizim rec’at hakkında inancımız onun hak/var olduğu yönündedir” dedikten sonra, “[Ey Peygamber!] Vaktiyle yurtlarını düşman ve ölüm korkusuyla terk eden binlerce insanın başından geçenleri bilir misin?! Allah onlara, “Ölün!” dedi; sonra da onları diriltti” anlamındaki *fe-kâle lehumu’llâhu mûtû sümme ehyâhum*⁹⁰⁸ âyetini delil olarak öne sürmüştür. Âyeti tefsir eden Şeyh Sadûk âyetten kastedilen İsrailoğulları’ndan 70.000 kişilik bir grup olduğunu söyler. Senenin belirli dönemlerinde ikamet ettikleri bölgede taun hastalığına yakalanıp ölürlür. Sonra hastalığın geleceği dönemde oturdukları yeri terk edip deniz kıyısında bir yerde ikamet etseler de Allah Teâlâ onların ölmelerine hükmeder ve hepsi de ölür. Sonra İsrailoğulları’nın peygamberlerinden Hz. İrmiyâ onların dirilmesi için dua eder ve Allah duasını kabul eder. Neticede hepsi tekrar dirilir ve sonrasında ecelleriyle peyderpey ölürlür.⁹⁰⁹ Muhammed Bâkır bu âyette geçen İsrailoğulları ile ilgili olarak: “Onlar dünyaya geri gönderildiler. Hatta evlerinde oturdular, yemek yediler, kadınlarla evlendiler. Allah’ın takdir ettiği hayat miktarınca yaşadılar. Sonra da ecellerine göre öldüler.” şeklinde bir açıklama eklemiştir.⁹¹⁰ Şia, bu âyeti delil getirmekle Kur’ân’ın, geçmiş ümmetlerde ölümden sonra dirilmenin örneğini gösterdiğini, gelecekte de rec’atin vuku bulacağını ifade ettiğini

⁹⁰⁷ Kuleynî, I, 341.

⁹⁰⁸ Bakara, 2/243.

⁹⁰⁹ Şeyh Sadûk, *İtikâdât*, s. 60-61. Ayrıca bkz. Kummî, I, 81.

⁹¹⁰ Meclisî, LIII, 74.

düşün(dür)mektedir. Görüldüğü üzere âyetten anlaşılan bu manaya uygun olan İsrailî bir rivâyetle de, mezhebî görüşü destekleme yoluna başvurulmuştur.

Halbuki Şeyh Sadûk'un öne sürdüğü âyette ölme/öldürme ve diriltme bildik anlamda hayatın son bulması ve sonra tekrar can bulmasından ziyade, temsili bir anlatım özelliği söz konusudur. Bu anlatım biçiminde öldürme, düşman karşısında hezimet gibi çok ağır sıkıntı ve felaketlere mahkum etme anlamına gelir. Diriltme ise o felaketlerden kurtarıp rahatça yaşama imkanı verme anlamını ifade etmektedir. Allah'ın bu anlamda öldürme ve diriltmesi ise sünnetullah, yani insan ve toplumla ilgili değişmez ilahi yasalar çerçevesinde gerçekleşir. Bu durumda âyetin ilgili kısmının manasını şöyle vermek mümkündür: “Allah onları [korkaklıklarından dolayı] felakete duçar etti; [ancak korkaklığı yenip kendi vatanlarına sahip çıktıklarında] Allah, onlara onurlarıyla yaşama imkanı verdi.”⁹¹¹

Şeyh Sadûk, rec'at telakkisine delil sadedinde Kur'ân'da yüzyıl uyuduktan sonra uyanan kişinin anlatıldığı âyeti örnek göstermektedir. Söz konusu âyette: “[Ey Peygamber!] Peki ya sen, vaktiyle, ıpıssız ve harap haldeki bu kasabaya yolu düşen adamın başından geçenleri bilir misin? O adam, “Allah enkaz haline gelmiş bu kasabayı tekrar nasıl canlandırabilir ki?” dedi. Bunun üzerine Allah onun canını alıp yüzyıl boyunca bekletti. Sonra tekrar hayata döndürüp, “Ne kadar süre bekledin?” diye sordu. O da, “Herhalde bir gün veya daha az bir süre bekledim.” diye cevap verdi. Bunun üzerine Allah şöyle buyurdu: “Hayır! Ölü vaziyette tam yüzyıl bekledin. Ama yiyecek ve içeceğine bak, üzerinden yüzyıl geçmesine rağmen hâlâ bozulmamış. Peki, bir de eşeğine bak; o çoktan iskelet haline gelmiş! Doğrusu biz seni insanlara ibret olman için öldürüp dirilttik. Evet, şimdi, eşeğinin çürümeye yüz tutmuş kemiklerini tekrar nasıl etle örtüp eski haline döndürdüğümüze de bir bak!” o adam tüm bu olay karşısında, “Şimdi bizzat gördüm ve anladım ki Allah dilediği her şeyi gerçekleştirme gücüne sahiptir.” dedi.”⁹¹² buyrulmaktadır. Şeyh Sadûk âyeti zikrettikten sonra: “İşte bu kişi yüz sene ölü kaldı ve sonra dünyaya gönderilerek bir süre daha yaşadı. Akabinde de kendi eceliyle öldü. Bu kişi [galip ihtimalle] Üzeyr peygamberdir.”⁹¹³ şeklinde bir yorum da eklemiştir. Ayyâşî de bu âyetle ilgili olarak, Uzeyr'in, tarlasından eşeği, incir tulumu ve meyve şırası dolu testisi ile dönerken yıkılmış bir kasabadan geçtiğini söyler. Bu halde yıkılmış kasabadan geçerken “Ölümden sonra Allah bunları nasıl diriltir acaba?!” dediğini; akabinde de Allah Teâlâ'nın onu yüz yıl öldürdüğünü; bu esnada da çocuklarının çoğaldı ve neslinin arttığını ifade eder. Sonra Allah Teâlâ'nın onu öldürdüğü yerde diriltilerek

⁹¹¹ Bkz. Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meali –Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 57.

⁹¹² Bakara, 2/259.

⁹¹³ Şeyh Sadûk, *İtikâdât*, s. 61. Geniş Bilgi için bkz. Kummî, I, 86-91.

tekrar dünyaya gönderdiğini, döndüğünde çocuklarının babalarından büyük olduğunu da özellikle belirtir.⁹¹⁴ Şia'nın bu tür örnekleri delil olarak öne sürmesinin sebebi, Kur'ân'ın geçmiş ümmetlerde ölümden sonra dirilen insanların varlığını haber verdiğini göstermeye çalışmaktır. Bu haberlerin gayesi de, nasıl geçmişte ölen insanlar geri döndüyse aynı şekilde ilerde kıyametten önce de ölen insanlar tekrar dirilecek ve rec'at gerçekleşecektir.

Rec'at anlayışını Kur'ân'a dayandırmak gayesiyle örnek gösterilen bu âyet, kimi Sünnî yorumlara göre ahiret hayatının bir sembolü olarak tefsir edilirken, kimi yorumlara göre âyette, Yahudilerin Babil esaretiyle duçar oldukları yaklaşık yüz yıllık bir yok oluş-tekrar var oluş tecrübesi sembolik bir tarzda hatırlatılmakta ve Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde ikinci diasporalarını yaşayan Medine Yahudilerine, bu dönemde karşılıklarına çıkan ve onları tekrar var edecek olan büyük bir şans Hz. Muhammed'in risaletine tabi olmak suretiyle kaçırmamaları telmih edilmektedir.⁹¹⁵ Fakat Şia mezhebî saik ve kaygılarla Kur'ân'a farklı bir bakış açısı getirmiş ve Kur'ân'ı tamamıyla kendi inançlarını meşrulaştırma aracı olarak görmüştür.

Şeyh Sadûk'un rec'ate delil olarak sunduğu bir diğer âyet: “Sonra şükredesiniz diye ölümünüzün ardından sizi tekrar dirilttik” anlamındaki *sümme be'asnâkum min ba'di mevtikum le'allekum teşkurûn* âyetidir.⁹¹⁶ Bu âyetin yorumunu da Şeyh Sadûk şu şekilde yapmıştır:

“Bu olay, İsrailoğullarının Allah'ın vahyine rağmen Allah'ı alenen görmek istemeleri üzerine onları bir yıldırımın çarpması sonucu ölmeleriyle vuku buldu. Çünkü onları yıldırım çarpınca Musa (a.s.): “Ya Rabbi! Senden dileğim İsrailoğullarını tekrar diriltmendir” diye dua edince Allah Teâlâ onları diriltti ve dünyaya geri gönderdi. Bunun üzerine onlar dünyada geri dönüp yediler, içtiler; kadınlarla evlenip çoluk-çocuk sahibi olur. Sonra da kendi ecelleriyle öldüler.”⁹¹⁷

Benzer açıklamayı yapan Kummî, bu âyetin rec'at ile ilgisi için şöyle demiştir: “Bu âyet, rec'atin ümmet-i Muhammed (s.a.a.) için de gerçekleşebileceğinin delilidir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.a.): “Benî İsrail için gerçekleşmiş olan hiçbir şey yoktur ki benim ümmetim için de gerçekleşecek olmasın!” buyurmuştur.”⁹¹⁸ Feyz-i Kâşânî de, *Tefsîru's-Sâfi* adlı

⁹¹⁴ Ayyâşî, I, 141.

⁹¹⁵ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, s. 62.

⁹¹⁶ Bakara, 2/56.

⁹¹⁷ Şeyh Sadûk, *İtikâdât*, s. 61.

⁹¹⁸ Kummî, I, 47.

eserinde -Kummî gibi- bu âyetin, rec'atin açık bir delili olduğu yönündeki kendi görüşünü ifade etmiştir.⁹¹⁹

Şia uleması bu âyeti her ne kadar rec'ate delil olarak öne sürse de Sünnî cenahta âyet, bu manadan ziyade, *bir süre baygın halde kaldıktan sonra tekrar ayılma* şeklinde algılanmıştır. Çünkü Kur'ân'da geçen hemen bütün kelimelerde olduğu gibi, mevt kelimesinin de statik bir anlamı olduğunu söylemek doğru olmaz. Zira Râğıb el-İsfehânî, bu kelimenin Kur'ân'da “canlılık gereği gelişim gösterebilme yetisinin zail olması/ölüm, hissî melekenin yok olması, aklî melekenin gidip yerini cehaletin alması, hayatın sıkıntıları dolayısıyla hüzünlenmek ve uyku” şeklinde beş farklı manada kullanıldığını ifade etmiştir.⁹²⁰ Bu durumda âyetin anlamını tek manaya hamletmenin doğru olmadığı gerçeğinden hareketle manada bir esneklik olduğunun göz önünde bulundurulması gerektiği unutulmamalıdır. Ayrıca Şia'nın bu hususta geçmişte İsrailoğullarının yaşadığı vakaların hepsinin zaman içerisinde bu ümmette de yaşanacağına yönelik bir rivâyet nakletmektedir. İsrailoğulları ile ilgili ölümden sonra tekrar diriltildiklerine dair âyetler zahirine göre kabul edilse dahi, gelecekte aynı olayları Hz. Peygamber'in ümmetinin yaşayacağına yönelik hiçbir işaret söz konusu değildir. Şia'nın bu tür iddialarının mezhebî kaygıdan başka bir açıklamasının olmadığı gâyet açıktır.

Şeyh Sadûk'un öne sürdüğü âyetlerden biri de Allah Teâlâ'nın Hz. İsa'ya bahşettiği vahye muhatap olması, çocukken konuşması, kuş suretlerine Allah'ın izniyle üfleyip canlanması gibi bazı nimetlerden bahseden âyettir. Âyetin bir bölümünde: “*Doğuştan körleri ve cüzamlıları da benim iznimle iyileştirmiştin ve yine benim iznimle ölüleri de diriltmiştin*”⁹²¹ şeklinde buyrulmaktadır. Şia'nın üzerinde durduğu husus *ve iz tuhricu'l-mevtâ bi-iznî* şeklinde ifade edilen *ölüleri diriltme* meselesidir. Şeyh Sadûk: “İsa'nın (a.s.) dirilttiği bütün ölüler Allah'ın müsaadesiyle dünyaya geri geldiler ve bir müddet yaşadılar. Sonra da kendi ecelleriyle öldüler” diyerek rec'atin de aynı şekilde gerçekleşeceği düşüncesine vurgu yapmıştır.⁹²²

Şia'ya göre, “[Ey Peygamber!] Hiç şüphen olmasın ki biz elçilerimize ve onlara inananlara hem dünya hayatında hem de şahitlerin tanıkta bulunacakları günde mutlaka yardım edeceğiz.”⁹²³ âyetinden kastedilen de yine rec'attır. Hatta Kummî bu âyetle ilgili olarak Cafer es-Sâdik'in: “Bu yardım ric'at günü gerçekleşecektir; bu dünyada

⁹¹⁹ Feyz-i Kâşânî, I, 119.

⁹²⁰ Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Mufredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Beyrut 1319/1889, s. 476-477.

⁹²¹ Maide, 5/110.

⁹²² Şeyh Sadûk, *İtikâdât*, s. 61-62.

⁹²³ Mü'min, 40/51.

peygamberlerin birçoğunun yardım edilmediği için öldürüldüğü bilinmektedir. Aynı şekilde imamlar da yardımsız ve ölüme mahkum kalmışlardır. O sebeple bu âyetin kastettiği, öldükten sonra geri rec'at edileceğinin kesin olarak vuku bulacağıdır” dediğini nakletmiştir. Ayrıca Kummî *eşhâd* kelimesinden imamların kastedildiğini belirterek rec'at günü imamların dirileceğini özellikle ifade etmek istemiştir.⁹²⁴ Yine Kur'a'da Hz. İbrahim'in ölümü nasıl diriltileceğini görmek için Allah'a iltica etmesi ve sonra dört kuşu çağırdığında gelmesi olayı,⁹²⁵ Ashâb-ı Kehf'in mağarada 309 yıl uyuduktan sonra tekrar uyanması⁹²⁶ gibi bahsedilen olaylar, Şia tarafından ölümden sonra dirilmenin geçmiş ümmetlerde var olduğunu gösterdiği gibi kıyametten önce ölenlerin dirilmesi demek olan rec'atin de gerçekleşeceğinin delillerindendir.⁹²⁷

Meclisî'nin naklettiğine göre Muhammed Bâkır, *rabbenâ emetena'sneteyni ve ehyeytena'sneyni fe'terafnâ bi-zunûbinâ fe-hel ilâ hurûcin min sebîl*⁹²⁸ âyetinin manasını rec'ate hamledecek biçimde vermiştir. Çünkü bu mantığa göre âyetin anlamı: “Onlar, “Rabbimiz, Bizi iki kere öldürdün ve iki defa dirilttin. İşte şimdi günahlarımızı itiraf ediyoruz. Bize hiçbir af ve kurtuluş yolu yok mu?!” diye yalvaracaklar.” şeklindedir. Âyetten sonra yapılan şu açıklama da âyet hakkındaki düşüncüyü ortaya koymaktadır: “Bu âyet, öldükten sonra geri gelecek olan bazı insanların rec'atini ifade etmektedir. Sonra o insanlar kıyamette ilâhî huzura çağrılırlar. İşte o zalim/kâfir gürûhun canı cehenneme!”⁹²⁹ Cafer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivâyette ise, mevzu bahis iki dirilmeden birincisi rec'at esnasındaki dirilmeyi, ikincisi ise kıyametten sonraki dirilmeyi ifade eder. Bahsedilen iki ölümün de aynı şekilde birincisi dünyadaki normal ölümü, diğeri ise rec'atten sonraki ölümü kasteder.⁹³⁰ Halbuki bu âyette sözün gelişinden de anlaşılacağı gibi söz konusu ifade gerçek manada iki defa öldürüp diriltmekten ziyade kıyamet gününün tarifsiz dehşetine işaret etmekte ve bu keyfiyet kafirlerin dilinden, “Rabbimiz, bizi öldürüp öldürüp dirilttin” şeklinde nakledilmektedir.⁹³¹ Fakat âyet Şia'nın mezhebî saik ve kaygıyla okunmasından ötürü çok daha farklı bir mecraya çekilmiştir.

Rec'at düşüncesini Kur'ân'a söyletme babında Şia, geçmişte bir çok rec'at olayının vuku bulduğunu bu şekilde iddia ederek bazı âyetleri mevzu bahis inanca yönelik yorumladıktan sonra gelecekte de rec'atin vuku bulacağını âyetlerle açıklama yoluna

⁹²⁴ Kummî, II, 259.

⁹²⁵ Bakara, 2/260.

⁹²⁶ Kehf, 18/16-25.

⁹²⁷ Kummî, I, 91; Şeyh Sadûk, *İtikâdât*, s. 62.

⁹²⁸ Mu'min, 40/11.

⁹²⁹ Meclisî, LIII, 116.

⁹³⁰ Meclisî, LIII, 56.

⁹³¹ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, s. 643.

başvurmuştur. Zira Şia'ya göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'ine kendisinden sonra Ehl-i Beyt'inin başına gelecekleri haber vermiştir. Şöyle ki, onlar öldürülmelere, gasplara, bela ve zulümlere maruz kalacaklar. Sonra Allah Ehl-i Beyt'i tekrar dünyaya gönderecek ve düşmanlarını öldürerek yeryüzüne hakim olmalarını sağlayacaktır; çünkü Allah'ın onlara yeryüzüne hakim olacaklarına dair vaadi vardır. Kur'ân'da geçen şu âyetler: “Gerçek şu ki, biz Zikir'den [Tevrat'tan] sonra Zebur'da da: “Dünyaya salih kullarım varis olacaklar. Dünya onlara kalacak” diye yazmışızdır.”⁹³² “Allah bizden iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanlara şu vaatte bulundu: Daha önce gelip geçen toplumlara dünyada güç ve iktidar imkanı verdiğim gibi onlara da bu imkanı vereceğim. Onlar için seçip razı olduğum dinlerini de güçlendireceğim. [Kafirlerin baskı ve zulümleri yüzünden] korku ve kaygı içinde geçen günlerinin ardından onları güvenlik ve esenliğe kavuşturacağım.”⁹³³ bu durumu izah etmektedirler.⁹³⁴

Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*'da bu âyeti tefsir ederken Muhammed Bâkır'dan şöyle bir nakilde bulunmuştur: “Salih kullardan kastedilen, ahir zamanda çıkacak olan Mehdî'nin (a.s.) tarafında olanlardır.” Sonra bunu desteklemek için Hz. Peygamber'den de şöyle bir hadis rivâyet etmiştir: “Eğer yeryüzünde sadece bir gün bile kalsa Allah, Ehl-i Beyt'imden salih birini göndererek zulüm ve adaletsizlikle dolan yeryüzünü eşitlik ve adaletle dolduruncaya kadar o günü uzatır.” Başka bir rivâyette de Hz. Peygamber'in: “Eğer yeryüzünde sadece bir gün kalsa Allah benden veya Ehl-i Beyt'imden adaşım olan birini göndererek zulüm ve adaletsizlikle dolan yeryüzünü eşitlik ve adaletle dolduruncaya kadar o bir günü uzatır.”⁹³⁵ dediğini naklederek âyetin Muhammed b. Hasan el-Mehdî'ye işaret ettiğini ifade etmiştir. Hatta başka bir rivâyette daha açıklayıcı olması için Tabersî, Hz. Peygamber'in: “Mehdî, Fatıma'nın soyundan olması bakımından benim itretimdendir.” dediğini ifade etmiştir.⁹³⁶ Bu durumda âyet Şîî düşüncede, kıyametten önce Mehdî'nin zuhurunda rec'atın gerçekleşeceğini ve bazı kimselerin dirileceğini ifade etmektedir. Bu dirilmeyle kafirlerden intikam alınacak ve bu sayede yeryüzü tamamıyla adalet ve eşitlikle dolacaktır. Söz konusu âyet, yeryüzüne salih kimselerin mirasçı olacağını söylerken rec'at gününe gönderme yaparak, bir vaadin gerçekleşeceğini zihinlerde taze tutmaktadır.

Meclisî'nin rec'atle ilgili naklettiği rivâyetler arasında âyet metnine ilave yapıldığına rastlamak da mümkündür. İlgili rivâyette “Şüphesiz o zalimlere bundan başka, yakın zamanda

⁹³² Enbiya, 21/105.

⁹³³ Nur, 24/55.

⁹³⁴ Meclisî, LIII, 117.

⁹³⁵ Tabersî, VII-VIII, s. 106.

⁹³⁶ Tabersî, VII-VIII, 107.

bir ceza daha var. Ama gel gör ki onların hiçbiri bunu bilmezler”⁹³⁷ anlamına gelen ve orijinali *İnne lillezîne zalemû azâben dûne zâlike ve lâkinne ekserahum lâ ya’lemûn* şeklinde olan âyet metnini *fe-inne li’z-zâlimîne “âl-i Muhammed hakkahum” azâben...* biçimine çevirerek âyetin rec’ate bir delil olduğu ifade edilmiştir. Bu mana ile Ehl-i Beyt’e zulmeden kişilerin rec’at vesilesiyle cezalandırılacakları beyan edilmiştir.⁹³⁸ Bu durumda âyetin manasının Şîi zihniyette: “Şüphesiz Ehl-i Beyt’in hakkını yiyen o zalimlere bundan başka, yakın zamanda [rec’at edenlerin eliyle olacak] bir ceza daha var. Ama gel gör ki onların hiçbiri bunu bilmezler” tarzında anlaşıldığını söylemek mümkündür.

Şia, kıyamet alametlerinden “*dabbetu’l-arz*” olarak bilinen varlığın/canlının Ali b. Ebî Tâlib olduğuna inanmaktadır. Kur’ân’da Neml Sûresinde: “O kafirlerin/müşriklerin haklarındaki azap hükmü gerçekleşmek üzere iken biz yerden bir canlı çıkaracağız. Bu canlı onlara, insanların çoğunun âyetlerimize inanmadığını söyleyecek.”⁹³⁹ anlamına gelen âyette yer alan *dabbetu’l-arz* kelimesi hakkında Şia imamlarından Ali er-Rızâ’nın: “Dâbbetu’l-arz, Ali’dir (a.s.)” dediği nakledilmiştir. Hatta bir başka rivâyette Ali b. Ebî Tâlib’in: “Dâbbetu’l-arz benim” dediği de ifade edilmiştir.⁹⁴⁰ Bu mana ile Ali b. Ebî Tâlib’in kıyamete yakın bir zamanda tekrar dirileceği/rec’at edeceği ve onlar hakkında Allah’ın azap hükmünün gerçekleşmesini sağlayacağı anlamı kastedilmiştir. Şia’nın algısına göre, Kur’ân’da geçen *âyet* kelimelerinden maksadın Ali b. Ebî Tâlib olduğu da hatırlanacak olursa, o zaman bu âyetin manası biraz daha netleşir. Bu durumda âyete göre Ali b. Ebî Tâlib, insanların çoğuna velâyete inanmadıklarını söyleyerek ceza verecektir. İşte bu şekilde hem Ali b. Ebî Tâlib’in rec’at edeceği hem de velâyete inanmayan, Ehl-i Beyt’e zulmeden kişilerin cezalandırılacağı âyete söylenmek istenmiştir. Muhammed Cevad el-Mağniyye’nin “Biz o gün her ümmetten âyetlerimizi yalanlayanları ayrı gruplar halinde bir araya toplayacağız.”⁹⁴¹ âyetini rec’ate delil sadedinden kabul etmesi de bu söylenileni doğrular mahiyettedir.⁹⁴² Zira burada da âyet kelimesi imamlara hamledildiği için âyetin kastettiği anlam rec’at ile ilişkilendirilmiştir.

Kummî, Neml Sûresindeki bu âyeti, bir sonraki âyetle de bağlayarak kastedilen manayı biraz daha geniş tutmuştur. Rivâyetlere göre Hz. Peygamber, Ali b. Ebî Tâlib’i *dâbbetullâh* diye isimlendirse bile onunla birlikte Ehl-i Beyt imamları da ölümden sonra tekrar dünyaya dönecekler arasındadır. Neticede dirilen kimseler, düşmanların hak ettiği cezayı kendilerine vereceklerdir. Âyetten sonra gelen pasajlar da aynı gayeye atfedilmiştir.

⁹³⁷ Tûr, 52/47.

⁹³⁸ Meclisî, LIII, 117.

⁹³⁹ Neml, 27/82.

⁹⁴⁰ Meclisî, LIII, 117.

⁹⁴¹ Neml, 27/83.

⁹⁴² Mağniyye, s. 54.

Şöyle ki, bir sonraki âyette, “Biz o gün her ümmetten âyetlerimizi yalanlayanları ayrı bir grup halinde bir araya getireceğiz. Ardından onlar, hesap mahalline sevk edilecekler. Oraya geldiklerinde Allah onlara şöyle diyecektir: “Demek siz benim âyetlerimi anlayıp dinlemeden, düşünüp tartmadan yalan saydınız ha! Peki benim âyetlerimi anlayıp dinlemiyorsunuz da başka hangi önemli işle (!) meşgul oluyorsunuz?! Kafrilik ve müşriklikte direnmiş olmalarından dolayı hak ettikleri azap başlarına gelince onların nutku tutulacak, bir kelime dahi söyleyecek halleri kalmayacak.”⁹⁴³ buyrularak düşmanlara gereken cezanın verileceği ifade edilmiştir. Şia nezdinde, burada kastedilen de ahiret hayatı değil, rec’at gerçekleştiğinde meydana gelecek olan olaylardır.⁹⁴⁴ Tabersî bu âyette geçen *ve yevme nehşuru min kulli ümmetin fevcen* ifadesinin rec’atin bir delili olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre âyette *min kulli ümmetin* denilmesi boşuna değildir. Eğer bütün ümmet kastedilseydi *min* harfi kullanılmazdı; aksine *kulle ümmetin* denilirdi. *Min* harfi ba’ziyyet ifade etmesi bakımından âyete her ümmetten sadece bir kısmının haşr olunacağı anlamını verir. Bu durumda âyette kıyamet sahnesi değil, rec’at sahnesi resmedilmiştir. Halbuki kıyamet için, “O gün istisnasız bütün insanları diriltilip bir araya toplayacağız”⁹⁴⁵ denmektedir. Bu da âyette haber verilen hususun, Mehdî’nin çıktığı zamanda, onun Şiaları ve muhaliflerinin de dirilip, intikam alınacağı gün olduğunu göstermektedir.⁹⁴⁶

Durum o kadar ileri gitmiş görünmektedir ki, Şia’ya göre Allah rec’ate inanmayı özellikle emretmiş olmasına rağmen Müslümanlardan bu konuda hâlâ şüphe duyanlar, ona inanmayanlar vardır. Allah Teâlâ da böyle kimseler için rec’atin önemini: “Onlar büyük yeminler ederek, “Allah ölüleri asla diriltmeyecek” diyorlar. Oysa gerçek şu ki Allah dirilteceğim diyorsa diriltecektir. Bu vaat, Allah’ın yerine getirmeyi kendine borç bildiği bir vaattir. Ne var ki insanların çoğu bu ilahi vaadin ciddiyetini aylayıp kavrayamaz.”⁹⁴⁷ şeklinde izah etmiştir. Kummî’nin naklettiğine göre Cafer es-Sâdık, burada kastedilen kişilerin kâfirler değil Müslümanlar olduğunu söylemiştir. Şöyle ki, bu yorum ile “kâfirler Allah’ın adını bile anmak istemek” mantığından hareket ederek, Allah adına yemin de etmeyecekleri için burada yemin edenlerin, inanan kişiler olduğu sonucuna varılmıştır. O sebeple âyet, Müslümanlardan rec’ate inanmayanları muhatap olarak kabul etmektedir. Bu durumda Şia’ya göre, Müslümanlara öldükten sonra tekrar dünyaya dönecekleri haber verilmesine rağmen inanmayanlar oldu. Rec’atin ehemmiyetini vurgulamak ve kesin olarak gerçekleşeceğini

⁹⁴³ Neml, 27/83-85.

⁹⁴⁴ Kummî, II, 130-131.

⁹⁴⁵ Kehf, 18/47.

⁹⁴⁶ Tabersî, VII-VIII, 366-367.

⁹⁴⁷ Nahl, 16/38.

haber vermek üzere Allah Teâlâ da bu âyeti indirdi.⁹⁴⁸ Benzer bir örnek Yâsîn Sûresinde yer alan: “İşte o zaman, “Eyvahlar olsun bize! Kim diriltip kaldırdı bizi kabrimizden.” diyecekler. Onlara şöyle karşılık verilecek: “Rahman’ın vaktiyle mutlaka gerçekleşeceğini bildirdiği diriliş işte budur! Demek ki elçiler/peygamberler size ne söylemişlerse doğru söylemişler.”⁹⁴⁹ anlamındaki âyettir. Şia’nın mantığına göre bu âyet de rec’at gereği gerçekleşecek olan dirilmeden bahsetmektedir.⁹⁵⁰ Üstelik bu âyete göre rec’atin, Allah’ın mutlaka gerçekleşeceğini haber verdiği olaylardan birisi olduğu özellikle belirtilmek istenmiştir. Bu sözler, rec’ati inkar eden kişilerin pişmanlık ifadesi olacağı gibi rec’ate inananın da inandığı şeyi ayne’l-yakîn olarak görmesinin/müşahede etmesinin ifadesidir.

Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet alimleri ise Şia’nın rec’at anlayışına karşı çıkmışlardır. Mu’tezile alimlerinden Ebu’l-Hüseyin el-Hayyât, Şia’nın rec’ati akıl bakımından imkan dahilinde gördüğünü, ilahi kudret açısından da muhal saymadığını bildirdikten sonra mümkün olan bir şeyin âyet ve hadislerde haber verilmemişse gerçeklik ifade etmeyeceğini, bu konuda delil olarak gösterilen âyetlerin hiçbirinin bu mezhebin anladığı manada rec’ati ifade etmediğini; ayrıca Hâricîler, Mu’tezile, Ehl-i Hadis, Mürcie ve Zeydiyye gibi İslâmî kesimlerin de böyle bir anlayışı reddettiğini söyler. Ehl-i Sünnet alimleri de rec’atin imamet anlayışına bağlı olarak ortaya çıktığını ve dinî bir temelinin bulunmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre, Kur’ân’da geçmiş dönemde bazı toplulukların diriltildiğini bildiren beyanlar mevcut olmakla birlikte Şia’nın kabul ettiği tarzda rec’ati ifade eden herhangi bir âyet mevcut değildir. Aksine Kur’ân’da, inanıp iyi işler yapmak için yeniden dünyaya gelmek isteyen kimseler hakkında, onların bu taleplerinin dikkate alınmayacağı ve yeniden dünyaya gönderilmenin söz konusu olamayacağı gerçeği âyetlerle sabittir.⁹⁵¹ Konuyla ilgili Şehristânî, Tevbe Sûresi, 9/105. âyetini de örnek verdikten sonra: “Tuhaftır ki açıkladığımız bu ihtilaflarla beraber, gelmesi beklenen kişinin imametini benimseyenler, utanmadan bu konuda ilâhî hükümlerin bulunduğunu iddia etmektedirler”⁹⁵² diyerek Şia’yı âyetleri yorumlama biçiminden ötürü de sert bir dille eleştirmiştir.

Az ya da çok bütün dinlerde izleri görülen bu inancın dînî kaynaklı olmasının yanında, sosyo-politik ve psikolojik bir yönünün olduğu da kabul edilmelidir. Çünkü insanlar zulüm, istila ve sürgünler karşısında bir ümide muhtaçtır. Bu ihtiyaç her devir insanı için geçerlidir. İnsanlar zor şartlara ancak bu şekilde direnebilmiştir. Toplumların bu tür olaylar karşısında

⁹⁴⁸ Kummî, I, 385.

⁹⁴⁹ Yâsîn, 36/52.

⁹⁵⁰ Şeyh Sadük, *İtikâdât*, s. 62.

⁹⁵¹ Üzüm, “Rec’at”, XXXIV, 506. Âyetler için bkz. İbrahim, 14/44; Müminûn, 23/99-100.

⁹⁵² Şehristânî, *İslâm Mezhepleri*, s. 176.

bel bağladığı şeylerin başında “liderin ölmediği, tekrar dönüp geleceği ve kendilerini zulümden kurtaracağı” inancı gelmektedir.⁹⁵³ Şia’daki söz konusu gaybet, rec’at inancı ile bunların doğrudan bağlı olduğu Mehdî inancı da böyle bir durumun neticesinde şekillenmiştir.

Sonuç olarak, gaybet ve rec’at içerikli beklenen Mehdî inancının Emevî ve Abbâsî yönetimlerinin Şia üzerindeki politikalarının bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Zira bilindiği gibi Mehdiyyet algısı ezilmiş toplumların psikolojisinde öç alma arzusunun bir ifade biçimidir. Bu sebeple hemen hemen bütün toplumlarda kendi kültür ve inançlarına göre şekillenen bir Mehdî inancını görmekteyiz. Şia’daki imamet nazariyesi ekseninde gelişim gösteren Mehdî, gaybet ve rec’at inançlarını da, anlamak için ilk dönemlerde yaşanan olayları iyi tahlil etmek gerekmektedir. Şunu ifade etmeliyiz ki, İslâm’a kendi kültürleriyle dahil olan toplumların yönetimden baskı ve zulüm görmeleri, insanları bütünüyle İslâm’dan çıkarmasa da, geçmiş kültürün de tesiriyle kendine has özellikleri olan bir İslâm anlayışının oluşmasına sebebiyet vermiştir.

6. TAKİYYE

6.1. Takiyye’nin Kur’ânî Dayanakları

Şîî-İmâmiyye’nin takiyyeyi anlamlandırma noktasında genel olarak selef ve halefleri arasında her ne kadar muhtelif anlayışlar olsa da takiyye, Şia’nın temel bir mezhebî prensibidir. Bu prensibi temellendirmek ve meşrulaştırmak uğruna Şia, Hz. Âdem’den başlayarak insanlık tarihi ve bilhassa İslâm Tarihi içerisinde -Hz. Peygamber ile İmamlar başta olmak üzere- takiyye modeli çıkarmaya gayret göstermiş ve bu hususta da ideolojik bir tarih okuma biçimi geliştirmiştir. Tarihî verilerin yanı sıra İslâm Dininin temel kaynağı olan Kur’ân ve Hadislerden de yola çıkarak takiyyeyi kendi anladığı tarzda anlatmaya yönelik bir tutum sergileme yoluna başvurmuştur. Bizim burada üzerinde durmamız gereken husus, mezhebî saik ve kaygılarla Kur’ân’ı okumanın Şîî formundan bahsetmek olduğu için Şia’nın takiyyeye delil sadedinde ileri sürdüğü âyetleri göstermekle yetineceğiz. Ayrıca Şîî ulema, takiyyeye yeni yaklaşımlar sergilese de -konumuz gereği-, âyetlerin Şia’nın kadim eserlerindeki aşırı/mezhebî yorumlarını ele alacağız.

Şia’nın takiyye konusunda öne sürdüğü en çarpıcı yorum biçimi, takvâ kelimesinin takiyye şeklinde yorumlanmasıdır. İlgili âyetlerden biri Hucurât sûresinde yer almaktadır. “Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Birbirinizi farklı kimliklerinizle tanıyıp yardımlaşmanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Ama şunu da bilin ki Allah katında en

⁹⁵³ Bkz. Bulut, “Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric’at inancı”, s. 142; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 58-59.

değerli olanınız, en takvalı/O'nun emir ve yasakları konusunda en duyarlı en dikkatli olanınızdır. Şüphesiz Allah, her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olandır.”⁹⁵⁴ anlamındaki âyette geçen takvâ kelimesinin anlamı için Şia'nın imamlardan naklettiği rivâyetler, âyetin Şia tarafından bu şekilde anlaşılmadığını göstermektedir. Cafer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivâyette o, Hucurât sûresi 14. âyette yer alan ve takvâ kelimesinin bir türevi olan *etkâkum* kelimesine farklı bir anlam takdir etmiştir. Ona nispet edilen rivayette bu ayette söz konusu kelimedden *takiyye* anlamı kastedilmiştir. Bununla da Allah katında en değerli olanın takiyyeyi en iyi bilen kişi olduğunu vurgulamak istemiştir.⁹⁵⁵ Aynı şekilde bu âyetle ilgili olarak Ali er-Rıza: “Sizin en üstünüz Kaimimizin zuhurundan önce takiyye konusunda sebatkâr olanınızdır”⁹⁵⁶ dediği; Ali en-Nâkî'nin de bu âyetle ilgili olarak: “Allah katında en üstünüz takiyyeye uyma konusunda en şiddetlinizdir.” dediği nakledilmiştir.⁹⁵⁷ Bu durumda âyetin ilgili kısmını, “Ama şunu da iyi bilin ki Allah katında en değerliniz takiyye konusunda en hassas olanınızdır” şeklinde anlamak gerekmektedir. Bu yorum biçimi son dönem müellifler tarafından makul görülmemiş olsa gerektir ki Murtaza Turabi dahi bu âyetin mealini takvaya göre vermiş ve âyeti takiyye ile hiçbir şekilde irtibatlandırmamıştır.⁹⁵⁸

Şia'ya göre sabırlı olmayı ve iyilik etmeyi içeren âyetler de takiyye yapmaya hamledilmektedir. “Ey Müminler! Allah yolunda karşılaştığınız zorluklara sabredin, kafirlere karşı birbirinize kenetlenip onlardan daha güçlü olduğunuzu gösterin.” anlamındaki *yâ eyyuhâ-llezzîne âmenû-sbirû ve sâbirû ve râbitû*⁹⁵⁹ âyeti normal şartlarda her ne kadar takiyyenin zıddı bir eylemi emretmekte olsa da Şia'ya göre bizatihi takiyye esnasında sabırlı olmayı ve imamların yoluna sarılmayı ifade etmektedir.⁹⁶⁰ Bunun gibi Hasan el-Askerî'ye nispet edilen *Tefsîr*'de o, “insanlara güzel söz söyleyin” anlamındaki *ve kâlû li'n-nâsi husnen*⁹⁶¹ ibarenin takiyyeye işaret ettiğini ifade etmiştir.⁹⁶² Bu âyetle ilgili olarak Cafer es-Sâdık, güzel söz söylemeyi geniş çerçevede yorumlamış ve şöyle demiştir: “[Takiyye gereği] onların hastalarını ziyaret edin, cenazelerine katılın, yerine göre onların lehine ve aleyhine şahitlikte bulunun, mescitlerinde onlarla birlikte namaz kılın!”⁹⁶³ Aynı şekilde Bedir Savaşından bahseden Enfâl sûresinde yer alan, “Allah, içinde bulunduğunuz durum itibarıyla

⁹⁵⁴ Hucurât, 49/14.

⁹⁵⁵ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 108; el-Hur el-Âmilî, *Vesâilu's-Şia*, XVI, 212.

⁹⁵⁶ Meclisî, LXXII, 396.

⁹⁵⁷ Meclisî, LXXII, 398.

⁹⁵⁸ Turabi, s. 516.

⁹⁵⁹ Âl-i İmran, 3/200.

⁹⁶⁰ Ayyâşî, I, 213.

⁹⁶¹ Bakara, 2/83.

⁹⁶² el-Askerî, Hasan b. Ali en-Nâkî, *Tefsîru'l-İmâm el-Askerî*, (thk. Medresetu'l-İmâm Mehdî), Kum 1409, s. 353.

⁹⁶³ Meclisî, LXXII, 420.

sorumluluğunuzu hafifletti; çünkü sizde zafiyet gördü” anlamındaki *el’âne haffefe’llâhu ankum ve alime enne fikum da’fen*⁹⁶⁴ âyeti takiiyyeye hamledilmiştir. Hatta bu âyetle ilgili olarak Ali b. Ebî Tâlib’in, “Hiçbir zaman insanlara böyle bir âyet inmemiştir. Ancak benim Şialarıma bu şekilde güzel bir kolaylık sağlandı”⁹⁶⁵ dediği nakledilmektedir. Bu durumda âyet, zayıf olması sebebiyle Allah’ın özel bir ikramı olarak takiiyye yapmalarında bir sakınca olmadığını ifade etmektedir.

Şia tarafından, “İşte onlar sıkıntı ve zorluklara göğüs gerip sabrettikleri için katbekat mükafata nail olacaklar. Bu kimseler [imanlarından dolayı muhatap oldukları] ağır sözleri ağırbaşlılık ve olgunlukla karşılarlar, kendilerine verdiğimiz maldan-mülkten hayırlı işlerde harcarlar”⁹⁶⁶ âyeti ile “Onlar rablerinin rızasını kazanmak için sıkıntı ve zorluklara göğüs gerer, namazı hakkıyla kılar, kendilerine verdiğimiz nimetlerden gizli veya açık olarak hayırlı işlerde harcarlar, [imanlarından dolayı muhatap oldukları] ağır sözleri ağırbaşlılık ve olgunlukla karşılarlar. Mutlu son işte onların hakkıdır.”⁹⁶⁷ anlamındaki âyet takiiyyeye yorumlanmıştır. Cafer es-Sâdık’a nispet edilen bir rivâyette o, bu her iki âyette yer alan, “[imanlarından dolayı muhatap oldukları] ağır sözleri ağırbaşlılık ve olgunlukla karşılarlar” anlamındaki *ve yedraüne bil-hasenetî’s-seyyie* kısmını tefsir ederken: “Takiyye gereği sabrettikleri için katbekat mükafata nail olacaklar” dedikten sonra âyette ağırbaşlılık ve olgunluk olarak çevrilen *hasene* kelimesinin takiiyye olduğunu; ağır sözler olarak çevrilen *seyyie*’nin de takiiyyeyi bozup gerçek fikrini izhar ve ifşa etmek olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶⁸ Bu durumda âyet, takiiyye yapanların eziyetlere katlanmaları dolayısıyla onları övmektedir. Aynı zamanda takiiyye yapanlara da, bu âyet vesilesiyle takiiyye yaptıkları dönemde sabırlı olmaları, başa gelen sıkıntı ve cefaları ağırbaşlılık ve olgunlukla karşılamaları gerektiği telkin edilmektedir. Böylelikle de Şia taraftarlarına takiiyyeyi bozup sırrı izhar ve ifşa etmenin doğru olmayacağı âyet sayesinde ifade edilmiş olmaktadır.

Benzer bir yorumu Fussilet sûresinde görmekteyiz. “[Ey Peygamber!] İyilikle kötülük asla bir olmaz. O halde sen kötülüğü en güzel şekilde sav; [sana reva görülen eza ve cefayı sabır ve tahammülle karşıla]. Böyle yaptığında bir de bakarsın ki sana dış bileyen kimse çok samimi bir dost oluvermiş.” anlamındaki *ve lâ teste’vî’l-hasenetu ve lâ’s-seyyieh idfe’ billetî hiye ehsen fi-ize’lllezî beyneke ve beynehû adâvetun ke-ennehû veliyyun hamîm*⁹⁶⁹ âyeti yukarıdaki gibi bir anlam takdirine uğramıştır. Cafer es-Sâdık’tan yapılan bir rivâyette o,

⁹⁶⁴ Enfal, 8/66.

⁹⁶⁵ Meclisî, LXXII, 414.

⁹⁶⁶ Kasas, 28/54.

⁹⁶⁷ Ra’d, 13/22.

⁹⁶⁸ Kuleynî, II, 217; el-Hur el-Âmilî, *Vesâilu’s-Şia*, XVI, 203.

⁹⁶⁹ Fussilet, 41/34.

âyetin iyilikle kötülüğün asla bir olmayacağını ifade eden kısmında yer alan *hasene* kelimesinin *ehsenu't-takiyye/takiyyenin en güzeli* olduğunu; *kötülük* şeklinde anlamlandırılan *seyyie* kelimesinin de, *gerçek düşünceyi söylemek ve etrafına yaymak* olduğunu söylemiştir. “O halde sen kötülüğü en güzel şekilde sav” şeklinde çevrilen kısımdan da aynı şekilde âyetin takiyye yapmayı emrettiğini ifade etmiştir. Sabırla devam ettirilen takiyyenin sonucunda da dış bileyen, düşmanlık ve zulüm yapan kişilerin dost olacağı müjdesini vermiştir.⁹⁷⁰ Fırat el-Kûfi'nin naklettiği rivâyette âyetin, “O halde sen kötülüğü en güzel şekilde sav” şeklinde çevrilen *idfe' billetî hiye ehzen* kısmı Cafer es-Sâdık'a sorulduğunda o, kötülüğü en güzel şekilde savmanın *susmak* olduğunu söylemiştir. Sonra da, “Bir toplulukta bulunacaksın, onların dostluğunu ve sevgisini kazanacaksın ama onlar senin din konusunda ne düşündüğünü ve ne yaptığını bilmeyecekler.” diyerek susmadan kastettiği şeyin izahını yapmıştır.⁹⁷¹ Bu yoruma benzer biçimde âyetin tefsir ediliş tarzına İsrâ sûresinde rastlamaktayız. İlgili âyetin, “Malını mülkünü har vurup harman savurma” anlamına gelen ve *lâ tubezzir tebzîrâ*⁹⁷² kısmıyla ilgili olarak Ayyâşî, “Ali'nin velâyetini yaymamak” şeklinde bir yorum nakletmiştir. Sonraki nakilde de, Allah'ın fesadı sevmeyeceği de ifade edilerek, takiyyenin gerekli olduğu yerde fesada sebep olmamak için susmak gerektiği ifade edilmiş görünmektedir.⁹⁷³

Sabırlı olmak ve takiyyeyi en güzel ve en iyi şekilde yapmanın önemi ne kadar büyükse, sabırlı olmayıp takiyye döneminde sırrı ifşa etmek de aynı derecede yerilen bir davranıştır. Ahmed b. Muhammed el-Berkî (274/887), *el-Mehâsin* adlı eserinde Kur'ân'ın buyruğu icabı bu konuya dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. ilgili âyette: “Başlarına gelen bütün belaların sebebi, Allah'ın âyetlerini inkar etmeleri ve hiç hakları olmamasına rağmen bazı peygamberleri öldürmeleriydi. Bu cüretleri ise Allah'a isyan etmiş ve haddi aşmış olmalarının bir göstergesiydi”⁹⁷⁴ buyrulmaktadır. Berkî'nin naklettiği rivâyete göre, Cafer es-Sâdık bu âyet hakkında: “Allah adına yemin olsun ki onlar peygamberleri kılıçla öldürmediler. Halbuki onlar, sadece peygamberlerin sırlarını yayarak düşmanlarına ifşa etmişlerdi. Fakat bu yöntemle peygamberlerin öldürülmelerine sebep oldular.” şeklinde bir açıklama yapmıştır. Başka bir rivâyette ise Cafer es-Sâdık: “Allah adına yemin olsun ki onlar, peygamberleri ne elleriyle vurarak ne de kılıçlarıyla öldürdüler. Ancak onlar peygamberlerin sözlerini işittiler ve derhal yaydılar. Bundan dolayı peygamberler yakalandı ve öldürüldü. İşte

⁹⁷⁰ Kuleynî, II, 218; el-Hur el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa*, XVI, 206.

⁹⁷¹ Fırat el-Kûfi, s. 385.

⁹⁷² İsrâ, 17/26.

⁹⁷³ Ayyâşî, II, 288-289.

⁹⁷⁴ Âl-i İmran, 3/112.

öldürme, düşmanlık ve ma'siyet bu şekilde meydana geldi.” diyerek takiyyede sabırlı olmak gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁷⁵ Meclisî'nin naklettiğine göre Bakara sûresinde yer alan, “Başlarına gelen bütün bu belaların sebebi, Allah'ın lütfettiği onca nimete nankörlükle karşılık vermeleri, hiçbir hakları ve haklı gerekçeleri bulunmamasına rağmen kimi peygamberleri alçakça öldürmeleri idi. Kısacası bütün bu belalar, Allah'a isyan edip haddi aşmış olmalarının neticesiydi”⁹⁷⁶ anlamındaki âyet de, aynı şekilde bu bahsedilen yorumları ifade etmektedir.⁹⁷⁷

Söz konusu yorum biçiminden anlaşıldığı gibi takiyye yapmamak, imamın veya Şifilerin başına gelecek belalara sebep olmak anlamına gelmektedir. “Sebep olan yapan gibidir” kaidesi gereğince de takiyye yapmayan veya sırrı ifşa eden kişi, imamın veya taraftarlarının başına gelen sıkıntı ve öldürülmelerden mesul olmaktadır. Yahudiler sadece sırrı ifşa etme yoluyla öldürülmeye sebep olmuşlardı. Ama âyet, “hiçbir hakları ve haklı gerekçeleri bulunmamasına rağmen kimi peygamberleri alçakça öldürmeleri” şeklinde, onların bu öldürülmeden sorumlu olduklarını belirtmiştir. Bu yönüyle takiyye yapmayarak Şifilerin ölümüne sebep olan, onları öldüren gibidir veya zulme maruz kalmalarına sebep olan da, Şifilere/Ehl-i Beyt'e zulüm yapan gibidir. Bu hususta Berkî'nin naklettiği rivâyetlerde yer alan, “Onlara güvenlik veya korkuya dair bir haber geldiğinde, doğru olup olmadığını araştırmadan ve yaymakta mahzur bulunup bulunmadığını danışmadan hemen onu yayarlar.”⁹⁷⁸ âyeti de insanları ifşa etmenin zararlarından sakındırmaya yönelik olduğu için aynı gerçeği ifade etmektedir.⁹⁷⁹

Şia'ya göre takiyye uygulaması, bizzat Kur'ân âyetlerinde Allah tarafından emredilmekte ve bu hususta hassas olunması gerektiği vurgulanmaktadır. Çünkü Şia'ya göre Kur'ân'da yer alan, “Müşriklerin Allah'tan başka ilahlık/tanrılık yakıştırdıkları şeyler/putlar hakkında kötü/hakaretamiz sözler söylemeyin. Aksi halde onlar da öfkeye kapılıp taşkınlık ve densizlikle Allah hakkında kötü sözler söylerler”⁹⁸⁰ anlamındaki âyet ile “Ona [Firavun'a] tatlı dille, yumuşak bir üslupla hitap edin” anlamındaki *fe-kûlâ lehû kavlen leyyinen*⁹⁸¹ âyeti tam da bu hususu kastetmektedir.⁹⁸² Aynı şekilde Cafer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivâyette kendisine “Biz, mescitte size söven düşmanlarımızı yücelten bir adam gördük” denildiğinde,

⁹⁷⁵ Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Halid, *el-Mehâsin*, (tahk. Seyyid Celaleddin el-Huseynî), Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran 1370, I, 256.

⁹⁷⁶ Bakara, 2/61.

⁹⁷⁷ Meclisî, LXXII, 420.

⁹⁷⁸ Nisâ, 4/83.

⁹⁷⁹ Berkî, I, 256.

⁹⁸⁰ En'am, 6/108.

⁹⁸¹ Tâhâ, 20/44.

⁹⁸² Meclisî, LXXII, 439.

“-Allah ona lanet etsin- Ne oluyor da bize düşmanlık yapıyor!” şeklinde karşılık vermiş ve sonra da bu âyeti okuyarak bu tür kimselere karşı takiyye gereği karışılmaması, karşılık verilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Taraftarlarını teskin etme amaçlı olsa gerek ki sonra, “Kim Allah’ın velisine söverse/hakaret ederse Allah’a sövmüştür” diyerek, hatta Hz. Peygamber’den de bu konuyla ilgili, “Ya Ali, sana hakaret eden bana hakaret etmiştir. Bana hakaret eden de Allah Teâlâ’ya hakaret etmiştir”⁹⁸³ dediğini naklederek gereken cezayı Allah’ın vereceğini ifade etmiş görünmektedir. Bunun gibi Şia’ya göre, “Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın”⁹⁸⁴ âyetinden kastedilen de yine takiyyedir. Zira takiyye tehlikeden korunmak amacına yöneliktir. Bu yönüyle âyet, hem takiyyenin muhtevasını ifade etmekte hem de takiyyeyi emretmektedir.⁹⁸⁵

Ayrıca, “Din uğrunda siz savaş açmamış, sizi yurdunuzdan çıkarmaya kalkışmamış [veya buna destek de olmamış] müşriklere gelince, Allah onlarla iyi ilişkiler kurmanızı, kendilerine adaletli davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah adaletli davrananları sever. Allah sadece din uğrunda size savaş açmış, sizi yurdunuzdan çıkarmış ve çıkarılmanız için müşriklere destek sağlamış kimseleri dost edinmenizi yasaklar. Onlarla dostluk kurup birlik olanlar, zalimlerin/kâfirlerin ta kendileridirler.”⁹⁸⁶ âyeti de mutlak surette kafirlere düşman olmak gerekmediğini ifade etmektedir. Ancak bununla birlikte müşriklerle iyi ilişkiler kurmak ve onlara karşı adaletli davranmakta herhangi bir sakınca olmayacağını da vurgulamaktadır. Müşriklere karşı iyi geçinmeyi ve adaletli davranmayı emreden bu âyeti, takiyyenin delili olarak görmek mümkündür. Çünkü müşriklerle ancak takiyye yapılarak iyi geçinmek söz konusu olabilir.⁹⁸⁷

Şia’ya göre takiyye, sadece Hz. Peygamber ve İmamlara has bir durum değildir. Bilakis takiyye, ilk insan Hz. Âdem’den bu yana varlığını koruyan dinî bir prensiptir. Hz. Âdem’in çocukları olan Hâbîl ile Kâbîl arasında dahi vuku bulan olaylar takiyye sonucunda gelişmiştir.⁹⁸⁸ Şia’nın bu mantığına göre önceki peygamberlerin takiyye yaptığının örneklerini Kur’ân’da da görmek mümkündür. Bu hususla ilgili Kuleynî, Ebû Abdullah künyesi ile andığı Cafer es-Sâdık’ın, “Takiyye Allah’ın dinindedir” dediğini nakleder. Bu sözün muhtevasında mevzu bahis düşünce yatmaktadır. Çünkü *Allah’ın dininden olması* demek, O’nun gönderdiği dinin temelini teşkil etmekte olduğunun bir başka ifadesidir. O halde bu söz gereği, ilk insandan bu yana yeryüzüne peygamber ve vahyin gelmesiyle yapılan ilahî müdahale

⁹⁸³ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 107-108.

⁹⁸⁴ Bakara, 2/195.

⁹⁸⁵ Ayyâşî, I, 87.

⁹⁸⁶ Mümtehine, 60/8-9.

⁹⁸⁷ Bkz. Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 108.

⁹⁸⁸ Ayyâşî, I, 104.

içerisinde takiyyenin de var olduğunu ve insanlığın başlangıcından bu yana dinin önemli bir prensibi olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Zaten Cafer es-Sâdık'ın, bu sözü söyledikten sonra râvînin sorusu üzerine verdiği cevap, söylediğimizi destekler mahiyettedir. Râvî der ki: “Allah'ın dininden mi?” diye sorduğum da o da şöyle cevap verdi: “Evet Allah adına yemin olsun ki takiyye Allah'ın dinindedir. Zira Yusuf'un kardeşlerine: “*Hey kervancılar! Durun, siz hırsızlık yapmışsınız!*”⁹⁸⁹ diye seslenmesi bunun delilidir. Halbuki kardeşleri hiçbir şey çalmamıştı [ama o takiyye gereği böyle davrandı]. Yine İbrahim'in [herkesin eğlenmeye gittiği günde takiyye gereği]: “*Ben hastayım!*”⁹⁹⁰ demesi de bunun göstergesidir. Allah adına yemin olsun ki o hasta değildi.”⁹⁹¹ Aynı şekilde Hz. İbrahim'in, “*Ne münasebet! Bence bu işi en büyükleri, yani şu en büyük put yapmıştır*”⁹⁹² demesi de yine takiyyenin ta kendisidir.⁹⁹³ Meclisî, “İbrahim (a.s.) “*Ben hastayım!*” dedi ama o hasta değildi. Maslahat gereği öyle söyledi. Çünkü o, putları kırmak için yalnız kalmak istiyordu. Hastalığı buna sebep olarak gösterdi. Aslında o, böyle söyleyerek, kavminin putlara ibadet ettiğini gördüğü için bunun kalbî bir hastalık olduğunu belirtmek istiyordu.”⁹⁹⁴ Görüldüğü üzere bu tarz rivâyetler, âyetlerle desteklenerek, takiyyenin önceki peygamberler zamanında da var olduğu düşüncesine hizmet etmeye matuftur. Peygamberlerin bu tavırları, birer takiyye örneği olarak algılanmış ve takiyyenin dinî bir prensip olduğu bu sayede ifade edilmek istenmiştir.

Kehf sûresinde Yecüc ve Mecüc'e karşı aldığı önlemlere dair Hz. Zülkarneyn'in dilinden aktarılan bazı cümleler de takiyyeye yorumlanmıştır. Bu hususla ilgili olarak, “Siz bana yardım edin, ben de onlarla sizin aranızda istediğiniz gibi sağlam bir sed yapayım” anlamındaki *fe-eînû bi-kuvvetin ec'al beynekum ve beynehum radmen*⁹⁹⁵ âyeti ile “İşte bundan sonra Ye'cüc ve Mecüc o seddi ne aşabildi ne de onda bir gedik açabildi”⁹⁹⁶ âyeti için Cafer es-Sâdık, takiyyeyi temsil ettiğini söylemiştir. Başka bir rivâyette ise Cafer es-Sâdık bu âyetlerle ilgili şöyle bir izahta bulunmuştur: “İşte bunun gibi takiyye ile amel edildiği zaman hiçbir gedik bulamazlar. Hileleri de asla kâr etmez. Çünkü takiyye, senin ve Allah'ın düşmanı arasında oluşan ve asla gedik açılmayan sapasağlam bir kale/surdur.”⁹⁹⁷

Şia'nın takiyye ile ilgili delil kabul ettiği âyetler arasında, “Mü'minler mü'minleri bırakıp kafirleri dost, sırdaş, yaran edinmesinler. Aksi takdirde Allah'la bağlarını koparmış

⁹⁸⁹ Yusuf, 12/70.

⁹⁹⁰ Saffât, 37/90.

⁹⁹¹ Kuleynî, II, 217; Ayyâşî, II, 184; Berkî, I, 258; el-Hur el-Âmilî, *Vesâilu 'ş-Şia*, XVI, 209.

⁹⁹² Enbiya, 21/63.

⁹⁹³ Ayyâşî, II, 184.

⁹⁹⁴ Meclisî, LXXII, 425.

⁹⁹⁵ Kehf, 18/95.

⁹⁹⁶ Kehf, 18/97.

⁹⁹⁷ Ayyâşî, II, 351.

olurlar. Ancak kafirlerden gelebilecek bir kötülük ya da zarardan korunmak söz konusu olduğunda onlara dost gibi gözükebilirsiniz. Bakın, Allah sizi emirlerinde karşı gelmeme hususunda uyarıp sakındırıyor. [Unutmayı ki] sonunda varacağınız yer Allah'ın huzurudur.⁹⁹⁸ anlamındaki âyet de yer almaktadır. Şia'ya göre bu âyet, zaruret arz eden bütün durumlarda takiyyenin caiz olduğunu ifade eder.⁹⁹⁹ Hatta Ayyâşî, kötülükten ya da zarardan korunmanın söz konusu olduğunda dost gibi görünmeyi ifade eden *illâ en tettekû minhum tukâh* âyetinde yer alan *tukâh* kelimesini *takiyyeten* olarak algılamıştır.¹⁰⁰⁰

Kummî'ye göre Kur'ân, özellikle Yahudiler hususunda uyarmıştır. Müşrikleri dost, sırdaş edindikleri, onlarla Müslümanlara düşmanlık hususunda işbirliği içerisinde oldukları için Yahudilerin müminlere en çok düşmanlık eden kimseler olduğunu söyleyerek, kesinlikle onları dost edinmemeyi emretmiştir.¹⁰⁰¹ Fakat takiyye gereği onlarla dost gibi görünmekte de hiçbir sakınca yoktur.¹⁰⁰² Kummî, bu âyetin tefsirinde takiyyenin tanımını şöyle yapar: “Takiyye, kâfirin mümini zahir itibariyle kendisi gibi namaz kıldığını, kendisi gibi oruç tuttuğunu görmesi ama müminin gizlide Allah'ın dininin gereğini yerine getirmeyi ihmal etmediği bir tür ruhsattır”.¹⁰⁰³ Kummî, bu tanımında takiyyenin azimet değil de ruhsat olduğu söylese de takiyyenin dinî bir prensip olduğu hususundan bir çok açıklamada bulunmuştur. Üstelik bu tanımda dikkat çeken “görünüşte kafirin namazı gibi namaz kılmak ve kafirin orucu gibi oruç tutmak” ifadesidir. Normalde *dini inkar etmek* ile bu tabir arasında pek bir ilişki kurma imkanı yoktur. Öyle görünüyor ki, burada Kummî'nin kafir kimseden kastettiği, bilindik anlamda *inkarcı kimseden* ziyade dönemin şartlarına uygun olarak zalim hükümdar ve tebaasıdır.

“Eğer olası bir durumda kafirler galip, Müslümanlar mağlup olurlarsa ve Müslümanların kafirler arasında iken gelebilecek tehlikeden ötürü onlar gibi davranmaları ve onlarla iyi geçinmeleri gerekirse, takiyye yapıp görünüşte onlara muhabbet duyduklarını söylemelerinde hiçbir sakınca yoktur” diyen Tabersî'nin *Mecmau'l-Beyân*'da yer verdiği, peygamberlik iddiasında bulunan Müseyleme karşısındaki iki müslümanın durumu da buna örnek olarak gösterilebilir. Rivâyete göre, Müseyleme Hz. Peygamber'in sahabelerinden iki kişiyi yakalamış ve birincisine: “Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğunu kabul ediyor musun?” diye sormuştu. “Evet!” cevabını alınca: “Peki benim Allah'ın peygamberi olduğumu kabul ediyor musun?” diye ikinci bir soru sordu, adam bu soruya da “Evet!” diye karşılık

⁹⁹⁸ Âl-i İmran, 3/28.

⁹⁹⁹ Hasan el-Askerî, s. 175; Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, s. 108.

¹⁰⁰⁰ Ayyâşî, I, 166-167.

¹⁰⁰¹ Bkz. Maide, 5/80-82.

¹⁰⁰² Kummî, I, 176.

¹⁰⁰³ Kummî, I, 16, 100.

verdi. Sonra Müseyleme diğer adamı çağırdı ve aynı soruları ona da sordu. İlk soruya “Evet!” cevabını veren adam, ikinci soru sorulduğunda: “Ben sağırım!” diyerek Müseyleme’nin beklediği cevabı vermedi. Sorusunu üç defa soran Müseyleme üçünde de aynı cevabı alınca adamı idam etti. Neticede olay Hz. Peygamber’e intikal ettiğinde Hz. Peygamber, öldürülen adamın takdire şayan bir davranış sergilediğini söylese de takiiye yapanın da Allah’ın kendisine sunduğu ruhsatı kullandığını ve bu ruhsattan dolayı da asla kınanmaması gerektiğini ifade etmişti. Bu açıdan âyet, takiyyenin bir tür ruhsat olduğuna da işaret etmektedir.¹⁰⁰⁴

“Yukarıdaki âyet-i kerime takiyyenin meşru olduğunu ispatlar” diyen Murtaza Turabi de âyetin mealini şu şekilde yapmıştır: “Müminler, iman edenleri bırakıp da kâfirleri veli (dost ve koruyucu) edinmesinler. Kim bunu yaparsa Allah ile bir ilişkisi kalmaz; ancak onlardan çekinmeniz (takiyye ederek bunu yapmanız) başka...”¹⁰⁰⁵ Bu âyette vurgulanan hususun, kafir kimselere karşı takiiye yapılması olduğunu da belirten Turabi, ayrıca âyetin, zalimlere karşı takiyyenin meşruluğunu da ispatlamakta olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre, takiiye söz konusu olduğunda küfür ile zulüm arasında hiçbir fark yoktur. Neticede her ikisinde de olası bir zarardan korunmaya yönelik kendi inancını gizlemek düşüncesi vardır.¹⁰⁰⁶ Şia tarafından takiiyeye mesnet gösterilen: “Kalbi imanla dolu olduğu halde baskı ve şiddetle inkarcılığa zorlanan kişinin durumu hariç, her kim imana eriştikten sonra kalbini tekrar inkara açarsa bilin ki böyleleri dünyada Allah’ın gazabına uğrar; ahirette ise çok ağır/şiddetli bir azaba mahkûm olur.”¹⁰⁰⁷ âyeti ile Firavunun hanedanından olan mümin kişinin takiiyesi¹⁰⁰⁸ aynı şekilde her ne kadar kafirlere yönelik olsa da zalimlere karşı takiiye yapmayı kapsamaktadır.¹⁰⁰⁹

İmâmiyye Şiası’nın yukarıdaki rivâyetler çerçevesinde gelişim gösteren takiiye anlayışı bilhassa Ehl-i Sünnet tarafından eleştirilmiştir. Daha açıkçası Şî-İmâmî rivâyet kültüründe takiyyenin özellikle can tehlikesinin baş gösterdiği durumlarda başvurulmuş bir ruhsat olmanın ötesinde muhalif addedilen herkes karşısında gerçek inancın gizlenmesi gerektiğine ilişkin bir vecibe olarak tavsif ve tarif edilmesi Sünnîlerce şecaatten yoksunluk yahut ikiyüzlülükle eşdeğer bir ahlaki zaaf olarak değerlendirilmiş ve gereği yokken takiiye yapıp rahatlıkla yalan söyleyebilmekle itham edilmişlerdir.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁴ Tabersî, I-II, 729-730.

¹⁰⁰⁵ Turabi, s. 52.

¹⁰⁰⁶ Turabi, s. 22.

¹⁰⁰⁷ Nahl, 16/106.

¹⁰⁰⁸ Mu’min, 40/28.

¹⁰⁰⁹ Kuleynî, II, 219; Ayyâşî, II, 271. Ayrıca bkz. Turabi, s. 22.

¹⁰¹⁰ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 119. Ehl-i Sünnet’in takiiye hakkındaki görüşleri için bkz. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, s. 134-146; Sofioğlu, s. 59-72; Dalkılıç, *Şia, Havâric ve Ehl-i Sünnet’te Takiiye*, s. 54-64.

7. İLK ÜÇ HALİFE

7.1. İlk Üç Halifeyi Tahkir ve Tezyif Amaçlı Tefsir Biçimi

Siyasî bir kanaatten öteye geçmeyen imamet düşüncesini, hayatının merkezine yerleştiren Şia, bütün inançlarını da söz konusu düşüncenin ekseninde oluşturmuştur. Ali b. Ebî Tâlib'in vasiliğini iddia etmekle başlayan mücadele, ondan önce halife olanların sebbi/yerilmesi ve hakaretlere maruz kalması ile devam etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'den sonra Ali b. Ebî Tâlib'in ilahî tayinle imamlığa atandığını iddia etmek, aksini savunanların tekfir edilmesini de gerektirmekteydi. Nitekim bu düşünce, dinsel bir görüntüye bürünerek ayet ve hadislerle desteklenmeye başlandı.

Şia, bir yandan Ali b. Ebî Tâlib'in imametini sağlam temellere dayandırmak için Kur'an'a ve Hadislere müracaat ederken, bir yandan da muhaliflerinin görüş ve eylemlerini çürütmenin yollarını aramaktaydı. Ali b. Ebî Tâlib'e ve Ehl-i Beyt'e adları söylendiğinde rahmetler okunurken, muhalif konumunda olan özellikle ilk üç halife ve Emevî-Abbâsî yöneticilerine lanetler okunmaktaydı. Bu hususla ilgili Hz. Peygamber'in dilinden de birtakım rivayetler nakledilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in; "Göğe yükseldiğimde Cennetin kapısına şöyle yazılı olduğunu gördüm: "Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın Resulüdür, Ali Allah'ın velisidir, Hasan ve Hüseyin Resulullah'ın torunlarıdır, Fatimat'üz Zehrâ Allah'ın seçkin kuludur. Allah Teâlâ'nın laneti bunları inkar eden ve onlara buğz edene olsun."¹⁰¹¹ dediğini nakleden rivayetlerin bu gayeye hizmet ettiği düşünülebilir.

Şia, mezhebî saik ve kaygıyla Kur'an'a yaklaşımın neticesinde, gerçekte ilgisi olmadığı halde birçok ayeti kendi düşüncesi doğrultusunda tevil ederek veya sözde nüzul sebepleri zikrederek Ali b. Ebî Tâlib'in imametine delil olarak ileri sürmüştür. Çoğunlukla Kur'an âyetleri, imamet eksenli olarak ele alınmış; mana bakımından iyi ve güzel şeyler anlatan âyetler Ali b. Ebî Tâlib ve Ehl-i Beyt'in lehine, kötülöklere işaret eden ayetler ise düşman olarak görölen kimselerin, özellikle de ilk üç halifenin aleyhine yorumlanmıştır.¹⁰¹² Üstelik bu yorumlama biçiminde âyetin gerçekte kâfirler veya münâfıklar için inmiş olması hiç önemsenmemiş ve hatta putlara yönelik âyetler dahi aynı gayeye matuf olarak tevil edilmiştir. Çünkü bu tip okuma biçiminde âyetin gerçekte ne söylediğinden ziyade, hangi oranda istenilen düşüncüyü vurgulamaya hizmet ettiği/edebileceği önemsenmiştir.

Şia'nın ilk üç halife hakkındaki ayet yorumlarını kronolojik sıraya göre zikretmek gerekirse önce **Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe**'den bahsetmek gerekmektedir. Şia, hicret esnasında

¹⁰¹¹ Şâzân el-Kummî, s. 83.

¹⁰¹² Bkz. Arı, s. 538.

Hiz. Peygambere yol arkadaşığı yapan Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin söz konusu yolculuğunu Sünnî'lerden çok daha farklı anlamış ve anlatmıştır.¹⁰¹³ İlgili âyette şöyle buyrulmaktadır: “Allah yolunda savaşa çıkararak Peygamber'e yardım etmezseniz bilin ki Allah ona mutlaka yardım edecektir. Tıpkı kâfirler/müşrikler onu yurdundan sürüp çıkardıkları zaman yardım ettiği gibi. Hani Peygamber [Mekke'den Medine'ye hicret sırasında Sevr dağındaki bir] mağaraya sığınan iki kişiden biri iken yanındaki can dostunu [Ebû Bekir'i], “Tasalanma; ünkü Allah bizimle beraber!” diyerek teselli etmişti. İşte o zaman Allah onun kalbine bir sükûnet ve güven duygusu vermiş, onu sizin göremeyeceğiniz ordularla/meleklerle desteklemiş, böylece kâfirlerin şirk davalarını alçaltmıştır. En yüce dava, Allah'ın tevhid davasıdır. Şüphesiz Allah üstün kudret sahibidir; her hükmü ve fiili mutlak isabetlidir.”¹⁰¹⁴ Ehl-i Sünnet bu âyete binaen Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'yi bu özel durumu sebebiyle özellikle edebî metinlerde “yâr-ı gâr”[mağara dostu, can yoldaşı] gibi övgü ifadeleriyle anmıştır.¹⁰¹⁵ Ancak Şia için aynı şeyi söyleme imkanımız yoktur. Ayyâşî, bu ayetin tefsirinde özetle şöyle bir rivayete yer vermiştir:

“Onlar [Sünnîler], bize Allah Tebâreke ve Teâlâ'nın “mağaraya sığınan iki kişiden biri iken” sözüyle [Ebû Bekir'in efdaliyyetine dair] delil getiriyorlar. Bu, onlar için neyi ifade ediyor ki?! Halbuki vallahi Allah Teâlâ, “İşte o zaman Allah, Resulü'nün kalbine bir sükûnet ve güven duygusu vermiş” buyurmakta ve Ebû Bekir için herhangi bir hayırlı ifade kullanmamaktadır. Görmüyor musun ki huzur ve sekine sadece peygamberin kalbine verilmiştir. “Böylece kâfirlerin şirk davalarını alçaltmıştır” ifadesinden kastedilen de Atîk/Ebû Bekir'in ortaya attığı şirk davasıdır.”¹⁰¹⁶

Şia'nın bu ayeti yorumlama biçimi sadece bundan ibaret değildir. Bu ayeti mezhebî saik ve kaygılar nazarıyla değerlendiren Şîi ulema ayetin birkaç yönden Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin zafiyetine işaret ettiğini ifade ederler. Şia'ya göre, en başta Ebû Bekir'in Hz.

¹⁰¹³ Bilindiği gibi Müslümanlar Medine'ye hicret etmeye başlayınca Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe de hicret için Hz. Peygamber'den izin istedi. Resûlullah ona acele etmemesini, Allah'ın kendisine bir arkadaş bulacağını söyleyince Hz. Peygamber ile birlikte hicret etme şerefine nail olacağını anlayarak hazırlık yapmaya başladı. Bu konuşmadan dört ay sonra Resûl-i Ekrem Kureyşliler kendisini öldürmeye karar verince Ebû Bekir'in evine gelerek Medine'ye hicret edeceklerini söyledi. O gece müşrikler tarafından evi kuşatılan Hz. Peygamber yatağına Ali b. Ebî Tâlib'i yatırarak Ebû Bekir'le birlikte Sevr mağarasına doğru hareket ettiler. Resûl-i Ekrem, kendilerini takip eden müşriklerin mağaranın ağzına kadar gelmesi üzerine korkuya kapılan Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'yi teselli ederek onların kendilerine zarar veremeyeceğini söyledi [Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 1]. Daha sonra nazil olan ve Ebû Bekir'in bu üzüntüsünü dile getiren âyet-i kerîmede Resûl-i Ekrem'in onu, “Üzülme, Allah bizimledir” [Tevbe, 9/40] diye teselli ettiği belirtilmektedir. Bkz. Fayda, Musatafa, “Ebû Bekir”, DİA, İstanbul 1994, X, 102.

¹⁰¹⁴ Tevbe, 9/40.

¹⁰¹⁵ Fayda, “Ebû Bekir”, X, 102.

¹⁰¹⁶ Ayyâşî, II, 88-89.

Peygamber ile yol arkadaşlığı yapmış olmasının hiçbir kıymet-i harbiyesi yoktur. Çünkü, “KONUŞMA SİRASINDA [MÜMIN] ARKADAŞI ONA ŞÖYLE NASİHAT ETTİ”¹⁰¹⁷ ayetinde olduğu gibi kâfir ile müminin kişinin arkadaşlık yapması gayet doğal bir durumdur. Bunun yanı sıra ayette yer alan “Tasalanma!” ifadesi Ebû Bekir’in can tehlikesi dolayısıyla tasalandığını, üzüldüğünü, korktuğunu gösteriyor. Onun bu korkusunun Allah rızası için olmadığı ortadadır. Allah Teâlâ emir şığasıyla onun bu tavrından derhal vazgeçmesini istedi. Aynı şekilde ayette “Allah bizimle beraber!” buyrulması Ebû Bekir’in cehaletini ortaya koymaktadır. İncindeki zafiyet bilindiği için ona böyle hitap edilmiştir. Ayrıca ayetin devamında, “İşte o zaman Allah onun kalbine bir sükûnet ve güven duygusu vermiş, onu sizin göremeyeceğiniz ordularla/meleklerle desteklemiş, böylece kâfirlerin şirk davalarını alçaltmıştır” buyrulması Ebû Bekir’in hariçte olduğunu gösterir. Eğer Ebû Bekir söz konusu *sükûnet ve güven* nimetine dahil olsaydı “*onun kalbine*” değil, “*o ikisinin kalbine*” demesi gerekirdi. Halbuki Huneyn gününden bahseden ayette, “Allah bu bozgunun ardından elçisinin ve müminlerin kalplerine bir sükûnet ve güven duygusu vermiş, ayrıca sizin görmediğiniz ordular/melekler göndermiş ve böylece o kâfirlere/müşriklere hak ettikleri cezayı vermişti”¹⁰¹⁸ buyrulması sükûnet ve güvene müminler de dahil edilmiştir. Bu durum, Ebû Bekir’in mümin olmadığını gösteriyor. Eğer mümin olsaydı sükûnet ve güvenden onun da istifade etmesi ve bunun ayette ifade edilmesi gerekirdi.¹⁰¹⁹

Ebu Bekir b. Ebî Kuhâfe kendi halifelik dönemi ile ilgili olarak, özellikle Fedek arazisi konusunda eleştiri almıştır. Şîf kaynaklarda Hz. Fatıma’nın babasından kalan mirası istemek için halifeye gittiğinde “Peygamberlerin miras bırakmayacağı, terekenin sadaka hükmünde olduğu”¹⁰²⁰ cevabı ile karşılaşmasına değişik yorumlar getirilmiştir. Ayrıca Kur’an’da peygamber ve miras kelimelerinin geçtiği ayetler tevil edilerek peygamberlerin miras bırakabileceği düşüncesi ispatlanmak istenmiştir. Örneğin; “*Verise suleymânu dâvude*”¹⁰²¹ ayeti normalde “Süleyman [peygamberlik ve hükümdarlıkta babası] Davud’un yerine geçti” anlamını ifade ederken Şia’da “Süleyman Davud’a mirasçı oldu” şeklinde algılanmıştır. Bunun gibi “*Yerisunî ve yerisu min âl-i ya’kûb*”¹⁰²² ayeti de aynı gayeye hamledilmiştir. Bu ayet normalde “Bu öyle bir halef olsun ki hem benim hem de Yakub ailesinin manevi mirasına sahip çıksın” şeklinde bir manayı ifade ederken Şîf zihniyette, sırf Fedek meselesinde Ebû Bekir ve Ömer’i haksız çıkarabilmek için, “Benim mirasçım olsun ve

¹⁰¹⁷ Bkz. Kehf, 18/37.

¹⁰¹⁸ Tevbe, 9/26.

¹⁰¹⁹ Meclisî, XXVII, 322-323.

¹⁰²⁰ Buhârî, “Ferâiz”, 85, 3.

¹⁰²¹ Neml, 27/16.

¹⁰²² Meryem, 19/5-6.

Yakup soyunun da mirasçısı olsun”¹⁰²³ anlamına geldiği düşünülmektedir. Şia’ya göre bu âyetler muvacehesinde Ebû Bekir’in “Peygamberlerin miras bırakmayacağı, terekenin sadaka hükmünde olduğu” sözü Kur’an ile çelişmektedir. Zaten Ebû Bekir haklı çıkmak uğruna böyle hadis uydurma girişiminde bulunmuştur.¹⁰²⁴

Bir yandan da bu olay, Şia’nın imamet anlayışının bir parçası olan masumiyet ile bağdaştırılmış ve Hz. Fatıma’nın masum olması gerektiği için ona muhalefet etmenin caiz olmadığı ve Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe’nin böyle bir şeye yeltendiği ifade edilmiştir.¹⁰²⁵ Şîî rivayetlere göre Fedek arazisi sebebiyle halife ile tartışan Hz. Fatıma, vefat edinceye kadar halife ile konuşmamış; üstelik cenazesine Ebû Bekir ve Ömer’in namaz kılmamasını vasiyet etmiştir.¹⁰²⁶ Çünkü Şia için bu mesele o kadar önem arz etmektedir ki, konuyla ilgili birçok aşırı yorum ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Fedek fethedildiğinde dahi Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e burayı Fatıma’ya miras bırakmasını emrettiği iddia edilmektedir. Bu hususla ilgili olarak da, “Akrobaya, düşkünlere ve yolda kimselere gerekli yardımı yap”¹⁰²⁷ ayeti yorumlanmıştır. Sebeb-i nüzulünün Fedek arazisinin miras bırakılması iddiasına göre, bu ayette yer alan *ve âti ze’l-kurbâ hakkahû* ifadesi “Fatıma’ya Fedek’i ver” biçiminde algılanmış ve bu mana üzerine bir çok rivayet nakledilmiştir.¹⁰²⁸ Bu anlamlandırma ile Fedek arazisinin Fatıma’ya verilmesine engel olarak görülen Ebû Bekir ve Ömer’in ne kadar büyük bir günah işledikleri izah edilmek istenmiştir.

Ayyâşî, “Kim Allah’ın indirdiği ayetlere göre hükmetmezse, işte onlar doğru yoldan sapmışların ta kendileridir” anlamındaki *ve men lem yehkum bimâ enzelallâhu fe-ulâike humu’l-fâsikûn*¹⁰²⁹ ayetinden kastedilen anlamı Fedek meselesi ile ilişkilendirmiştir. Bu ayetin tefsirinde Allah’ın farz kılması sebebiyle Âl-i Muhammed’in hesabına pay verilmesi gerektiğini; haset ve düşmanlığından dolayı Ebû Bekir b. Ebû Kuhâfe’nin buna mani olduğunu söyleyen Ayyâşî, şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Ebû Bekir Ebû Bekir, Âl-i Muhammed’i (a.s.) haklarından men edenlerin, onlara zulmedenlerin ve insanların sorumluluğunu üstlenenlerin ilkiydi. Ebû Bekir vefat edince de Müslümanların görüşü sorulmaksızın ve Âl-i Muhammed’in (s.a.a.) rızası alınmadan onun yerine Ömer geçti. Ömer

¹⁰²³ Söz konusu çeviri için bkz. Turabi, 304.

¹⁰²⁴ el-Hillî, Cemaluddin Ebû Mansur Hasan b. Yusuf b. Ali b. Muhammed b. Mutahhar, *Keşfu’l-Murâd fi Şerhi Tecrîdi’l-İ’tikâd*, (thk. Âyetullâh Hasanzâde el-Âmulî), VII. Baskı, Müessesetu Neşri’l-İslâmî, Kum 1417, s. 504.

¹⁰²⁵ eş-Şerif el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin el-Musevî, *eş-Şâfi fi’l-İmâme*, Müessesetu İsmâiliyyân, II. Baskı, Kum 1410, 94-97.

¹⁰²⁶ Meclisî, XXVIII, 304-305.

¹⁰²⁷ İsrâ, 17/26.

¹⁰²⁸ Tabersî, V-VI, 631-632.

¹⁰²⁹ Maide, 5/47.

de aynı şekilde yaşadı, Âl-i Muhammed'e hakkını vermedi, Ebû Bekir'in yaptığını yaptı.”¹⁰³⁰ Bu açıklamalarıyla Ayyâşî, Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe ile Ömer b. el-Hattâb'ın Allah'ın indirdiği ile hükmetmedikleri için bu ayet gereğince doğru yoldan saptıklarını iddia etmektedir.

Fedek arazisi meselesi Şia nezdinde son derece önemli bir konu haline gelmiştir. Öyle ki, bu mesele dolayısıyla Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin gazap olunan, sapık, ateş ehli olduğu iddia edilirken bir yandan da Hz. Fatıma'yı kızdırdığı için hilafeti değil, laneti hak ettiği şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır. Kummî, Tefsir'inde: “Allah ve elçisini incitenler var ya, Allah onları dünyada da ahirette de lanetleyip rahmetinden uzaklaştırmış; ayrıca onları zelil ve perişan edici bir azap hazırlamıştır.”¹⁰³¹ ayetinin Ali b. Ebî Tâlib'in karşısında olan, Hz. Fatıma'nın hakkını yiyen ve ona eziyet eden herkes hakkında indiğini söylemiştir. Bu arada Kummî, Hz. Peygamber'den: “Ben hayatta iken Fatıma'ya eziyet veren ben öldükten sonra da ona eziyet etmiş gibidir. Ben öldükten sonra ona eziyet eden de ben hayatta iken ona eziyet etmiş gibidir. Ona eziyet eden bana eziyet etmiş, bana eziyet eden Allah'a eziyet etmiştir.” şeklinde bir nakilde bulunduktan sonra böyle kimselerin de bu ayet kapsamında olduğunu ifade ederek ayrıca bir sonraki ayette “Bir de mü'min erkek ve mü'min bayanları incitenler” ibaresinde geçen incitilen kimselerin de Ali b. Ebî Tâlib ile kızı Fatıma olduğunu belirtir. Böyle bir vebale girenler için de ayetin sonunda yer alan “işte böyleleri çok büyük bir iftira ve düpedüz bir günah işlemiştir.” tehdidini de özellikle ifade eder. Bu yorumlama biçiminde Kummî'nin üstü kapalı bir şekilde, bilhassa Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'ye ve sonra da diğer iki halife ile taraftarlarına gönderme yaptığı ortadadır.¹⁰³²

Mezhebî kaygıyla Kur'ân'ı okumanın örneğini: “İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendisini feda eder. Allah ise kullarına karşı pek şefkatlidir.”¹⁰³³ anlamındaki âyet teşkil etmektedir. Çeşitli fedakarlıkları sebebiyle bu âyetin Ali b. Ebî Tâlib hakkında nazil olduğunu söyleyen Kummî, bir sonraki âyette yer alan: “Ey iman edenler! Allah'a teslimiyetin gereklerini hakkıyla yerine getirin” anlamındaki *udhulû fi's-silmi kâffeten*¹⁰³⁴ ifadesinden kastedilenin Ali b. Ebî Tâlib'in velâyeti olduğunu vurgular.¹⁰³⁵ Ancak Ayyâşî de, âyetin devamında yer alan *velâ tettebiû hutuvâti's-şeytân/şeytanın adımlarına kanmayın* ifadesi için kastedilen mananın ilk iki halife yani Ebû

¹⁰³⁰ Ayyâşî, I, 325.

¹⁰³¹ Ahzab, 33/57.

¹⁰³² Kummî, II, 196.

¹⁰³³ Bakara, 2/207.

¹⁰³⁴ Bakara, 2/208.

¹⁰³⁵ Kummî, I, 71. Ayrıca bkz. Feyz-i Kâşânî, I, 222.

Bekir b. Ebî Kuhâfe ve Ömer b. el-Hattâb olduğunu belirtir.¹⁰³⁶ Bu yorum biçimiyle her iki halifeye şeytan nitelemesi yapılmış olmaktadır. Ali b. Ebî Tâlib'in imametini Kur'an'a dayandırmak adına, ilk halifeler olmadık hakaretlere maruz kalmıştır.

Hız. Peygamber'in vefat haberi karşısında Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'nin: "Hiç şüphesiz sen de öleceksin, onlar da ölecek!"¹⁰³⁷ ayeti ile "Muhammed ölümsüz bir varlık değildir; aksine o ölümlü bir elçidir. Nitekim ondan önce de nice peygamberler geldi geçti. Şimdi eğer o ölür veya öldürülürse siz bu tevhid davasından vazgeçip eski inancınıza mı döneceksiniz?! Her kim eski şirk inancına dönerse Allah'a hiçbir zarar veremez."¹⁰³⁸ ayetini okuması ve **Ömer b. el-Hattâb**'ın da: "Sanki bu ayeti hiç işitmemişim" demesi Şia tarafından tenkit edilmektedir. Ömer b. el-Hattâb'ın hiç Kur'an okumadığı, ayetler üzerinde hiç düşünmediği yönünde yorumlar yapılmıştır. Peygamber'in ölmediğine yönelik sözleri ise hayretle karşılanmıştır. Bu gibi sebepler yüzünden imam olamayacağı, imamete layık olmadığı ifade edilmiştir.¹⁰³⁹

Ayrıca Şia, kimi zaman Ali b. Ebî Tâlib'i yüceltmek, kimi zaman da Ömer b. el-Hattâb'ı tezyif gayesiyle bir vakayı delil olarak öne sürer.

"Biz insanı en mükemmel sûrette yarattık. Sonra da onu en aşağılık duruma düşürürüz. Ancak iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanlar müstesnadır. Onlara hiç eksilmeyen bir mükâfat vardır. Ey kafir insan, bütün bunlardan sonra senin mahşere ve hesaba inanmana hangi engel kalabilir?! Allah en adil hâkim değil midir?"¹⁰⁴⁰ âyetlerinden *iman eden ve imanına yaraşır şekilde amel eden* kısmından Ali b. Ebî Tâlib'in kastedildiğini belirten Kummî, en aşağılık duruma düşen kişinin de *Zureyk/Mavigözlü (Uğursuz)* lakabıyla andığı Ömer b. Hattâb olduğunu; ayrıca 7. âyette *din* kelimesinden kastedilenin Ali b. Ebî Tâlib'in imametini olduğunu yani mananın: "Bütün bunlardan sonra Ali b. Ebî Tâlib'in imametini inanmaya hangi engel kalabilir?!" şeklinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴¹

İbn Mutahhar Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme* adlı eserinde Nebe' Sûresinin son ayetiyle ilgili olarak Ömer b. el-Hattâb'ı tezyif maksatlı bir yoruma yer vermiştir. İlgili ayette, "İşte o zaman [kâfir] insan, "Eyvahlar olsun bana! Keşke toprak olsaydım da yok olup gitseydim." diye pişmanlıkla dövünecektir."¹⁰⁴² buyrulmaktadır. Bilindiği gibi bu ayet, kâfirlerin öte dünyada hesap korkusuyla sarf edecekleri sözlerden ibarettir. Ancak Şîî zihniyette bu âyetin

¹⁰³⁶ Ayyâşî, I, 102.

¹⁰³⁷ Zümer, 39/30.

¹⁰³⁸ Âl-i İmran, 3/144.

¹⁰³⁹ Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 512.

¹⁰⁴⁰ Tin, 95/4-8.

¹⁰⁴¹ Kummî, II, 429-430.

¹⁰⁴² Nebe', 78/40.

Ömer b. el-Hattâb ile bir bağlantısı vardır. Hillî'nin naklettiğine göre Ömer b. el-Hattâb ölmeden önce yaptıklarından pişmanlık duyduğu için şu sözleri sarf etmiştir: “Keşke ben kavmimin kendisi için beslediği bir koç olsaydım. Sonra içlerinden en sevimli kişiler gelip beni kesseydi. Etimi, bir kısmını kavurmak, bir kısmını da kurutmak üzere parçalayıp yeselerdi. Ve dahi ben bir insan pisliği olsaydım da insan olmasaydım.” Ömer b. el-Hattâb'ın bu şekilde söylediğini iddia eden rivayetin sonunda ise, “[İşte bakın!] Bu sözler Allah Teâlâ'nın “*Eyvahlar olsun bana! Keşke toprak olsaydım da yok olup gitseydim.*” [Nebe, 78/40] ayetiyle aynı değil mi?!”¹⁰⁴³ Kâfirlerin pişmanlık ifadelerini tasvir eden bu âyet ile Ömer b. el-Hattâb arasında bir alaka kurma çabası, hiç şüphesiz onun kâfir olduğunu düşünme ve düşündürme çabasından mütevellittir. Bu şekilde iman etmeyen insanların tasvir edildiği âyetler Şîf zihniyete ciddi malzeme sunmaktadır. Daha doğrusu Şîf zihniyet için, kâfirlerin acınası hallerini resmeden âyetler önemli materyal olarak görülmektedir.

Şîf rivayetlerde, Ali b. Ebî Tâlib'i son derece kışkırdığına dair haberlere rastlamak mümkündür. Mesela: “*Sizin gerçek dostlarınız sadece Allah, O'nun elçisi ve bir de Allah'ın emirlerine tam anlamıyla boyun eğerek namazlarını devamlı ve özenli şekilde kılan, zekatlarını veren müminlerdir.*”¹⁰⁴⁴ âyetinin son kısmının namazda yüzüğünü tasadduk etmesi sebebiyle Ali b. Ebî Tâlib'den bahsettiğini söyleyen Şia'ya göre, Ömer b. el-Hattâb da kendisi hakkında âyet nazil olması için rüku' halindeyken kırk tane yüzük tasadduk etmiştir; fakat onu övecek herhangi bir âyet nazil olmamıştır.¹⁰⁴⁵ Bunun gibi bir çok rivayette Ömer b. Hattâb'ın Ali b. Ebî Tâlib'i kışkırdığı anlatılmaya çalışılmıştır.¹⁰⁴⁶

Şia'nın erken dönem müfessirlerinden olan Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (324/935) *Tefsîr*'ine baktığımız zaman ikaz ve kınama içeren bir çok âyetin sebep-i nüzulünde **Osman b. Affân**'ın da yer aldığını görmekteyiz. Kummî, “İslam'a girmiş olmalarını senin başına kakıyorlar”,¹⁰⁴⁷ “Münafıklığı tercih eden insanlar, “Biz Allah'a da elçisine de itaat ettik” derler fakat sonra onların bir kısmı bu sözlerine rağmen iman ve itaatten yan çizerek. Böyleleri kesinlikle mümin değildir.”¹⁰⁴⁸ gibi aleyhe çevrilebilecek âyetlerden kastedilenin Osman b. Affân olduğunu iddia etmiştir.¹⁰⁴⁹

Hz. Peygamber'in kızları ile evli olmasına tahammül edemeyen Şia'nın, bu konuya da değişik yorumlar getirdiği bilinmektedir. Söz konusu izahatlardan ilk halifeleri tahkir ve

¹⁰⁴³ Hillî, *Minhâc*, s. 102-103.

¹⁰⁴⁴ Maide, 5/55.

¹⁰⁴⁵ Meclisî, XXXV, 183-184.

¹⁰⁴⁶ Bkz. Meclisî, XXXVIII, 246-247; XXVIII, 220-222.

¹⁰⁴⁷ Hucurat, 47/19.

¹⁰⁴⁸ Nur, 24/47-50.

¹⁰⁴⁹ Bkz. Kummî, II, 322;107.

tazyif amaçlı tefsir biçimini örneklendiren örnek, Osman b. Affân'ın Hz. Peygamber'in kızları olan Rukayye ve Ümmü Gülsüm ile yaptığı bu evliliklere dair Şia'nın âyetten delil göstermesidir. Çünkü Şia'ya göre Hz. Peygamber, halkına: “İşte kızlarım. Sizin için en uygun olanı onlarla evlenmenizdir.”¹⁰⁵⁰ diyen Hz. Lût gibi davranmıştı. Hz. Peygamber'in kızlarını Osman ile evlendirmesi, Hz. Lût'un kâfir ve sapık kavmine yaptığı bu tekliften daha garip değildir. Çünkü Hz. Lût'un kavmi yaptıkları çirkin işler yüzünden helaki hak ediyorlardı ve neticede müstahak oldukları cezayı topluca buldular. Halbuki Osman b. Affân önce Müslüman iken sonradan kâfir olmuştur.¹⁰⁵¹

Osman b. Affân ile ilgili olarak Şia'nın iddiaları arasında onun Yahudi olmak istediği de yer almaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber Uhud Savaşında yaralanınca Osman b. Affân, Yahudi bir arkadaşından eman almak için Şam'a gitmek istemişti. Çünkü o, Yahudilerin Müslümanlara galip geleceğine inanmaktaydı. Talha b. Ubeydullah da aynı zihniyetle Hıristiyan olmak istiyordu ki, Hz. Peygamber'in ölmediği anlaşıldı ve Allah Osman ve Osman gibi düşünenleri uyarmak için “Ey Müminler! Yahudileri ve Hıristiyanları dost, sırdaş edinmeyin; onlarla birlik olmayın. Çünkü onlar ancak birbirlerinin [Yahudiler Yahudilerin, Hıristiyanlar da Hıristiyanların] dostudurlar. Sizden kim onları dost, sırdaş edinirse bilsin ki kendisi de onlardan biri olmuştur. Allah, Yahudiler ve Hıristiyanları dost edinenleri sevmez.”¹⁰⁵² ayeti nazil oldu.¹⁰⁵³ Şia'nın bu iddiasının temelinde aynı şekilde halifeyi tahkir ve tezyif gayesi yer almaktadır. Bu gaye uğruna Şia, ayetlerle ilgili sunî sebep-i nüzuller icat etmekten çekinmeyerek amacını âyetlerle desteklemeye çalışarak ifade etmiştir.

Sebeb-i nüzul olarak icat edilen bir rivayet, Ahzab Sûresinde yer almaktadır. Kummî'nin naklettiğine göre, “Peygamber, müminlere kendi öz canlarından daha yakın, daha öncelikli ve daha değerlidir. Bu yüzden peygamberin eşleri de müminlerin anaları hükmündedir.”¹⁰⁵⁴ ayeti nazil olmasıyla Allah, Müslümanlara Hz. Peygamber'i hanımlarıyla evlenmeyi haram kıldı. Bunun üzerine Talha b. Ubeydullah öfkeleni ve: “Muhammed kendi hanımlarını bize yasaklıyor ama kendisi bizim hanımlarımızla evleniyor. Eğer Allah, Muhammed'in ölümüne hükmederse ben de böyle böyle yapacağım [onun hanımlarını alacağım].” dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ, “Öte yandan Allah'ın elçisine rahatsızlık verip onu üzmeniz size hiç yaraşmayacağı gibi, vefatından sonra onun eşleriyle evlenmeniz de asla

¹⁰⁵⁰ Hud, 11/78.

¹⁰⁵¹ Meclisî, XXII, 164.

¹⁰⁵² Maide, 5/51.

¹⁰⁵³ Hillî, *Nehcu'l-Hak*, 305-306.

¹⁰⁵⁴ Ahzab, 33/6.

helal değildir. [Bilin ki] bu emirlere uymamanız, Allah katında çok büyük bir günahdır.”¹⁰⁵⁵ ayeti indirdi.¹⁰⁵⁶

Kummî'nin sebab-i nüzule dair naklettiği bu rivayetin biraz daha aşırı olanını İbn Mutahhar el-Hillî'de görmekteyiz.¹⁰⁵⁷ Onun naklettiği bir rivayette, “Ebû Seleme ve Huneys b. Huzâfe vefat ettiğinde Hz. Peygamber, onların hanımları olan Ümmü Seleme ve Hafsa ile evlenmişti. Talha ve Osman: “Biz öldüğümüz zaman Muhammed bizim hanımlarımızla evleniyor da, o öldüğünde neden onun hanımlarıyla evlenmeyelim?! Vallâhi, eğer o ölürse onun hanımlarını almak için kura çekeceğiz. Talha, Aişe'yi; Osman da, Ümmü Seleme'yi almak istiyordu. Bunun üzerine Allah Teâlâ da: “Öte yandan Allah'ın elçisine rahatsızlık verip onu üzmeniz size hiç yaraşmayacağı gibi, vefatından sonra onun eşleriyle evlenmeniz de asla helal değildir. [Bilin ki] bu emirlere uymamanız, Allah katında çok büyük bir günahdır. [Yine bilin ki] siz herhangi bir niyeti/düşünceyi açığa vursanız da içinizde gizli tutsanız da Allah için fark etmez. Çünkü Allah her şeyi çok iyi bilmektedir.”¹⁰⁵⁸ “Allah'ı ve peygamberini üzenler var ya, Allah onları dünyada da ahirette de lanetleyip rahmetinden uzaklaştırmış; ayrıca onlara zelil ve rezil edici bir azap hazırlamıştır.”¹⁰⁵⁹ Hillî'nin biraz daha kapsamını genişlettiği söz konusu rivayetin, sahabeyi tahkir ve tezyif gayesine matuf olmak üzere üretildiği âşikârdır. Gerçi Sünnî kaynaklarda Talha b. Ubeydullah hakkında Aişe'yi düşündüğüne yönelik yorumlar varsa da,¹⁰⁶⁰ Osman b. Affân hakkında böyle bir iddiayı Şîf eserler dışında görme imkanı yoktur. Bu sebepten olsa gerektir ki Kummî'nin, sebab-i nüzul ile ilgili naklettiği rivayette hiçbir şekilde Osman b. Affân yer almamaktadır. Ancak mezhebî saik ve kaygıyla Kur'ân'a yaklaşım, ideolojik tarih kurgusunu ve klikçi tefsir biçimini beraberinde getirdiği için Osman b. Affân da bundan nasibini almıştır.

Görüşlerini âyetlerle destekleme hususunda ise Şia'nın, –en azından kendi taraftarları nezdinde– büyük oranda başarılı olduğu söylenebilir. Şia'nın **ilk üç halifeyi** birlikte yerme amacıyla yaptığı tevillerin başında onların kâfir olduğunu ifade etmeye yönelik sanılan ayetler yer almaktadır. İlgili ayetlerin birinde, “İman eden, ardından inkâra yönelen, sonra tekrar iman edip tekrar inkar eden ve nihayet inkarcılığı pekiştiren kimseler var ya, Allah onları ne bağışlayacak ne de bir iyiliğe/hayra kavuşturacaktır.”¹⁰⁶¹ buyrulmaktadır. Kuleynî'nin naklettiği bir rivayette Cafer es-Sâdık bu ayet ile “İman ettikten sonra kâfirliğe dönen ve

¹⁰⁵⁵ Ahzab, 33/53.

¹⁰⁵⁶ Kummî, II, 195.

¹⁰⁵⁷ Hillî, *Nehcu'l-Hak*, 304-305.

¹⁰⁵⁸ Ahzab, 33/53-54.

¹⁰⁵⁹ Ahzab, 33/57.

¹⁰⁶⁰ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1427/2006, XVII, 209.

¹⁰⁶¹ Nisa, 4/137.

kâfirliğini iflah olmaz şekilde sürdüren kimselerin tövbeleri asla kabul görmeyecektir. İşte onlar dalalete saplanmış kimselerdir”¹⁰⁶² anlamındaki âyet hakkında şöyle söylemiştir:

“Bu ayetler Falan/Ebû Bekir, Falan/Ömer ve Falan/Osman hakkında inmiştir. Zira onlar ilkin Nebi’ye (s.a.a.) iman etmişlerdi. Ancak Nebi (s.a.a.): “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır” şeklinde velayeti onlara arz ettiğinde hemen inkar ettiler. Sonrasında ise iman edip Emiri’l-müminîn’e (a.s.) biat ettiler. Sonra Allah Resulü (s.a.a.) vefat edince biatlerinin üzerinde durmayıp tekrar inkar ettiler. Sonra kendileri adına biat almaya başladıkları için inkarcılıklarını pekiştirdiler. Hatta o dereceye ulaştılar ki kendilerinde iman adına hiçbir şey kalmadı.”¹⁰⁶³

Kuleynî’nin Cafer es-Sâdık’a nispetle naklettiği başka bir rivayette Muhammed Sûresi’nden benzer teviller yapılmaktadır. İlgili ayetlerde: “Kur’ân’ın gösterdiği yolun doğru yol olduğu kendilerine açık seçik belli olmasına rağmen ona sırt çeviren bu münafıklar, şeytan tarafından aldatılan ve kendilerini [müşriklerle işbirliği yapmak ve bu işten kârlı çıkmak gibi] boş ümitlere kaptıran kimselerdir. Bu yüzden onlar, Allah’ın indirdiği Kur’ân’dan nefret eden kimselerin yanına varıp, “Biz, bazı hususlarda sizinle işbirliği yapabiliriz” dediler. Halbuki Allah onların gizli-saklı bütün işlerini bilmektedir. Melekler onların yüzlerine, arkalarına vura vura canlarını alırken halleri nice olacak! Çünkü onlar Allah’ın gazabına sebep olan işler yapmışlar; buna karşılık O’nun razı olduğu her şeye nefretle bakmışlardır. Allah da onları [sözde iyi] amellerini boşa çıkarmıştır. Kalplerinde nifak hastalığı bulunanlar, içlerindeki kini, Allah’ın açığa çıkarmayacağını mı sandılar?!”¹⁰⁶⁴ buyrulmaktadır. Cafer es-Sâdık’a nispet edilen tevil biçimine göre ayetten kastedilen Falan/Ebû Bekir, Falan/Ömer ve Falan/Osman olduğu muhakkaktır. Çünkü onlar Ali b. Ebî Tâlib’in imametini terk ettiler, kabul etmediler. Bu sebeple onlar, Kur’ân’ın da ifade buyurduğu Ali b. Ebî Tâlib’in imameti kendilerine açık-seçik belli olmasına rağmen sırt çevirdiler. Kur’ân’ın bu hükmüyle amel etmedikleri için kâfir oldular. Bu kimseler şeytanın kandırdığı kimselerdir ve kendilerini boş ümitlerle aldatmaktadırlar.¹⁰⁶⁵

Ayrıca Muhammed Bâkır’ın da, “Bunca delile rağmen kimi insanlar hâlâ Allah’tan başka varlıkları ilah yerine koyup O’na ortak koşmakta ve onları sırf Allah’a gösterilmesi gereken bir sevgiyle sevmekteler.”¹⁰⁶⁶ âyeti hakkında sorulunca: “Allah’a yemin olsun ki, burada kastedilenler, Falan/Ebû Bekir, Falan/Ömer ve dostlarıdır. Bunlar, Allah’ın insanlara

¹⁰⁶² Âl-i İmran, 3/90.

¹⁰⁶³ Kuleynî, I, 420.

¹⁰⁶⁴ Muhammed, 47/25-29.

¹⁰⁶⁵ Bkz. Kuleynî, I, 420.

¹⁰⁶⁶ Bakara, 2/165.

imam olarak tayin ettiği kişiyi bırakarak, imam olmayı hak etmeyen kimseyi imam edindiler. Bu sebeple Allah Teâlâ onlar için: “Allah’a ortak koşanlar, ahirette cehennem azabını gördüklerinde bütün güç ve yetkinin Allah’ın elinde bulunduğunu ve O’nun azabının çok çetin olduğunu keşke bu dünyadayken anlayabilseydiler. [Kâfirliğin önderleri olarak] birtakım insanları peşinden sürükleyen kimseler cehennem azabını gördüklerinde, dünyadayken peşlerinden gelenlerden uzaklaşacak ve onları tanımayacaklar. Sonuçta aralarındaki bağlar tamamen kopacaktır. Onların peşinden gidenler, “Keşke dünyaya dönme şansımız olsa da onların şimdi bizi terk ettiği gibi biz de onları terk etseydik” diye yanıp yakılacaklar. Böylece Allah onlara yaptıklarının kendilerine çok derin bir pişmanlık ve üzüntü kaynağı olduğunu gösterecek. Onlar cehennem ateşinden asla çıkamayacaklar.”¹⁰⁶⁷ Bu âyetleri okuyan Muhammed Bâkır’ın: “Allah’a yemin ederim ki, ey Cabir onlar, zulüm imamları [Ebû Bekir, Ömer, Osman] ve taraftarlarıdır!”¹⁰⁶⁸ dediği nakledilmektedir.

Şia’nın, Kur’ân’da Müşrik kimselerin ahirette pişmanlık sözlerine yer verdiği pasajları da ilk üç halifeyi yerme gayesiyle kullandığı görülmektedir. Furkan Sûresinde yer alan, “O gün, zalim/müşrik kimse derin bir pişmanlıkla parmaklarını ısırıp şöyle uğunacak: “Keşke ben de peygamberin tuttuğu yolu tutmuş olsaydım; keşke [şeytan tabiatlı] filancayı dost edinmeseydim. Vallahi bana okunup anlatılan Kur’an’dan beni o uzaklaştırdı. Demek ki şeytan böyle yalnız ve çaresiz bırakmış insanı!”¹⁰⁶⁹ anlamındaki ayettir. Kummî ayette, “O gün, zalim/müşrik kimse derin bir pişmanlıkla parmaklarını ısırarak” şeklinde tercüme edilen kısmı ile ilgili olarak bu sözleri söyleyenin Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe olduğunu söyler. “Keşke ben de peygamberin tuttuğu yolu tutmuş olsaydım” şeklindeki pişmanlık ifadesinin manası için de Muhammed Bâkır’ın: “Keşke ben de peygamberle birlikte Ali’yi veli/dost edinme yolunu tutsaydım” dediğini nakleder. Ayetin devamında yer alan “Keşke [şeytan tabiatlı] filancayı dost edinmeseydim” kısmında geçen *fulân* kelimesinden kastedilenin ikinci Halife Ömer b. el-Hattâb olduğunu belirtir. Sonrasında ise “Vallahi bana okunup anlatılan Kur’an’dan beni o uzaklaştırdı” şeklinde tercüme edilen *lekad edallenî ani’z-zikri ba’de iz câenî* kısımda *zikir* kelimesinin bilindik anlamda Kur’an’dan ziyade velâyeti ifade ettiğini vurgulamıştır. “Demek ki şeytan böyle yalnız ve çaresiz bırakmış insanı!” anlamındaki kısımdan da yine ikinci Halife yani Ömer b. el-Hattâb’ın kastedildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁷⁰

Bu durumda sanki ayet Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe’nin öte dünyadaki psikolojik çözümlemesini yapıyor gibi gösterilmiştir. Kummî’nin yer verdiği bu tevil biçiminde ayetin

¹⁰⁶⁷ Bakara, 165-167.

¹⁰⁶⁸ Kuleynî, I, 374.

¹⁰⁶⁹ Furkan, 25/27-29.

¹⁰⁷⁰ Kummî, II, 113.

manasını toparlayacak olursak ayetin: “O gün zalim Ebû Bekir derin bir pişmanlıkla parmaklarını ısırıp şöyle uğunacak: “Keşke ben de peygamberle birlikte Ali’yi veli/dost edinme yolunu tutsaydım; keşke [şeytan tabiatlı] Ömer’i dost edinmeseydim. Vallahi bana okunup anlatılan Ali’nin velayet hakkından beni Ömer uzaklaştırdı. Demek ki, şeytan tabiatlı Ömer, insanı böyle yalnız ve çaresiz bırakmış!” anlamlarını ifade ettiğiniz söyleyebiliriz.

Şîf tefsir biçimindeki yorumlarda ayetlere söylenen sadece söz konusu üç halifenin yoldan sapmış olması değil aynı zamanda insanları yoldan saptırdıkları da düşüncesidir. Üstelik yoldan saptırdıkları kimselerden sorumlu oldukları da, onların vebalinden nasiplenecekleri de ifade edilmiştir. Kummî, konuyla ilgili olarak, “Onlar bunun bedeli olarak, kendi günahlarını tastamam yüklenecekleri gibi, bilgisizliklerinden yararlanarak doğru yoldan şaşırttıkları kimselerin bir kısım günahlarını da yüklenecekler. Bak hele, ne kötü bir yükün altına giriyorlar.”¹⁰⁷¹ ayetini öne sürmüştür. Çünkü Kummî’ye göre bu ayet, Ali b. Ebî Tâlib’in imametini haksız yere elde edenlerin kendi günahlarından sorumlu olduklarını ifade ettiği gibi onları meşru gören ve onlara tabi olan herkesin günahından pay aldıklarını da ihtiva eder. Hatta bu gasp süresi içerisinde akıtılan her kanda, yapılan yaralamada, bütün namus suçlarında Ebû Bekir ve Ömer’in hissesi vardır.¹⁰⁷²

“Gün gelecek, biz bütün insanları imamlarıyla birlikte huzurumuza çağıracağız.”¹⁰⁷³ anlamını ifade eden *yevme ned’û kulle unâsin bi-imâmihim* şeklinde devam eden âyetle imametin gerekliliğini savunan Şia, bu âyetle ilgili olarak Muhammed Bakır’ın: “Rasulullah bir grup, Ali bir grup, Hasan bir grup, Hüseyin de bir grup ile gelecek. Bunun gibi herkes hangi imamın döneminde öldüyse onunla gelecektir.” dediğine dair nakilde bulunan Ali b. İbrahim el-Kummî’ye göre; insanların imamlarıyla Allah’ın huzuruna çağırılması, kıyamet günü bir münadinin insanları çağırmak için kullanacağı: “Falan/Ebû Bekir ve Şiası, Filan/Ömer ve Şiası, Fulan/Osman ve Şiası, Ali ve Şiası” şeklindeki nida ifadeleriyle gerçekleşmiş olacaktır.¹⁰⁷⁴ Daha açık bir rivayette, “Kıyamet günü bir münadi insanların kaim olması için: “Ebû Bekir ve Şiası; Ömer ve Şiası; Osman ve Şiası; Ali ve Şaisi!” şeklinde çağırarak.” denilmektedir.¹⁰⁷⁵ Bu tevil ile Şia’nın, kendi düşüncesini ayet yardımıyla ifade etmek istediği anlaşılmaktadır. Ayetin devamında var olan defterin sağ taraftan verilmesi, hemen anlaşılacağı gibi Ali Şiası’na mensup olma şartına bağlanmıştır. Ali b. Ebî Tâlib’in

¹⁰⁷¹ Nahl, 16/25.

¹⁰⁷² Kummî, I, 383.

¹⁰⁷³ İsrâ, 17/71-72.

¹⁰⁷⁴ Kummî, II, 23.

¹⁰⁷⁵ Meclisî, XXIV, 265.

imametinin ayetlerle sabit olduğuna inanan Şia'ya göre, insanlar Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı halife olarak tercih etmelerinden dolayı öte dünyada kör olarak haşr olacaklar.

Şia'nın iddiasına göre ilk üç halifenin zalimliğini Allah Teala Hz. İbrahim'e dahi bildirmişti. ilgili ayette şöyle buyrulmaktadır: “Bir zamanlar rabbi İbrahim'i bazı emir ve yasaklarla sınımış; o da bu sınavdan yüzünün akıyla çıkmıştı. Bunun üzerine Allah, “Seni insanlara [manevi] önder yapacağım” buyurmuştu. İbrahim, “Soyumdan da [manevi] önderler çıkar.” diye dua edince Allah, “Benim ahdim/verdiğim söz, [soyundan gelecek] zalimler/kafirler için geçerli değil.” buyurmuştu.”¹⁰⁷⁶ Bu âyetin tefsiri ile ilgili Ayyâşî'nin naklettiği rivâyete göre, Hz. İbrahim: “Ya Rabbi! Benim soyumdan zalimler de mi olacak?” diye sormuş Allah Teâlâ da: “Evet Falan/Ebû Bekir, Falan/Ömer, Falan/Osman ve teb'ası!” diye ona cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. İbrahim de: “Ya Rabbi! Bana Muhammed ve Ali hakkında vaat ettiğini onlara ver ve onlara yardımda acele et!” şeklinde dua etmiştir.¹⁰⁷⁷

Şia'nın birçok âyette geçen kötü vasıfları, ilâhî ikazları, aşağılayıcı ifadeleri söz konusu üç halifeye hamletmiştir. Örneğin, “Biz iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanlarla memleketi fesada boğanları bir tutar mıyız hiç?! Yahut biz Allah'a itaatsizlikten sakınanlarla günaha batmış olanları aynı kefeye koyar mıyız hiç?!”¹⁰⁷⁸ anlamındaki ayet için Kummî'nin Cafer es-Sâdık'tan naklettiği rivayete göre o, “iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan” ifadesinden kastedilenin Ali b. Ebî Tâlib olduğunu söylerken “memleketi fesada boğanlar” tabirinden kastedilenin de “Hebter/Ebû Bekir, Zureyk/Ömer ve yandaşları” olduğunu söylemiştir. Yine ayetin devamında yer alan “Allah'a itaatsizlikten sakınanlar” ifadesinden aynı şekilde Ali b. Ebî Tâlib ve taraftarlarının kastedildiğini ifade ederken, “günaha batmış olanlar” cümlesinden kastedilenin “Hebter/Ebû Bekir, Delâm/Ömer ve yandaşları”nın kastedildiğini belirtmiştir.¹⁰⁷⁹

Şia, bir yandan Kur'ân'da iyi manaya gelen kelimelerin özellikle Ali b. Ebî Tâlib, Hasan ve Hüseyin'i işaret ettiğini söylerken, bir yandan da kötü mana içeren ve yan yana dizilen kelimelerin aslında Ali b. Ebî Tâlib'den önce ard arda devam eden gaspçı halifeleri ifade ettiğini düşün(dür)mektedir. Bu konuyla ilgili örneklere Kummî'nin tefsirinde sıklıkla rastlamak mümkündür. Kummî'nin, “İyi bilin ki Allah'ın elçisi aranızdadır. Şayet o bir konuda size uymuş olsaydı kesinlikle işiniz sarpa sarardı. Ne var ki Allah size imanı sevdirdi,

¹⁰⁷⁶ Bakara, 2/124.

¹⁰⁷⁷ Ayyâşî, I, 58; Meclisî, XXV, 201-202.

¹⁰⁷⁸ Sâd, 38/28.

¹⁰⁷⁹ Kummî, II, 234. Meclisî burada geçen lakaplarla ilgili bir beyanda bulunmuştur. Onun belirttiğine göre Hebter, tilki demektir. Hile ve tuzağı çok olduğu için Ebû Bekir'in bu lakapla anıldığını söyler. Zureyk ise, Ömer'den kinaye olan bir lakaptır. Ya gözü mavi olduğu için ya da Araplarda mavi göz uğursuzluk olarak kabul edildiği için Ömer'in uğursuzluğundan kinaye olsun diye böyle anılmıştır. Kara anlamına gelen Delâm da aynı şekilde Ömer'den kinayedir. Bkz. Meclisî, XXXV, 336.

iç dünyanızı onunla güçlendirdi. Kâfirlik, fâsıklık ve günahkârlığı size çirkin gösterdi. İşte bu özelliklere sahip olanlar dosdoğru yolda yürüyen kimselerdir.”¹⁰⁸⁰ anlamındaki ayete yaptığı anlam takdiri mevzu bahis doğrultudadır. Ona göre, “Ne var ki Allah size imanı sevdirdi, iç dünyanızı onunla güçlendirdi” kısmında *iman* kelimesinden kastedilen Emiri'l-müminîn Ali b. Ebî Tâlib'dir. “Kâfirlik, fâsıklık ve günahkârlığı size çirkin gösterdi” kısmından kastedilen de Falan/Ebû Bekir, Falan/Ömer ve Falan/Osman'dır.¹⁰⁸¹ Bu durumda Şia'ya göre ayetin ilgili kısmının anlamını, “Ne var ki Allah size Ali'yi sevdirdi, iç dünyanızı onunla güçlendirdi. Kâfir Ebû Bekir, Fâsık Ömer ve Günahkâr Osman'ı size çirkin gösterdi. İşte bu şekilde Ali'yi seven, diğerlerini çirkin görenler dosdoğru yolda yürüyen kimselerdir.” şeklinde toparlamak mümkündür.

Kummî'nin söz konusu tevil biçimini Nahl Sûresinde de görmekteyiz. İlgili ayette, “Hiç şüphesiz Allah, [tevhid inancını benimsemek en başta olmak üzere her hususta] adaleti/doğruluğu, samimi ibadet ve itaati, akrabaya yardım etmeyi emreder. Her türlü çirkin söz ve davranışı, her türlü günahı ve ahlâkî rezileti, [zulüm, kibir, kin, nefret gibi] her türlü azgınlık ve taşkınlığı yasaklar. İşte Allah size bütün bunları emrediyor ki gerekenleri harfiyen yerine getiresiniz.”¹⁰⁸² buyrulmaktadır. Çünkü ona göre âyetin orijinalinde yer alan *fahşâ'*/çirkin söz-davranış, *münker*/günah-ahlâkî rezilet ve *bağy*/azgınlık-taşkınlık kelimeleri bu hususta ciddi malzeme teşkil etmektedir. Yukarıdaki ayette olduğu gibi yan yana dizilen bu kelimelerden kastedilen sırasıyla Falan/Ebû Bekir, Falan/Ömer ve Falan/Osman'dır.¹⁰⁸³ Bu durumda Şia'nın zihniyetine göre Allah Teâlâ bu ayette insanları bu sözde halifelerin hilafetlerinden sakındırmış ve onlara uymayı yasaklamıştır. Bu mantık, söz konusu yasağı çiğneyenin günahkâr olacağı düşüncesini de beraberinde getirmektedir.

Şia'da ilk halifeler ile ilgili kanaat o kadar ileri boyutlara ulaşmış durumdadır ki, adları söylendiğinde lanet okunması bir yana kalpte hardal tanesi kadar bile sevgi olmaması gerektiği belirtilmiştir. Hatta hardal tanesi kadar sevgi besleyenin cennete giremeyeceği ifade edilmiştir. Şia, bu hususa da Kur'ân'dan delil göstermede zorlanmamıştır. Cafer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayette Bakara Sûresinde yer alan, “İçinizdeki niyet ve düşüncelerinizi dillendirseniz de gizleseniz de Allah size onların hesabını soracaktır. Bununla birlikte Allah dilediğini/layık olanı bağışlayacak, dilediğini/müstehak olanı da cezalandıracaktır. Çünkü Allah her şeye kadirdir.”¹⁰⁸⁴ anlamındaki ayet hakkında o, “Aslında bu ayete göre Allah

¹⁰⁸⁰ Hucurât, 49/7.

¹⁰⁸¹ Kummî, II, 319.

¹⁰⁸² Nahl, 16/90.

¹⁰⁸³ Kummî, I, 388.

¹⁰⁸⁴ Bakara, 2/284.

Teâlâ'nın o ikisine [Ebû Bekir ve Ömer'e] kalbinde hardal tanesi kadar bir sevgi besleyeni cennete girdirmemesi gerekir." demiştir.¹⁰⁸⁵ Mezhebî saik ve kaygıdan öteye geçmeyen bu tip yorumlar, siyasî kanaatlerin teolojik bir görüntüye bürünmesi neticesinde ortaya çıkmış söylemlerdir.

Şia, ilk halifeleri yerme amacıyla Kur'an'da anlatılan kıssaları kendi lehine kullanmaktan geri durmamıştır. Mezhebî kaygılar ile Kur'an'a yaklaşım biçimi, kıssalarda yer alan karakterlerin bu ümmette de var olduğu düşüncesini beraberinde getirmiştir. Kıssaların boşa anlatılmadığı söyleminden hareketle Şîî zihniyet tarafından söylenmek istenen düşünceye en uygun karakterleri Meclisî'de görmekteyiz. Bihâru'l-Envâr adlı eserinde rivayet malzemelerini toplamayı amaç edinen Meclisî yer yer bazı beyanlarda bulunmuştur. Söz konusu beyanlarından birinde de şu cümlelere yer vermiştir:

"Kur'an-ı Kerim'de tüm eksikliklerden münezzeh olan Allah Teâlâ'nın zikrettiği kıssalar, bu ümmete, geçmiştekilerin düştüğü yanlış düşmemeleri ve başlarına gelen cezaların benzerinin kendi başlarına gelmelerinden sakınmaları için uyarılar ihtiva etmektedir. Geçmiş ümmetlerde meydana gelen hiçbir şey yoktur ki, bu ümmette de meydana gelmiş olmasın. Harun Kıssası'nda anlatılan Buzağı ve Samirî örneğinin bu ümmette Emiru'l-müminîn (a.s.) zamanında Ebû Bekir ve Ömer'i temsil etmesi gibi... Aynı şekilde Kârûn'un Osman'ı temsil etmesi gibi..."¹⁰⁸⁶

Kur'an'dan özenle seçilmiş bu yorum tarzı ile ilk iki halifenin ilahlaştırıldığı vurgusu yer almaktayken, üçüncü halifenin gurur ve istiğnası ifade edilmek istenmiştir. Samirî, İsrailoğulları'nda Hz. Musa'nın yokluğundan istifadeyle inkar eden ve hatta inkar etmekle kalmayıp insanların itikadını bozan, onları doğru yoldan saptıran kimse olarak tasvir edilmektedir. Netice olarak ölümünden sonra kaçıp kurtulamayacağı bir azapla karşılaşacağından bahsedilmektedir.¹⁰⁸⁷ Meclisî'nin açıklamalarında Samirî, Ömer b. el-Hattâb'ı temsil eden bir kişilik olarak tanıtılmıştır. Samirî'nin insanların itikadını bozmak için ateşte erittiği mücevherlerden icat ettiği ve böğürme sesi çıkaran buzağı ise¹⁰⁸⁸ Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe'yi temsil etmektedir. Bu temsil ile insanların buzağıya tapınması gibi Ebû Bekir'e sevgi ve sempati duyanların, onun hilafetini meşru kabul edenlerin yoldan çıktığı ifade edilmek istenmiştir.

¹⁰⁸⁵ Ayyâşî, I, 156-157.

¹⁰⁸⁶ Meclisî, XXIV, 236.

¹⁰⁸⁷ Tâhâ, 20/85-98.

¹⁰⁸⁸ Tâhâ, 20/88. Ayrıca Kur'an'da buzağıya tapınmayı konu edinen ayetler için bkz. Bakara, 2/51, 54, 92, 93; Nisa, 4/153; A'raf, 7/148-152.

Kârûn örneğinde ise Kur'an, Kârûn'un Hz. Musa'nın kavminden biri olduğunu, hazinelerinin anahtarlarını ancak güçlü bir topluluğun taşıyabildiğini söyleyerek, zenginliğiyle mağrur bir kişi olduğunu ifade eder. Kârûn gösterişi seven, kavminin arasında ihtişamla dolaşan, elindeki servetini kendi bilgisi sayesinde elde ettiğini ileri süren bir kimseydi. Neticede inkar etmesi, kibirlenmesi, böbürlenmesi gibi sebeplerden helak olduğu, kendisi ve görkemli sarayı yerin dibine geçirildiği; üstelik malı ve çevresindeki adamlarının kendisine hiçbir şekilde yardımcı olamadığı belirtilmiştir.¹⁰⁸⁹ Ayrıca Kur'ân'da başka âyetlerde, Kârûn'un Hz. Musa'nın kendisini davetine rağmen -Firavun ve Hâmân gibi- inkarda devam ettiği, peygamberi sihirbazlıkla itham ettiği ve neticede cezalandırıldığı anlatılmaktadır.¹⁰⁹⁰ Meclisî'nin yukarıda bahsi geçen beyanında Osman b. el-Affân'ı Kârûn'a benzetmesi onun zenginliği ile alakalı olsa gerektir. Çünkü Osman b. el-Affân aynı zamanda tüccar bir kimseydi. Hilafetinden memnun olmayan kimseler tarafından evinde katledilmesi de Kârûn'un akıbeti ile eşdeğer görülmüştür. Görüldüğü gibi Şia nazarında Ebû Bekir bu ümmetin buzağısı, Ömer Sâmîrîsi, Osman da Kârûn'u olarak görülmektedir.

İlk halifelerin yerilmesi noktasında Şia, yeminlerle ilgili ilginç teviller yapmaktadır. Şöyle ki, "Güneşe ve ışığına, güneş battıktan sonra kendini gösteren aya, dünyayı aydınlattığında gündüze, onu karanlıkla örttüğünde geceye andolsun ki..." anlamındaki *ve's-şemsî ve duhâhê, ve'l-kameri izâ telâhê, ve'n-nehêri izâ cellâhê, ve'l-leyli izâ yağşâhê*¹⁰⁹¹ âyetlerinde yeminlerin delalet ettiği şeyler hususunda Kummî, şems/güneş ve duhâ/ışık kelimelerinden kastedilenin Hz. Peygamber ve Allah'ın dini; kamer/aydan kastedilenin Emiri'l-müminin Ali; nehâr/gündüzden kastedilenin Fatıma'nın soyundan olan imamlar; leyl/geceden kastedilenin ise *eimmetu'l-cevr* yani haksız, gaspçı, zalim, sahte imamlar daha doğrusu imam zannedilenler olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹² Kummî'nin geceye yapılan yemini bu şekilde yorumlamakla Ali b. Ebî Tâlib'den önce halife olan kimseleri kastettiği âşikârdır. Görüldüğü gibi geceleri her tarafı karanlığın bürümesi ile ilk halifelerin başa gelerek her tarafı zulüm ile doldurmuş olduğu düşüncesi arasında bir bağlantı kurulmak istenmiştir. Ayrıca bir sonraki âyette: "Nefsini kirletip günahlara boğan ise hüsrana uğrar" anlamındaki *ve kad hâbe men dessâhê*¹⁰⁹³ kısmından kastedilen kişilerin kimler olduğu hususunda Kummî, imameti engelledikleri için *zureyk*/mavi gözlü ve *hebter*/kurnaz tilki lakabıyla andığı Ömer b. el-

¹⁰⁸⁹ Kasas, 28/76-82.

¹⁰⁹⁰ Ankebût, 29/39; Mu'min, 40/24.

¹⁰⁹¹ Şems, 91/1-4.

¹⁰⁹² Kummî, II, 424.

¹⁰⁹³ Şems, 91/10.

Hattâb ve Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe vurgusunu özellikle yapar.¹⁰⁹⁴ Kummî'ye göre söz konusu kişiler Ali b. Ebî Tâlib'den önce halife olmakla nefislerini kirletip günah boğdular. Üstelik bu sebepten hüsrana uğrayanların ta kendisi olmayı hak ettiler.

Kummî, Kur'ân'da tapınılan putların acizliğini ifade eden: “Bakın, Allah size bir misal veriyor: Bir tarafta kendi adına hiçbir şey yapma imkanı bulamayan, sırf efendisine hizmet etmeye memur olan aciz kişi. Diğer tarafta ise kendisine maddi geniş imkanlar lütfettiğimiz, buna bağlı olarak da malından mülkünden dilediği gibi kâh gizli kâh açık biçimde harcayan bir kişi!”¹⁰⁹⁵ âyetini: “Adaletle hükmeden Emiri'l-Mü'min Ali b. Ebî Tâlib ve İmamlar (a.s.) ile diğer halifeler nasıl eşit olabilir!” şeklinde temsilden kastedilen manayı imametın ispatına yönelik tefsir etmiştir.¹⁰⁹⁶

Netice olarak Şia, bu hususta kimi zaman yemin ifadelerini yorumlayarak, kimi zaman putlardan örnek vererek, kimi zamanda inkarcıların durumlarını anlatan ayetlerden yola çıkarak ilk üç halifeyi tahkir ve tezyif için oldukça çaba sarf etmiştir. Bazen “Falan, Falan ve Falan”, “Falan ve teb'ası” gibi muallak ifadelerle, bazen Şeyheyn [Ebû Bekir ve Ömer] diyerek, bazen de Ebû Bekir için Hebter/Kurnaz Tilki, Ebu'l-Fasıl/Sütten Ayrılan Yavru Devenin Babası; Ömer için Zureyk/Mavi Gözlü (Uğursuz), Delâm/Kara; Osman için de Asken veya Na'sel/Yaşlı Bunak şeklinde ilk üç halifeyi lakaplarla anmış ve onları yermeyi mühim bir görev olarak görmüştür.

¹⁰⁹⁴ Bkz. Kummî, II, 424; Fırat el-Kûfi, s. 564.

¹⁰⁹⁵ Nahl, 16/75.

¹⁰⁹⁶ Kummî, II, 429.

DEĞERLENDİRME

Erken dönem İslam toplumu içerisinde bazen kabile-soy asabiyeti bazen de yabancı din ve kültürlerin tesiri sebebiyle yaşanan siyasî birtakım hadiselerin, Hz. Peygamber döneminde sağlanmış olan kardeşlik ve birlik anlayışına ciddi anlamda zarar verdiği bilinen bir gerçektir. Söz konusu dönemde vuku bulan politik ihtilaflar, siyasal ayrımcılığın yanı sıra teolojik bazı tefrikaların da müsebbibi olmuştur. Çünkü siyasî ihtilaflar, zamanla dinsel bir suret elde ederek itikadî mezheplerin ortaya çıkışına ve söz konusu mezheplerin zamanla da teşekkülünü tamamlamasına zemin hazırlamıştır.

Şunu ifade etmek gerekir ki Hz. Peygamber'in vefat etmesi, ilk dönem insanını sarsan amillerin en önemlileri arasında yer almakta ve belki de en önemlisi olmaktadır. Hem bir peygamber ve hem de bir devlet başkanı olan Hz. Muhammed'in vefat etmesi, dönem insanı açısından peygambersiz hayata intibak sağlamayı güçleştirmiş ve buna bağlı olarak bir yönetim krizinin yaşanması sonucunu doğurmuştur. Hz. Peygamber'in kendisinden sonra devlet başkanının kim olacağı, başkanı onun tayin edip etmediği gibi meseleler tartışılmaya başlanmış ve bu hususta ciddi ayrışmalar baş göstermiştir. Onun tebliğ ettiği din, günümüze kadar varlığını korumuş; fakat oluşturduğu toplumsal düzen büyük sarsıntılar ve badireler neticesinde ciddi değişimlere maruz kalmıştır.

Teokratik bir yönetimden henüz çıkmış olan Müslümanlar, Hz. Peygamber'den sonra devletin başına getirilen/getirilmesi gereken kişiyi de Peygamberin ve Allah'ın vekili olarak görmek durumunda kalmışlardır. Bu durum ise teolojik bazı problemlere ve günümüze kadar devam eden birtakım ihtilaflara neden olmuştur. Çünkü bu hususta farklı kanaatlere sahip olan Müslümanlardan kimisi mevcut düzene itiraz mahiyetinde “olması gereken” diye bazı esasları iddia etmeye başlamıştır. Üstelik birtakım dinî metinlerle söz konusu söylemlerini ispat çabasına da girişmiştir. Buna mukabil kimi insanlar da, “olanı” meşrulaştırma derdine düşmüş ve bu gaye ile aynı şekilde dinî metinlere müracaat etmiştir. Netice itibariyle siyasî görüşler temel kaynaklarca dillendirilerek dinî niteliğe bürünmüş; siyasî partiler de dinî-itikadî fırka karakteri kazanmaya başlamıştır.

Hiç şüphesiz farklı din anlayışı Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada birtakım farklılıkları da beraberinde getirmektedir. Kur'ân'a farklı bir yaklaşım sergileme ya da Kur'ân'ı mezhebî saik ve kaygıyla okuma neticesinde tefsir-te'vil kavramları terimleşme sürecine girmiştir. Tefsir kelimesi, Hz. Peygamber'in ve ashabının Kur'ân ayetleri hakkındaki yorumu olarak görülürken, te'vil kelimesi alimlerin veya mezheplerin değerlendirmesi olarak kabul edilmiştir. Söz konusu ayrımın öncüsü sayılan İmam Ebû Mansur el-Maturîdî'nin, bu ayrım

ile Kur'ân'ın farklı şekillerde yorumlanmasının önündeki engelleri kaldırdığı düşünülmektedir. Ancak bu ayrımın temelinde de büyük oranda mezhepler arası çekişmeler ve siyasî çıkarlar yer almaktadır. Çünkü Sünnî alimler, bu ayrıma rağmen her ne olursa olsun kendi yorumlarını tefsir kelimesi ile ifade etmeyi tercih ederek muhaliflerin yorumlarını te'vil kabilinden saymışlardır. Ehl-i Sünnet'in bu eyleminin temelinde, kendini mezhepler üstü bir statüde görmesinin yer aldığı düşünülebilir.

Zaman içerisinde te'vil kavramı hakkında; ilahî hitaptaki kelime ve ifadelerin anlam ve delaletlerinin kasten tahrifinden kaynaklanan inanç ve düşüncelerin ispatlanması girişimi olduğu yönünde bir kanaat yaygınlık kazanmıştır. Buna binaen siyasî ve itikâdî firkaların bu kavramı, sahip oldukları fikirleri yerleştirmek ve doğrudan doğruya yaymak için en münasip yol saydığı ileri sürülmüştür. Bu yönüyle Ehl-i Sünnet tarafından genel anlamda tefsir, Hz. Peygamber ve sahabesinden nakledilen rivayetler çerçevesinde Kur'ân'daki hakikatleri anlama ve insanlara anlatma eylemi olarak görülürken; te'vil, siyasî ve kelimî firkalar tarafından meydana gelen tartışmalarda düşünceyi ispat etme, muhalifi reddetme, mezhebî/siyasî söylemi sağlam temellere dayandırma gayesiyle Kur'ân'a yapılan müracaat olarak kabul edilmiştir.

Teşekkülü döneminde her ekolün kendi konumunu muhalif cepheye göre belirlemesi ve karşı ekolün düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymak için uğraş vermesi Kur'ân'dan dayanak bulmayı önemli kılmaktadır. Çünkü her mezhep kendi durumunu desteklemenin yanı sıra karşı tarafa bunu kabul ettirmek için tartışmasız kabul edilen deliller sunmak mecburiyetinde olduğunu ve tartışmasız kabul edilen tek delilin de sadece Kur'ân olduğunu bilmekteydi. Bu sebeple bütün mezhepler, kendi düşüncelerini ispat etmek ve eylemlerini meşrulaştırmak; muhalifleri de haksız çıkarmak gayesiyle özellikle Kur'ân'a başvuruyordu. Tarih içerisinde sayısız örnekleri olan bu davranış neticesinde Kur'ân ayetleri, sınırsız yorumlara mevzu teşkil etmiştir. Çünkü mezhebî taassupta, Kur'ân'ın ne söylediğinden ziyade Kur'ân'a ne söylenmek istendiği önemsenmiştir. O yüzden siyasî ihtilafların sebep olduğu firkalaşmalar, Kur'ân'a ve Hadisler'e müracaat nedeniyle itikadî mezheplerin oluşumu ile sonuçlanırken aynı zamanda klasik İslâm literatüründe yeni çıgırların açılmasına da sebebiyet vermiştir. Mezhebî Tefsir terkinin oluşmasının, böyle bir durumun neticesinde olduğu bilinmektedir. Zehebî'de rastladığımız bu terkip; Kur'ân'a ideolojik yaklaşımın, bir diğer ifadeyle mezhebî saik ve kaygılarla Kur'ân'ı okumanın ve yorumlamanın terimleşmiş halini ifade etmektedir. İslâm literatüründeki konumunu belirleyen söz konusu terkip ile, mezhebe veya görüşe olan taassuptan dolayı ayetlerin yorumunda aşırılığın var olduğu anlatılmak istenmiştir.

Esasen ilmî ve dinî hiçbir dayanağı olmayan birçok mesele dinden gösterilmek gayesiyle Kur'ân'a dayandırılmaya çalışılmıştır. Hatta öyle zamanlar olmuştur ki, ileri sürülen görüş -hiçbir mesnedi olmamasına rağmen- dinin esası gibi algılanmaya ve gösterilmeye başlanmıştır. Çünkü İslâm'a dahil olan insanların, geçmişteki kültürleri, inançları ve yaşadıkları İslam'a bakış açısını belirleyen amillerin başında yer almaktadır. İslam Devlet sınırlarının kısa zamanda oldukça geniş bir coğrafi alana ulaşması da sağlam inanç esaslarının ulaşmasını ve ulaştığı bölgelerde yerleşmesini güçleştirmiştir. Bu sebeple toplumlar, İslam'a girerken kendi kümülatif nitelik taşıyan kültürlerinin de etkisiyle yeni bir anlayış ortaya çıkarmıştır. Neticede toplumdan topluma, bölgeden bölgeye farklı İslam algıları ile karşılaşmak gayet sıradanlaşmıştır. Hatta kimi zaman insanlar İslam'a göre kendi inanç esaslarını ve muamelelerini belirlemektense, İslam'ı kendi akide ve muamelelerine göre yorumlamayı tercih etmişlerdir. Bunun sonucunda Kur'ân ayetleri çok farklı mecralara çekilerek, akla hayale gelmeyen manalara halledilmiştir.

Siyasî polemiklerin mezheplerarası bir platforma taşınmasından sonra özellikle Kur'ân ayetlerinin ötekileştirme aracı olarak kullanıldığı müşahede edilmektedir. Arada ihtilafın vaki olduğu bütün hususlar nedeniyle karşıtları küçük düşürmek ve tekfir etmek dinî bir görev addedilmiştir. Kur'ân ayetleri, mezhepler için kendi konumunu sağlama almada olduğu gibi, ötekileştirmenin de en güçlü kaynağı olma özelliğini korumaktadır. Her mezhep kendi eserlerinde karşıtlarına olmadık hakaretler ederek kendi mezhebinin doğru yolda olduğunu Kur'ân yoluyla ispat etme çabası içerisine girmiştir. Söz konusu çabanın en bariz örneğini Ehl-i Sünnet teşkil etmektedir. Kelâm kitaplarının yanı sıra Hadis, Tefsir, Fıkıh, Tarih ve hatta Tefsir Usûlü ve Tarihi eserlerinde dahi ötekileştirme çabasını görmek mümkündür. Bu gayet olağan bir durum gibi görünse de kardeşlik, birlik ve beraberlik ruhunu yakalayabilmek için Ehl-i Sünnet'in bu tarz tavırlardan kaçınması kapsamlı ve kuşatıcı olması açısından gerekli görülmektedir.

Erken dönem İslam toplumu içerisinde politik ihtilaflarda siyasî bir fırka konumunda olan, ilerleyen süreçte dinî bir niteliğe bürünen ve muhaliflerince sürekli itilip kakılan mezheplerden bir tanesi hiç şüphesiz Şia'dır. Çünkü Şia'nın, başlangıçta Ali b. Ebî Tâlib'in Osman b. Affâ'ndan önce halife olması gerektiğine inanan, sonraları ise Ali b. Ebî Tâlib'in ilk iki halifenin de önüne geçirilmesi gerektiğini savunan ve ondan önce halifelik yapanların onun hakkını gasp ettiğini iddia eden zümre olarak belirmekte olması onun siyasî yönünü ortaya koymaktadır. Ayrıca Şiî zihniyetin teşekkülünü tamamladığı dönemlerde bu kavramın, Ali b. Ebî Tâlib'in, Hz. Peygamber'den sonra nas ve tayinle halife olduğuna inanan, imametin kıyamete kadar onun Fatıma'dan olan soyunda kalacağını ileri süren toplulukların ortak adı

olarak kullanılması da söz konusu mezhebin siyasetle bağlantısını ve siyasî gayesini ifade etmede oldukça yetkindir. Bu açıdan Şia'nın iddia ettiği fikirlerin/inançların siyasî olduğu daima göz önünde bulundurulmalıdır. Bütün mezheplerde olduğu gibi, siyasî görüşlere dinî metinlerden dayanak sağlanması siyasî hüviyete sahip olan Şia'yı dinî bir mezhep haline getirmiş; bir diğer ifadeyle siyaset, dinselştirilmiştir.

Ana gayesi mevcut idareye muhalefet olan bu fırka, Emevîler tarafından yönetime karşı en büyük tehlike olarak görüldüğü için sürekli baskı ve zulme maruz kalmıştır. Abbâsîler'in, Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ın soyundan gelmesi Şîî beklentilerin anahtarı olmasına sebebiyet vermiş ve yönetimden rahatsız olan diğer gruplarla da işbirliği içerisinde Emevî yönetimine son verilerek Abbâsî Devleti kurulmuştur. Ancak Abbâsîler'in de ilerleyen süreç içerisinde –aynı şekilde yönetime karşı tehlike olarak görüldükleri için- Şîîlere karşı tutumu farklı olmamış; baskı, işkence, öldürme ve sürgün politikaları olduğu gibi ve hatta fazlasıyla Abbâsî'lere geçmiştir. Bu sebeple Şia'nın bir kısmı Abbâsî kuvvetlerinin ulaşamayacağı yerlere giderek Afrika'da Fatımîler ve İdrisîler gibi Şîî devletler kurmuşlardır. Bütün bunlar neticesinde Şîîlik kendi apayrı istikametinde gelişim göstermiş ve kendine has bir din anlayışı benimseyerek günümüze kadar varlığını korumuştur.

Ortaya çıkışı itibariyle siyasî olsa da teşekkül döneminde itikadî fırkaya dönüşmesi neticesinde kendine ait bir literatür oluşturmayı başaran Şia'yı anlamak için erken dönem politik ihtilafları ve Şia'nın politik hedeflerini iyi çözümlenmek gerekmektedir. Bununla birlikte Şia'nın önceki kültür ve inançlarının da göz önünde bulundurulması temel prensiplerden olmalıdır. Çünkü geçmiş kültürün etkisinden bir anda kopmanın mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle, İran gibi köklü bir geçmişe sahip olan bir topluluğun İslam'a girince hemen geçmiş bütün kültüründen kopması ihtimal dahilinde görünmemektedir. Ömer b. el-Hattâb'ın fethiyle İslam topraklarına dahil olan Farisîler'in İslâm'ı kendi algılayış biçimine göre benimsediklerine şahit olunmaktadır. Bu durum, onların dinî bir mezhebe bürünmesini sağlayarak kendine has birtakım din anlayışının oluşmasına sebebiyet vermiştir.

Bilindiği gibi mezhebin teşekkülü imâmet çerçevesinde oluşmuştur ve hatta Şia'ya asıl rengini veren imâmet anlayışıdır. Bu sebeple imamet meselesinin, tarih boyunca Şîî düşüncenin mihrini teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Siyasî kanaatten öteye geçmeyen Ali b. Ebî Tâlib'in halife olması gerektiği düşüncesi, Şia'da önemli bir inanç meselesi haline gelmiştir. Dinin beş esasından biri konumuna gelen bu siyasî kanaat, Şia'yı ana bünyeden koparıp kendisine has bazı özellikleri olan marjinal bir grup haline getirmiştir. Daha açık ifadeyle, çoğunluğunu İslam'a geçmiş kültürleriyle dahil olan İranlılar'ın oluşturduğu Şia, imâmet anlayışını İslam'a göre belirlemektense, İslâm'ı kendi imamet anlayışına göre

yorumlamayı tercih etmiştir. O sebeple Şîî zihniyetin merkezinde yer alan imâmet anlayışı, bu inancı benimseyen toplumlara sosyal, siyasal, kültürel ve düşünsel anlamda etkilediği gibi özellikle dinî metinleri anlama biçimini de şekillendirmiştir.

Şia uleması önce yeryüzünün asla hüccetsiz/imamsız kalamayacağı iddiasını önemle ileri sürmektedir. Bu iddianın arkasında imamet gerekliliği düşüncesi de yer almaktadır. Risaletin devamı olarak gördükleri imamet; mazlumların intikamının alınması, fesadın ortadan kaldırılması, fitnenin kökünün kazınması, insanların günahattan korunması, ahirette amel defterini sağ tarafından alabilmeleri ve bu sayede ebedî saadete erebilmeleri için gerekli olduğu ifade etmiştir. Hatta Allah üzerine imam tayin etmenin bir zorunluluk olduğunu, ümmete de o imama itaat etmenin –Allah’a itaat etmek gibi- farz olduğunu iddia eden Şia, Kur’ân’dan da bu hususa yönelik teviller yapmaktan geri durmamıştır.

Şia tarafından imamların ilki olarak kabul edilen Ali b. Ebî Tâlib’in, çok küçük yaşta iman etmiş olması; bu sebeple hiçbir puta tapmamış olması, asla günaha düşmediğine inanılması ve Hz. Peygamber’in yanında yetişmesi, damadı olması gibi özellikleri kendisinin ve soyundan devam eden Ehl-i Beyt imamlarının insanüstü bir varlık olarak tasavvur edilmesine; ona karşı gelenlerin de zemmedilmesine sebebiyet vermiştir. Hatta Kur’ân âyetlerinin, imamet eksenli olarak ele alınmasına; mana bakımından iyi ve güzel şeyler anlatan âyetleri -kimi zaman sebep-i nüzul üreterek kimi zaman zorlama tevillerle- Ali b. Ebî Tâlib ve Ehl-i Beyt’in lehine; kötülöklere işaret eden âyetlerin ise düşman olarak görölen kimselere ve özellikle ilk üç halifenin aleyhine yorumlanmasına kadar aşırılığa gidilmiştir. Evveleminde Ali b. Ebî Tâlib’in Hz. Peygamber’den sonra velâyeti iddiasıyla başlayan tartışmalar, sonraki dönemlerde Ali b. Ebî Tâlib’den önce hilafete geçenlerin onun hakkını gasp ettiği inancıyla ve hatta “ilk üç halifeyi meşru sayanlar akla da nakle de muhalefet etmiştir” zihniyetiyle devam etmiştir. Bu iddiayı savunan Şîî ulemâ, Ali b. Ebî Tâlib’in imametini ispat edebilmek adına aklî ve naklî deliller serdetme yolunda oldukça çaba sarf etmişlerdir. Bunun karşısında da ilk üç halifeye olmadık hakaretlerde bulunmuşlardır. İlk üç halifeyi tahkir ve tezyif amacına yönelik Kur’ân’dan birçok delil getirerek onların kafir olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.

Şia’nın, imamet nazariyesi çerçevesinde Kur’ân’a ideolojik yaklaşımını sadece Ali b. Ebî Tâlib hususunda değil; imam olarak kabul edilen diğer on bir kişi hakkındaki yorumlarda da görmek mümkündür. Çünkü Şia, imamların sayısını on ikiye sabitleyerek imamet nas ve tayinle Ali ve oğullarına ait olduğu iddiasındadır. Bu sebeple Şia’nın tefsir kaynaklarında veya inançlarını âyetlerle temellendirmeye çalıştığı kelimî eserlerinde, Kur’ân’ı mezhebî ideolojiye dayalı bir biçimde okuyarak, âyetlerin manasından imamlara ve sayının on iki

olduğuna yönelik atıflar çıkardığına ve hatta bunu rivâyetlerle de desteklediğine sıklıkla rastlanılmaktadır.

Kur’ân âyetlerinin nüzul sebebini dahi Hz. Peygamber’den sonra yaşayan imamlara dayandıran Şia, içinde bulunduğu anakronizme/tarihsel tutarsızlığa rağmen alakalı alakasız bir çok âyeti bu yönde yorumlamakta hiç de zorlanmamıştır. Gerçi Şîi ulema, içinde bulunduğu bu çelişkinin farkında olsa gerek ki, bu tarihsel tutarsızlığı izale edebilmek için bazı çareler aramışlardır. İlgili bazı ayetler hakkında “*enne te’vilehu ba’de tenzilihi*/âyetin kastettiği anlam tenzilinden sonraki bir şeyle ilgilidir” şeklinde bir kaideyle bu tip yorumların önünü açmayı hedeflemişlerdir. Bu anlayışa göre, bu tip âyetlerin indiği anda avamca anlaşılması pek mümkün değildir. Bu âyetlerin kastettiği anlamlar, hangi olaylara işaret ettiği, ne anlatmak istediği ancak zaman içerisinde yeri geldiğinde anlaşılabilir. Neticede on ikinci imamın 260/874 yılında gaybet döneminin başlamasıyla da ayetlerin ne anlatmak istediği Şîi zihniyette belirmiş olmaktadır.

İmâmet nazariyesini haklı çıkarma gayesiyle Şia, imamların masum olması gerektiğini de iddia etmiştir. Çünkü Şia’nın önemle öne sürdüğu imamın nasla tayin edilmesi meselesi, ilahî tayin ile atanan kişinin günahsız olması gerektiği düşüncesini beraberinde getirmektedir. Günah işleyen, fasık bir kişinin insanların din ve dünya işlerinde öncülük edemeyeceği ve onları doğruluğa sevk edemeyeceği tezinden hareketle Şia, imamet nazariyesinin içerisine imamların masum olması gerektiğini de eklemiştir. Şia’nın nas ve tayin usulünün haklılığını ve gerekliliğini geçerli kılmaya yarayan en önemli hususlardan biri söz konusu masumiyet iddiasıdır. Muhtelif ayetlerde kimi peygamberlerin hatalarından söz edilmesine rağmen Şia’nın, imamet nazariyesini sağlam temellere bina etme gayesiyle imamların masumiyetini iddia etmesi; üstelik bu iddiaya Kur’ân’dan dayanak sağlamaya çalışması, mezhebî saik ve kaygıyla Kur’ân’a yaklaşımın bariz bir örneğini temsil etmektedir.

İmâmet nazariyesi ile helezonik/sarmal bir bağı olan bir başka nazariye Şia’nın da üzerinde ittifak sağlayamadığı bedâ anlayışıdır. İmâmiyye’nin bedâ telakkisini benimsemesi, gayba ait haberleri bildiklerine inanılan imamların, vuku bulacağını önceden haber verdikleri olayların sonradan başka türlü gerçekleşmesi üzerine inandırıcı bir izah bulmak suretiyle etrafındaki grupların dağılmasını önleme zaruretinden doğmuştur. Tarihi vasatta Şia’nın on iki imamından altıncı ve onuncu imamları olan Cafer es-Sâdık (148/765) ve Ali en-Nâki’nin (254/868) yerine halef bırakmaları ve haleflerinin kendilerinden önce vefat etmeleri neticesinde ortaya çıktığı bilinen bedâ telakkisinin, imamların masumiyet gereği hata yapmayacağı iddiasından tevellüt ettiği düşünülebilir. Çünkü imamların Allah’tan vahiy alması, dolayısıyla peygamberliği devam ettirmeleri, son derece mükemmel vasıfları haiz

olarak, gûnahtan ve hatadan uzak olmaları gibi yüceltmeci inanışlar gereği imamın her söylediğinin hakikate tekabül etmesini gerektirmektedir. İşte hakikatle çakıştığı esnada bedâ düşüncesi devreye girerek imamları koruma altına almaktadır. Bu sebeple Şia'daki mevzu bahis bedâ telakkisi, İmam Cafer es-Sâdık'ın oğlu İsmail ile Ali en-Nâki'nin oğlu Muhammed'in erken ölümleri üzerine ortaya çıkan imamet krizini aşma formülü olarak doğrudan doğruya imamet meselesiyle ilgilidir. Sadakaların ömrü uzatması, duanın insan hayatındaki değişikliğe sebep olması, şefaât sebebiyle cehenneme gitmesi gerekenin cennete gitmesi, evliyanın cennetlik olmasına rağmen cehennem korkusuyla ağlaması gibi teğayyür/değişim içerikli örneklerle mantikî dayanak bulmaya çalışan bazı Şîî alimler, Kur'ân'dan da birçok ayeti bedâyâ yönelik tevil etme yoluna başvurmuşlardır. Kur'ân'da direkt veya dolaylı olarak teğayyürden bahseden âyetlerin neredeyse tamamını bedâ ile ilişkilendirmişlerdir.

Şia'nın imamet nazariyesini merkeze aldıktan sonra geri kalan inançlarını imametın ekseninde oluşturmasının bir diğerk sonucu da gaybet telakkisidir. Şîî literatürde bazı peygamber ve imamların bir süreliğine gözden kaybolmalarını ifade eden gaybet düşüncesi, imamların sayısının önce Hüseyin b. Ali'nin soyuna tahsis edilmesi, sonra da on iki ile sınırlandırılması inancıyla son derece alakalıdır. Bu anlayış, Şia'nın kahir ekseriyetini oluşturan ve günümüze kadar varlığını İmâmiyye, bir diğerk adıyla İsnâaşeriyye çatısı altında sürdürmesinin müsebbibidir. Aynı zamanda İsnâaşeriyye'nin teşekkülünü sağlayan, ona dinî ve siyasî bir süreklilik kazandıran da bu telakkidir. Bu sebeple son imam Muhammed b. Hasan'ın gaybeti Şia tarafından ciddi anlamda önemsenmiş ve geri dönüşü şiddetle beklenmeye başlanmıştır. Muhaliflerin bu konudaki eleştirileri Şia ulemasını, Muhammed b. Hasan'ın kayboluşu ile ilgili bir çok nazariye ileri sürmesine sebebiyet vermiştir. Peygamberlerin bir sünneti olması, imamın öldürölmekten korkması, insanların işlediği günahlar sebebiyle imamı aralarından alarak Allah'ın onları cezalandırmış olması, "dünyanın varlığı imamın varlığına bağlıdır" tezinden hareketle dünyanın devam etmesi için Allah'ın imamın ömrünü uzatması, Şîî olanlara kıyamete kadar gaybette olan imamı bekleyerek zalimlere boyun eğmelerinin engellenmiş olması, insanların gaybette olan imamı bekleyip beklemeyeceğine dair imtihan edilmesi gibi iddialar söz konusu nazariyelerden bazılarıdır.

Şia alimleri, gaybetin bir tür "sünnetullah" olarak gerekli olduğu meselesini önemle vurgulayarak, bu iddiayı ayetlerle irtibatlandırmaya çalışmışlardır. Ayrıca yine ayetlerde yer alan tehdit içerikli ifadelerin ve ahiretteki birtakım cezaların gaybeti inkar edenlere hitap ettiğini söylemekten çekinmemişlerdir. Kur'ân'da bahsedilen Hz. Musa'nın Hızır'la görüşmesi ve Hızır'ın o zamandan bu yana hâlâ yaşıyor olması; Hz. Yunus'un kavminden

fırası; Hz. Musa'nın Firavun'dan kaçıışı; Hz. Yusuf'un kuyuya atılıp sonra Mısır'a gitmesi; Ashâb-ı Kehf'in mağarada uyuması; Sâhibu'l-Himâr'ın yüz yıl uyuması gibi olaylar Şia tarafından gaybetin örnekleri olarak kabul edilmiş ve gaybete delil sadedinde öne sürülmüştür. Bunun gibi, Kur'ân'da isimleri zikredilen Hz. İdris, Nuh, Salih, İbrahim, Şuayb, İlyas, Süleyman, İsa (a.s.) gibi peygamberlerin belli dönemlerde gözden uzak olmaları Şia tarafından bütünüyle gaybetten sayılmıştır. Muhammed b. Hasan'ın gaybetinin başladığı zamandan günümüze kadar uzun süre yaşıyor olmasına da Şia, Kur'ân'dan değişik deliller sunmaktadır. En başta Kur'ân'da bahsedilen Hızır'ın Hz. Musa ile görüşmesinden bu yana sağ olması, Ashâb-ı Kehf'in mağarada 309 sene uyuması, Hz. Nuh'un 950 sene yaşaması gibi örneklerle delil getirmişlerdir.

Şia'nın gaybet anlayışı ile birbirlerini tamamlamaları açısından sıkı bir bağı olan bir diğer nazariyesi rec'at telakkisidir. Gaybet, on ikinci imamın kaybolmasını ifade ederken rec'at bir anlamıyla onun dönüşünü konu edinmektedir. Ancak Şîî rivayet malzemesine bakıldığı zaman Hz. Peygamber'in de ölmediği ve geri döneceği ifade edilirken bir kısım rivayetlerde Ali b. Ebî Tâlib için benzer anlayışlar öne sürülmüştür. Bazı rivâyetlerde ise Hüseyin b. Ali ve diğer Ehl-i Beyt imamlarının da bu kapsama dahil edildiği görülmektedir. Bununla birlikte bütün peygamberler ve şehitlerin de dirileceği; üstelik onların düşmanlarının da tekrar dirileceği, akabinde de adaletin yerini bulacağı yine bu rivâyetlerde dile getirilmiştir. Bütün bu muhtelif içerikli rivâyetler erken dönem İslâm toplumunda rec'at anlayışının var olduğunu; tarih içerisinde yaşanan olaylara göre bu anlayışın şekillendiğini ve kapsamının genişlediğini göstermektedir. Öyle görünüyor ki Şia, bu inancı biraz daha geliştirerek aslında ölen bir çok kimsenin geri döneceğini ve hatta kafir veya günahkar addedilen bazı insanların da tekrar dirileceğini iddia ederek rec'atin kapsamını genişletmiştir.

Rec'ate dayalı nakillerin çeşitliliğinden olsa gerektir ki, bazı Şîî alimleri rec'ati kabul etmediği gibi rivayetleri de inkar etmeyerek tevil etme yoluna başvurmuşlardır. Fakat ulemanın kahir ekseriyeti rec'atin varlığı hususunda icma etmişlerdir. Hatta rec'ti ispat edebilmek adına son imamın beklenmesine yönelik birtakım teviller yapılmıştır. Esasen son imamın zuhuru konusunda acele edilmemesi ve sabırlı olması gerektiği düşüncesiyle hareket eden Şia, bu metotla mensuplarını kontrol altında tutabilmeyi amaçlamaktadır. Baskı, işkence ve zulümlerin artması doğal olarak insanlarda kurtuluşun bir an evvel gerçekleşmesine yönelik arzularını da artıracaktır. Bu durumda Mehdî'nin zuhur etmesi şiddetle istenmeye başlayacak; fakat zihinlerdeki şüpheler neticesinde hâlâ rec'atin gerçekleşmemesi de sorgulanmaya başlayacaktır. İşte tam bu noktada dine olan teslimiyet duygularını harekete geçirme zarureti doğmaktadır. Sabırlı olmanın ve bu konuda acele edilmemesinin gerekliliği

tarihi vasat içerisinde Şia için büyük ehemmiyet arz etmiş olsa gerektir ki, Şia öncülerinin yanı sıra bu öğreti bir de ayetlere söylenilmeye çalışılmıştır.

Şîi ulema, Mehdi'nin zuhurunu sabırla beklemek gerektiği düşüncesini daha bir vurgu ile Kur'an'a dayandırıp sağlam bir zemine oturtmaya çalıştıktan sonra rec'at inancının da bizatihi Kur'an'la sabit olduğunu çeşitli vesilelerle öne sürmektedir. İsrailoğulları ile ilgili ayetlere yönelik rivayetlerden, Kur'an'da bahsedilen yüzyıl uyuyan kişinin yüz yıl sonra uyanmasından, Hz. İsa'nın ölümü ve kuş suretlerini diriltmesine yönelik rivayetlerden yola çıkarak Şia, geçmişte bir çok rec'at olayının vuku bulunduğunu iddia ederek bazı âyetleri mevzu bahis inanca yönelik yorumladıktan sonra gelecekte de rec'atin vuku bulacağını ayetlerle açıklama yoluna başvurmuştur. Hatta durum o kadar ileri gitmiş görünmektedir ki, Şia'ya göre Allah Kur'an'da rec'ate inanmayı özellikle emretmiş ve inananlardan rec'at günü intikam alacağını ifade etmiştir.

Şia'nın bilhassa Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşadığı siyasî baskıların sonucu olarak mezhebî bir doktrin haline getirdiği meselelerden birisi de takiyyedir. Başlangıçta takiyye can korkusundan, tamamen insanî bir kaygı neticesinde meşrû görülmüş ve öylece ortaya çıkmıştı; fakat daha sonraları takiyye siyasî iktidarı ve mezhebi, her yere yayabilmek için kullanılan bir prensip haline gelerek farklı bir misyona bürünmüştür. En başta Hz. Peygamber'e nispetle takiyyenin dinî esaslardan namazla eşdeğer tutulduğuna ve gövdede başın konumu gibi dinde önemli bir konumu olduğuna yönelik rivayetler nakledilerek söz konusu telakki sağlama alınmaya çalışılmıştır. Sonrasında ise imamlara nispet edilen birçok söylemle de son derece gerekli bir mesele gibi gösterilmeye gayret edilmiştir. Bu şekilde mutlak takiyye anlayışını benimseyen Ahbârlere tepki bağlamında Usulîler takiyyeye yeni boyutlar ve sınırlamalar getirerek daha mutedil bir metot benimsemişlerdir.

Şîi-İmâmiyye'nin takiyyeyi anlamlandırma noktasında genel olarak selef ve halefleri arasında her ne kadar muhtelif anlayışlar olsa da takiyye, Şia'nın temel bir mezhebî prensibidir. Bu prensibi temellendirmek ve meşrulaştırmak uğruna Şia, Hz. Âdem'den başlayarak insanlık tarihi ve bilhassa İslâm Tarihi içerisinde -Hz. Peygamber ile İmamlar başta olmak üzere- takiyye modeli çıkarmaya gayret göstermiş ve bu hususta da ideolojik bir tarih okuma biçimi geliştirmiştir. Tarihî verilerin yanı sıra İslâm Dininin temel kaynağı olan Kur'an ve Hadislerden de yola çıkarak takiyyeyi kendi anladığı tarzda anlatmaya yönelik bir tutum sergileme yoluna başvurmuştur.

Şia'nın takiyye konusunda Kur'an'a yaptığı müracaatta öne sürdüğü en çarpıcı yorum biçimi, *takvâ* kelimesinin takiyye şeklinde yorumlanmasıdır. Bunun dışında sabırlı olmayı; başa gelen sıkıntı ve cefaları ağırbaşlılık ve olgunlukla karşılamak gerektiği; insanlara karşı

iyilik etmeyi ve güzel muamelede bulunmayı içeren/öğütleyen âyetler de takiyye yapmaya hamledilmektedir. Böylelikle de Şia taraftarlarına takiyyeyi bozup sırrı izhar ve ifşa etmenin doğru olmayacağı, sırrı izhar ve ifşa edenin din kardeşlerinin başına gelen baskı, zulüm ve öldürme gibi kötü durumlardan mesul olacakları âyetler sayesinde ifade edilmeye çalışılmıştır. Hatta Şia'ya göre takiyye uygulaması, Kur'an'da bizzat Allah tarafından emredilmekte ve bu hususta hassas olunması gerektiği vurgulanmaktadır.

Asıl itibariyle Kur'an üzerinden yapılan bu tür teviller aşırı yorum kabilindedir. Bu tarz yorumlar ve üretilen rivâyetlerin mezhebî/siyasî saik, kaygı ve taassuptan kaynaklandığı bilinen bir gerçektir. Şîî tefsir anlayışında daha bir çok aşırı yorum denebilecek tevil örneklerinden bahsetmek mümkündür. Şunu ifade edelim ki bütün bu yorumlar, Şia'nın imamet nazariyesini merkeze aldıktan sonra geri kalan inançlarını imametinin ekseninde oluşturmasının sonucudur. Çünkü dikkat edilirse yukarıda bahsi geçen bütün meseleler, aralarındaki sarmal bağdan dolayı birbirinin ya sebebi ya da sonucu olarak ortaya çıkmış ve bir süreç içerisinde mezhebî bir doktrin/öğreti haline gelmiştir. Neticede her mezhep gibi Şia da, kendini meşrulaştırabilmek ve diğerini ötekileştirmek için Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'den referans edinme girişiminde bulunmuştur. Kur'anî nasların kimi yerde birden fazla manaya müsait olması söz konusu girişimde bulunanları işlerini daha da kolaylaştırmıştır. Bu duruma sebep-i nüzul ile manaya uygun hadis üretme, bir de zorlama tevil eklendiği zaman, söz konusu prensiplerin oluşması için çok zorlanılmadığı anlaşılacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdulbâkî**, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kâhire 1364.
- Adıgüzel**, Abdulcabbar, “Erken Dönem Politik İhtilafların Şîî-İmâmî Ekoldeki Teolojik İzdüşümleri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, IV/2 (Güz 2011).
- Akbulut**, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Yay., Ankara 2001.
- , “Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 4:2 (2006).
- Akdemir**, Hikmet, “Kur’ân-ı Kerim ve Türkçesi” Adlı Çeviriye Dair Bazı Değerlendirmeler”, *Marife*, yıl 5, sy. 2, Konya 2005.
- el-Akk**, Şeyh Halid Abdurrahman, *Usulu't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1406/1986.
- el-Alevî**, Allâme es-Seyyid Muhammed b. Akîl b. Abdillâh b. Ömer b. Yahya (135/752), *en-Nesâihu'l-Kâfiye*, (thk. Gâlib eş-Şâbinder), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, yrsz. 1427/2006.
- Algar**, Hamid, “Çârdeh Ma'sûm-i Pâk”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII.
- Arı**, Mehmet Salih, *İmâmîye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Arjomand**, Said Amir, “İmâmîyye Şîası'nda İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı”, (Çev. Ali Avcu), *CÜİFD*, Sivas 2010, c. XIV, sy. 2.
- Armağan**, Servet, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1992.
- Askerî**, Allame Murtaza, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Sünnet Ekolleri –İmâmet ve Sahabe-*, (çev. Cafer Bendiderya – İsmail Bendiderya), Kevser Yayıncılık, İstanbul trz.
- el-Askerî**, Hasan b. Ali en-Nâki, *Tefsîru'l-İmâm el-Askerî*, (thk. Medresetu'l-İmâm Mehdî), Kum 1409.
- Atay**, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, AÜİF Yay., Ankara 1983.
- Avcı**, Casim, “Hilâfet”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII.
- Aycan**, İrfan-Söylemez, M. Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Aydın**, Mehmet Akif, “İmâmet (Fıkıh)”, *DİA*, İst. 2000, XXII.
- Ayyâşî**, Ebu'n-Nazr, Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş es-Sülemî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, (thk. El-Hâc es-Seyyid Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî), el-Mektebetu'l-İlmiyye el-İslâmiyye, Tahran trz.

- Babanzâde**, Ahmed Naim Efendi, *İslâmda İrkçılık ve Milliyetçilik*, (sad. Ömer Lütfü Zararsız), 2. Baskı, İktal Yayınları, Ankara 1399/1979.
- Bağdâdî**, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1977.
- Belâzurî**, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya, *Ensâbu'l Eşrâf*, el-Mektebetü's-Şâmîle, el-İsdâr es-Sânî, 2.11.
- Benli**, Yusuf, “Bedâ Fikrinin İmâmî-Şii Literatüre Girişinin Tarihî Sürecine İlişkin Değerlendirmeler -I”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2005, XVIII/III.
- Berkî**, Ahmed b. Muhammed b. Halid, *el-Mehâsin*, (tahk. Seyyid Celaledin el-Huseynî), Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1370.
- Bilgin**, Orhan, “Kesrevî, Seyyid Ahmed”, *DİA*, Ankara 2002, XXV.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Reislîği Yay., Ankara, 1955.
- Bozan**, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2004.
- Bozkurt**, Nebi – **Küçükkaççı**, Mustafa Sabri, “Mekke”, *DİA*, Ankara 2003.
- Buhari**, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2001.
- Bulğen**, Mehmet-**Baloğlu**, Adnan Bülent, “Tenâsüh” [İslâm Düşünce Tarihinde], *DİA*, İstanbul 2011, XXXX.
- Bulut**, Halil İbrahim, “Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı”, *İslâmiyât*, Ankara 2005, VIII/I.
- Bulut**, Mehmet, “İsmet”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII.
- el-Câbirî**, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, (çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yay., İstanbul 2001.
- Canbulat**, Mehmet, “Gayb”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2006.
- Candan**, Abdülcelil, *Kur'ân Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, II. Baskı, Denge Yayınları, İstanbul 2005.
- Cerrahoğlu**, İsmail, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniv. Yay., Ankara 1968.
- , *Tefsir Tarihi*, III. Baskı, Fecr Yayınlar, Ankara 2005.
- , *Tefsir Usulü*, TDV Yay., Ankara, 2007.
- Cevherî**, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, el-Mektebetü's-Şâmîle, el-İsdâr es-Sânî, 2.11.

- Corbin**, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi –Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne Kadar 1198-*, (Çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yayınları, İstanbul 1986.
- , “Şîilikte Velâyet Kavramı”, (çev. Sabri Hizmetli), *AÜİFD*, Ankara 1983, XXVI.
- Cündioğlu**, Dücane, *Kur’ân Çevirilerinin Dünyası*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- el-Cürcânî**, Ali b. Muhammed, *et-Ta’rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut 1405.
- Çağrı**, Mustafa, “Asabiyet”, *DİA*, İstanbul 1991.
- Çalışkan**, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- , “Tefsir Tarihinin Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliği Üzerine”, *İslâmiyât*, Ankara, 2005, cilt: 8, sayı: 1.
- Dalkılıç**, Mehmet, *Şîa, Havâric ve Ehl-i Sünnet’te Takıyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1992.
- , “Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtınî Mezheplerde Gizli Dil”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: V, sayı: 2.
- Dârimî**, Abdullah b. Abdurrahman Ebu Muhammed, *Sünenü’l-Dârimî*, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, I. Baskı, Beyrut 1407.
- Demir**, Ahmet İshak, “İmamiyye Şi’ası’nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/1 (Bahar 2009).
- Demircan**, Ali b. Ebî Tâlib Dönemi ve Ehl-i Beyt, Beyan Yay., İstanbul 2008.
- , *Hiz. Ali’nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- , *Hâricîler’in Siyâsî Faaliyetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- , “Üçüncü Halife Osman’a Yöneltilen Bazı Eleştirilere Bâkîllânî’nin Cevapları”, *İSTEM Dergisi*, 2006, y. 4, sy. 8.
- Demirci**, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 2003.
- , *Kur’ân ve Yorum*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- , *Konulu Tefsire Giriş*, I. Baskı, Ensar Neşriyat, İst. 2006.
- Dereli**, Ahmet Vehbi, *Kur’ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, (basılmamış doktora tezi), Konya 2008.
- Dîb el-Buğa**, Mustafa-Dîb Mestu Muhyiddin, *el-Vâdih fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kelîmu’t-Tayyib-Dâru’l-Ulûmi’l-İnsaniyye, Dimeşk 1418/1998.
- Dineverî**, Ebu Hanife Ahmed b. Davud, *el-Ahbâru’t-Tıvâl*, Mısır 1330/1912.

- Doğan**, Hüseyin, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2010.
- Duman**, M. Zeki, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi (Başlangıcından Tedvin Dönemine Kadar)*, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1992.
- Ebu Davud**, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, "Asabiye", Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut trz.
- Ebu'l-Bekâ**, Eyyûb b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, (thk. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısrî), II. Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Lübnan 1419/1998.
- Ebu Zehra**, Muhammed, *İslâmda Fıkhî Mezhepler Tarihi*, (Çev. Abdulkadir Şener), Eren Basımevi, İstanbul 1978.
- , *İmam Zeyd –Hayatı Fikirleri ve Çağı-*, Şafak Yayınları, İstanbul 1993.
- Ekinci**, Mustafa, "İmamiyye Şiası'nda Takiyye Anlayışına Yeni Bir Yaklaşım", *Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Şanlıurfa 2006, yıl: 15, sy: 1.
- Esen**, Muammer, *Ehl-i Sünnet -Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Eş'ari**, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*, (thk. Helmut Ritter), 3. Baskı, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut trz.
- Fayda**, Mustafa, "Ebû Bekir", *DİA*, İstanbul 1994, X.
- , "Muhammed", *DİA*, İstanbul 2005.
- , "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV.
- Fazlur Rahman**, *İslâm*, (çev. Dağ, Mehmet-Aydın, Mehmet), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Feyz-i Kâşânî**, Molla Muhammed Muhsin b. Raziyuddin Şah Murtaza, *Tefsîru's-Sâfi*, Dâru'l-Murtaza, trz.
- Fığlalı**, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, Ağaç Kitabevi Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2008.
- , *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2008.
- , "Çevirenin Önsözü", *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Firak)*, TDV Yayınları, İstanbul 1991.
- , "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- , "İlk-Şif Olaylar", *AÜİFD*, Ankara 1983, XXVI.
- , "İslâm Tarihinde Hz. Hasan ve Hüseyin b. Ali Dönemleri", *AÜİFD*, XXVI, Ankara, trz.

- , “İsnâaşeriyye”, *DİA*, İstanbul 2003, XXIII.
- , “Gadîr-i Hum”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII.
- , “Hüseyin”, *DİA*, İstanbul 1998.
- Fırat el-Kûfî**, Fırat b. İbrahim, *Tefsîru Fırat el-Kûfî*, (thk. Muhammed el-Kazım), Müessesetu Vezâreti’s-Sekâfe ve’l-İrşâdi’l-İslâmî, Tahran 1410/1990.
- el-Fîrûzabâdî**, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu’l-Muhit*, thk. el-Mektebetü Tahkiku’t-Turas, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1986.
- Goldziher**, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, (çev. Mustafa İslâmoğlu), Denge Yayınları, İstanbul 1997.
- , “Bedâ”, *İA*, MEB, V. Baskı, İstanbul 1979, II.
- Gölcük**, Şerafeddin–Toprak, Süleyman, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2001.
- Habibov**, Aslan, *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2007.
- Hakyemez**, Cemil, *Gaybet İnancı ve Şiîlik’teki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006.
- , “İmamiyye Şiasında İsmet İnancı –İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadîleşmesi-”, *Marife Dergisi*, Konya 2007, VII/I.
- , “Bedâ Düşüncesi ve Şiî İmamet Tartışmalarındaki Yeri”, *HÜİFD*, Çorum 2006/2, c. V, sy. 10.
- , “On İkinci İmam’ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *Marife*, 8/3, Konya 2008.
- , “Şiî Takiyye İnancının Teşekkülü”, *Gazi Üniv. Çorum İlh. Fak. Dergisi*, Çorum 2004, yıl: 2, cilt: III, sy. 6.
- Hamidullah**, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş*, (çev. İhsan Süreyya Sırma), Beyan Yayınları, İstanbul 1992.
- Hatiboğlu**, Mehmed Said, *Hilafetin Kureyşliliği –İslâm’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik-*, Kitâbiyât, Ankara 2005.
- Hillî**, İbnu’l-Mutahhar Cemaluddin Ebû Mansur Hasan b. Yusuf b. Ali b. Muhammed b. Mutahhar, *Minhâcu’l-Kerâme fî Ma’rifeti’l-İmâme*, (thk. Abdurrahim Mubârek), Müessesetu Âşûrâ, I. Baskı, Kum 1379.
- , *Nehcu’l-Hak ve Keşfu’s-Sıdk*, (thk. es-Seyyid Rıza es-Sadr), Daru’l-Hicre, Kum 1421.
- , *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri’l-Mü’minîn Ali b. Ebî Tâlib Aleyhis’-Selâm*, Mektebetü’l-Elfeyn, Kuveyt 1405/1985.
- , *İmamet*, (terc. Komisyon), Alulbeyt Yayıncılık, yrz. 2008.

- , *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, (thk. Âyetullâh Hasanzâde el-Âmulî), VII. Baskı, Müessesetu Neşri'l-İslâmî, Kum 1417.
- Hizmetli**, Sabri, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbilik-Bahâîlik", *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, (Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu 93), TDV Yay., Ankara 1995.
- , "İtikadî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hâdiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD*, Ankara 1983, c. XXVI.
- ,
- Harzemî**, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Kâtib, *Mefâtihu'l-Ulûm*, tsh. Osman Halil, Mısır 1930.
- el-Hûî**, es-Seyyid Ebu'l-Kâsım b. Ali Ekber, *el-Beyân fî Tefsî'l-Kur'ân*, Dâru'z-Zehrâ, Beyrut 1395/1975.
- el-Hûlî**, Emin, *Dirâsâtun İslâmiyyetun*, Dâru'l-Kütüb, Kahire 1996.
- el-Hur el-Âmilî**, Muhammed b. Hüseyin, *el-İkâz mine'l-Hec'a bi'l-Burhân alâ'r-Rec'a*, (thk. Müştâk el-Muzaffer), Delîl u Mâ, Kum 1422.
- , *Vesâilu's-Şîa (Âli'l-Beyt)*, (thk. Müessesetu Âli'l-Beyt a.s.), II. Baskı, Kum 1414.
- İbn Fâris**, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriya, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luğa*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Daru'l-Fikr 1399/1979.
- İbn Hacer el-Askalânî**, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trz.
- İbn Haldun**, *Mukaddime*, el-Mektebetü's-Şâmile, el-İsdâr es-Sânî, 2.11.
- İbn Hanbel**, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsned*, Müessesetu Kurtuba, Kahire trz.
- İbn Hazm**, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhirî el-Endülüsî, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebet'l-Hancî, Beyrut trz.
- İbn Kesîr**, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kureyşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, el-Mektebetü's-Şâmile, el-İsdâr es-Sânî, 2.11.
- İbn Kuteybe**, Abdullâh b. Müslim Ebu Muhammed ed-Dineverî, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*, (thk: Muhammed Zehra en-Neccâr), Daru'l-Cîl, Beyrut 1972.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-Meârif, Kahire trz.
- İbn Mürdeveyh**, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. Merdûye b. Furek el-İsfahânî, *Menâkibu Ali b. Ebî Tâlib vemâ Nezele mine'l-Kur'ân fî Ali (a.s.)*, (thk. Abdurrezzak Muhammed Hüseyin Hirzuddin), Dâru'l-Hadîs, III. Baskı, Kum, 1424/2003.

- İbn Sa'd**, Muhammed b. Sa'd b. Muni' Ebu Abdullah el-Basrî ez-Zührî, *Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru Sadr, Beyrut trz.
- İbn Şâzân**, Fadl b. Şâzân el-Ezdî, *el-İzâh*, (thk. Es-Seyyid Cemaluddin el-Huseynî el-Urmevî el-Muhaddis), Müessesetu İntişârât, Tahran 1363.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddin, *Tefsir Üzerine*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
- İbnu'l-Esîr**, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, el-Mektebetü'ş-Şâmile, el-İsdâr es-Sânî, 2.11.
- İlhan**, Avni, , "Bedâ", *DİA*, İstanbul 1992, V.
- , "Gaybet", *DİA*, İstanbul 1996, XIII.
- , "İmâmet", *DİA*, İst. 2000, XXII.
- , "Mezhepler Üzerine", *DİB Dergisi*, Ankara 1974.
- , "Şia'da Usûlü'd-Dîn", *MTGŞS*, İst. 1993.
- , "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi", *Dokuz Eylül Üniv. İlh. Fak. Dergisi*, İzmir 1985, sy. 2.
- el-İsferâyîni**, Tahir b. Muhammed, *et-Tebzir fi'd-Din*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- Kandemir**, M. Yaşar, "Ali", *DİA*, İstanbul 1989, II.
- Kaplan**, Doğan, "İslâm Mezhepler Tarihi İlk Dönem Müellifleri ve Mezhepler Tarihine Ait Eserleri", *SÜİFD*, Konya 2007, Bahar, sy. 23.
- Karadaş**, Cafer, "Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl- Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Marife*, yıl: 5, sayı: 3, Konya, 2005.
- Karagöz**, İsmail, *Dini Kavramlar Ansiklopedisi*, DİB Yayınları, Ankara 2006.
- Karaman**, Hayrettin, "İslâm Tarihinde Mezhep Kavgaaları", *Diyanet Dergisi*, DİB Yay., Ankara 1975.
- Kâşifu'l-Gıta**, Muhammed Hüseyin, *Aslu'ş-Şîa ve Usûluhâ*, I. Baskı, Dâru'l-Edva', Lübnan 1410/1990.
- el-Kâtib**, Ahmed, Şiada *Siyasal Düşüncenin Gelişimi –Şûrâ'dan Velâyet-i Fakîhe-*, (Çev. Mehmet Yolcu), I. Baskı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2005.
- Kaya**, Hamdi, *İmamiyye Şiası'nda Sefirler Dönemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006.
- Kaysarî**, Ali, "İnâyet, Hamîd", *DİA*, İstanbul 2000, XXII.
- Keleş**, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife*, Konya, yıl: 5, sayı: 3.
- Keskin**, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.

- Keskin**, Yakup, *İsnâ Aşeriyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd, Ali b. Muhammed el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî Dönemlerinde İmâmiyye Şîası*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun 2007.
- Keskioğlu**, Osman, *Kur'ân Tarihi*, Nebioğlu Yay., İstanbul, 1953.
- Kevserî**, Muhammed Zahid, “Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış”, (Çev. Seyit Bahçıyan), *SÜİFD*, Konya 2001.
- Kırbaşoğlu**, Hayri, *Ahir Zaman İlmihali*, Otto Yayınevi, Ankara 2010.
- Kırca**, Celal, “Mezhebi Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1987.
- Kohlberg**, Etan, “İmamiyye Şîası Geleneğinde “Râfızî” Terimi”, (Çev. İbrahim Halil Karabulut), *Kelam Araştırmaları*, 2:2 (2004).
- , “İmamiyye'den İsnâaşeriyye'ye”, (çev. Cemil Hakyemez), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Merk. Dergisi*, Samsun 2005, c. V, sy. 3.
- Korkmaz**, Sıdık, *Abdullah İbn-i Sebe*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Konya 1996.
- Koşaca**, Hidâyet, *Yeryüzü Efendileri*, Arıkoğlu Matbaası, İstanbul 2001.
- el-Kuleynî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâfî*, (tlk. Ali Ekber el-Ğifârî), V. Baskı, Dâru'l-Kutubu'l-İslâmî, Tahran 1363.
- Kummî**, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, (tsh. Es-Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî), Daru'l-Kitâb, Kum 1404.
- Kummî/Nevbahtî**, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî (301/913), Ebû Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî (300/912), *Firaku's-Şîa*, (thk.. Abdu'l-Mun'im el-Haneffî), Dâru'l-İrşâd, yrsz. 1992/1412.
- , *Şîi Fırkalar –Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/Firaku's-Şîa-*, (çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004
- Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1427/2006
- Kutlu**, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008.
- , “Kerbelâ Vakasına Yaklaşımlarda Yöntem Sorunu”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri)*, Sivas 2010.
- Mağniyye**, Muhammed Cevâd, *eş-Şîa fi'l-Mizân*, IV. Baskı, Dâru't-Teârûf, Beyrut 1399/1979.
- Makrizî**, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali Takyuddin el-Ba'lebekkî, *en-Niza' ve't-Tehâsum fima Beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim*, (Thk. Salih el-Verdânî), el-Hedef li'l-A'lâm, Kahire 1315.

- el-Malatî**, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman eş-Şâfî, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, (thk. Muhammed Zahid b. Hüseyin el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire 1977.
- el-Mâzenderânî**, Muhammed Mehdî el-Hâirî, *Nûru'l-Ebsâr fî Ahvâli'l-Eimmeti't-Tis'ati'l-Ebrâr min Züriyyeti'l-Hüseyin Aleyhi ve Aleyhimu's-Salâtu ve's-Selâm*, (thk. İbrahim el-Kütübî), el-Matbaatu'l-İlmiyye, Necef 1386/1956.
- Meclisî**, Allâme Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Dureri'l-Eimmeti'l-Athâr*, (thk. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî), II. Baskı, Dâru İhyâ, Beyrut 1403/1983.
- Mert**, Muhit, "Kelâmî Tartışmaları Kur'ân Âyetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", *Gazi Üniv. Çorum İlh. Fak. Derigisi*, Çorum 2002.
- el-Minkârî**, Nasr b. Müzâhim, *Vak'atu Sıffîn*, Mevki'u Ya'sûb, Mısır 1382/1962.
- el-Muhâsibî**, Haris, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, İşaret Yayınları, İst. 2003.
- el-Muzaffer**, Muhammed Rıza, *es-Sakîfe*, Necef 1400.
- Müezzi**, Muhammed Ali Emir, "İmâmî Şiilik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", *UÜİFD*, Bursa 2003, c. XII, sy. 2.
- Müslim**, Ebu'l-Huseyn b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, I. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420/2000.
- Nâşî el-Ekber**, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilu'l-İmâme ve Muktefât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fî'l-Makalât*, (Thk. ve Neşr: Josef Van Ess), Beyrut 1971.
- Neşvânu'l-Himyerî**, *el-Hûru'l-İyn*, el-Mektebetü's-Şâmile, el-İsdâ es-Sânî, 2.11.
- Nu'mânî**, İbn Ebî Zeyneb Muhammed b. İbrahim, *Kitâbu'l-Gaybe*, (thk. Fâris Hasûn Kerîm), Envâru'l-Hüdâ, Kum 1422.
- Okumuş**, Ejder, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşruiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife*, Konya, 2005, yıl: 5, sayı: 3.
- Onat**, Hasan, "Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD*, Ankara 1992, XXXII.
- Özdemir**, H. Ahmet, "Son Peygamber'in (s.a.v.) Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, V, sy. 1.
- Öz**, Mustafa, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII.
- , "Şia", *DİA*, İst. 2010, XXXIX.
- , "Takıyye", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX.
- Öz**, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifler*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2006.

- , “Tarih Felsefesi Bağlamında Şîî Tarih Yorumunun Karakteristik Özellikleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII (2207).
- , “Şîa’nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1/2 (Güz 2008).
- , “İslâm Siyaset Geleneğinde Bir Şaz –Şîî-Sünnî Yol Ayrımında Sakîfe Hadisesi-”, *İSTEM Dergisi*, 6/11, 2008.
- Öztürk**, Mustafa, *Kur’ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- , *Kur’ân-ı Kerim Meali –Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- , *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.
- , *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- , “Tefsir-Te’vil Karşıtlığının Tarihsel ve Epistemolojik Kökeni”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi -Tefsir Yazıları-*, Ankara 2001.
- , *Kur’ân ve Aşırı Yorum –Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te’vil Geleneği*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003.
- , “Kur’ân Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine –Yunus Suresi Örneği-“, *İslâmiyât Dergisi*, Ankara 2005.
- Paçacı**, İbrahim, “Mezhep” md., Dini Kavramlar Sözlüğü, DİB Yay., Ankara 2006.
- , “Kur’ân”, *DİA*, Ankara 2002.
- Râğîb el-İsfehânî**, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Mufredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Beyrut 1319/1889.
- Reyşehrî**, Muhammedî, *Mizânu’l-Hikme*, Dâru’l-Hadîs, Kum 1416.
- , *İmamet ve Rehberiyet Felsefesi*, (Çev. Ünal Çetinkaya), Endişe Yayın-Dağıtım, Ankara 1991.
- Rıza**, Muhammed Reşid, *Muhammedî Vahiy*, (terc. Salih Özer), Fecr Yayınevi, Ankara 1991.
- Rızvanî**, Üstad Ali Asker, *Kur’ân ve Sünnet Işığında Ehlibeyt Mektebi*, (çev. Ebulfez Kocadağ), Kevser Yay., İstanbul trz.
- er-Rûmî**, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Buhûs fî Usûli’t-Tefsîr ve Menâhicuhu*, IV. Baskı, Mektebetu’t-Tevbe, Riyad 1419.
- es-Sâbûnî**, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut 1424/2004.
- Sarıçam**, İbrahim, *Emevî-Haşimî Mücadelesi –İslâm Öncesinden Muaviye Devrinin Sonuna Kadar-*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1991.

- Sarmış**, İbrahim, *Şûra'dan Saltanata, Tokrasiye ve Laisizme "Yönetim"*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Sofioğlu**, Şerafettin, *Takiyye Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2001.
- Sofuoğlu**, Cemal, "Gadir-i Hum Meselesi", *AÜİFD*, Ankara 1983, XXVI.
- Strothmann**, R., "Takiya", *İA*, İstanbul 1979, XI.
- Suyûtî**, Ebu'l-Fadl Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Merkezi'd-Dirasati'l-Kur'âniyye), Medine 1426.
- , *Câmiu'l-Ehâdis*, el-Mektebetü'ş-Şâmîle, el-İsdâr es-Sâni, 2.11.
- Şahinoğlu**, M. Nafiz, "Te'vil", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979.
- Şâzân el-Kummî**, İbn Cebraîl b. İsmâîl b. Ebî Tâlib, *el-Fedâil*, Matbaatu'l-Haydariyye, Necef 1381/1962.
- Şehristânî**, Muhammed b. Abdilkerim b. Ebîbekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Muhammed Seyyid Geylanî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1404.
- , *el-Milel ve'n-Nihal*, (Terc. Mustafa Öz), Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Şeriati**, Ali, *Mükemmel Bir Cemaat Ali Şiası*, (Çev. Yunus Eralp), Endişe Yayınları, Ankara 1992.
- , *Ali Şiası Safevî Şiası*, Fecr Yayınları, Ankara 2009.
- Şerif Murtazâ**, Ali b. Hüseyin el-Musevî, *Resâilu'l-Murtazâ*, (thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî/Seyyid Mehdî er-Ricâî), Dâru'-Kur'âni'l-Kerîm, Kum 1405.
- , *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, Muessesetu İsmâiliyyân, II. Baskı, Kum 1410.
- Şeyh Müfid**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nu'man el-Ukberî, *el-Cemel ve'n-Nusre li-Seyyidi'l-İtre fî Harbi'l-Basra*, el-Mektebetu'd-Dâvirî, Kum trz.
- , *el-İrşâd*, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1979.
- , *el-Mesâilu'l-Ukberiyye*, (thk. Ali Ekber el-İlâhî el-Horosânî), II. Baskı, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993.
- , *Evâilu'l-Makâlât*, (thk. eş-Şeyh İbrahim el-Ensârî), II. Baskı, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993.
- , *el-İfsâh fî İmâmeti Ali b. Ebî Tâlib*, (Thk. Muessesetu'l-Bi'se), Dâru'l-Müfid, II. Baskı, Beyrut 1414/1993.
- , *el-İrşâd*, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1979.
- , *Tashîhu'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*, (thk. Hüseyin Dergâhî), II. Baskı, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1414/1993.
- Şeyh Sadûk**, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-Hisâl*, (tsh. Ali Ekber el-Ğifârî), Kum 1403.

- , *el-İ'tikâdât fî Dîni'l-İmâmiyye*, (thk. 'İsâm Abdusseyyid), II. Baskı, Dâru'l-Müfîd, Beyrut 1414/1993.
- , *Kemalu'd-Dîn Temâmu'n-Ni'me*, (thk. Ali Ekber el-Ğifârî), II. Baskı, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1405.
- , *et-Tevhîd*, (thk. es-Seyyid Hâşim el-Huseynî et-Tahrânî), Kum trz.
- , *'Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ (a.s.)*, (thk. Şeyh Hüseyin el-A'lemî), Müessesetu'l-A'lemî, Beyrut 1404/1984.
- Tabatabâî**, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin b. Muhammed, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II. Baskı, Müessesetu Matbûâti İsmâiliyyân, Kum 1390/1981.
- , *İslâm'da Şia*, Çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi, Kevser Yay., İstanbul 1993.
- Taberî**, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1407.
- et-Tabersî**, eş-Şeyh Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1406/1986.
- Temel**, Ahmet Vefa, *Kur'ân'a Göre Taassup*, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul 2005.
- Topaloğlu**, Fatih, *Şia'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2010, s. 119-134; Ahmedov, Şahin, *Sâsâni Kültürü'nün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2001.
- Turabi**, Murtaza, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, (tash. Seyyid Seccad Hüseyini), Kevser Yayıncılık, İstanbul trz.
- Turgut**, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1991.
- Tûsî**, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî), Dâru İhyâ, yrsz. 1409.
- , *el-İktisâd fîmâ Yetealleku bi'l-İ'tikâd*, Kum 1400.
- , *et-Tûsî*, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan, *el-Ğaybe*, (thk. Abdullah et-Tahrânî-Ali Ahmed Nâsîh), el-Me'ârifu'l-İslâmî, Kum 1411.
- et-Tûsî**, Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan (597/1200), "İmamet Risalesi", (Çev. Hasan Onat), AÜİFD, Ankara 1996, XXXV.
- Üçok**, Bahriye, *İslâmdan Dönerler ve Yalancı Peygamberler (Hicrî 7. ve 11. Yıllar)*, AÜİF Yayınları, Ankara 1967.
- Üstün**, İsmail Safa, "İmamîye Şîâsında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakîh Kavramı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993.
- Üzüm**, İlyas, "Mezhep" [Kelâm], DİA, Ankara 2004.

- , “Şîa” (Doktrin), *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX.
- , “Rec’at”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV.
- Ya’kûbî**, Ahmed b. Ali Yakub b. Ca’fer b. Vehb, *Târîhu’l-Ya’kûbî*, el-Mektebetü’ş-Şâmîle, el-İsdâr es-Sânî, 2.11.
- Yapıcı**, Asım, *İslâm’da Tövbe ve Dînî Yaşayıştaki Rolü*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Yatgın**, Abdulkerim, *İslâm Fırkalarında Rec’at*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2009.
- Yavuz**, Yusuf Şevki, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, İstanbul 1994.
- , “İmamiyye’nin Usûlü’-d-din’e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *MTGŞS*, İstanbul 1993.
- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili Yeni Türkçe Mealli*, Matbaai Ebuzziya, İstanbul, 1936.
- Yıldız**, Hakkı Dursun, “Abbâsîler”, *DİA*, İstanbul 1988, I.
- Yılmaz**, Musa Kazım, “Şîa’da Din ve Devlet İlişkisi ve Velâyet-i Fakih”, *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu –Bildiriler-*, Beyan Yayınları, İstanbul 1993.
- , “Şîa’nın Kur’an İlimleriyle İlgili Görüşleri”, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993.
- Yiğit**, İsmail, “Muhtâr es-Sekaf”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI.
- , “Osman”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII.
- Yitik**, Ali İhsan, “Tenâsüh”, *DİA*, İstanbul 2011, XXXX.
- ez-Zebîdî**, Muhammed Murtaza’l-Huseynî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (thk. Hüseyin Nasar), et-Turâsu’l-Arabiyye, Kuveyt 1394/1974.
- ez-Zehbî**, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirün*, Mektebetun Vehbetun, Kahire 2000.
- Zemahşerî**, Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu’l-Belâğa*, (thk. Muhammed Bâsil Uyûni’s-Sûd), I. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.
- ez-Zerkânî**, Muhammed Abdulazim, *el-Menahilu’l-İrfan fî Ulumi’l-Kur’ân*, Daru İhyai Kütübü’l-Arabiyye, yrs, trz.
- Zerkeşî**, İmam Burhanuddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), III. Baskı, Mektebetu’t-Turâs, Kahire 1404/1984.
- ez-Zincânî**, Âyetullah el-Hâc Seyyid İbrahim el-Mûsevî en-Necefî, “Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akidesi”, (Çev. Murat Serdar), *Bilimname Dergisi*, Kayseri 2005/2, sy. VIII.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), I. Baskı, Umran Yayınları, Ankara 1981.

-----, “İslâm Mezheplerinin Gelişiminin İncelenmesi”, (Çev. İbrahim Hakkı İnal), *HÜİFD*, sy.19, Şanlıurfa 2008.

ÖZET

KUR'ÂN'I MEZHEBÎ SAİK VE KAYGILARLA OKUMANIN Şİİ FORMU

Bu tez Şif tefsir anlayışını araştırmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İslam'ın erken döneminde oluşan mezhepler arası ihtilafların nedenleri ve sonuçları üzerinde birtakım bilgiler verilmiştir.

İlk bölümde Şia'nın siyasî ve dinî düşüncelerini içeren bazı konular izah edilmiştir. İkinci bölümde ise, Şia'nın siyasî ve dinî düşüncelerini Kur'ân'la nasıl ilişkilendirdiği açıklanmıştır.

Son olarak konu ile ilgili değerlendirmede bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Şia, İmâmet, İsmet, Bedâ, Gaybet, Rec'at, Takiyye, İlk Üç Halife

ABSTRACT

SHIA'S FORM OF READING QUR'AN WITH SECTARIAN MOTIVE AND ANXIETY

This dissertation's goal is search of Imamiyya Shia's understanding of interpretation.

This study consists of two parts with introduction. In introduction part of this study, some information about causes and effects of sectarian conflicts in early Islamic terms is given.

In the first part some issues about Shia's political and religious thoughts are described. In the second part of this study how Shia associates its political and religious thoughts with Qur'an is explained.

We have finally summarized the subject.

Key words: Shia, Imamate, Innocence, Badâ, Ghaybah (Occultation), Raj'at, Takiyyah (Dissimulation), The first three Caliphs