İMAMİYYE ŞİASI'NIN İMAMET TASAVVURU

(4. ve 5. ASIRLAR)

ÖNSÖZ

Düşünce ve hareketliliğin olduğu yerlerde anlayış farklılıklarının ortaya çıkması, bunun da farklı grup ve ideolojilere dönüşmesi bir vakıadır. Bu husus dinler için de geçerlidir. Din alanındaki anlayış farklılıkları, süreç içerisinde mezhepleri ortaya çıkarmıştır. İslam mezhepleri tetkik edildiğinde, pek çoğunun, birtakım anlayış farklılıklarıyla diğerlerinden ayrıldıkları görülmektedir. Bu farklılıklar zamanla ayırıcı unsurlara dönüşmüştür. Söz konusu durum İmamiyye Şiası'nda da görülmektedir. Mezhebin ayırıcı unsuru imamettir ve tıpkı uluhiyet ve nübüvvet gibi bu unsur da onlar için dinin temel inançları arasında yer almaktadır. İmamet tasavvurunun etkisi o kadar güçlüdür ki söz konusu mezhep mensuplarının tarihî olayları yorumlama ve günümüz dinî-siyasi problemleri algılama ve çözümleme biçimleri, her zaman yönlendirici/belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu nedenle İmamiyye Şiası'nın imamet tasavvurunun kavranması, sadece mezhebe ait fikirlerin değil; aynı zamanda günümüz mezhep mensuplarının algılama biçimlerinin anlaşılabilmesi açısından da büyük önem arz etmektedir.

İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci adlı doktora çalışmamızda, imamet nazariyesinin ortaya çıkış sürecini ele almış, nazariyeyi, ortaya çıkaran etkenleri, farklılaşmaya başladığı dönemi, imametle ilgili ilk fikirlerin neler olduğunu ve en erken ne zaman ana unsurlarıyla bu nazariyenin teşekkül etmiş olabileceğini irdelemiş; tezimizi imamet nazariyesinin ana unsurlarının oluştuğu en erken dönemin tespitiyle sınırlandırmıştık. Ancak tezin amaç ve kapsamını aşacağı endişesiyle, nazariyenin teşekkülü sonrası ana unsurlar üzerinde ortaya çıkan polemikleri ele almamıştık. Öte yandan imametin ispatında kullanılan akli ve naklî delillere, yani imametin tasavvurunun temellendirilmesinde kullanılan argümanlara da aynı endişeyle değinmemiştik. Oysa imamet nazariyesinin teşekkülünden sonraki süreçte, gerek imamet tasavvurunun unsurlarında, gerekse bu tasavvurun temellendirilmesi noktasında, birtakım gelişme ve yorum farklılıklarının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu itibarla *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci* adlı çalışmamızın bir devamı niteliğindeki bu çalışmada, imamet tasavvurunun temellendirilmesi ve tasavvurun ana unsurlarının mahiyeti üzerinde durulacaktır. Konunun genişliğinden dolayı çalışmanın belirli bir dönemle sınırlandırılması kaçınılmaz olmuştur. Bu nedenle mezhebin önemli âlimlerinin yetiştiği ve imamet tasavvurunun –bugünkü hâline en yakın biçimde– şekillendiği hicri beşinci asrın sonuna kadar olan dönem esas alınacaktır.

Çalışmada ağırlıklı olarak teorik bağlamda imameti ispat amacıyla kullanılan deliller, süreç içerisinde delillere eklenen unsurlarla imamet tasavvurunun ana unsurları ve bu unsurların süreç

içerisindeki seyri üzerinde durulacaktır. İmamete müteallik olmasına rağmen konunun sınırlarını aşması endişesiyle “Mehdilik” ve “Gaybet” gibi konulara girilmeyecektir

“İmamiyye Şiası’nın İmamet Tasavvuru” adlı bu çalışmamızda proje aşamasından itibaren değerli katkılarda bulunan hocalarım Prof. Dr. Hasan ONAT’a ve Prof. Dr. Sönmez KUTLU’ya ve çalışmada emeği geçen diğer hocalarım ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

İMAMİYYE ŞİASI'NIN İMAMET TASAVVURU

(4. VE 5. ASIRLAR)

ÖNSÖZ **2**

KISALTMALAR **6**

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN METODU 7
II. KAYNAKLAR 9
III. İSLAM MEZHEPLERİNİN İMAMET ANLAYIŞINA GENEL BİR BAKIŞ 12
A. Haricîler **14**
B. Mutezile **15**
C. Mürcie **17**
D. Ehl-i Sünnet **18**
E. Zeydiyye **18**
F. İsmailiyye **20**
IV. İMAMİYYE ŞİASI'NIN FARKLILAŞMA SÜRECİ 21

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAMET TASAVVURUNUN TEMELLERİ

I. İMAMET TASAVVURUNUN AKLİ TEMELLERİ 26
II. İMAMET TASAVVURUNUN NAKLÎ TEMELLERİ 33
A. Kur'an **34**
1. Hz. İbrahim'in İmamet Makamına Tayini 39
2. Velayet 40
3. Mübahele 42
4. Tathir 43
5. Ulû'l-Erhâm 45
B. Hadisler **46**
1. Ziyafet 48
2. Muahat 49
3. Sancak 50
4. Menzile 51
5. Gadir-i Hum 54
6. Kırtas 60
III. İMAMET TASAVVURUNUN DİĞER TEMELLERİ 62
A. Hz. Peygamber'den İntikal Eden Emanetler ..... Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
B. İmamların Gösterdiği Mucizeler ..... Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
IV. İMAMET TASAVVURU İLE İLGİLİ DELİLLERİN TAHLİLİ 71

İKİNCİ BÖLÜM

İMAMET TASAVVURUNUN UNSURLARI

I. EFDALİYET 75
A. Efdaliyet Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti **76**
B. Efdaliyetin Sınırları **79**
II. MASUMİYET 83
A. Masumiyet Düşüncesinin Gelişim Süreci **84**
B. Masumiyet Düşüncesinin Temellendirilmesi **86**
C. Masumiyetin Sınırları **89**

D. İmamların Masumiyetinin Pratik Değeri 91
III. ÖZEL İLİM 92
A. İlmin Kaynakları 93
1. Naklî Kaynaklar 95
2. Gayb Âlemiyle Bağlantı 96
B. İlmin Kapsam ve Mahiyeti 99
SONUÇ 112
BİBLİYOĞRAFYA 115

KISALTMALAR

Arp. Çev.	Arapça'dan Çeviren
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİİED.	Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi
AÜSBE.	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	**Bin (oğlu)**
Bkz.	Bakınız
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
bt.	Binti
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DFİFD	Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
EI²	The Encyclopedia of Islam (new edition)
GÜÇİFD	Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	Hicri
İA	Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
JAOS	Journal American Oriental Society
JSAI	Jarusalem Studies in Arabic and Islam
krş.	Karşılaştırınız
nşr.	Neşreden
OMÜİFD	On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
thk.	Tahkik
tkd.	Takdim
tlk.	Ta'lik
tsh.	Tashih
tsn.	Tasnif
trz.	Tarihsiz
vd.	ve devamı
yrz.	**Baskı yeri yok**
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

I. Araştırmanın Metodu

İmamiyye Şia'sı, imamet eksenli bir mezheptir. Zira mezhebin düşünce yapısı incelendiğinde onun en ayırt edici özelliğinin imamet tasavvuru olduğu ve pek çok dinî-siyasi hadisenin imamet tasavvuru çerçevesinde yorumlandığı görülmektedir. Bu sebeple İmamiyye Şiası'nın imameti nasıl temellendirdiği, imamet tasavvurunun hangi ana unsurlar üzerine inşa edildiği, bu unsurlardan hangilerinin zamanla değiştiği veya özü itibariyle değişmediği, öncelikle cevabı aranması gereken hususlardır. Bu hususlar, mezhebin imamet tasavvurunun anlaşılabilmesi açısından da son derece önemlidir.

Bu çalışmada, İmamiyye'deki imamet tasavvurunun aydınlatılması amaçlanmaktadır. Bunun sağlıklı bir şekilde ortaya konabilmesi için, öncelikle konunun tarihsel açıdan sınırlandırılması gerekmektedir. Araştırma, ağırlıklı olarak "Gaybet-i Suğrâ" (260-328/873-940) döneminde ön planda olan "Kum Hadisçileri" ile "Gaybet-i Kübrâ" döneminin başlamasından sonra gittikçe güçlenmeye başlayan ve günümüz imamet tasavvurunu büyük ölçüde şekillendiren İmamî çizgideki "Bağdat Kelamcıları"nın imamet tasavvurunu esas almaktadır. Bu da konunun hicri IV.-V. asırlar merkezinde incelenmesini gerektirmektedir. Öte yandan, başta Hz. Peygamber dönemi olmak üzere bazı tarihî ve siyasal ilişkiler doğrudan ele alınmamakta, bunlara konu ile ilgisi bağlamında değinilmektedir.[1]

İslam Mezhepleri Tarihi, siyasi ve itikadi gayelerle vücut bulmuş "İslam'ın Düşünce Ekolleri" diyebileceğimiz beşerî oluşumları, bilimsel yöntemlerle inceleyen bir bilim dalıdır.[2] İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacısı, hangi mezhebe mensup olursa olsun tarafsız olmak durumundadır. Mezheplerin içinde bulundukları şartları ve onların görüşlerini en iyi şekilde aksettirecek bir tarafsızlık anlayışı ile mezhepleri tespit ve tasvir etmek gerekmektedir.[3] Bundan dolayı İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında başvurulması ve esas alınması gereken yöntem "Deskriptif (betimleyici)" yöntemdir.[4] Buna göre araştırmaya konu olan kişi, fikir veya mezhebi anlamaya yönelik bir durum tespiti yapmalı; önyargılardan uzak bir şekilde konu ele alınmalıdır. Bu minval üzere, İmamiyye Şiası'nın imamet tasavvuru ele alınırken, konu tasviri (deskriptif) bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. İmamet konusu

[1] İmamet tasavvuru ile ilgisi olmasına rağmen, hem muhteva ve hem de geçirdikleri süreçler göz önüne alındığında başlı başına ele alınması gereken konular olduğu için gaybet ve mehdilik fikri çalışmaya dâhil edilmemiştir.

[2] Hasan Onat, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Ankara 2002, s. 236.

[3] E. Ruhi Fığlalı, "Önsöz", *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara 1993, s. XXIII.

[4] Bu metodun hedefi, "Fikirlerin ne zaman, hangi şartlarda, nerede ortaya çıktıklarını ve kimler tarafından nerelerde benimsendiğini tarafsız bir gözle ve ilmî araştırma esasları doğrultusunda ortaya koymaktır." Bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 27.

ekseninde gelişen ve mezhebin temel düşünsel kodlarını yansıtan kavramların içinin kimler tarafından ne şekilde doldurulduğu, bunlara nasıl bir teolojik anlam yüklendiği tarafsız bir şekilde irdelenmiştir.

Her bir mezhebi başta kendi kaynakları olmak üzere güvenilir birinci el kaynaklardan incelemek İslam Mezhepleri Tarihi araştırmaları açısından büyük önem taşımaktadır.[5] Bu sebeple araştırmanın omurgasını oluşturan temel fikirlerin tespitinde büyük ölçüde İmamî kaynaklar kullanılmıştır. Mezhebin imamet tasavvurunun ele alınacağı Gaybet-i Suğrâ döneminden hicri beşinci asrın sonuna kadar olan dönemde telif edilen kaynakların elimizde olmasının, imamet tasavvurunun sağlıklı bir şekilde ortaya konabilmesinde önemli avantajlar sağladığı söylenebilir. Bunun yanısıra yeri geldikçe muahhar kaynaklardan da istifade etme yoluna gidilmiştir. Öte yandan Mezhepler Tarihçilerinin çözmesi gereken en önemli sorunlardan birisini, bilgi kaynaklarının sahihliği ve bu eserlerin mezhepler hakkında verdiği bilgilerin güvenilirliği sorunu teşkil etmektedir.[6] Bu yüzden araştırmada, inceleme konusu edilen kaynaklar, özellikleri, kaynaklık değerleri ve yazıldıkları dönem göz önünde bulundurularak, öncelikle dış tenkit açısından ele alınmıştır.

İmamî kaynaklarda imamet tasavvuruyla ilgili pek çok rivayet yer almaktadır. Dikkatli gözlerle incelendiğinde bu rivayetlerin çoğunlukla müelliflerin bakış açıları doğrultusunda belirli bağlamlara yerleştirildiği görülmektedir.[7] Dahası, söz konusu rivayetlerde geçen tarihsel bilgilerin, imamet tasavvuru ışığında anlaşıldığı ve yorumlandığı gözlenmektedir. Öte yandan bu konuda oldukça zengin bir malzemenin varlığından söz edilebilirse de[8] sadece İmamî kaynaklarda geçiyor olması sebebiyle bunlara ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Nitekim ilk dönem İmamî kaynaklarda, uzlaştırılması mümkün olmayan çok sayıda rivayetin varlığı bu kanaati destekler niteliktedir. Bu eserler, çoğunlukla zaman-mekân ilişkisinden soyutlanan ve nesnel/tarihî gerçeklerle uyuşmayan birtakım rivayet ve izahları esas alarak imamları tasvir etmektedir. Bu durum imamet tasavvurunda birtakım çelişkilere yol açmakta;[9] bundan dolayı da rivayetlerden hareketle sağlıklı bir sonuca ulaşmak bir hayli zor olmaktadır. Yine de konuyu aydınlatma sürecinde bu rivayetlere başvurmak kaçınılmaz bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.[10] Bu nedenle imamet tasavvuruyla ilgili iddialar değerlendirilirken bu nokta göz önünde bulundurulmuş; kaynaklarda ileri sürülen rivayetlerde iç tenkit yapılarak menkulde makul olanı arama yoluna gidilmiştir.

---

[5] Sönmez Kutlu, "İslam Düşünce Ekollerinin Ortaya Çıkış Sebepleri", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, Ankara 2006, s. 9-10.

[6] Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi–Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları*, İstanbul 2005, s. 431.

[7] Bu da çoğu zaman geçmişin, olduğu gibi bize ulaşmasına engel teşkil edebilmektedir. Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul 2000, s. 19.

[8] Krş. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 198.

[9] Krş. Mohammad Ali Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, New York 1994, s. 1-3.

[10] Krş. Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Edited by Said Amir Arjomand, New York 1988, 25-53, s. 26.

Mezhep mensuplarının konuyu ele alırken kullandıkları argümanlar ve ileri sürdükleri fikirler üzerinde "derinleşilerek", bunların tarihsel yansımalarının izi sürülmüştür. Bu bağlamda söz konusu fikirlerin pratikte ne derece gerçekleşmiş olabileceği, sosyo-kültürel, politik ve dinî yansımalarından hareketle ortaya konmaya çalışılmıştır.[11] Bunlar, zaman, mekân ve imkân açısından ele alınarak "Fikir-Hadise irtibatı" çerçevesinde değerlendirilmiş,[12] imamet tasavvurunun toplumsal hayatta ne zaman yankı bulmaya başladığı ve zamanla geçirdiği evreler araştırılmıştır.[13] Bu bağlamda eserler kronolojik olarak okunarak, fikirlerde meydana gelen değişim, dönüşüm ve sonraki kuşaklardaki tezahürler ve bunlara hangi yeni unsurların eklendiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Öte yandan imamlar etrafında geliştirilen kurgular, imamet tasavvurunda önemli bir rol oynamaktadır. Bu kurgular özellikle Hz. Peygamber sonrası hadiseleri merkeze alarak Ali b. Ebî Tâlib etrafında şekillenmekte; imamet tasavvuru da büyük ölçüde onun adı etrafındaki spekülasyonlardan beslenmektedir. Zira onun imametinin temellendirilebilmesi, aynı zamanda sonraki imamların imametini ispatlamak anlamına da gelmektedir. Bu nedenle, imamet tasavvurunun temellendirilmesinde, yeri geldikçe diğer imamlara değinilmişse de asıl olarak Hz. Ali üzerinde yoğunlaşılmıştır.

II. Kaynaklar

İmamiyye Şiası'nın imamet tasavvurunu ortaya koymaya çalışırken ağırlıklı olarak erken dönem Şii/İmamî hadis, kelam, tefsir ve tarih kaynaklarından istifade ettik. Bu alanlardaki telif eserlerde konuyla ilgili bol miktarda malzeme bulunmaktadır. Bunlardan tefsir ve hadis kitapları arasında Himyerî'nin (276/889) *Kurbu'l-İsnâd*'ı[14], Saffâr'ın (290/902) *Besâiru'd-Derecât*'ı, [15] Ali b. İbrâhîm el- Kummî'nin (307/919) *Tefsîr*'i, [16] Ayyâşî'nin (320/932)[17] *Tefsîr*'i, Ali b. Hüseyin es-Sadûk'un

[11] Bu hususta bir değerlendirme için bkz. W. Montgomary Watt, *İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, s. 15; John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1998, s. 94; Sabri Hizmetli, "İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD*, c. 26, s. 665.

[12] Bu metod, Şia, teşeyyu' ve Sebeî kavramlarının ve ilk Şii hareketlerin tespitinde Hasan Onat tarafından kullanılmış ve bu metod ile ileri sürülen fikir ve kavramların "geçmiş" gerçeklik ile ne derece ilişkili olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 12-20.

[13] Kuşkusuz fikirlerin fert bazında ne zaman başladığı önemlidir. Ancak bunun somut bir şekilde tespiti oldukça güçtür. Bu nedenle bir fikrin bir zaman diliminde olup olmadığını ancak onun toplum içindeki yansımaları ile değerlendirme durumunda kalınmaktadır.

[14] Himyerî, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Ca'fer, *Kurbu'l-İsnâd*, thk. Müessesetu'l-Âli'l-Beyti'l-İlmiyye, yrz. trz.

[15] Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferrûh, *Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ fî Fedâili Âl-i Muhammed*, Kum 1374.

[16] Kummî, Ali b. İbrâhîm Ebî'l-Hasan, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.

[17] Ayyâşî, Ebî'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş es-Sülemî es-Semerkandî (320/932), *Tefsîru'l-Ayyâşî*, tsh. Seyyid Hâşim er-Resûlî, Tahran 1380.

(329/940) *el-İmâme ve't-Tabsira mine'l-Hayra'*sıyla[18] Kuleynî'nin (329/940) *el-Usûlu'l-Kâfi'*si[19] Nu'mânî'nin (360/971) *el-Gaybe'*si [20] Mes'ûdî'ye (345/956) nispet edilen *İsbâtu'l-Vasiyye*[21] hem "Kum Hadisçiliği"nin *temsilcileri* olmaları hem de Gaybet-i Suğrâ döneminin bakış açısını yansıtmaları açısından önemlidirler. Yine Emînu'l-İslâm et-Tabersî'nin (548/1153) *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hudâ,*[22] Muhammed b. Ali Tabersî'nin (VI/XII. asır) *el-İhticâc*[23] adlı eserleri, daha sonraki dönemlerde Kum hadis geleneğini sürdürüp imamların olağanüstü nitelikleri hakkında aktardıkları rivayetler açısından önemlidir.

Bu hususta istifade ettiğimiz kelami kaynaklardan bazıları ise Muhammed b. Ali es-Sadûk'un (381/991) *Kemâlu'd-Dîn'*i ve *Risâletu'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye'*si, [24] Müfîd'in (413/1022) *Evâilu'l-Makâlât*, *Fusûlu'l-Muhtârâ* ve *el-İfsâh fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn'*i,[25] Murtazâ'nın (432/1044) *eş-Şâfî'*si,[26] Tûsî'nin (460/1067), el-*İktisâd*'ı[27] Kerâcîkî'nin (449/1057) *Kenzu'l-Fevâid'*i[28] hem imamet tasavvurunun temellendirilmesi hem de unsurlarıyla ilgili İmamî bakış açısını ve muhaliflerle giriştikleri polemikleri aktarmaları açısından önemlidir. Tam bir kelami kitap sayılmasa da İmamîlere yöneltilen eleştirilere cevap mahiyetinde telif edilen Fadl b. Şâzân'ın (260/873) *el-îzâh* [29] adlı eserinin özellikle imamın bilgisinin kaynakları, imamın semavi âlemle bir şekilde irtibat kurması fikrinin mevcudiyeti ve bunun reddiyle ilgili bilgiler vermesi açısından önem taşımaktadır. Yine İmamî kaynaklardan olan Nevbahtî'nin (300/912) *Fıraku'ş-Şîa*[30] ve Kummî'nin (301/913) *Kitâbu'l-Makâlât*

[18] Sadûk, Ali b. Hüseyin, Ebû'l-Hasan İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-Tabsira mine'l-Hayra*, thk. Medresetu'l-İmâm el-Mehdî, Beyrut 1985.
[19] Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk, *el-Usûlu'l-Kâfî*, tsh. Necmuddîn Âmîlî, tlk. Ali Ekber Ğıffârî, Tahran 1388.
[20] Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. Ali Ekber el-Ğıffârî, Tahran trz.
[21] Mes'ûdî, Ebî'l-Hasan Ali b. Huseyn (345/956), *İsbâtu'l-Vasiyye*, Beyrut 1988.
[22] Tabersî, Emînu'l-İslâm, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan (548/1153), *İ'lâmu'l-Verâ b. A'lâmu'l-Hudâ*, Beyrut 1985.
[23] Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib (VI/XII. asır), *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Mûsevî, Meşhed 1403/1981.
[24] Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebî Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991), *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Ğıffârî, Kum 1405; *Risâletu'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*, (*Şii-İmâmiyye İnanç Esasları*) çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.
[25] Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî (413/1022), *Evâilu'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, tlk. Fadlullâh ez-Zencânî, Tebriz 1363; *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ali Mir Şerîfî, Beyrut 1993; *el-İfsâh fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn*, Kum 1412.
[26] Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî, *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Hüseynî el-Hatîb, Tahran 1987.
[27] Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikât*, Necef 1979.
[28] Kerâcîkî, Ebû'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osmân et-Tarablûsî (449/1057), *Kenzu'l-Fevâid*, thk. Abdullâh Ni'me, Beyrut 1985.
[29] Fadl b. Şâzân, Ebû Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Îzâh*, Beyrut 1982. Ahmed Paketçi, Fadl b. Şâzân hakkında yazdığı maddede *el-îzâh*'ın ona nispetini zayıf addetmekte ve eserden istifade edilirken temkinli olunmasını önermektedir. Bu hususta eserin Fadl b. Şâzân'a nispetinin geç dönem kaynaklara dayanmasını başlıca gerekçe olarak ileri sürmektedir. (Bkz. Ahmed Paketçi, , "İbn Şâzân" *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Buzurg-i İslâmî*, IV, 52) Ancak *el-îzâh*'tan, imamın bilgisinin kaynaklarıyla ilgili istifade ettiğimiz kısımlarda aktarılan bilgilerin (Bkz. *el-îzâh*, 205-06) *Keşşî*'de Fadl b. Şâzân'a nispet edilen fikirler ile uyuşması söz konusudur. (Bkz. *Keşşî*, s. 818 vd). Bu nedenle eserin Fadl b. Şâzân'a nispeti hususundaki tereddüt, yersiz görünmektedir.
[30] Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, *Fıraku'ş-Şîa*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık, Necef 1936.

ve'l-Fırak'[31] adlı eserlerinden de istifade edilmiştir. Ayrıca daha geç dönemlere ait olmasına rağmen yeri geldikçe Nâsıruddîn Tûsî (672/1273)[32] ve Hillî'nin (726/1325)[33] eserlerine de müracaat ettik. İmamet tasavvuru bağlamında istifade edilen tarih ve biyoğrafi kitaplarından başlıcaları ise Keşşî (IV/X. asrın ortaları),[34] ve Necâşî'nin (450/1058) *Ricâl*'leri, [35]Müfîd'in (413/1022) *el-İrşâd'*ı,[36] ve Tûsî'nin (460/1067) *el-Fihrist'*idir.[37]

Kâşifu'l-Ğıtâ,[38] Zencânî,[39] Rızâ el-Muzaffer,[40] Duhayyil,[41] Emînî[42] ve Mehrân[43] gibi bazı çağdaş İmamî yazarlardan da günümüz imamet tasavvuruyla ilgili bilgiler ve geçmişte mevcut olan imamet tasavvuruyla ilgili tartışmalara yaklaşımları açısından yararlandık.

İmamet tasavvuru hususunda kendisinden istifade ettiğimiz İmamî olmayan kaynaklara gelince; makalat türleri içinde en fazla istifade ettiğimiz eserler, Eş'arî'nin (324/936) *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* ve Bağdâdî'nin (429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak'*[44] adlı eserleridir. Tam anlamıyla makalat eserleri sayılmayan, polemiğe dair birkaç eser de İmamiyye Şiası'nın imamet tassavvuru hakkında bize değerli bilgiler vermektedir. Bunlardan İmamiyye'nin kendi dönemlerindeki temsilcilerine reddiye amaçlı yazılan Câhız'ın (255/868) *el-Osmâniyye'*si,[45] Hayyât'ın (298/910) *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid'*i,[46] ve Kâdî Abdulcebbâr'ın (415/1024) *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve'*si[47] kendi dönemleri ve önceki İmamîler hakkında bazı önemli ayrıntılar ihtiva etmeleri açısından önemlidir.

Genel İslam tarihi, ricâl ve ensâb kitaplarından ise Hz. Peygamber ve sonrası dönemde vuku bulun hadiseler, hadiselerin tarihlendirilmesi ve önemli şahsiyetler hususunda istifade edilmiştir.

---

[31] Kummî, el-Eş'arî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef (301/913), *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963.
[32] Tûsî, Nâsıruddîn, Muhammed b. Muhammed b. Hasan (672/1273), *Risâle-i İmâmet*, Tahran 1335.
[33] Hillî, Allâme, İbn Mutahhar Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325), *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982; *Minhâcu'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme*, thk. Muhammed Reşat Sâlim, Kahire 1962.
[34] Keşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asrın ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî, thk. Mehdî er-Recâî, Kum 1404.
[35] Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs el-Esedî el-Kûfî (450/1058), *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zencânî, Kum 1318.
[36] Müfîd, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Hucecillâhi alâ'l-İbâd*, thk. Müessesetu Âl-i Beyt, Beyrut 1993.
[37] Tûsî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Hasan (460/1067), *el-Fihrist*, Beyrut 1983.
[38] Kâşifu'l-Ğıtâ, Muhammed Hüseyin (1373/1954), *Aslu'ş-Şîa ve Usûluhâ*, Beyrut trz.
[39] Zencânî, Seyyid İbrâhîm el-Mûsevî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Kum 1982.
[40] Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978.
[41] Ali Muhammed Ali Duhayyil, *Eimmetunâ*, Beyrut 1982.
[42] Abdu'l-Huseyn Ahmed Emînî, *el-Ğadîr fî'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-Edeb*, Beyrut 1977.
[43] Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *el-İmâme ve Ehlu'l-Beyt*, Beyrut 1995.
[44] Bağdâdî, Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, tlk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997.
[45] Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Osmâniyye*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mısır1955.
[46] Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Mu'tezilî, *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, Beyrut 1957.
[47] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve*, Abdulkerîm Osmân, Beyrut trz.

Bunların başlıcaları Belâzurî'nin (279/892) *Ensâbu'l-Eşrâf*'ı,[48] Ya'kûbî'nin (292/905) *Târîh*'i,[49] İbn Cerîr et-Taberî'nin (310/922) *Târîh*'i[50] ve İbn Nedim'in (385/995) *el-Fihrist*'idir.[51] Öte yandan tezimizde bazı çağdaş araştırmalardan da faydalanılmıştır. Onat'ın çalışmalarından,[52] Şiiliğin ortaya çıkışı ve ilk dönem Şii fikirler hususunda, Madelung'un "İmamiyye ve Mutezile Teolojisi" adlı makalesinden, Bağdat ve Basra Mutezilesiyle Müfîd ve Murtazâ'nın bu kesimler ile münasebeti,[53] Howard'ın "Şii Kelam Edebiyatı" adlı makalesinden Hişâm b. Hakem ekolü, Mutezile'nin İmamiyye Şiası üzerindeki etkisi ve İmamiyye Şiası'nın aklen imameti tespit gayretleri,[54] Kohlberg'in çeşitli makalelerinden Bağdat kelamcılarının "Kum Hadisçileri"nin naklettiği olağanüstü rivayetlerini tevil ederek aklileştirme gayretleriyle efdaliyet, masumiyet ve imamların bilgisi,[55] Donaltson'un *Akîdetü'ş-Şîa* adlı eserinden masumiyetle ilgili değerlendirmeleri,[56] Moezzi'nin *The Divine Guide in Early Shi'ism* adlı eserinden mitolojik rivayetlere iltifat eden "Kum Hadisçileri" ve bunların İmamiyye Şiası'nın zihniyeti üzerindeki tesirleri[57] ve Ahmed el-Kâtib'in, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsî eş-Şîi mine'ş-Şûrâ ilâ Velâyeti'l-Fâkih* adlı eserinden imamet tasavvurunun temellendirilmesinde emanet ve mucizenin kullanılmasıyla ilgili değerlendirmelerinden,[58] Ahmed Mahmûd Subhî'nin *Nazariyyetu'l-İmâme ledeyi'ş-Şîati'l-İsnâ 'Aşeriyye* adlı eserinden ise hem imametin temellendirilmesi hem de imametin unsurları hususundaki bilgi ve değerlendirmelerinden istifade edilmiştir.[59]

III. İslam Mezheplerinin İmamet Anlayışına Genel Bir Bakış

Sosyal birer varlık olan insanların, sürekli bir ilişki ve etkileşim hâlinde bulunması, birtakım hak ve ödevleri doğurmuş; bu durum bir sistem/düzeni gerektirmiş; sistem/düzen de kendi içerisinde liderlik problemini ortaya çıkarmıştır. Toplumun yönetilmesi için bir lidere ihtiyaç duyulması düşüncesi eski çağlardan beri tartışıla gelmiştir. Bu durum erken dönem İslam tarihi için de geçerlidir. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte, ona vekâlet edecek

[48] Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Mahmûd el-Ferdûs el-A'zem, Dimeşk 1997.
[49] Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut trz.
[50] Taberî, İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed, *Târîhu't-Taberî*, Beyrut 1998.
[51] İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed, *el-Fihrist*, tlk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994.
[52] Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993; "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *AÜİFD*, XXXVI, Ankara 1997, s. 79-117; "Hattâbiyye", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s. 492-93.
[53] Wilfred Madelung, "İmamiyye ve Mutezile Teolojisi" *İslam'da Dinî Ekoller ve Mezhepler* içinde, çev. Bülent Ünal, İzmir 2001, s. 68-94.
[54] I. K. A. Howard, "Şii Kelam Edebiyatı", çev. M. A. Büyükkara, *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, XXII-XXIV, (1999), s. 206-226.
[55] Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period" *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Edited by Said Amir Arjomand, New York 1988, s. 25-53; "Şii Hadis", çev. M. A. Büyükkara, *Ekev Akademi Dergisi*, II, 2, Ankara 2000; "Early Attestations of The Term Ithna 'Ashariyya", *JSAI*, 24, 2000; "From İmamiyya to Ithnâ-'Ashariyya" *BSOAS*, 39, Hertford 1976.
[56] D. W. Donaltson, *Akîdetü'ş-Şîa*, Arp. çev. A. M., Mısır 1946.
[57] Mohammad Ali Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, New York 1994.
[58] Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsî eş-Şîî mine'ş-Şûrâ ilâ Velâyeti'l-Fakîh*, London 1997.
[59] Subhî, Ahmed Mahmud, *Nazariyyetu'l-İmâme ledeyi'ş-Şîati'l-İsnâ 'Aşeriyye*, Beyrut 1991.

halifenin kimliği ve dolayısıyla hilafette liyakat meselesi tartışılmıştır.[60] Kuşkusuz Şii dünyanın olaya yaklaşım biçimi meseleyi daha da önemli kılmıştır. Zira Şiilerin, özü itibariyle muamelat bahisleri arasında yer alması gereken imameti, itikadi meseleler arasına sokması, diğer mezhepleri de etkilemiştir. Bu durum Şia'ya reddiye bağlamında[61]onların da meseleyi "İmamet" başlığı altında itikadi bahisler arasında ele almaları sonucunu doğurmuştur.

Halife, veliyyu'l-emr, hüccet, emîru'l-Müminîn gibi lakaplarla da anılan imamet, öne geçme, kastetme,[62] hidayet ve irşat, kılavuzluk, komutanlık[63] gibi anlamlara gelmektedir. İster hak yolda olsun ister batıl yolda olsun toplulukların kendisine tabi olduğu,[64] reis ve benzerlerine imam denmektedir. Kendisine tabi olunan, yönelinen[65] şey, söz ve davranışlarında kendisine uyulan bir insan olabileceği gibi, kitap veya başka bir şey de olabilir.[66] *İmâm*'ın çoğulu *eimme*'dir.[67]

İslam kültüründe önemli bir yer işgal eden imamet müessesesi, özellikle namaz ile sıkı bir şekilde ilişkilendirilmiştir.[68] İbn Haldun, liderlere imam denmesinin, topluluğa namaz kıldırana benzetilmesinden dolayı olduğunu söyler.[69] Yine çeşitli ilim alanlarında ön plana çıkmış kişilerin de imam olarak anıldığı görülmektedir. Sözgelimi, hadis ilminde Buhârî, kelam ilminde Gazâlî, imam olarak anılmaktadır.[70] İstilahi anlamda ise imamet denilince genellikle din ve dünya işlerinde umumi liderlik anlaşılmaktadır.[71] Bundan dolayı bu mevkiye "İmâmet-i Kübrâ" da denmektedir.[72] Her ne kadar İmamiyye Şiası, Hz. Peygamber döneminden itibaren imametin, özel anlamıyla kullanıldığını iddia ediyorsa da bu kavramın ne Hz. Peygamber döneminde ne de ilk dört halife döneminde ıstılahi anlamda kullanıldığına dair elimizde bir veri yoktur. Önceleri siyasi makamı ifade etmek amacıyla daha ziyade

---

[60] Bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelîk, (218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ, İbrâhîm el-Ebyârî, Abdulhafîz Şeybî, Beyrut 1936, IV, 307; İbn Habîb el-Endulûsî, Abdulmelik b. Habîb es-Sülemî (238/852), *Kitâbu't-Târîh*, Beyrut 1999, s. 86; Nâşî el-Ekber (293/905), *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât* (*Usûlu'n-Nihâl*), thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971. s. 10; Taberî, İbn Cerîr, III, 254, 263; Mes'ûdî, Ebî'l-Hasan Ali b. Huseyn (345/956), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, tsh. Abdullâh İsmâîl es-Sâvî, Kahire 1938, s. 247.

[61] Krş. Ziyâuddîn Rayyıs, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1995, s. 85.

[62] İbn-Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn b. Muhammed (711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1990, XII, 24 vd.; Rağıb İsfehânî (555/1111), *el- Müfredât*, İstanbul 1986, s. 28.

[63] İsfehânî, s. 28.

[64] İbn-Manzûr, XII, 24 vd.; İsfehânî, s. 28.

[65] İbn-Manzûr, XII, 24 vd.; İsfehânî, s. 28.

[66] Bkz. İsfehânî, s. 28.

[67] İbn-Manzûr, XII, 24; İsfehânî, s. 28.

[68] Rayyıs, s. 109.

[69] İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed (808/1405), *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul 1997, I, 482.

[70] Bkz. Rayyıs, s. 109.

[71] Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 15; Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed (756/1355), *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, Beyrut trz., s. 395; Taftazânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh Sa'duddîn (793/1390), *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut 1989, s. 232.

[72] İbn Haldun, I, 482.

halife[73] ve emir kavramları ve türevleri kullanılırken[74] zamanla −mezheplerin farklılaşma süreciyle birlikte− imamet kavramının da ıstılahi anlamıyla, −siyasi liderliği kastetmek amacıyla− kullanılmaya başlandığı görülmektedir.

Siyasi otorite olması nedeniyle, imametle ilgili pek çok problem tartışılagelmiş, imametin zorunlu bir kurum olup olmadığı, imamı kimin seçeceği, imametin soya tahsis edilip edilmediği, mefdulun imameti ve ilk halifelerin durumu hakkında görüşler ileri sürülmüştür. Bu hususta mezheplerin farklı yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir.

A. Haricîler

Bazı kaynaklarda Haricîlerin imameti zorunlu/vacip bir kurum olarak gördüğüne dair bilgiler varsa da[75] bu husus tartışmalıdır. Zira pek çok kaynakta bir imamın atanmasını zorunlu görmediklerine dair bilgilere rastlamak mümkündür.[76] Kaldı ki Haricî fırkalardan Necdiyye'ye nispet edilen görüşler, bize bir ölçüde fikir verebilmektedir. Onlara göre, şayet Müslümanlar kendi aralarında adaletli davranabiliyorlarsa bir imamın atanmasına gerek yoktur. Aksi bir durumda ise kamu yararını gözeterek kendi aralarından birini imam seçmek zorundadırlar.[77] Burada dikkat edilmesi gereken husus, Necdiyye'nin imamet seçimini dinî bir zorunlulukla değil, kamu yararını gözetmesi ile ilişkilendirmesidir. Ancak imameti caiz işlerden görmesine ve hatta kelami meseleler arasında mütalaa etmemesine rağmen Haricîlerin, her ortamda mutlaka bir imam seçtikleri de bir vakıadır.[78]

Haricîlere göre imamı belirlemenin yolu da şûra olmalı; imam, Müslümanların hür seçimi ile başa gelmelidir. Haricîler, seçilen imamın masum olmadığını[79] ve denetime tabi olduğunu da savunmaktadır. Onlara göre imam, adalet ile hükmedip zulümden kaçındığı ve şeriatin hükümlerini

---

[73] İmamet yerine kullanılan kavramlardan biri olan halifelik, sözlükte başkasına vekâlet etmek, ardından gelmek, bir kişinin ölümü, âcizliği vb. nedenlerle onun yerine geçmek gibi anlamlara gelmektedir.(Bkz. İbn Manzûr, IX, 82-83; İsfehânî, s. 222) Istılahi bir terim olarak ise dinî korumak ve dünya işlerini idare etmek hususunda şeriat sahibine naiblik etmek demektir. Siyasi lidere halife denmesi ise ümmete halefliğinden dolayıdır. (Bkz. İbn Haldun, I, 482) Bu sebeple Hz. Peygamber'in yerine geçen kimseye halife denmiştir. (Bkz. İbn Manzûr, IX, 84). Halife Allah'ın değil, Peygamber'in halefidir. Bkz. İbn Haldun, I, 482.

[74] Krş. Osman Aydınlı, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, s. 23, 25.

[75] Bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928, s. 271.

[76] Fahruddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn (606/1209), *Kitâbu'l-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 2004, s. 418, 420; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endulûsî (456/1064), *el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl*, Beyrut 1996, III, 6; Âmidî, Seyfuddîn, Ebî'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim (631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Müzeydî, Beyrut 2003, III, 416-417.

[77] Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emir Ali Mehrân, Ali Hasan Fâur, Beyrut 1996, I, 119; Nevin Abdulhâlık Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, s. 200.

[78] Bkz. Ahmet Yönem, *Horasan-Maveraünnehir Bölgesinde Haricîlik*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2005, s. 56.

[79] Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 425.

uyguladığı sürece meşrudur. Aksi durumda ise azledilmesi[80] (hatta katledilmesi[81]) gerekmektedir. Onların ilk dört halifeleyi de bu minvalde değerlendirdiklerini görmekteyiz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilafetini meşru kabul etmelerine rağmen, ikinci altı yılındaki icraatlarından dolayı Osman'ın, tahkimi kabul etmesinden dolayı da Ali'nin küfre girdiğini iddia etmektedirler.[82]

Haricîler, hilafetin herhangi bir soyla ilişkilendirilmesi; daha açık bir ifade ile Kureyş'e tahsisi fikrine ise karşı çıkmaktadırlar. Nitekim onların imam olarak biat ettiği Nâfi' b. el-Ezrak, Necde b. Amr, 'Atiyye gibi liderleri Kureyş'ten değildir. Bunun da ötesinde Haricîlerin bir kolu olan İbadiyye, gerekli şartları taşıyan bir kölenin bile imam olabileceğini ileri sürmektedir.[83]

Haricîliğin Sufriyye kolunun bir alt kolu olan ve Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî'ye nispet edilen Şebibiyye ise imamet hususunda hemen hemen tüm mezheplerden farklı bir tutum benimseyerek bir kadının da imam olabileceğini savunmaktadır.[84]

B. Mutezile

İmameti en fazla tartışma konusu yapan mezheplerden birisi Mutezile'dir. Mutezile taraftarlarından bir kısmı imam atanmasının vucubiyetini savunurken[85] diğer bir kısmı ise imameti caiz işlerden saydığı görülmektedir.[86] İmam atamanın vucubiyetini savunanlar, bunun dayanağı hususunda farklı gerekçeler ileri sürmektedir. Bir kısmı bunun sem'an[87] vacip olduğunu iddia ederken, aralarında Câhız (255/868)[88], Hayyât (298/910), Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî gibi Mu'tezililerin[89] de bulunduğu diğer bir kısım ise bunun aklen[90] vacip olduğunu savunmaktadır.[91] Bunun dışında, bazı durumlarda imama ihtiyaç olmadığını savunan bir kesim de olmuştur.[92] Nitekim Mutezili âlim Ebû Bekir el-A'sam (200/816 veya 202/818), istikrar ve güven ortamında imam seçmenin caiz olduğunu,[93] ancak fitne ve

---

[80] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 332.
[81] Şehristânî, I, 108.
[82] Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl (324/936), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1995, I, 167; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 286; Şehristânî, I, 108; Ahmet Turan, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Samsun 1993, s. 41.
[83] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 275.
[84] Bu minvalde Şebîb'in ölümümden sonra annesi Ğazale'yi imam olarak kabul ettikleri aktarılır. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 109.
[85] Nâşî, s. 49; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher*, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997, III, 232-233; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 271; Neşvânu'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1175), *Hûru'l-'Îyn*, nşr. Kemâl Mustafa, Kahire 1948, s. 150.
[86] Nâşî, s. 49; İbn Hazm, III, 6.
[87] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 297; Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 419; Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i Kavâidi'l-Akâid*, thk. Şeyh Ali Hasan Hazim, Lübnan 1992, s. 84; Âmidî, III, 416; Îcî, s. 395.
[88] Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 419; Îcî, 395.
[89] Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 419.
[90] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 297; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1988, s. 338; Hillî, *Keşfu'l-Fevâid (Mecmûatu'r-Resâil içinde)*, Kum 1403, s. 78.
[91] Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i Kavâidi'l-Akâid*, s. 83; Îcî, s. 395; Taftazânî, s. 234.
[92] Nâşî, s. 49; Aydınlı, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, s. 43.
[93] Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 338; Hillî, *Keşfu'l-Fevâid*, s. 77; İbn Haldun, I, 484.

fesadın hâkim olduğu ortamda bunun vacip olduğunu savunmaktadır.[94] Bunun aksini savunan Hişâm b. Amr el-Fuvatî (218/833) ve ashabı ise istikrarın bozulduğu kargaşa ortamında imam seçmemek gerektiğini; çünkü böyle ortamlarda imam seçmenin fitneyi körükleyeceğini ileri sürmektedir. Onlara göre sadece istikrarın sağlandığı ortamda imam atanması bir zorunluluktur.[95]

Mutezile, ittifakla imamı atama yolunun seçim olduğunu benimsemekte[96] ve imama bey'at akdinin gerçekleşmesini yeterli görmektedir. [97] Ancak imametin efdaliyeti meselesi Mutezile'de ciddi bir iç tartışmaya dönüşmüştür. Bu konuda, mezhep mensuplarını, imametin efdaliyetini savunanlar ile mefdul imamı kabul edenler olarak iki ana gruba ayırmak mümkündür.[98] Efdaliyet fikrini ileri sürenler Amr b. 'Ubeyd (144/761), Sâlih b. Amr el-Esvârî, Dırâr b. Amr (200/815), Ebû'l-Huzeyl el-'Allâf (227/841) ve İbrâhîm Nazzâm (221/815),[99] mefdulun imametini savunanlar ise Vâsıl b. 'Atâ' (131/748) ve Birr el-Mu'temir (210/825)[100] gibi âlimlerdir. Efdaliyet fikrini savunan ve çoğunluğu Basra Mutezile'si olan kesime göre Ebû Bekir, ümmetin efdalidir.[101] Efdaliyet sıralamasını da ilk dört halifenin sıralamasına göre belirlemektedirler.[102] Câhız'ın da hararetle savunduğu bu fikir nedeniyle, Basra ekolünün sünni çevreye yakın olduğu söylenebilir.[103] Mefdulun imametini savunan ve çoğunluğu Bağdat Mutezilesi'ne mensup olan kesime göre ise efdal varken mefdul bir kimse de imam olabilir. Ancak bu fikri savunanların çoğunluğu Ali'yi Ebû Bekir'e üstünlük anlamında kıyaslamamışlardır.[104] İskâfî gibi âlimler ise Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra ümmetin efdali olduğu fikrini benimsemiştir.[105] Müteahhirin bir kısım Mutezili de Ali'nin efdaliyetini savunmaktadır.[106] A'sam ise mefdulun imametini caiz görmekle beraber Ebû Bekir'i efdal kabul etmektedir.[107]

---

[94] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 271; Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 420; Âmidî, III, 417.
[95] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 271; Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 420; Îcî, s. 395; Âmidî, III, 416.
[96] Mes'ûdî, *Murûc*, III, 232; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 279; Âmidî, III, 426.
[97] Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 428.
[98] Aydınlı, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, s. 43.
[99] Nâşî, s. 51; Aydınlı, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, s. 51-52.
[100] Nâşî, s. 61.
[101] Nâşî, s. 52; Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 451.
[102] Nâşî, s. 52; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 281.
[103] Aydınlı, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, s. 264.
[104] Nâşî, s. 61.
[105] Malatî, Ebû'l Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân (377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, thk. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1997, s. 33; Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî, fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Abdulhalîm Mahmûd, Süleyman Dünya, yrz. trz., XX/2, 123; Aydınlı, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, s. 160, 161.
[106] Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 451.
[107] Nâşî, s. 61. Ebû Bekir el-A'sam, mefdul kimsenin imam olabileceğini temellendirirken, insanların ilminde ve derecesinde sürekli bir değişkenliğe dikkat çekmekte ve bu nedenle süreç içerisinde kişilerin efdaliyet derecesinde bir farklılık görülebileceğini söylemektedir. Ardından da şayet efdal olanın imametinin şart koşulması hâlinde, her fazilet derecesindeki değişiklikte, mefdul duruma düşen imamın azledilip yerine efdal olanın seçilmesi gibi bir durumun ortaya çıkacağını söylemektedir. Bkz. Nâşî, s. 59.

Mu'tezililer, imametin soya tahsisine ise tıpkı Haricîler gibi karşı çıkmaktadır.[108] Sözgelimi Dırâr b. Amr gibi âlimler, Kureyş dışından da birisinin imametine sıcak bakarken, Ka'bî ise Kureyş'ten birisinin imametinin evla olacağını savunmaktadır.[109]

C. Mürcie

Mürcie'den bir kısmı, bir imamın zorunlu ve onu atamanın farz olduğu görüşünü benimsemelerine karşılık[110] diğer bir kısmı ise Müslümanlar kendi kendilerini yönetebilmeleri durumunda imameti bir zorunluluk olarak görmemektedir.[111] İmamete geliş yolunu ise şûra olarak benimsemektedirler.[112]

İmamın sahip olması gereken nitelikler hususunda, Mürcie'nin tamamı imamın efdal olması gerektiğini ileri sürmektedir.[113] Hilafetin soya tahsisi hususunda ise aralarında herhangi bir ittifak yoktur. Aralarında, Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu bir grup, imamın Kureyş'ten olması gerektiğini savunurken[114] Cehm b. Safvân, Gaylan ed-Dimeşkî gibi âlimlerin de dâhil olduğu çoğunluk[115] ise hilafetin, kitap ve sünneti bilen ve onu uygulayabilecek niteliklere sahip herkesin hakkı olduğunu ileri sürmüşlerdir.[116] Hatta fitne çıkmaması için Müslüman olması koşuluyla devlet idaresini eline alan herhangi bir kişinin imametini kabul etmektedirler.[117] Bazı kimseler müstesna edilecek olursa Mürcie, ilk halifelerin sırasının aynı zamanda fazilet sırası olduğunu kabul etmektedir.[118] Ancak kendi dönemlerinde problemler yaşanan Ali ve Osman hakkındaki hükmün irca edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.[119]

---

[108] Her hâlükârda imamın Kureyşli birisinin olmasını bir zorunluluk olarak görmezler. Bkz. Mes'ûdî, *Murûc*, III, 232.
[109] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 275.
[110] İbn Hazm, III, 6; Neşvânu'l-Himyerî, s. 150; Neşşâr, Ali Samî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, byy. 1965, II, 294-95.
[111] Bkz. Neşvânu'l-Himyerî, s. 150.
[112] Bkz. Neşvânu'l-Himyerî, s. 150.
[113] Ğaylan ed-Dimeşkî, Cehm b. Safvân ve Ebû Hanife Nu'mân b. Sâbit bu görüştedir. Bkz. Nâşî, s. 62.
[114] Nâşî, s. 62; Nevbahtî, s. 10; Mes'ûdî, *Murûc*, III, 233; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 275.
[115] Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *GÜÇİFD*, (2002), s. 197.
[116] Nevbahtî, s. 9 vd; M. S. Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII (1978), 121-213, s. 164, 169; Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları" s. 197.
[117] Nâşî, s. 66.
[118] Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 38.
[119] Sâlim b. Zekvân, *Sîre*, (Sâlim b. Zekvân'ın *Sîre* adlı eserindeki Mürcie ile ilgili kısmın tercümesi içinde) çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXV, (1996), 467-475, s. 470; Hayyât, s. 101; Kutlu, "Mürcie mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", s. 195.

D. Ehl-i Sünnet

İmameti usûlu'd-dîn arasında saymayan ve onu furuattan kabul eden[120] Ehl-i Sünnet'in tamamı, imameti zorunlu/vacip bir kurum olarak görmemekte;[121] imametin vucubiyetini de ağırlıklı olarak sem'i delillere dayandırmaktadır. [122] Özellikle de Eş'arîlerin buna ağırlık verdiği görülmektedir.[123] İmametin vucubu ise daha ziyade zararın defi bağlamında mutalaa edilmektedir.[124]

Ehl-i Sünnet, genel olarak imamete geliş yolunun seçim olduğunu benimserken[125] imam olacak kişide pek çok niteliğin bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Mükellef, Müslüman, adil, hür, erkek, müctehid, cesur, ileri görüşlü, hatip[126] olmak gibi sıralanan bu niteliklerin de en fazla Ebû Bekir'de sonra Ömer, sonra Osman ve sonra da Ali'de bulunduğunu iddia etmişlerdir. [127] Görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet bu hususta, ilk dört halifenin hilafete geliş sırasını gözeten bir yorum biçimini benimsemiştir. [128]

Hilafetin Kureyş'e tahsisi meselesinde ise Ehl-i Sünnet mensuplarında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bir kısmı, hilafeti Kureyş'e tahsis ederken[129] bir kısmı bu şartı reddetmektedir.[130] Bazıları ise Kureyşlilik şartını sadece bir tercih olarak kabul etmektedir. Bunlara göre, imamet için önce Kureyş'e bakılır, Kureyş'te bulunmaması hâlinde Kinanî aranır, o da olmaz ise İsmailoğullarından, o da olmaz ise Acem'den birisi seçilebilir.[131] Ancak Ehl-i Sünnet, Şiilerin iddia ettiği Hâşimîlik, masumiyet ve mutlaka ümmetin efdali olması gerektiği gibi şartları kabul etmez.[132]

E. Zeydiyye

İmameti usûlu'd-dîn arasında sayan[133] Zeydiyye,[134] bir imamın varlığını zorunlu görmekte ve imamet kurumuna büyük önem vermektedir. Öyle ki imamda olması gereken vasıfların, bizzat Allah tarafından belirlendiğini savunmaktadır.[135]

---

[120] Îcî, 395; Cürcânî, Ali b. Muhammed (812/1409), *Şerhu'l-Mekâsıd*, tsh. Muhammed Bedruddîn en-Nu'mânî el-Halebî, Mısır 1907, VIII, 344.
[121] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 271 vd.; İbn Hazm, III, 6; Neşşâr, II, 294-295.
[122] Ehl-i Sünnet'in tamamı bir imam atamasının vucubiyetinin sem'i olduğunu savunurlar. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 297; Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 419; Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i Kavâidi'l-Akâid*, s. 83, 84; Îcî, s. 395; Cürcânî, VIII, 344; Taftazânî, s. 234; Âmidî, III, 416.
[123] Âmidî, III, 416.
[124] Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 418.
[125] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 279; Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 418; Âmidî, III, 426.
[126] Taftazânî, s. 233.
[127] Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 430, 451.
[128] Bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 281.
[129] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 275. Bağdâdî, Sünnilerin, Kureyşliliği bir şart olarak ileri sürdüğünü söylemektedir. Şâfiî'inin de bu görüşte olduğunu aktarmaktadır. Bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 275.
[130] İbn Haldun, I, 490.
[131] Taftazânî, s. 233.
[132] Taftazânî, s. 233.
[133] Rassâs, Ahmed b. el-Hasan (621/1224), *Misbâhu'l-Ulûm fî Ma'rifeti Hayyi'l-Kayyûm el-Ma'rûf bi Selâsîne Mesele*, thk., M. A. Kafafî, Beyrut 1971, 21; İbn Murtazâ, *Kitâbu'l-Ezhâr fî Fıkhi'l-Eimmeti'l-Ethâr*, San'a 1993, 313.

İmamete geliş yolu hakkında ise Zeydilerin diğer Şii fırkalara benzer görüşler ileri sürdükleri görülmektedirler. Onlara göre bizzat Allah tarafından belirlenen vasıflara bakıldığında, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında bu özellikler en fazla Ali'de bulunmaktadır.[136] Ali'den sonra ise onun her iki oğlu Hasan ve Hüseyin'in bu niteliklere sahip olduğunu savunurlar.[137] Ancak Zeydi fırkalardan Cârudiyye, bu hususta biraz farklı bir tutum sergilemektedir. Cârudiyye, vasıflar hususundaki yorumu biraz daha ileri götürerek, Hz. Peygamber'in, vasfen Ali'yi tarif ederek onun imametine işaret ettiğini, Hasan ve Hüseyin'in de işareten atandığını ileri sürmektedir.[138] Bu şekliyle, bu alt fırkanın Ali, Hasan ve Hüseyin'in vasfen tarif edilmeleri iddiası, gizli bir nas işareti olarak değerlendirilebilir.[139] Hatta bu nedenle kimi âlimlerin onları Zeydiyye dışında mütalaa ettikleri bile görülmektedir.[140]

Ali, Hasan ve Hüseyin'den sonra ise tüm Zeydiler, herhangi bir isim zikretmezler. Sadece imamın, toplumun ileri gelenleri tarafından şûra yoluyla seçilmesi gerektiğini savunurlar.[141] Ancak onlar da imameti soya tahsis ederler. Diğer bazı mezheplerde görülen imametin Kureyş'e aidiyeti şartını daraltarak bunun sadece Hz. Ali-Fatıma'nın soyunun hakkı olduğunu savunurlar.[142] Buna göre Fatıma soyundan gerekli niteliklere sahip olan herkes imam olabilmektedir.[143] Ancak imamet iddiasıyla ortaya çıkan kişiler, halkı açıkça kendilerine biate çağırmak[144] ve huruç etmek zorundadırlar.[145] Öte yandan Zeydiler, her ne kadar efdal olanın imametini ileri sürüyorlarsa da[146] Ebû Bekir ve Ömer'in hilafetini kabul etmekte; onların meşru imamlar olduklarını savunmaktadırlar.[147] Dolayısıyla efdal dururken maslahatın gerektirmesi hâlinde mefdulun imametini caiz görmektedirler.[148]

---

[134] Zeydiyye, Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn'in (122/740) bağlılarıdır. (Bkz. Şehristânî, I, 179) Sâlihiyye (veya Butriyye/Ebteriyye) Cârudiyye, Süleymâniyye, başlıca Zeydi fırkalardır. (Bkz. İsferâyinî, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fıraki'n-Nâciye 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hut, Beyrut 1983, s. 27; Şehristânî, I, 183; Fahruddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtu Fıraki'l-Muslimîn ve'l-Muşrikîn*, Beyrut 1986, s. 60.

[135] Kalhâtî, Ebû Muhammed b. Sa'îd (IV/X. yy)., *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyide İsmâîl Kâşif, Umman 1980, II, 460; Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât, fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, tlk. Fadlullâh ez-Zencânî, Tebriz 1363, s. 46, 47; Şehristânî, I, 179.

[136] Nâşî, s. 42. Nitekim Nâşî, Zeydilerin (büyük) bir kısmının Hz. Peygamber'in kimseyi nasla atamadığı; ancak Ali b. Ebî Tâlib'nin diğer sahabeye faziletçe üstünlüğü nedeniyle ümmetin onu seçmesi gerektiğini savunduklarını aktarır. (Bkz. Nâşî, s. 42). Ancak imametin Peygamber'den sonra Ali b. Ebî Tâlib'e geçmesi hususunda gösterilen delillerde Zeydî âlimler arasında tam bir ittifak bulunmamaktadır. Bkz. Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, s. 76.

[137] Bkz. Rassâs, s. 22; İbn Haldun, I, 505.

[138] Nâşî, 42; Eş'arî, I, 140; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 40; Neşvânu'l-Himyerî, s. 155; Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, (387/997), *el-Bed' ve't-Târîh*, (İbn Tâhir el-Makdisî'ye nispet edilir.) byy, 1916, V, 133.

[139] Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâletu Kavâidi'l-Akâid*, s. 84.

[140] Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 43; Malatî, s. 23; Nâsıruddîn Tûsî, *Risâletu Kavâidi'l-'Akâid*, s. 90. Hatta Malatî, onları Rafızi (olarak nitelediği ve imametin nas ile belirlendiğini savunan) gruplar içinde zikretmiştir. Bkz. Malatî, s. 23.

[141] İbn Haldun, I, 499.

[142] Nâşî, s. 42; İsferâyinî, s. 28; Kalhatî, II, 460; Şehristânî, I, 179.

[143] Ali b. Ebî Talib ve iki oğlu Hasan ve Hüseyin imamdır. Ondan sonra bu iki kardeşin oğullarından kitap ve sünneti bilmesi şartıyla kim başkaldırırsa imam odur (Bkz. Makdisî, V, 133; Neşvânu'l-Himyerî, s. 155). Buna göre Fatıma'nın soyundan (gerekli niteliklere sahip) imamet iddiası ile ortaya çıkan kimseye itaat etmek farzdır. Bkz. Nâşî, s. 42.

[144] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 46. Zeydiyye'ye göre Fatıma soyundan olup kendi imametini açıkça ilan eden buluğa ermiş, hür, erkek, âlim, efdal, vb. sıfatlara haiz olmalıdır. İmam olacak kişide aranan şartlar için Bkz. Rassâs, s. 22-24; Gökalp, s. 76.

[145] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 275; Şehristânî, I, 179; Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 428. Zeydîlerin imamet görüşü için bkz. Muhammed b. Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâîl (284/897), *el-Usûlu's-Semâniyye*, Abdullâh b. Hamûd el-İzzî, Amman 2001, s. 64-69; Muhammed b. Yahyâ b. Huseyn b. Kâsım b. İbrâhîm (310/922), *Kitâbu'l-Usûl*, thk. Abdullâh b. Hamûd el-İzzî, Amman 2001, 42-45; Gökalp, s. 75-77.

[146] Bkz. Nâşî, s. 43; Rassâs, s. 22.

[147] Nâşî, s. 43.

[148] İbn 'Abbâd, Sâhib, *Nusratu Mezâhibi'z-Zeydiyye*, thk. Nâcî Hasan, Bağdat 1975, s. 89.

F. İsmailiyye

İmameti usûlu'd-dîn arasında sayan ve imametin zorunlu bir kurum olduğunu ileri süren bir diğer fırka da İsmailiyye'dir.[149] Onlara göre her zaman diliminde masum ve natık bir imam mevcuttur.[150] Ancak onları diğerlerinden ayıran en temel özellik imamı atama hususundaki yaklaşımlarıdır. İsmailiyye, İmamiyye mezhebiyle birlikte, imamın Allah'ın bizzat tayini[151] ve Hz. Peygamber'in veya önceki masum imamların bildirmesiyle bilinebileceğini ileri sürer.[152] Bu imamlar sırasıyla Ali b. Ebî Tâlib, Hasan, Hüseyin, Ali Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık ve onun en büyük oğlu[153] İsmail'dir.[154] İsmaililerin bır kısmı, İsmail b. Ca'fer'in ölmediğini, gizlendiğini, *kâim mehdi* olduğunu iddia etmektedir.[155] Diğer bir kısmı ise onun, babasının sağlığında öldüğünü[156] ve imametin oğlu Muhammed b. İsmail b. Ca'fer'e intikal ettiğini iddia etmektedir.[157]

İsmailiyye ve İmamiyye'nin her ikisinin de imamın Allah'ın tayiniyle belirlendiğini iddia etmelerine rağmen, bunun Allah'a vacip olup olmaması hususunda birbirlerinden farklı düşünmektedirler. İsmailiyye, bunu Allah'ın yapması gereken bir görev addederken, İmamiyye ise bunun Allah'ın bir lütfu olduğuna inanmaktadır.[158]

Görüldüğü gibi özü itibariyle Şia dışındaki fırkaların usûlu'd-dîn olarak kabul etmediği imamet meselesinde İslam mezhepleri arasında bir ittifak söz konusu değildir. Bazıları, imametin ümmetin tercihine bırakıldığını;[159] yani ümmetin istemesi hâlinde bir imam atayabileceğini, şayet dilemezse de bunu yapmak zorunda olmadığını savunmaktadır.[160] Mezheplerin büyük bir kısmı ise imam atamanın

---

[149] Âmidî, III, 416.
[150] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 274.
[151] Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 417; Âmidî, III, 416.
[152] Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 417. Krş. Ca'fer b. Mansûru'l-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, thk. Mustafâ Gâlib, Beyrut 1984, s. 35 vd; es-Sicistânî, Ebû Ya'kûb, *Kitâbu'l-İftihâr*, thk, İsmail Kurban Hüseyin Poonawala, Beyrut 2000, s. 167.
[153] Bunlar imametin, imamın en büyük oğlunun hakkı olduğu rivayetlerinden hareket ederek İsmail'in imam olduğunu savunmaktadırlar. Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 306.
[154] Nâşî, 47; Nevbahtî, s. 67, Kummî el-Eş'arî, s. 70; İbn Heysem, Ebû Abdillâh b. Ca'fer b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî'l-Esved (IV/X. asır ortaları), *Kitâbu'l-Münâzarât*, ed. Wilferd Madelung, Paul E. Walker, London 2001, s. 35; Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdan (322/933), *Kitâbu'z, Zîne fî Kelimeti'l-İslâmiyye el-'Arabiyye*, thk. Abdullâh Sellâm es-Semerrâî, (es-Semerrâî, *el-Guluv ve'l-Fıraki'l-Ğâliyye* İçinde) Bağdat 1988, s. 287.
[155] Nevbahtî, s. 67; İbn Heysem, 35; Eş'arî, I, 100; Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 305; Şehristânî, I, 196; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 68; Neşvânu'l-Himyerî, s. 162. Gizlenmesi için öyle davranmışlar, İsmail'e benzer birini gömüp onun İsmail olduğunu söylemişlerdir. Bkz. İbn Heysem, s. 35; İdrîs İmâduddîn, *Zehru'l-Meânî*, thk. Mustafâ Gâlib, byy. 1991, s. 200.
[156] İbn Heysem, s. 35.
[157] Ebû Hâtim er-Râzî, s. 289; Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 305; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 68; Şehristânî, I, 196; Neşvânu'l-Himyerî, s. 162; Fahrûddîn Râzî, *İ'tikâdât*, s. 65. Bunlardan bir grup İsmâîl b. Ca'fer'in oğluna vasiyet ettiğini, diğer bir grup ise Ca'fer es-Sâdık'ın Muhammed b. İsmâîl b. Ca'fer'e vasiyet ettiğini ileri sürmüşlerdir (Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 306). Muzaffer Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2005, s. 23 vd.
[158] Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 417.
[159] Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i Kavâidi'l-Akâid*, s. 83, Taftazânî, s. 234; Îcî, s. 395.
[160] Mes'ûdî, *Murûc*, III, 233; Neşvânu'l-Himyerî, s. 150; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 388. Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus vardır. İmametin caiz işlerden olduğunu savunanlar, imametin lüzumsuz olduğunu iddia etmemektedirler. Onların karşı çıktığı husus, imametin vucubiyetinin olmazsa olmaz bir şart olarak ileri

vucubiyetine inanmaktadır.[161] Dinin ihyası, sünnetin ikamesi, mazlumun hakkının gözetilmesi "intisaf", hukukun ifası,[162] cezaların uygulanması,[163] düzen ve istikrarın korunması için bir imamın varlığı zorunludur; yani imam atamak farzdır. Ehl-i Sünnet ve Şia'nın tamamı, Mürcie,[164] Mutezile ve Haricîlerin çoğunluğu ise bu görüştedir. [165]

İmam atamanın vucubiyetine inananlar, bu vucubiyetin dayanağı hususunda farklı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Zeydiyye'nin çoğunluğu, bir kısım Mutezile ile Ehl-i Sünnet, bunun sem'an[166], aralarında Câhız, Hayyât, Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî gibi Mu'tezililerin[167] de bulunduğu diğer bir kısım ise aklen[168] vacip olduğunu savunmuştur.[169]

İmamı belirleyecek merci hususunda da herhangi bir ittifak söz konusu değildir. Şia dışındakiler, imamı Müslüman halkın belirleyeceği kanaatini taşırken[170] Şia, imamı Allah'ın belirlediğini savunmaktadır. Bunlardan Zeydiler, imamı vasfen Allah'ın belirlediğini savunurken İsmailiyye ve İmamiyye ise imamların bizzat Allah tarafından ismen belirlediğini iddia ederler.[171]

IV. İmamiyye Şiası'nın Farklılaşma Süreci

el-İmâmiyyetu'l-İsnâ 'Aşeriyye/On iki İmamcı Şia, Ca'feriyye adları da verilen İmamiyye Şiası mensupları, diğer pek çok Şii fırkada da görüldüğü gibi kendi mezheplerinin Hz. Peygamber döneminde ortaya çıktığını iddia etmektedir.[172] Onlara göre hak üzere olan mezhepleri, Peygamber döneminde şekillenmeye başlamış, Peygamber'in vefatından sonra bir mezhep olarak ortaya çıkmış ve on iki imamın önderliğinde süregelmiştir.[173] Bu iddiaya göre Peygamber döneminde Ali b. Ebî Tâlib'in[174] etrafında bir grup oluşmuş ve bu grup bizzat Peygamber tarafından *Şîatu Ali* olarak

---

sürülmesidir. Bunlara göre imamın varlığında hâsıl olan şeyler, yokluğunda da hâsıl olabiliyorsa, yani adalet gerçekleşebiliyorsa, Allah'ın emirleri uygulanabiliyorsa bu durumda imama gerek yoktur. Bkz. Rayyıs, s. 139.

[161] Krş. 'Ukaylî, Muhammed Erşîd, *eş-Şîa; Neş'etuhâ ve Tatavvuruhâ hattâ el-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Amman 1980, s. 293.

[162] Taftazânî, s. 233.

[163] Neşvânu'l-Himyerî, s. 150; Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i Kavâidi'l-Akâid*, s. 92; İbn Haldun, I, 483.

[164] İbn Hazm, III, 6; Neşşâr, II, 294-295.

[165] Nâşî, s. 43-70; Mes'ûdî, *Murûc*, III, 232-233; İbn Hazm, III, 6; Neşvânu'l-Himyerî, s. 150.

[166] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 297; Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 419; Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i Kavâidi'l-Akâid*, s. 84; Îcî, s. 395.

[167] Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 419.

[168] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 297; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 338; Hillî, *Keşfu'l-Fevâid*, s. 78.

[169] Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i Kavâidi'l-Akâid*, s. 83; Îcî, s. 395; Taftazânî, s. 234.

[170] Neşvânu'l-Himyerî, s. 150; Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (403/1012), *et-Temhîd*, Kahire 1947, s. 178; Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 419; Îcî, s. 395; Taftazânî, s. 234.

[171] Öyle anlaşılmaktadır ki ilk başlarda siyasi bir makam olan devlet başkanlığını ifade için kullanılan imamet, süreç içerisinde Şii fırkaların yüklediği anlam nedeniyle mahiyet değiştirmiş ve gayb âlemiyle irtibat içinde olan ruhani bir kişiliğe büründürülmüştür. Bkz. Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 1964, IV, 112.

[172] Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", s. 95.

[173] Krş. Şeybî, Kâmil Mustafâ, *es-Sılâ beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Beyrut 1982, I, 22 ve 90. Bu hususta İmamîlerin ileri sürdüğü deliller için bkz. Ayyâşî, I, 273; Nu'mânî, s. 217; Müfîd, *İfsâh*, s. 32; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 433; Nefîs, Ahmed Râsim, *et-Tarîk ilâ Mezhebi Ehl-i'l-Beyt*, Beyrut 1997, s. 49.

[174] Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Tâlib b. Abdulmuttalib, Fil vakasının 30. yılında Mekke'de doğmuştur. Hz. Peygamber'in amcasının oğlu ve aynı zamanda damadıdır. Dördüncü halife olan Ali, 40/661 tarihinde İbn

adlandırılmıştır.[175] Ali b. Ebî Tâlib'ten (40/661) sonra imamet makamına her iki oğlu Hasan (49/669)[176] ve Hüseyin (61/680),[177] daha sonra da Hüseyin'in soyundan sırasıyla Ali Zeynelâbidîn (95/713),[178] Muhammed el-Bâkır (114/733),[179] Ca'fer es-Sâdık (148/765),[180] Mûsâ el-Kâzım (183/799),[181] Ali er-Rızâ (203/818),[182] Muhammed el-Cevâd (220/835),[183] Ali el-Hâdî (254/868),[184] Hasan el-Askerî (260/873)[185]

Mülcem adlı bir Haricî tarafından öldürülmüştür. Ali b. Ebî Tâlib için bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh b. Muhammed (230/844), *Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut trz, VI, 12; İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî (276/889), *Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, byy. 1960, s. 203; Belâzurî, II, 349; Taberî, İbn Cerîr, VI, 62; Kuleynî, *Kâfî*, I, 376; Müfîd, *İrşâd*, I, 5, 196.

[175] Nevbahtî, s. 17; Kummî, el-Eş'arî, s. 15. İmamiyye Şiası'na göre, sahabenin büyük bir çoğunluğu Ali'nin imametini bildiği hâlde Ebû Bekir'i halife seçerek Allah'ın emrine karşı gelmişlerdir. Bkz. Kummî, Ali b. İbrahim, I, 71.

[176] Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib, 3/625 yılında Medine'de doğmuş, babası Ali b. Ebî Tâlib'in ardından kısa bir süre hilafet görevini üstlenmiştir. 49/669 yılında aynı şehirde vefat etmiştir. Hasan b. Ali için bkz. Halîfe b. Hayyât, (240/854), *Târîh*, thk. Ekrem Daya' el-Umerî, Riyad 1985, s. 12; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 212; Belâzurî, II, 399; Ya'kûbî, II, 225; İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî (314/926), *el-Futûh*, Beyrut 1986, II, 322; İsfehânî, Ebû'l-Ferec (356/967), *Makâtilu't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1949, s. 49; Müfîd, *İrşâd*, I, 5.

[177] Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib 4/626 yılında doğdu. Yezîd b. Muâviye'nin iktidarına karşı isyan edince 61/680 yılında Kerbela'da şehit edildi. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib için bkz. İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 213; Ya'kûbî, II, 245; Nevbahtî, s. 25; Taberî, İbn Cerîr, III, 91; Kuleynî, *Kâfî*, I, 385; İsfehânî, Ebû'l-Ferec, *Makâtil*, s. 78; Mes'ûdî, *Tenbîh*, s. 262; Müfîd, *el-Mukni'a*, thk. Müessesetu'l-Neşri'l-İslâmî, Beyrut 1993, s. 467; Meclisî**,** Muhammed Bâkır (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, thk. Lecnetun min Ulemâ, Beyrut 1992, XLIII, 237.

[178] Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib Zeynelâbidîn. 38/658 yılında Medine'de doğmuştur. Annesi, İran Kisra'sı Yezdücerd'in kızıdır. Medine'de 95/713 yılında vefat etmiştir. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'in soyu sadece onda devam eder. Ali Zeynelabidîn için bkz. İbn Sa'd, V, 211; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 214; Nevbahtî, s. 53; Taberî, İbn Cerîr, VIII, 49; Kuleynî, *Kâfî*, I, 388; Taberî, İbn Rüstem, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî (IV/X. asır), *Delâilu'l-İmâme*, Beyrut 1988, s. 80-81; Müfîd, *İrşâd*, II, 137.

[179] Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Bâkır. 57/676 yılında Medine'de doğmuştur. Annesi Hasan b. Ali Zeynelâbidîn'in kızıdır. Bu nedenle hem anne hem de baba tarafından Ali soyundandır. İlmi yönüyle tanınan Muhammed el-Bâkır, 114/733 yılında Medine'de vefat etmiştir. Muhammed el-Bâkır için bkz. İbn Sa'd, V, 324; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 214; Ya'kûbî, II, 320; Nevbahtî, s. 61; Kuleynî, *Kâfî*, I, 390; Taberî, İbn Rüstem, s. 94; Müfîd, *İrşâd*, II, 157-58; İbn Tolun, Şemsuddîn Muhammed (953/1046), *el-Eimmetu'l-İsnâ 'Aşer*, thk. Salâhuddîn Müneccid, Beyrut 1957, s. 81.

[180] Ebû Abdullâh Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık. 83/702 yılında Medine'de doğmuştur. Devrinin önde gelen âlimlerindendir. Bir süre Medine'de ikamet ettikten sonra Irak'a göçmüştür. 148/765 yılında yine Medine'de vefat etmiştir. Ca'fer es-Sâdık için bkz. Ya'kûbî, II, 381; Nevbahtî, s. 66; Kuleynî, *Kâfî*, I, 393; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 193; Taberî, İbn Rüstem, s. 110; Müfîd, *İrşâd*, II, 180.

[181] Ebû'l-Hasan Mûsâ b. Ca'fer el-Kâzım. 128/745 yılında Ebvâ'da doğmuştur. Babası Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra yaklaşık 35 yıl ailenin liderliğini üstlenmiş, 183/799 yılında Bağdat'ta tutuklu bulunduğu hapishanede vefat etmiştir. Mûsâ el-Kâzım için bkz. Ya'kûbî, II, 414; Nevbahtî, s. 66; Kummî, el-Eş'arî, s. 93; Taberî, İbn Cerîr, X, 76; Kuleynî, *Kâfî*, I, 206, 397; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn* 76; Taberî, İbn Rüstem, s. 144-46; Müfîd, *İrşâd*, II, 215; Necâşî, s. 326.

[182] Ebû'l-Hasan Ali b. Mûsâ er-Rızâ. 148/765 yılında Medine'de doğmuştur. Mûsâ el-Kâzım'ın en büyük oğludur. Me'mûn döneminde 201/816 yılında veliaht olarak atanmış; ancak halifeden önce Tus'ta 203/818 yılında vefat etmiştir. Ali er-Rızâ için bkz. Halîfe b. Hayyât, s. 470; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 214; Ya'kûbî, II, 453; Nevbahtî, s. 86-87; Kummî, el-Eş'arî, s. 94; Kuleynî, *Kâfî*, I, 406; Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 5; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 100-101; Taberî, İbn Rüstem, s. 172; Müfîd, *İrşâd*, II, 247; İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zamân*, Beyrut 1978, III, 269.

[183] Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Cevâd. 195/810 yılında Medine'de doğmuştur. 220/835 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Buradaki kabristan'a, dedesi Mûsâ el-Kâzım'ın yanına defnedilmiştir. Muhammed el-Cevâd için bkz. Nevbahtî, s. 91; Kummî, el-Eş'arî, s. 99; Kuleynî, *Kâfî*, I, 411; Ezdî, Ebû Zekeriyyâ Yezîd b. Muhammed b. 'İyâs b. Kâsım (334/945), *Târîhu Mûsul*, thk. Ali Habîbe, Kahire 1967, s. 422; Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 55; Taberî, İbn Rüstem, s. 205; Müfîd, *İrşâd*, II, 273.

[184] Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hâdî. 214/829 yılında Medine'de doğmuştur. 233/847'de halifenin isteği üzerine Samarra'ya gitmiştir. 254/868 yılında vefatına dek burada zorunlu ikamete tabi tutulmuştur. Ali el-Hâdî

ve varsayılan Muhammed el-Mehdî[186] atanmışlardır. Muhammed el-Mehdî'nin 260/873 yılında babasının ölümünün ardından gaybete girdiğine ve kıyametten önce dönüp zulüm ile dolmuş olan dünyaya adaleti hâkim kılacağına inanmaktadırlar.[187]

İmamîler, kendi mezheplerininin ortaya çıkışını Peygamber dönemine dayandırmalarına rağmen, hicri birinci asrın son çeyreğine kadar, değil bir İmamî farklılaşmadan, Şii bir farklılaşmadan dahi söz etmek güç görünmektedir.[188] Araştırmalar, ıstılahi anlamda bir Şiiliğin hicri ikinci asrın ilk çeyreğinde ortaya çıktığını göstermektedir.[189] Bu Şii farklılaşma daha ziyade Muhammed b. el-Hanefiyye, [190] Ebû Hâşim[191] gibi Hüseynî aile dışındaki kişilerin adı etrafında şekillenmiştir.

İmamiyye Şiası'nın öngördüğü şekilde bir farklılaşmanın ilk izlerine, ancak hicri ikinci asrın ikinci yarısından itibaren rastlanabilmektedir. Bunda, süreç içerisinde İmamiyye Şiası'nın, imamlar olarak kabul ettikleri Hüseynî ailesi etrafında bir söylem geliştirmesinin etkisi bulunmaktadır. Hüseynî aile etrafında söylem geliştirilmesinin arkasında ise pek çok etken söz konusudur. Bunlar arasında, Emevî iktidarından hoşnut olmayan tüm kesimlerin desteğini alarak 132/750 yılında iktidarı ele geçiren Abbasîlerin beklentileri karşılayamaması, Hüseynî ailesinin siyasetten özenle uzak durması sayılabilir.[192] Ancak Muhammed el-Bâkır ile başlayıp Ca'fer es-Sâdık ile zirveye ulaşan ilmî şöhretin bu

---

için bkz. Ya'kûbî, II, 503; Nevbahtî, s. 92; Kummî, el-Eş'arî, s. 99-100; Taberî, İbn Cerîr, XII, 24; Kuleynî, *Kâfî*, I, 419; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 257; Taberî, İbn Rüstem, s. 212-13; Müfîd, *İrşâd*, II, 297-311; Meclisî, I, 1-114.

[185] Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Askerî. 232/846 yılında Medine'de doğmuştur. Henüz küçük bir çocuk iken 236/850-851 yılında halife tarafından Samarra'ya getirtilmiştir. 260/873 yılında vefatına kadar burada yaşamıştır. Ardında, bilinen bir evlat bırakmamıştır. Hasan el-Askerî için bkz. Nevbahtî, s. 96; Kummî, el-Eş'arî, s. 101; Kuleynî, *Kâfî*, I, 421-422; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 259; Taberî, İbn Rüstem, s. 219; Müfîd, *İrşâd*, II, 313.

[186] Hasan el-Askerî, ardında bir çocuk bırakmadan vefat etmesine rağmen, İmamî inanışa göre onun bir çocuğu vardır. Doğduğu tarih hakkında 255-257/868-871 yılları arasında farklı rivayetler verilmektedir. İmamiyye mensupları onun gizlenmesini, iktidarın zulmünden gizlenmek vb. nedenlerle açıklarlar. O, kıyametten önce dönüp İslam dünyasının başına geçecek ve zalimlerden intikam alacaktır. Varsayılan Muhammed el-Mehdî için bkz. Nevbahtî, s. 103, 104; Kummî, el-Eş'arî, s. 114; Ebû Hâtim er-Râzî, s. 292-293; Kuleynî, *Kâfî*, I, 431; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 272; Taberî, İbn Rüstem, s. 268; Müfîd, *İrşâd*, II, 339.

[187] Bkz. Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 279; Nu'mânî, s. 74.

[188] Bkz. Hasan b. Muhammed, *Kitâbu'l-İrcâ* (*İlk Mürciî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ* içinde), çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXVII (1998), s. 324-328; Taberî, İbn Cerîr, VII, 141. Krş. Ess, Josef Van, "İslam Kelamının Başlangıcı", çev. Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, XLI (2000), s. 407; Watt, W. Montgomery, "Emeviler Devrinde Şiilik", çev. İsa Doğan, *OMÜİFD*, X (1998), s. 43.

[189] Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 41; Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, s. 157.

[190] Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Hanefiyye Ali b. Ebî Talib'in oğludur. Annesi el-Hanefiyye Havle bt. Ca'fer'dir. (Bkz. İbn Sa'd, V, 91). 81/700 yılında ölmüştür. Bkz. İbn sa'd, V, 116; Nevbahtî, s. 27.

[191] Ebû Hâşim Abdullâh b. Muhammed. Ebû Hâşim, Süleymân b. Abdilmelik'in çağrısı üzerine Şam'a gitmiş, dönüşte Humeyme'de ölmüştür. (Bkz. İbn Sa'd, V, 327-328) İbn Sa'd, onun âlim ve sika birisi olduğunu söylerken, Fesevî, onun babası Muhammed b. Hanefiyye'den Sebei hadisleri topladığını rivayet eder. Bkz. Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân (277/890), *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî, Bağdat 1974, II, 742.

[192] Bkz. Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004, s. 49-50.

aileyi ön plana çıkaran en önemli etken olduğu anlaşılmaktadır. [193] Nitekim Hüseynî ailenin imametini ileri süren Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim gibi İmamiyye'nin öncüleri, Ca'fer es-Sâdık'ın (148/765) ilim halkasına katılan kimseler arasından çıkmıştır. Bu nedenle İmamî teolojinin farklılaşması sürecinde, altıncı imam olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık dönemi önemlidir. Ancak İmamiyye fırkasının ayırıcı unsuru olan *nas ve tayin,* yani imamların Allah tarafından belirlenmesi düşüncesi, Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra, Mûsâ el-Kâzım (183/799) döneminde ileri sürülmüştür.[194]

Mûsâ el-Kâzım'ın vefatının ardından İmamiyye'nin selefleri arasında bir bölünme olmuştur. Kendilerine *Vakıfa* denilen kesim, onun ölmediğini iddia etmiştir. Mûsâ el-Kâzım'ın öldüğünü ve ardından Ali er-Rızâ'nın imam olduğunu ileri süren büyük kesim ise *Kat'iyye* adını almıştır.[195] *Kat'iyye* adı, İmamiyye Şiası'nın teşekkül sürecinde önemlidir. Zira bu isim, İmamiyye öncülerinin aldığı ilk isimdir.[196]

Varsayılan imamlar (Ali er-Rızâ-Hasan el-Askerî 203/818-260/873) döneminde *Kat'iyye* fırkasının gaybet ve gaybete müteallik bazı unsurları dışında imamet nazariyesinin büyük ölçüde tamamlandığı söylenebilir. Ancak nazariyenin ana unsurlarıyla tamamlanması için daha bir asra yakın bir sürenin geçmesi gerekecektir. Zira nazariyenin önemli bir parçası olan *gaybet, mehdilik, imamların sayısının sınırlandırılması* gibi inanışların nazariyeye girişi Hasan el-Askerî'nin 260/873 yılındaki ölümünün ardından, Muhammed adında gizlenen bir oğlunun varlığının ileri sürülmesiyle başlamıştır.[197] Önceleri bu varsayılan oğlun her an ortaya çıkacağı ve imametin onun soyunda devam edeceği inanışı hâkimdi. Ancak onun normal bir insan ömrü içinde ortaya çıkmaması üzerine, hicri IV. asrın ortalarına doğru nazariyeye onun son imam ve kaim mehdi olduğu ve imametin on ikiyle sınırlandığı düşüncesi eklenmiş; [198] mezhep, *el-Kat'iyyetu bi'l-İmâmeti'l-İsnâ 'Aşeriyye* adını almıştır.[199]

---

[193] Muğîre b. Saîd, Beyân b. Sem'ân ve Ebû Mansûr adlı şahışlar Muhammed el-Bâkır'ın adı etrafında gulat olarak nitelenebilecek söylemler geliştirmişlerdir. Yine Ebû'l-Hattâb Muhammed b. Zeyneb ve kendisine nispet edilen Hattabiyye, Ca'fer es-Sâdık adı etrafında söylem geliştirmişlerdir. Ancak her ne kadar bu iki şahsiyetin isimlerini ön plana çıkarmışlarsa da bu hareketler İmamî çizgide öngörüldüğü şekilde bir Şii farklılaşma değildir. Muğîre b. Saîd, Beyân b. Sem'ân, Ebû Mansûr ve Ebû'l-Hattâb için bkz. İbn Sa'd, V, 321; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 623; Nâşî, s. 41; Nevbahtî, s. 42; Eş'arî, I, 76, 98; Makdisî, V, 131; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 223; Şehristânî, I, 209; Neşvânu'l-Himyerî, s. 168; İsferâyînî, s. 126; Seksekî**,** Ebû'l-Fazl Abbâs b. Mansûr (683/1283), *el-Burhân*, thk. Bessâm Ali Selâme el-A'mûş, Ürdün 1988, s. 69.

[194] Nazariyeyi ilk defa ortaya atan Hişâm b. Hakem'dir. (Bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 97-105). Hişâm b. Hakem'in imametle ilgili görüşleri için bkz. Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 366-367; *'İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 203; Meclisî, XXV, 142; XLVIII, 200-201.

[195] Mûsâ el-Kâzım'ın ölmediğini iddia eden Vakıfa'ya karşılık Kat'iyye, Mûsâ el-Kâzım'ın öldüğünü ve yerine Ali er-Rızâ'nın imamet görevini üstlendiğini iddia etmiştir. Bkz. Nâşî, s. 47; Nevbahtî, s. 79-80; Kummî, el-Eş'arî, s. 89; Ebû Hâtim er-Râzî, s. 290-291; Eş'arî, I, 90, 103; Mes'ûdî, *Tenbîh*, s. 199; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 93; Fahruddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtu Fıraki'l-Muslimîn ve'l-Muşrikîn*, Beyrut 1986, s. 66.

[196] İbn Heysem, s. 36; Eş'arî, I, 90; Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 200.

[197] Bkz. Nevbahtî, s. 110; Kummî, el-Eş'arî, s. 103; Kuleynî, *Kâfî*, I, 272; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 48; Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Mûsevî (432/1044), *Resâilu Şerîf Murtazâ*, Kum 1405, II, 294; Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. İbâdallâh et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsıh, Kum 1411, s. 170.

[198] İlgili rivayetler için bkz. Saffâr, s. 339; Kuleynî, *Kâfî*, I, 277; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 276; Nu'mânî, s. 169.

Bu durumda imamet nazariyesinde ilk farklılaşmanın başlamasından itibaren ana unsurlarıyla tamamlanması sürecinin bir buçuk asırdan fazla bir zaman dilimine yayıldığı söylenebilir.[200]

Bu nedenle imamet tasavvuru, hicri IV. asrın ortalarına doğru ana unsurlarıyla teşekkül etmesine rağmen, gerek temellendirilmesi gerekse yöneltilen eleştirilerin etkisiyle detaylı bir şekilde ele alınmaya devam etmiş, gelişen/değişen şartlara göre farklı yorumlar/yaklaşımlar ortaya konulmuştur.

[199] Mevcut kaynaklardan hareket edilecek olursa bu terimin ilk kullanımına Mes'ûdî'nin (345-346/955-956), *et-Tenbîh* adlı eserinde rastlamaktadır. Bkz. Mes'ûdî, *Tenbîh*, s. 199.
[200] Daha geniş bilgi için bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 179-195.

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAMET TASAVVURUNUN TEMELLERİ

I. İmamet Tasavvurunun Akli Temelleri

Genelde tüm fikir ve ideolojilerin, özelde ise İslam mezheplerinin, fikirlerini inandırıcı kılabilmek için akli yöntemlere başvurdukları, birtakım akli izahlarla görüşlerini ispatlamaya çalıştıkları bir vakıadır. İmamiyye'nin de benzer bir tutum sergilediği anlaşılmaktadır. Onlar da fikirlerini –özellikle de imamet nazariyelerini– akli delillerle temellendirme gayreti içerisine girmişlerdir. Onların bu minvaldeki gayretlerini, hemen hemen mezhebin ilk farklılaşma dönemlerine kadar götürmek mümkündür. Zira daha hicri ikinci asrın ikinci yarısının ortalarından itibaren, imameti ispat etmek için naklî delillerin yanı sıra akli yöntemlere başvurdukları, akli deliller kullanarak, Allah'ın insanları imamsız bırakmaması gerektiğini kanıtlamaya çalıştıkları görülmektedir. Bunda, mezhep öncülerinin başta Mutezili, Haricî ve Zeydî olmak üzere diğer mezhep mensuplarıyla giriştikleri fikrî mücadelenin önemli etkisi olmalıdır. Nitekim başta İmamiyye'nin öncülerinden Hişâm b. Hakem (179/795)[201] ve Ali b. Misem[202] olmak üzere pek çok şahsiyetin, bazıları vezirlerce düzenlenmiş, imamet eksenli çeşitli tartışmalara katıldıkları tespit edilebilmektedir.[203]

---

[201] Ebû Muhammed Hişâm b. Hakem. Benî Şeybân'ın mevlâsı olarak Vâsıt'ta doğmuştur. Kûfe'ye ardından da Bağdat'a geçmiştir. 179/795 yılında Kûfe'de ölmüştür. Hişâm b. Hakem için bkz. Keşşî, s. 433, 526; İbn Nedîm, s. 217; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 362-363; Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 52, Tûsî, Ebû Ca'fer, *Fihrist*, s. 208; Necâşî, s. 433; Hillî, *Hulâsatu'l-Akvâl fî Ma'rifeti'r-Ricâl*, byy, 1417, s. 288; Erdebilî, II, 313; Meclisî, XLVIII, 197; Kohlberg, "Şii Hadis", s. 50; Madelung, *Hisham b. al-Hakem*, El², III, London (1971), 496-498, s. 496-497.

[202] Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl (b. Şuayb) b. Mîsem et-Temmâr. İmâmî mütekellimlerin saygınlarından biridir. Kûfeli olan Ali b. Mîsem'in dedesi Mîsem, Ali b. Ebî Tâlib'in ashabındandır. Bkz. İbn Nedîm, s. 217; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Fihrist*, s. 117; Necâşî, s. 250; Erdebilî, I, 558.

[203] Mesela diğer İmamî âlim Ali b. Mîsem et-Temmâr, aralarında Ali el-Esvârî, Ebû Huzeyl, Nazzâm'ın da bulunduğu farklı ekol ve akımlara mensup kişilerle tartışmıştır. (Bkz. Hayyât, s. 75; Necâşî, s. 250; Erdebilî, I, 558. Bir mülhid ile tartışması için bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 76; Watt, *The Râfidites*, 114). Hişâm b. Hakem'in de İbâdiyye'den Abdullâh el-İbâdî, Beyân el-Harûrî, Zeydî Süleymân b. Cerîr, Mu'tezilî Dırâr b. 'Amr, Ebû'l-Huzeyl ve Deysâniler ile aralarında imamet meselesinin de bulunduğu bazı hususları tartıştığı aktarılır. (Hişâm b. Hakem'in tartışmaları için bkz. Keşşî, s. 530 vd.; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Tevhîd*, thk. Seyyid Hâşim Hüseynî et-Tahrânî, Beyrut 1398, s. 122, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 363, 364,'*İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 202-203; Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 28, 50; İbn Murtazâ, s. 33; Meclisî, XI, 291, LVIII, 252, LXIX, 148, XLVIII, 192). Hişâm b. Hakem'e nispet edilen kitaplardan da tartışmalarını anlamak mümkündür. *Kitâbu'l-İmâme*, *Kitâbu İhtilâfi'n-Nâs fi'l-İmâme*, *Kitâbuhû el-Mecâlis fî'l-İmâme*, *Kitâbu't-Tedbîr fî'l-İmâme*, *Kitâbu'r-Red alâ men Kâla bi İmâmeti'l-Mefdûl*, *Kitâbu'l-Vasiyye ve'r-Red alâ men Enkerehâ*, *Kitâbu'r-Red ale'l-Mu'tezile fî Emri Talha ve'z-Zubeyr*, *Kitâbun fi'l-Hakemeyn*. (Hişâm b. Hakem'in eserleri için bkz. İbn Nedîm, s. 218; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Fihrist*, s. 208; Necâşî, s. 433). İmametin nas ve tayin ile belirlenmesi gerekliliğini ilk defa ileri süren Hişâm b. Hakem'in Dırâr b. 'Amr ile tartışmasını buna örnek olarak vermek mümkündür. Rivayete göre Hişâm b. Hakem (179/795), Dırâr b. Amr ile olan tartışmasında Allah-kul ilişkisini ele almakta ve bunun üç hâlden biri olması gerektiğini söylemektedir: Buna göre, ya Allah Peygamber'den sonra yükümlülüğü kullarından kaldıracak ki bu durumda insanların diğer yaratıklardan bir farkı kalmayacaktır, ya Peygamber sonrasında insanlar Peygamber'in ilmi kadar bilgi sahibi ve biri diğerine ihtiyaç duymayan âlimler olacak ki bu mümkün değildir, ya da kulların unutmayan, yanılmayan, hata yapmayan, zulmetmeyen, günahlardan arınmış, kimseye muhtaç

Kuşkusuz nazariyeyle ilgili ortaya çıkan problemler ve değişen şartlar, daha sonraki süreçte de onları akli izahlara yönelterek duruma uygun düşecek yeni yaklaşım ve yorumlar ortaya koymalarına neden olmuştur. Nitekim üçüncü asırda yaşamış olan İmamiyye'nin öncülerinden İbn Râvendî (245/859), [204] Ebû İsâ el-Verrâk[205] ile *el-İzâh* adlı eserin sahibi Fadl b. Şazân'ın (260/873)[206] da aralarında bulunduğu kuşak gelmiş ve imamet tasavvurunu savunmuşlardır.[207]

Zihniyet olarak Bâtıni anlayışa yakın duran "Kum Hadisçileri"nin hâkim olduğu "Gaybet-i Suğrâ" (260-328/873-940) ve hemen sonrası dönemde orta yolcular ve akli istidlallere önem verenler azınlıkta kalmaktadır.[208] Bunlardan Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (300/912), Ebû Sehl İsmâîl b. Ali en-Nevbahtî (311/923-24), Ebû'l-Ehves Dâvûd b. Esed el-Basrî[209] ve Ebû Ca'fer er-Râzî İbn Kıbe (319/931'den önce)[210] akla değer veren kimseler olarak görülmekte; imamet meselesini muhalifleriyle tartışarak izah etmeye çalışmaktadırlar. Bu son zikredilen kişilerden özellikle Nevbahtîler, akli planda, düşüncenin şekillenmesinde kendilerinden sonrakilere tesir etmişlerdir.[211]

Hicri dördüncü asrın ortalarından itibaren "Gaybet-i Kübrâ"nın başlamasıyla birlikte, imamın ahir zamana dek ortaya çıkmayacağı düşüncesi de kabul edilmiş oluyordu. Artık çözülmesi gereken sorunları çözme yükümlüğü altına girdiklerini düşünen İmamî âlimler, süreç içerisinde akılcı fikirleri daha da ön plana çıkarmış olmalıdırlar.[212] Sözgelimi Şeyh Sadûk'un[213] *İ'tikâdât* ve *Tevhîd* gibi

---

olmayan ve fakat kendisine muhtaç olunan bir imamları olmalıdır. (Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 365-366; Meclisî, XLVIII, 200). Daha geniş bir değerlendirme için bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 59-65.

[204] Hayyât, İbn Râvendî'ye reddiye amacıyla *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid* adında bir eser yazmıştır. Bkz. Hayyât, Ebû'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Mu'tezilî (298/910), *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, Beyrut 1957.

[205] İkbâl de İbn Râvendî ve Ebû Îsâ'nın akli deliller kullanarak imameti ispata çalıştıklarına değinmektedir. Bkz. İkbâl, s. 102-103.

[206] Fadl b. Şâzân'ın muasırı olan İbn Kerrâm, Ahmed b. Hüseyin, A'sem'e ayrıca felsefeciler, Haricîler, Mu'tezililer Maniheistler, Haşeviyye, Mürciîler, Seneviler, Gulât, Karmatîler ve Bâtınîlere karşı reddiyeleri içeren kitaplar yazdığı aktarılmaktadır. Aralarında *Kitâbu'l-Mesâili'l-Erba'a fi'l-İmâme*, *Kitâbu'l-İ'lel*, *Kitâbu'l-İmâmeti'l-Kebîr*, *Kitâbu'l-Hısâl fi'l-İmâme*, *Kitâbu Fadl-i Emîri'l-Mu'minîn'*in de bulunduğu toplam yüz seksen eseri olduğu rivayet edilir Bkz. Keşşî, s. 822; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Fihrist*, s. 154; Necâşî, s. 307; Erdebilî, II, 5. Fadl b. Şâzân'ın için bkz. Metin Bozan, "Fadl b. Şâzân ve *Kitâbu'l-İlel*'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı" *AÜİFD*, XLV (2004) sayı: 2, s. 69-82.

[207] Fadl b. Şâzân'ın akli temellendirmelerine örneklik teşkil edecek fikirleri için bkz. Fadl b. Şâzân, *Kitâbu'l-'İlel* (Sadûk, Muhammed b. Ali, *'İlelu'ş-Şerâyi'* içinde), s. 253-254.

[207] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 304.

[208] Bkz. Moezzi, s. 15.

[209] Krş. İkbâl, Abbâs, *Hânedân-ı Nevbaht*, Tahran 1966, s. 102-103. Nevbahtîlerin, kendi fikirlerini izah ederken Mu'tezilî fikirlerden istifade edip bazı sentezlere gittikleri söylenebilir. Bu hususstaki bazı değerlendirmeler için bkz. Howard, s. 220.

[210] İbn Kıbe, *Nakdu Kitâbi'l-İşhâd* adlı eserinde bir Zeydi ile imamet meselesini tartışmaktadır. Eser, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islâm* içinde, Princeton (1993), 171-244'de yayınlanmıştır.

[211] Sözgelimi Müfîd'in Ebû'l-Ceyş Muzaffer b. Muhammed Belhî'den (367/977) onun da Ebû Sehl İsmâîl b. Ali en-Nevbahtî'den ilim almış olması, (Bkz. İkbâl, s. 28), Müfîd'in bu damarın öğrencisi olduğunu ortaya koymaktadır. Krş. Mazlum Uyar, *Ahbârilik*, İstanbul 2000, s. 94. Nitekim Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât* adlı eserinde Nevbahtîlerin görüşlerine sıkça yer vermektedir. Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 78 vd.

[212] Krş. Moezzi, s. 15, 18.

eserlerine bakıldığında onun akli unsurlara yer verdiği görülmektedir. "Kum Hadisçileri"nin aktardığı Kur'an'ın tahrifiyle ilgili rivayetleri reddederek elimizdeki Kur'an nüshasının tam ve noksansız olduğunu savunması,[214] rivayetleri tenkit ederek onları akli süzgeçten geçirmesi bunun somut örneğidir. Onun, özellikle 355/965 yılında Bağdat'a göçmesinden sonra[215] burada var olan akılcı fikirlerden etkilenmesinin ve Şia içinde etkisi gittikçe artan Mutezile kelamıyla uzlaşmacı bir tutum içine girmesinin, bu fikri savunmasında etkili olduğu düşünülebilir.[216] Ancak onda akılcılığın çok da belirgin olduğunu söylemek güçtür. Zira onun, *İlelu'ş-Şerâyi'* vb. eserlerinde aktardığı rivayetler nakilci yönünün de olduğunu göstermektedir.

Şeyh Sadûk'un öğrencisi olan Müfîd'in,[217] aklı daha belirgin ve daha sistematik olarak kullandığı görülmektedir. Onun, 373/983 tarihinde yazdığı *Fusûlu'l-Muhtâra* ve daha sonra te'lif ettiği *Evâilu'l-Makâlât* gibi eserleri göz önüne alındığında[218] kendisinden önceki kelamcıların çizgisinde[219] akli yöntemi kullanmaya devam ettiği, meselelere akli izahlarla yaklaşarak[220] nazariyeyle ilgili ortaya çıkan problemlere izah getirmeye çalıştığı görülmektedir. Öte yandan Müfîd'in zihniyet olarak lütuf nazariyesine dayanan Bağdat Mutezilesine yakın bir çizgi takip ettiği de söylenebilir.[221] Ancak imamet tasavvuru söz konusu olduğunda onun da tamamen akılcı bir çizgide bulunduğunu söylemek güçtür. Zira rivayet ağırlıklı eserleri tetkik edildiğinde onun, aklen izahı güç rivayetlere yer verdiği, kendi rivayet kültürüne akli izahlar getirerek onları aklileştirmeye çalıştığı tespit edilebilmektedir.[222] Bu durumda Müfîd'in özellikle imamet hususunda tamamen akılcı çizgide olduğunu söylemekten daha

---

[213] Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Mûsâ b. Babûye el-Kummî, Horasan'ın önemli simalarındandır. 355/965 yılında Bağdat'a göçmüştür. Hadis ve fıkıh alanlarında mezhebin önde gelenlerindendir. Kum âlimleri içinde rical bilgisi ve rivayet tahlili açısından çok ileridedir. Üç yüze yakın eseri mevcuttur. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Fihrist*, s. 188-189; Necâşî, s. 389-390; Hillî, *Hulâsatu'l-Akvâl*, s. 248; Erdebilî, II, 154.

[214] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İ'tikâdât*, s. 99.

[215] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Fihrist*, s. 188-189; Necâşî, s. 389-390; Hillî, *Hulâsatu'l-Akvâl*, s. 248; Erdebilî, II, 154.

[216] Howard, s. 221. Şeyh Sadûk'un *Tevhîd* adlı eseri akılcı yorumlarına örnek olarak verilebilir. Yine onun *Kemâlu'd-Dîn* adlı eserinde "ve cevâbun an i'tirâzin âhar." başlıkları, polemiğe nasıl girdiğinin somut örnekleridir. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 73, 75, 77.

[217] Ebû Abdillâh, İbn Muallim olarak da bilinir. Müfîd olarak tanınır. Rivayet, kelam ve fıkıh ilimlerinde şöhret bulmuştur. Kendi zamanının en bilgini ve rivayet açısından en sika olanıdır. Kendi döneminin mezhep lideridir. Yüze yakın eseri mevcuttur. 333/944 veya 338/949 yılında doğmuş, 413/1022 yılında vefat etmiştir. Şerîf Murtazâ ve Şeyh Tûsî gibi pek çok âlimin hocasıdır. Bkz. Tûsî, *Fihrist*, s. 190-191; Necâşî, s. 399-403; Erdebilî, I, 189.

[218] Bazı meselelere yaklaşımında onun akla bir ölçüde imkân vermekte olduğu görülmektedir. Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 44; *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 105 vd.

[219] Bkz. İkbâl, s. 28.

[220] Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 321. Müfîd'in, imametin gerekliliğiyle ilgili görüşleri için ayrıca bkz. H. İbrahim Bulut, *Şeyh Müfîd ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, İstanbul 2005, 260 vd.

[221] Howard, s. 223.

[222] Kur'an tahrifiyle ilgili meselede, (tahrifi tamamen reddetmek yerine) Ali'nin elinde bulunan ve Kur'an'ın tevili olan kısmın tahrif edildiğini söyleyerek, bu hususstaki rivayetlere bir şekilde sahip çıktığı da bir vakıadır. Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 95-99.

ziyade, gerektiğinde imamet ile rivayetlere akılcı izahlar getiren bir âlim olarak kabul etmek daha tutarlı görünmektedir.[223]

Tüm İmamiyye Şiası içinde akla en fazla yer veren ve hatta onu müstakil bir delil olarak kabul eden kişi ise İmamî âlim Seyyid Şerîf Murtazâ'dır (432/1044). Onun, imameti ispat hususunda akla biçtiği rol, diğer İmamî âlimlerden çok farklıdır. Nitekim ona göre aklın delalet ettiği hususlarda naklî bir delil getirmek zorunlu değildir.[224] Akla büyük önem veren Basra Mutezilesi'ne yakın olan Murtazâ'nın,[225] bu tutumunun arkasında mezhep mensuplarınca ileri sürülen naklî delilleri delalet ve sübut yönünden ikna edici bulmamasının etkili olduğu düşünülebilir.[226] Fakat olayı imamet tasavvuru bağlamında değerlendirdiğimizde, onun akılcılığının da bazen rivayetleri tevil etme gayretinin gölgesinde kaldığı da bir gerçektir. Hem Müfîd hem de Murtazâ'ya öğrencilik yapmış olan Tûsî ise kelami metotta Murtazâ'dan ziyade Müfid'i takip ederek akıl-vahiy dengesini gözetmiş, nakle önemli bir yer vermiş, bunları akılla tevil hususunda Müfid'in izinden gitmiştir.[227]

Görülmektedir ki imamet nazariyesinin ortaya çıkışından itibaren İmamî çizgide akılcı bir damar vardır. Bu durumda tamamen rivayet örgüsüne dayanan ve kısmen Bâtını anlayışa sahip olan "Kum Hadisçiliği"nden[228] sonra akılcılığın ortaya çıkmadığı; aksine Hişâm b. Hakem'den itibaren bir şekilde akli istinbatlarla meselelere yaklaşarak, onlara çözüm bulmaya çalışan bir kesimin olduğu söylenebilir.

İmamın Nas ve Tayin ile Atanmasının Zorunluluğu: Lütuf Nazariyesi

İmamîlerin akli önermelerle imameti temellendirme gayretlerini iki aşamalı bir izah yöntemine dayandırmak mümkündür. Bunun ilk basamağını, imametin vucubiyeti oluşturmaktadır. Onlara göre şeriat olsun veya olmasın akıl, mutlaka bir imamın bulunmasını ön görmektedir.[229] Bu

[223] Zaten onun anlayışına baktığımızda da aklın mutlaka vahyin desteğine ihtiyacı olduğunu savunduğunu da görmekteyiz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 44.
[224] Murtazâ, *Şâfî*, I, 128. Krş. Mazlum Uyar, "Gaybet Sonrası Şii Kelamının Teşekkülü ve Mutezile", *İslâmiyât* II (1999), Sayı: 3, s. 167.
[225] Howard, s. 223.
[226] Nitekim o, İmamîlerin en güçlü delili olan Gadir-i Hum delilinin zaruri bir bilgi olmadığını, istidlali (yorumsal) bir bilgi olduğunu kabul etmektedir. Bkz. Murtazâ, *Şâfî*, II, 129.
[227] Krş. Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004, s. 44.
[228] Moezzi, s. 19.
[229] Bkz. Müfîd, *İrşâd*, II, 342; Murtazâ, *Şâfî*, I, 128; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 297; Hillî, *Elfeyn*, s. 15. Hillî (726/1325), imametin vucubiyetini savunurken, tüm aklıselim sahibi insanların, bir liderin atanması hususunda ittifak ettiklerine işaret etmektedir. Ardından da insandaki kötülüğe meyil potansiyelinin toplum düzenini tehdit eden bir husus olduğunu; bunu önlemenin yolu ise bir reisin atanması olduğunu söylemektedir. Bkz. Hillî, *Elfeyn*, s. 15.

hususta imameti zorunlu gören diğer fırkalar ile uyum içerisindedirler. Onları diğer fırkalardan ayıran husus ise meselenin ikinci basamağı olan; imamın *Nas ve Tayin* ile Allah tarafından belirlenmesinin gerekliliğine inanmalarıdır. Bunu bir emir ve zorunluluk olarak görmekte, pek çok ayet ve hadisin buna işaret ettiğini belirtmektedirler. Öte yandan bunu akli yöntemlerle de temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bunların en önemlisi, *Lütuf Nazariyesi*'dir.

Lütuf, kişiyi zorunlu olanı yapmaya yönelten ve kötü olandan çeviren şey olarak tarif edilir. Lütfu,[230] kelam ilmine dâhil eden Mutezile'dir.[231] Onları böyle bir sonuca götüren husus, iyilik ve kötülüğün akılla kavranabilirliği; bu kavrayış sonucu elde edilen ölçülerin de sürekliliğidir. Allah'ın fiilleri de aklın ölçülerine uygun düşer ve bunun dışında olması düşünülemez. İşte bir kısım İmamî âlim, tamamen akli öncüllerden hareketle oluşan bu düşünceyi alarak imamet nazariyelerini temellendirmede kullanmış ve aklın, lütfun vucubuna hükmettiğini ifade etmişlerdir.[232] Ancak Allah'ın lütuf olanı yapmasının gerekliliği hususunda Mutezililerden biraz farklı düşünmektedirler. Adalet açısından lütuf olanın yapılmasını vacip gören bir kısım Mutezili âlim,[233] aksi takdirde Allah'ın zalim olacağını savunurken; İmamîler, bunu Allah'ın cömertliği ve keremine bağlamaktadırlar.[234] İşte bu noktada İmamiyye Şiası, imameti de lütuf bağlamında değerlendirip ümmetin yönetilmesinde maksada ulaşabilmek için Allah'ın, lütfu ilahîye'ye uygun olarak imamları belirlediğini savunmaktadır.[235] İmametin neden bir lütuf olduğu hususunda da bazı önermeler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan ilki, insan ve zafiyetleri üzerinedir. Buna göre insanlar masum olmamaları nedeniyle hata yapmaları ve görevlerini ihmal etmeleri imkân dâhilindedir.[236] İnsanların iyiye yönlendirilmesi, günahlardan uzaklaştırılması,[237] toplumda kargaşanın önlenmesi[238] vb. durumlar için halkın kendisinden sakınacağı masum bir imamın olmasını gerektirir;[239] zira bir imamın varlığıyla birlik ve beraberlik sağlanır, zayıflar kuvvetli olandan hakkını alabilir, gafiller gafletten uyandırılabilir, adalet

[230] Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu Usûlu'l-Hamse*, thk. Abdulkerîm Osmân, Kahire 1996, s. 519.
[231] Bu kavram Mutezile'nin aslah prensibinden hareketle ortaya çıkmıştır. Aslah prensibi için bkz. Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Mutezilenin oluşumu ve Ebû'l-Huzey Allâf*, Ankara 2001, 207-208.
[232] Bkz. Tenbekânî, Muhammed Abdulfettâh (1040/1124), *Sefînetu'n-Necât*, thk. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum 1419, s. 45.
[233] Bağdat ve Basra Mutezilesi, akla verdikleri rol açısından farklılık göstermektedir. Madelung'a göre Bağdat Mutezilesi aklın kullanımında Basra Mutezilesine göre daha az radikaldir. Murtazâ ile Müfîd'in Basra ve Bağdat ekollerine yakınlıklarıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Madelung, "İmamiyye ve Mutezile Teolojisi" s. 89.
[234] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 63.
[235] İmamîler, bu iddialarını desteklemek için birtakım ayetleri de delil getirmektedir. Sözgelimi, "Ey Rabbimiz! Bize bir elçi göndersen de ayetlerine uyup Müminlerden olsaydık." (28. Kasas, 47) mealindeki ayeti ve Kehf suresinde, babaları salih olan iki çocuğun duvarını onarma hadiselerini (Bkz. 18. Kehf, 77-82) Allah'ın lütfunun vucubiyetine delalet ettikleri şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Tıbyân*, Beyrut trz., VII, 82, VIII, 159. Ayrıca bkz. Hillî, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Bombay 1311, s. 202.
[236] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 297.
[237] Hillî, *Elfeyn*, s. 15; Tenbekânî, s. 45.
[238] Dünya, aşırı gittiklerinde Müslümanları çeken, geri kaldıklarında da onların eksiğini tamamalayan bir âlimsiz kalmaz. Şayet böyle olmazsa hak ve batıl bilinemez. Bkz. Saffâr, s. 352; Nu'mânî, s. 138; Taberî, İbn Rüstem, s. 226; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 200.
[239] Bkz. Kerâcîkî, I, 347.

temin edilebilir.[240] Aksi takdirde isyan ve zulüm yaygınlaşır.[241] İkinci bir önerme ise dinin ve şeriatin icrası ve korunması üzerinedir. Buna göre, şeriatin çok az bir kısmı mütevatiren ve icmayla gelmiştir. Bir imam olmadan insanlar sadece mütevatiren gelen ve Kur'an'da açıkça ifade edilen hususlarla amel edebilir, diğer ihtilaflı konularda ise kargaşa yaşanabilir.[242] Herkes kitabı kendi heva ve hevesine göre tevil edebilir.[243] Hâlbuki Kur'an'ı herkesin kendisine göre yorumlaması kabul edilebilir bir şey değildir. Zira Kur'an'ın mutlak doğru bir şekilde tefsir edilmesi,[244] şeriat ve dinî ahkâmının uygulanması, hac, cihad, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-munker gibi dinî görevlerin yerine getirilmesi gerekmektedir.[245] Dolayısıyla din ve dünya işlerinde[246] insanların görevlerini yerine getirebilmeleri, dinin öngördüğü şekilde itaat edebilmeleri, Allah'ın emirlerini doğru biçimde algılayıp ona göre amel edebilmeleri için[247] mutlak anlamda her zaman ve mekânda insanlara doğruyu gösterecek,[248] mücmel olan kitabı izah edebilecek,[249] tüm ahkâmı bilen,[250] hata ve günahlardan arınmış, emin[251] ve masum[252] bir imama ihtiyaç vardır.[253] Bu durumda da kimin buna layık olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Bu

---

[240] Bkz. Kâşânî, I, 373. Ayrıca bkz. Fadl b. Şâzân, *Kitâbu'l-'İlel* (Sadûk, Muhammed b. Ali, *'İlelu'ş-Şerâyi'* içinde), s. 253-254.

[241] Murtazâ, *Şâfî*, I, 47. Ayrıca bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 297. İmamîler, imametin aklen bir zorunluluk olduğunu ispata büyük gayret sarfetmiştir. Bkz. Howard, s. 225.

[242] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 304.

[243] Kitaplar tek başına yeterli değildir. Çünkü herkes kitabı kendi heva ve hevesine göre tevil etmektedir. Bu nedenle mutlak anlamda bir imama ihtiyaç vardır. Bkz. Kâşânî, I, 375.

[244] Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 138-139.

[245] İmam, dinin uygulayıcısı, zimamı (yuları)dır. İmam ile namaz, zekât, hac, oruç cihad tamamlanır. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 427. Ayrıca Bkz. Sâdâbâdî, s. 47; Zencânî, I, 74.

[246] Murtazâ, *Şâfî*, I, 47.

[247] Bkz. Fadl b. Şâzân, *Kitâbu'l-'İlel* (Sadûk, Muhammed b. Ali, *'İlelu'ş-Şerâyi'* içinde), s. 253-254.

[248] İmamiyye, Allah'ın yeryüzünü, kullarına hüccet olan bir nebi yahut vasisiz bırakmadığına inanır. Bu vasi ister aşikâr, ister gizli olsun fark etmez. Âdem'den, kıyamete dek süren her zaman diliminde, bir imamın bulunmasını, dinî ahkâmın uygulanması için bir zaruret olarak gören İmamîlere göre, bu hususta ki rivayetler de bunu teyit etmektedir. Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayette, Hz. Âdem'den itibaren yeryüzünün imamsız kalmadığı, imamların hidayete ermeye vesile olan Allah'ın kulları üzerindeki hüccetleri olduğunu söylemektedir. Rivayetin devamında ise onları terk edenin helak olduğunu, bağlananın ise kurtulduğunu söylemektedir. Bkz. Keşşî, s. 670. Benzer rivayetler için bkz. Kerâcîkî, I, 346.

[249] Zencânî, I, 74.

[250] Allah yeryüzünü, zaid ve noksan olanı bilen bir âlimden yoksun bırakmaz; şayet bırakırsa Müminler hak ile batılı birbirinden ayırt edemezler. Bkz. Sadûk, Ali b. Hüseyin, s. 30.

[251] Bkz. Fadl b. Şâzân, *Kitâbu'l-'İlel* (Sadûk, Muhammed b. Ali, *'İlelu'ş-Şerâyi'* içinde), s. 253-254. Bu hususta benzer görüşler için bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 138-139. Fadl b. Şâzân'a göre, "Şayet emin ve toplumu koruyacak bir imam atanmaz ise din elden gider, ahkâm tahrif edilir, bidatçiler çoğalır." Bkz. Fadl b. Şâzân, *Kitâbu'l-'İlel* (Sadûk, Muhammed b. Ali, *'İlelu'ş-Şerâyi'* içinde), s. 253.

[252] Murtazâ, *Şâfî*, II, 7-8. Özel sıfatlarla donatılmış bir imamın varlığı zaruridir. (Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 297). İmamın masum olması gerekir. Masumiyet de ancak nas ile belirlenebilir. Bu nedenle bizzat Allah, imamı atayabilir. (Bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 343). İmametin şartları Allah katında efdal olmak, a'lem, ecser, aslah olmaktır. Tüm bunlara kimin sahip olduğunun akılla belirlenebilmesi mümkün değildir. Durum böyle olunca da tek yol, nas ile atanmak kalmaktadır. (Bkz. Müfîd, *Mesâilu'l-'Ukberiyye*, Beyrut 1993, s. 52). Masumiyet ise sadece Allah tarafından bilinebilir; çünkü onu, sezgi, gözlem, akıl yürütme veya tecrübe ile algılayamayız. Bu durumda masum olan kişi, ancak bir nasla ve bunun Hz. Peygamber tarafından ilanı ile bilinebilir. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 313.

[253] Murtazâ, *Şâfî*, I, 47; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 304, 313. Benzer ifadeler için bkz. Murtazâ, *Şâfî*, II, 5; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 343; Hillî, *el-Bâbu Hâdî 'Aşere*, thk. Mehdî Muhakkik, Tahran 1325, s. 43. Müfîd, imamlara yüklenilen görevlerden hareket ederek, bir imamın bulunmasının zaruri olduğunu söyler. (Bkz. Müfîd, *İrşâd*, II, 342). Fadl b. Şâzân'a (260/873) göre ise eğer Allah tarafından, emin ve toplumu koruyacak bir imam

ise sezgi, gözlem, akıl yürütme veya tecrübe gibi[254] birtakım veriler ile veya araştırmalarla tespit edilebilecek bir konu değildir.[255] Yani kimin bu makama layık olduğunu tespit etmek oldukça güçtür.[256] Bunu sefahet ve cehalet içinde olan insanlar belirleyemez. Öte yandan namaz, hac, zekât gibi ibadetler(i belirleme)de insanlara vekâlet vermeyen Allah, tüm ahkâmın en önemlisi olan imameti nasıl onlara devredebilir. [257] O hâlde tıpkı peygamberler gibi[258] imamların da atanması ve itaatinin vacip kılınması tasarruf için zorunlu olan[259] bir lütuftur. Lütuf ise Allah'a vaciptir [260] ki bu imamlar, Ali, her iki oğlu Hasan ve Hüseyin ile Hüseyin'in soyundan dokuz kişidir.[261]

İmamîler, nas ve tayin ile atanmış bir imam olmadan dinî görevleri hakkıyla ifa edememenin yanı sıra insanların, kendi başlarına doğru olanı yapamayacakları, birbirlerine zulüm ve haksızlık yapacaklarını ileri sürdükleri görülmektedir. Yine onlar, adilane bir yönetim için imametin nas ve tayin ile belirlenmesi gerektiğini savunurlar.

Bu yorum biçimi, imamların emri altında bulunan valilerin durumunun da tartışma konusu yapılmasına sebep olmuş; onların nas ile atanma imkânlarının sorgulanmasına yol açmıştır.[262] Buna göre, şayet imam nas ile atanmış ve verdiği kararlar ilahî iradeye uygun ise o zaman atadığı emir ve hükemanın da en faziletli olduğunu bilmek zorundadır. Bu da onların nasla atanmış olacağı anlamına gelmektedir. Buna cevap vermekte zorlanan Seyyid Şerîf Murtazâ'nın, Allah'ın bazen imamlara

---

atanmaz ise dinin elden gitmesi, ahkâmın tahrif edilmesi, dolayısıyla insanlığın ifsadı gibi ciddi bir durum ortaya çıkacaktır. Bkz. Fadl b. Şâzân, *Kitâbu'l-'İlel* (Sadûk, Muhammed b. Ali, *'İlelu'ş-Şerâyi'* içinde), s. 253).

[254] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 313.

[255] Murtazâ, *Şâfî*, II, 5; Ayrıca bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 343; Hillî, *el-Bâbu Hâdî 'Aşere*, s. 43.

[256] Olağanüstü niteliklere sahip kişinin ise sezgi, gözlem, akıl yürütme veya tecrübe ile algılanamayacağını, bu durumda onun ancak bir nasla ve bunun Peygamber tarafından ilanı ile bilinebileceğini ileri sürerler. Bkz. Müfîd, *Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 52; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 313.

[257] Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 9. Öte yandan kim de imamı ben seçeçeğim diyorsa, onu kendisinin yaratması gerekir ki bu muhaldir. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 9.

[258] İmamet, insanların tercihine bırakılamayacak kadar yüce bir iştir. İmamet, nübüvvet konumundadır. Vasilerin mirasıdır. Allah ve Resulü'nun hilafetidir. (Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 154). Şii âlim Kâşânî, peygamberlerin gönderilmesinin zarureti hususunda söylenebilecek her şeyin aynısının vasi ve halifeleri için de zorunlu olduğunu savunur. Kâşânî'ye göre, onlara duyulan ihtiyaç belli zaman aralıkları ile değil tüm zamanlardadır; çünkü Kur'an'ın gerçek mesajının anlaşılabilmesi onlara bağladır. Bkz. Kâşânî, I, 375.

[259] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 300. Ayrıca bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 338-339; Hillî, *Elfeyn*, s. 15; Kâşânî, I, 375.

[259] Kâşifu'l-Ğıtâ, s. 55; Semâvî, Mehdi, *el-İmâme fî Dav'i'l-Kitâb ve's-Sünne*, Kuveyt 1979, I, 66.

[260] Yani dinin uygulanması için kendisine itaatin vacip olduğu bir imamın nasbı Allah'a vaciptir. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 300. Ayrıca bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 338-339; Hillî, *Elfeyn*, s. 15; Kâşânî, I, 375.

[261] Zeydiyye'ye reddiye amacıyla, esas olanın soy değil, nasla atanma olduğunu söylerler. İbn Kıbe "Ey Zeydî! Bu iş yakınlıkla değil, fazilet, ilim ile hak edilir, nas ile sıhhati gerçekleşir. Şayet en yakın kimse, yakınlığından dolayı imameti hak ediyorsa, o zaman en uzak olana da caiz olur. Şayet Hasan'ın soyuna caiz olursa, o zaman Ca'fer (b. Ebî Talib)'in soyuna da caiz olur. Onlara caiz olunca Abbas'ın çocuklarına da caiz olur, demektedir. Bkz. İbn Kıbe, s. 50; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 115-116.

[262] Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 74-75. İmametin belirlenmesi için ileri sürülen gerekçelerden hareket eden muhalifler, bu gerekçelerin hepsinin umera, hukema ve valiler için de geçerli olması gerektiği eleştirisini yapmışlardır. Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XX, I, s. 100.

seçilecek kişi hakkında bilgi aktardığını kabullenmek durumunda kaldığını görmekteyiz.[263] Murtazâ'dan çok daha önce yaşamış olan Nevbahtîler ise diğer İmamîlerden bir adım ileri giderek "A'yan"ın da nas ile belirlendiği görüşünü savunmuşlardır.[264] Ancak onların bu görüşü daha sonraları pek taraftar bulamamıştır. Sadece özel sıfatlarla muttasıf imamların *Nas ve Tayin* ile belirleneceği görüşü benimsenmiştir.

II. İmamet Tasavvurunun Naklî Temelleri

İmamiyye Şiası mensupları da diğer mezhepler gibi, *Fırka-i Nâciye/Kurtuluşa eren fırka* olduklarını ispat edebilmek amacıyla kendilerini en erkene dayandırma temayülünde olmuş; gerçek din anlayışının temsilcileri olduklarını iddia etmiş; haklılıklarını ve hakkın temsilcisi olduklarını ispatlayabilmek için tıpkı diğer pek çok fırka gibi, dinin temel kaynaklarından referans arama yoluna gitmiş; naklî delillere müracaat edip onları kendi mezhebi temayülleri doğrultusunda tevil etmeye çalışmışlardır.[265] Nitekim ilk dönem İmamî kaynaklar incelendiğinde, onların (mezhebin ayırıcı unsuru olan) imamet tasavvuruyla ilgili iddialarını tasdik etme gayreti içerisinde oldukları görülmektedir. Özellikle "Gaybet-i Suğrâ" (260-328/873-940) ve "Gaybet-i Kübrâ"nın (328/940 vd.) başlangıç yıllarında etkin olup akli hususlara pek itibar etmeyen Kum geleneğine bağlı hadisçilerin, bu hususa abartılı bir şekilde ağırlık verdikleri, kurgulanmış pek çok rivayeti aktararak zaman zaman ölçüyü kaçırdıkları görülmektedir.[266] Daha sonra gelen ve "Kum Hadisçileri"ne göre daha mutedil bir çizgide bulunup akla önemli yer veren sonraki âlimler ise kendilerine intikal eden imamet tasavvuruyla ilgili literatürde bulunan kimi rivayetleri tenkit etmişlerse de birçoğunu kullanmaktan çekinmemişlerdir.[267]

İmamiyye Şiası'nın imamet tasavvuru çerçevesinde kullandıkları bu naklî delliller,[268] ağırlıklı olarak Ali b. Ebî Tâlib'in imametinin ispatına yöneliktir. Doğal olarak imamette liyakat, imamete geliş yoluyla ilgili meselelerin odağında büyük ölçüde imamet/hilafetiyle ilgili ilk tartışmalar yer almaktadır. Tıpkı diğer kesimler gibi, İmamiyye Şiası da bu hususta kendi görüşlerini temellendirmek istemiş; Ali'nin imametinin ispatı üzerinden imametle ilgili iddialarının gerçek/hak düşünce olduğunu ispata girişmiştir. Kaldı ki Ali b. Ebî Tâlib'in imametinin öngörülen şekilde, yani nas ve tayin ile atanmış bir imam olmasının ispatlanması durumunda diğerlerinin imameti de doğal olarak ispatlanmış olacaktır.

---

[263] Murtazâ, *Şâfî*, II, 46.
[264] Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 75.
[265] Nakli deliller ile kastettiğimiz şey, imametin ispatı meselesinde kullanılan malzemedir. Yoksa imamların sahip olması gereken niteliklerle ilgili rivayetlerin çoğunun kurgulanmış olduğunu düşünerek bunları akli temellendirmeler kısmında ele aldık.
[266] Krş. Moezzi, s. 15.
[267] Şeyh Sadûk'un *İ'tikâdât* adlı eseri ile bu eserdeki kadar olmasa da benzer hadislere Murtazâ'nın eş-*Şâfî* adlı eserinde de sıkça rastlanır. Krş. Kohlberg, "Şii Hadis", s. 52-53.
[268] Bu delillerin en dikkat çekici özelliği, ağırlıklı olarak Ali b. Ebî Tâlib merkezli olmalarıdır. Bu doğaldır, çünkü onun imametini ispat ettiklerinde doğal olarak diğerlerinin de imameti ispatlanmış olacaktır. Krş. Celi, s. 122.

İşte bu nedenle pek çok ayet ve hadisi Ali'nin imametini ispat yönünde tevil etmişlerdir. Ali'nin imametinin yanı sıra teorik çerçevede imameti ispat gayretine ve her bir imamın imametine delalet eden rivayetlere de rastlamaktayız.

İmametin temellendirilmesinde naklî delilleri kullanmada İbn Râvendî'nin dönüm noktası olduğunu söylemek mümkündür. Muhtemelen onunla birlikte imamet hakkında aleni nas olduğu fikri benimsenmiş olmalıdır. Çünkü o, mezhep mensuplarından, naklî delillerin dolaylı olduğu fikrini terk etmelerini, imamet hususunda tevil kabul etmeyen aleni bir nas ile imametin ilan edildiği fikrini savunmalarını istemiştir. Ona göre Hz. Peygamber, gerek Mekke'de gerekse Medine'de, her yeri geldiğinde Ali'nin imametini dile getirmiş; bu ilan yüz defaya yakın gerçekleşmiştir.[269]

İbn Râvendî sonrasında da gerek tevil gerekse aleni nasla imameti ispat faaliyeti dozunu arttırarak devam etmiştir. Öyle ki Hillî (726/1325) dönemine gelindiğinde deliller binleri bulmuş; söz konusu âlim, sadece Ali'nin imametini ispat mahiyetinde *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Müminîn Ali b. Ebî Tâlib* adlı kitabında bini ayet ve bini hadis olmak üzere iki bin naklî delil getirmiştir.[270]

A. Kur'an

İmamiyye mensuplarının, siyasi iddialarına dinî bir dayanak arama gayretleri, öncelikle onları Kur'an'a yöneltmiştir. Ancak Kur'an'dan sübut ve delaleti kesin, herkes tarafından açık bir şekilde anlaşılan naslar ortaya koymak mümkün değildir.[271] Bu durum bir kısım mezhep mensubunu, imamete delalet eden ayetlerin ehl-i beyt muhalifleri tarafından Kur'an'dan çıkarıldığı ya da tahrif edilmiş olduğu iddiasına yöneltmiştir.[272] Onların tahrif iddiasını, üçüncü asra kadar götürmek mümkündür.[273] Nitekim Mutezili âlim Hayyât (298/910), *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî* adlı eserinde İmamiyye öncülerini eleştirirken onların, Kur'an'ın değiştirilip tahrif edildiği iddiasında bulunduklarını söylemektedir.[274] Hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda yaşamış olan İmamî âlimlerinden Berkî (274/887 veya 280/893), Ayyâşî (320/932), Ali b. İbrâhîm Ebî'l-Hasan el-Kummî (307/919), Kuleynî (329/940), Nu'mânî (360/971) [275] ve Nevbahtîler,[276] bu fikri savunanların başında

---

[269] و اعلم ان هؤلاء يحتجون مذ زمن ابن الراوندي : ان رسول الله نص عليه نصا لا يحتمل تأويل Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve*, s. 222.
[270] Bkz. Hillî (726/1325), *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982.
[271] Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 105.
[272] Krş. Sâlûs, Ali Ahmed, *Akîdetu'l-İmâme inde'ş-Şîati'l-İsnâ 'Aşeriyye*, Kahire 1992, s. 103.
[273] Kur'an ilaveleri için bkz. Meir M. Bar. Asher, "İmamiyye Şiasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'an ilaveleri" çev. Ömer Kara- Mehmet Dağ, *Ekev Akademi Dergisi*, I/3, Ankara 1998, s. 207-235.
[274] Hayyât, s. 14. Dördüncü asrın başlarında vefat etmiş olan bir diğer Mutezile âlim Belhi'nin, *Nazmu'l-Kur'ân ve Selâmetuhû mine'z-Ziyâdeti ve'n-Nuksân* adında bir eseri vardır. Adından anlaşıldığı kadarıyla eser, Kur'an'da eksik ve fazlalık olduğu iddialarına cevap niteliğindedir. Eser için bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve*, s. 63, 548.
[275] Krş. Sâlûs, Ali Ahmed, *Beyneş-Şîa ve's-Sunne*, Kahire trz., s. 156-158.
[276] Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 98.

gelmektedir.[277] Söz konusu dönemlerde yoğun olarak ehl-i beytin imametini ifade eden, onları öven ve düşmanlarını yeren ayetlerin tahrif edildiğiyle ilgili rivayet ve iddialar gündemdedir.[278] Ancak bu rivayetlerde tahrif edildiği iddia edilen ayetlerde esas hususun Ali'nin imametinin temellendirilmesi olduğu görülmektedir.[279] Mesela, Ayyâşî, A'râf suresinin 172. ayetini,[280] "Rabbin, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve onları kendilerine şahit tutarak: "Ben sizin Rabbiniz, Muhammed Allah'ın elçisi, Ali de Emîru'l-Müminîn değil mi?" (demişti). "Evet, (buna) şahidiz!" dediler. Kıyamet günü, "Biz bundan habersizdik!" demeyesiniz." şeklinde olduğunu iddia etmektedir.[281] Yine Nahl suresi 24. ayetini,[282] Onlara: "Rabbiniz Ali hakkında ne indirdi?" dendiği zaman, "Evvelkilerin masalları!" derler, şeklinde yazmıştır.[283] Ali b. İbrâhîm el-Kummî ise Nisâ suresi 65 ayetini,[284] "Hayır, ey Ali, Rabbinin hakkı için onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, ..." şeklinde vermektedir.[285] Zuhrûf suresinin 59. ayetinin ise[286] "Muhakkak ki Ali, sadece kendisine nimet verdiğimiz ve İsrailoğulları'na örnek kıldığımız bir kuldur." şeklinde olduğunu ve buradan Ali b. Ebî Tâlib'in adının kaldırıldığını iddia etmektedir.[287] Kuleynî'de de Nisâ suresi 174. ayeti,[288] "Ey kendilerine kitap verilenler! (Ali hakkında) apaçık bir nur olarak indirdiğimize iman edin." şeklinde verilmektedir.[289]

Mezhebin öncülerinden bir kısmı, imametle ilgili ayetlerin tahrif edildiğini belirten rivayetlere iltifat etmesine rağmen, zamanla mezhep mensupları bu iddiadan vaz geçmişlerdir. Eldeki mevcut bilgilere göre bunun öncülüğünü Şeyh Sadûk yapmış;[290]elimizdeki Kur'an'ın, gerçek Kur'an'ın tamamı olduğunu, onun ne bir eksiği ne de fazlası bulunduğunu söylemiştir.[291] Sadûk'un, seleflerinin çizgisinden ayrılıp Kur'an'ın tahrifi iddiasından neden vazgeçtiğiyle ilgili açık bir bilgi mevcut değildir. Ancak onun, 355/965 yılında farklı ekollerden kelamcıların yoğun olarak yaşadığı Bağdat'a yerleştiği

---

[277] Kur'an dışında ayrıca vahiy indiği ve bunların yaklaşık olarak 17 bin ayeti bulduğu iddiaları da söz konusudur. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *İ'tikâdât*, s. 100.
[278] Krş. Süleyman Ateş, "İmamiyye Şiası'nın Tefsir Anlayışı" *AÜİFD*, XX, 147-172, s. 155.
[279] Krş. Mûsevî, Mûsâ, *Şîa ve't-Tashîh*, Beyrut 1988, s. 131.
[280] Ayetin meali şöyledir: "Rabbin, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye onları kendilerine şâhid tutmuştu. "Evet, (buna) şahidiz!" dediler. Kıyamet günü "Biz bundan habersizdik!" demeyesiniz." 7. A'râf, 172.
[281] Ayyâşî, II, 44.
[282] Ayetin meali şöyledir: "Onlara: "Rabbiniz ne indirdi?" dendiği zaman, "Evvelkilerin masalları!" derler" 16. Nahl, 24.
[283] Bkz. Ayyâşî, II, 257.
[284] Ayetin meali şöyledir: "Hayır, Rabbinin hakkı için onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, ..." 4. Nisâ, 65.
[285] Kummî, Ali b. İbrâhîm, II, 150.
[286] "O, sadece kendisine nimet verdiğimiz ve İsrailoğulları'na örnek kıldığımız bir kuldur." 43. Zuhrûf, 59.
[287] Bkz. Kummî, Ali b. İbrâhîm, II, 259.
[288] "Ey kendilerine kitap verilenler! Apaçık bir nur olarak indirdiğimize iman edin" 4. Nisâ, 174.
[289] Kuleynî, *Kâfî*, I, 345. *Kâfî*'yi tashih eden Bahruddîn el-Âmilî'nin de belirttiği gibi bu ayet Kur'an'da mevcut değildir.
[290] Krş. Moezzi, s. 17.
[291] Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *İ'tikâdât*, s. 99.

göz önünde tutulmalıdır. Bu ortamda Kur'an'ın tahrif edildiği fikrini savunmanın faydadan ziyade zarar vereceğini ve kendilerini güç duruma sokabileceğini düşünmüş olması muhtemeldir.[292] Bundan sonra Kur'an'ın sadece elimizdeki mevcut Kur'an olduğu inancı yaygın şekilde benimsenmiştir. Özellikle usuli çizgideki âlimler[293] ile çağdaş Şii yazarlar bu fikirdedirler.[294] Ahbarî geleneğe bağlı Tabersî (VI/XII), Meclisî (1110/1697), Cezâirî (1112/1700), Hurru'l-Âmilî (1104/1692), Bahrânî (1107/1695) gibi[295] ulema arasında ise Kur'an'ın tahrif edilmiş olduğuna dair rivayetler iltifat görmeye devam etmiştir.[296]

Kur'an'ın tahrifi meselesinde Müfîd ise ilk ikisinden farklı bir tutum sergilemektedir. Önceleri Kur'an'da bir eksiklik olduğunu kabul eden Müfîd'in,[297] sonraları Kur'an'da herhangi bir tahrifin söz konusu olmadığı fikrini savunduğu görülmektedir. Kur'an'ın tahrifiyle ilgili rivayetleri değerlendiren Müfîd, bunun, Kur'an'ın tevili kısmında gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Ona göre Ali b. Ebî Tâlib'in elinde bulunan bu tevil, muciz olan Allah'ın kelamından farklıdır; ancak yine de Kur'an'ın bir parçasıdır. Ayrıca Müfîd, Kur'an'ın tertibinde değişiklikler olduğunu da ileri sürmektedir. [298] Fakat Kur'an'da Ali'nin adının açık bir şekilde zikredilmediğini itiraf etmektedir.[299]

Müfîd'in de itiraf ettiği gibi, aslında Kur'an'da Ali'nin adı açıkça zikredilmemesinin ötesinde İmamiyye Şiası'nın ileri sürdüğü şekilde bir imamet tasavvurunu destekleyecek açık bir ayet de

---

[292] Öte yandan Şeyh Sadûk, Kur'an'ın tahrifini reddetmesine rağmen, Kur'an dışında da vahiy geldiğine dair rivayetlere sahip çıkmakta; bunların toplanması hâlinde, on yedi bin ayeti bulacağını; fakat bunun Kur'an olmadığını söylemektedir. (Sadûk, Muhammed b. Ali, *İ'tikâdât*, s. 100). Sadûk bu fikriyle muhtemelen "Kum Hadisçileri" tarafından aktarılan Kur'an ile ilgili rivayetlere bir izah getirmeye çalışmaktadır.

[293] Sözgelimi, Murtazâ ve Tûsî, Kur'an'ın tahrifine karşı çıkarlar. Bkz. Sâlus, *Beyneş-Şîa ve's-Sünne*, s. 156-158. Nitekim Tûsî, "Kur'an, ziyade veya noksan değildir." demektedir. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Tıbyân*, I, 3.

[294] Bu hususta bkz. Kâşifu'l-Ğıtâ, s. 47; Abdulbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1997, s. 221-222; *Zencânî*, I, 38 ve III, 178-182. Gölpınarlı, elimizde mevcut olan Kur'an'ın, Peygamber'e nazil olan Kur'an'ın tamamı olduğu, ziyade, noksan ve tahriften korunduğu görüşünde olan Şia-i İmamiyye'nin bu hususta Ehl-i Sünnet ile ittifak ettiğini söyler. (Bkz. Gölpınarlı, s. 221-222). Gölpınarlı, Kur'an tahrif edildiğine dair görüş beyan edenlerin cahil veya müfteri olduğunu; Zencânî ise bu hususta başka bir şey iddia edenin hidayet üzeri olmadığını iddia eder. Bkz. Gölpınarlı, s. 221-222; Zencânî, I, 49.

[295] Krş. Sâlus, *Beyneş-Şîa ve's-Sünne*, s. 156-158.

[296] Krş. Uyar, *Ahbârilik*, s. 256.

[297] Krş. Uyar, *Ahbârilik*, s. 257-258. Müfîd'in eserleri incelendiğinde, bazı eserlerinde, mevcut Kur'an'da eksiklik olduğuna, tam ve eksiksiz nüshanın ise imamlarda bulunduğuna delalet eden ifadelere rastlamak mümkündür. Nitekim *İhtisâs* adlı eserinde geçen bir rivayette Hac suresi 52. ayetini "muhaddes" kelimesi eki ile verir. "Senden önce hiçbir resul, nebi (ve Muhaddes) göndermemiştik ki o, ..." (22. Hac, 52) Bu kısmı duymadıklarını söyleyenlere, bunun, Ali'nin kitabında olduğu karşılığı verilmiştir. (Bkz. Müfîd, *el-İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Ğıfârî ve Seyyid Mahmûd ez-Zernedî, Beyrut 1993, s. 287). "Ey inananlar! Cuma günü namaz için çağırıldığı(nız) zaman, Allah'ı anmaya koşun, (fesa'v), alışverişi bırakın. ... Namaz kılındıktan sonra yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan (nasibinizi) arayın..." (62. Cuma, 9-10). *İhtisâs*'ta geçen bir rivayette, ayetin gerçek şeklinin böyle olmadığı, "fesa'v ilâ zikrillâhi" kelimesinin yerine aslında "Femdû (geçmek) ilâ zikrillâhi" ibaresinin bulunduğu iddia edilir. Ayrıca "Allah'ın lütfundan (nasibinizi) arayın kısmı da "Allah'ın vasilerine olan lütfundan nasibinizi arayın." "vebtağû min fadlillâhi alâ'l-Evsiyâ" şeklindedir." Bkz. Müfîd, *İhtisâs*, s. 129-130.

[298] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 95-99. Müfîd, Kur'an'da ziyadeliğe ise karşı çıkmaktadır. Yani Kur'an'a herhangi bir ilaveyi kabul etmemektedir. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 99.

[299] Müfîd, *Mesâilu'l-Ukberiyye*, s. 25-26.

bulunmamaktadır.[300] Ancak İmamiyye Şiası, iddialarını desteklemek amacıyla yine de Kur'an'a müracaat etmiş; daha en başından itibaren ağırlıklı bir yöntem olarak ayetlerin nüzul sebeplerine yönelmiş, onları başta Ali b. Ebî Tâlib olmak üzere imamet ile ilişkilendirme yoluna gitmiştir. Bunu yaparken bazen farklı zamanlarda ve farklı nedenler ile nazil olan ayetler arasında bağlantı kurarak kendi düşüncelerine uygun nüzul sebepleri oluşturduklarını/kurguladıklarını dahi tespit etmek mümkündür.

İmameti ispat hususunda başvurdukları bir başka yöntem de ayetlerin tevilidir. İmamiyye Şiası, tevile büyük önem vermekte; tevil edilmeye müsait tüm ayetleri imamet bağlamında değerlendirmeye çalışmaktadır. Bu nedenle tevilde bazen aşırıya kaçtıklarını, kimi zaman siyak ve sibakından yani bağlamından koparark,[301] ayetlerin müstakil olarak nazil olduğunu savunarak imamet nazariyeleriyle ilişkilendirdiklerini görmek mümkündür.[302] Bu hususta bazen o kadar aşırı gitmişlerdir ki neredeyse Kur'an'ı imameti tasdik kitabı olarak gördükleri izlenimine kapılmak dahi mümkündür. Bu hususta kullandıkları ayetlerin sayısı bini bulmaktadır. Ancak imamet tasavvuru bağlamında ciddi olarak üzerinde durulan ayet sayısı ise yaklaşık üç yüz civarındadır.[303] Mesela, Kur'an'da geçen "doğru yol"[304] "yol gösterici"[305] "kitap"[306] "sivrisinek"[307] "nur"[308] "sırat"[309] Allah'ın Peygamber'e verdiği "destek"[310] "vezir"[311] ve daha pek çok kavram ile Ali ve imametinin kastedildiği

[300] Krş. Sâlus, *Akîdetu'l-İmâme*, s. 103. On iki imamdan hiç biri açık bir nas bulunduğunu iddia etmemiştir. Bkz. İbn Murtazâ, s. 5.
[301] Sâlus, *Akîdetu'l-İmâme*, s. 103.
[302] Müfîd'in "Tathir" ayeti değerlendirmesi buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 53.
[303] Bkz. 'Ukaylî, s. 300.
[304] Bkz. Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 41.
[305] İmamîlere göre Peygamber, "Sen, ancak bir uyarıcısın, her toplumun bir yol göstericisi vardır." (13. Ra'd, 7) mealindeki ayeti, "Ben uyarıcıyım, Ali de yol göstericidir." şeklinde tefsir etmiştir. (Bkz. Saffâr, s. 50; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme*, thk. Muhammed Reşat Sâlim, Kahire 1962, s. 156). Bu ayet her zamanda bir imam olması gerektiğini reddedenlere cevaptır. Yeryüzü hüccetten hâlî kalmaz. Ali de der ki yeryüzü ya zahir ya da gizli bir imamdan hâlî kalmaz. Bkz. Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 361.

[306] "O kitap, onda asla şüphe yoktur. Muttakiler için yol göstericidir." (2. Bakara, 2) mealindeki ayette geçen *kitap*, Ali'dir. (Bkz. Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 43). Müttakiler ise Şia'dır. Bkz Ayyâşî, I, 44.
[307] "Allah, bir sivrisineği, hatta onun da üstünde olanı misal vermekten utanmaz." (2. Bakara, 26). Buradaki *sivrisinek* Ali'dir, onun üstünde olan da Peygamber'dir. Bkz. Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 48.
[308] "Ey insanlar size Rabbinizden delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik." (4. Nisâ, 174). Bu ayetteki *delil* Peygamber, *nur* ise Ali'dir. (Bkz. Ayyâşî, I, 311) Benzer bir rivayet için bkz. Müfîd, *İhtisâs*, s. 278.
[309] "(Şeytan) öyle ise dedi, beni azdırmana karşılık, and içerim ki ben de onlar(ı saptırmak) için senin doğru yolunun üstüne oturacağım." (7. A'râf, 16). Buradaki *sırat*, Ali'dir. Bkz. Ayyâşî, II, 13.
[310] "... O ki yardımıyla seni ve Müminleri destekledi." (8. Enfâl, 62). Burada Allah'ın Hz. Muhammed'e verdiği *destek*, Ali'dir. Bkz. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 160.
[311] "Bana ailemden bir vezir ver." (20. Tâhâ, 29). Peygamber, Ali için Allah'a dua edip, "Kardeşim Ali'yi bana vezir kıl." demiştir. Bkz. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 165.

iddia edilmektedir.[312] "Akrabalık sevgisi"[313] "nur"[314] Kur'an'da kastedilen "bilenler"[315] sâdikîn/doğrular",[316] helak olmayacak olan "yüz",[317] "ulû'n-nühâ/akıl sahipleri",[318] "her milletin önderi/imamı",[319] "mütevessimîn/ işaretten anlayanlar",[320] "a'raf üzerinde de herkesi simalarından tanıyan adamlar",[321] "ulu'l-emr"[322] ve "ikmâlu'd-dîn/dinin kemale ermesi"[323] gibi daha pek çok ayetin

[312] Ali'nin imametinin kastedildiğini ileri sürdükleri daha pek çok ayet vardır. Örnek, "Rabbin, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve onları kendilerine şahit tutarak: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" (demişti). "Evet, (buna) şahidiz!" dediler. Kıyamet günü, "Biz bundan habersizdik!" demeyesiniz."dir. (7. A'râf, 172). Ayette ümmet Ali'ye ne zaman "Emîru'l-Mü'minîn' dendiğini bilseydi onun faziletini inkâr etmezlerdi. Allah "Rabbin, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve onları kendilerine şahit tutarak: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"demişti. Melekler de "evet" demişlerdi. Allah: "Ben sizin Rabbinizim, Muhammed nebiniz, Ali de emirinizdir." buyurmuşlardır. (Bkz. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 166). Yine "Hayır! Rabbine andolsun ki iş bildikleri gibi değil, onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp sonra da senin verdiğin hükme karşı içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olamazlar." (4. Nisâ, 65) mealindeki ayet ile de Ali kastedildiğini ileri sürerler. Aynı ayetle ilgili değerlendirmeyi içeren bir rivayette ise bir kavim Allah'ın varlığı ve birliğine inansa da Peygamber'in yaptığı bir iş için "Keşke şöyle şöyle yapsaydı." deyip içlerinde bir sıkıntı oluşşa bu kimseler müşriktir, denmektedir. Bkz. Saffâr, s. 540.

[313] "De ki: Ben buna karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Ancak akrabalık sevgisini diliyorum." (42. Şûrâ, 23) Bunlar, Muhammed ve Ehl-i Beyt'tir, (Bkz. Berkî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid (274/887 veya 280/893), *Ricâl*, Tahran 1383, s. 144) imamlardır. (Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 342) "Kim bu akrabaların ya Resulallah?", diye sorulduğunda Ali, Fatıma ve her iki çocukları cevabını vermiştir. Bkz. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 153.

[314] "Artık Allah'a, onun Resulü'ne ve size indirdiğimiz nura inanın." (64. Teğâbûn, 8). Allah'ın nuru, kıyamet gününe kadar Muhammed'in soyundan gelecek olan imamlardır. (Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 151) "…Bu ağacın yağı, neredeyse ateş dokunmasa bile ışık saçar. Nur üzerine nurdur o. Allah, dilediğini kendi nuruna kılavuzlar. Allah, insanlara örnekler verir." (24. Nûr, 35). Bu nur, birbiri ardına gelen imamlardır. Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 151.

[315] "De ki "Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" Doğrusu ancak aklıselim sahipleri öğüt alır." (39. Zümer, 9). Muhammed el-Bâkır'a nispet edilen bir rivayette, "Bilenler bizleriz, bilmeyenler düşmanlarımız, "Ulû'l-Elbâb" şiamızdır, denmektedir. Bkz. Saffâr, s. 74.

[316] "Ey inananlar, Allah'tan korkun ve doğrularla beraber olun." (9. Tevbe, 119). Allah bizim doğrularla beraber olmamızı istemiştir. Doğru da ancak masumlardan olur. Bu da Ali'dir. Çünkü dört masumdan biri odur. (Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 164) Kuleynî'de geçen rivayetlerde de imamların kastedildiği ifade edilir. (Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 162) Müfîd de bu ayetin Ali hakkında geldiğini, fakat tüm imamlar hakkında cari olduğunu söylemiştir. (Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 137). Müfîd, ayetten imamların sadık olması gerektiğini, sadıktan da masumiyetin anlaşıldığını, dolayısıyla imamların masum olması gerektiğini, masumun ise ancak nas ile belirlenebileceğini söylemiştir. Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 138.

[317] "O'nun yüzünden başka her şey helak olacaktır." (55. Rahmân, 27). Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen rivayette onun, "O yüz biziz." dediği aktarılır. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 231.

[318] "Yiyin, hayvanlarınızı otlatın. Şüphesiz bunda, akıl sahipleri için işaretler vardır." (20. Tâhâ, 54). Ca'fer es-Sâdık'tan; "Ulû'n-Nuhâ" bizleriz. Bkz. Saffâr, s. 538.

[319] "Her milletin önderini/imamını çağırdığımız gün kimlerin kitabı sağından verilirse işte onlar, kitaplarını okurlar ve en ufak bir haksızlığa uğratılmazlar." (17. İsrâ, 71). Rivayete göre Peygamber'e, "Sen herkesin imamı değil misin?" diye sorulmuş, o da "Ben herkese gönderilen Allah'ın elçisiyim; fakat benden sonra halkın, Allah tarafından Ehl-i Beyt'imden gönderilen imamları olacak. Onlar halkı idare için çıkacaklar, yalanlanacaklar, sapık ve kâfir imamlar ve taraftarlarınca zulme uğratılacaklardır." demiştir. Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 169.

[320] "Şüphesiz bunda işaretten anlayanlara ibretler vardır." (15. Hicr, 75). Ali'den, "Mütevessimîn" bizleriz. Peygamber insanları yüzlerinden tanıyordu. "Mütevessimîn" benim ve kıyamete dek benim zürriyetimden olan imamlardır. Bkz. Saffâr, s. 377.

[321] "...A'râf üzerinde de herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır ki ..." (7. A'râf, 46). Bunlar imamlardır. (Bkz. Saffâr, s. 516). Muhammed el-Bâkır'dan, "A'râf'ta bulunanlar biziz. Bizi tanıyan bizdendir. Bizden olan cennettedir. Bizi inkâr eden ise cehennemdedir". Bkz. Saffâr, s. 520.

[322] İmametle ilgili ileri sürülen bir başka ayette de "Ey iman edenler! Allah'a, Resule ve sizden olan ulu'l-emr'e/emir sahiplerine itaat edin."dir. (4. Nisâ, 59) İmamiyye Şiası'na göre "Ulu'l-Emr" ile kastedilen vasiyettir. (Bkz. Ayyâşî, I, 276) Kimi İmamiyye Şiası âlimlerine göre ise söz konusu ulu'l-emr, Ali'dir. (Bkz. Kummî, Ali

de Ali ile birlikte tüm imamları işaret ettiğini ileri sürmektedirler. Kuşkusuz bu ayetleri tahlil etmek ve delalet değerini tartışmak müstakil bir çalışmayı gerektirir. Ancak erken dönemlerden itibaren ehemmiyetle vurgulanan bazı ayetler vardır ki süreç içerisinde oluşan yorum farklılıklarını da dikkate alarak onları değerlendirmek imamet tasavvurunun naklî temellerinin tahlili açısından önemlidir.

1. Hz. İbrahim'in İmamet Makamına Tayini

İmamiyye Şiası'nın imameti ispat bağlamında kullandığı ayetlerden birisi, Allah'ın Hz. İbrahim'le diyaloğu, ona ve zürriyetine ahdi/imameti tevdi etmesiyle ilgili olan, "Rabbi, bir zaman İbrahim'i birtakım kelimelerle sınamış, o da onları tamamlayınca: "Ben seni insanlara imam yapacağım." demişti. Soyumdan da (İmamlar yap)" dedi. (Rabbi): "Zalimlere ahdim ermez." Buyurdu." mealindeki ayettir. [324] Bu ayette bir ahde, yani imamete işaret vardır.[325] Ayette yer alan *Zalimler* ifadesinden hareketle zalimlerin (ahdi elde edemedikleri için) imam olamayacağını,[326] yani tüm zalim imamların imametinin geçersiz olduğunu savunmaktadırlar.[327] Başka bir yorumda ise zalimler ile puta tapan[328] müşriklerin kastedildiği ve buna göre imametin müşriklere intikal edemeyeceği ifade

---

b. İbrâhîm, I, 149) Nitekim Fadl b. Şâzân, bu ayetten Ali'nin kastedildiğinde ittifak olduğunu rivayet eder. Fadl'a göre bu ayetle seriyye komutanları kastediliyorsa Ali seriyye komutanlığı yapmıştır. Âlimler kastediliyorsa Ali âlimdir. Emr-i bi'l-ma'ruf yapanlar kastediliyorsa Ali bu görevi de yapıyordu diyerek bu hususta ihtilaflara değinip kendince onları cevaplamakta ve ayetle Ali'nin kastedildiğini ispatlamaya çalışmaktadır. (Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 118) Bazılarına göre ise "Ulu'l-Emr" ile işaret edilenler Ali, Hasan ve Hüseyin'dir. (Bkz. Ayyâşî, I, 276) Ancak sonradan oluşan genel eğilime göre bu ayetle Ali soyundan kıyamete dek gelecek olan imamlar kastedilmektedir. (Bkz. Ayyâşî, I, 273; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 222) İmamiyye Şiası bu ayetten hareketle, herhangi bir hususta anlaşmazlık çıkması hâlinde sorunun bu imamlara irca edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. (Bkz. Ayyâşî, I, 273). Zira bu ayet ile imamlara itaat, peygambere itaat ile eşit kılınmaktadır. (Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 24; Zencânî, I, 76) Yine bu ayetten hareketle, kendisine itaatin emredildiği bu imamların masum oldukları iddia edilmektedir. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 123.

[323] "Bugün size dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslam'ı seçtim." (Bkz. 5. Mâide, 3 *)* mealindeki en son inen ayet ile de Allah'ın, Ali'nin velayetini farz kıldığını ileri sürmektedirler. (Bkz. Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 162, 170; Kuleynî, *Kâfî*, I, 228) Onlara göre Ali'nin velayeti (ve dolayısla imamet) dinin kemale ermesindendir. (Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 230) Bu nedenledir ki Peygamber de ümmetine Ali'nin bir a'lem (en bilgili) ve imam olduğunu beyan etmiştir. (Bkz. Nu'mânî, s. 217; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 674; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 433). Rivayetlere göre ayet nazil olduğunda Peygamber, nübüvvet görevinin tamamlanması, dinin kemale ermesi ve kendisinden sonra Ali'nin velayetinin bildirilmesi nedeniyle tekbir getirmiştir. (Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 354; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 133) Orada bulunan Ebû Bekir ve Ömer bu ayetin Ali hakkında inip inmediğini sormuşlar, Peygamber de ayetin onun ve soyundan kıyamete dek gelecek olan evsiya hakkında nazil olduğunu söylemiştir. (Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 147). Nu'mânî ise "Ali'nin ve onun soyundan gelecek olan on bir imamın" demektedir. **(**Bkz. Nu'mânî, s. 67). Bazı rivayetlerde ise olay Gadir-i Hum ile ilişkilendirilip orada Peygamber'in, Ali'nin imametini ilan etmesinden sonra bu ayetin nazil olduğu iddia edilmektedir. (Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 2) Ancak temel kaynaklarda Gadir-i Hum ile ilişkilendirilmesi pek açık görülmemektedir. Fakat her hâlükârda bu ayete dayanarak "İmâmeti Uzmâ"nın Peygamber'in vefatından önce açıklandığını iddia etmektedirler. Bkz. Hillî, *Elfeyn*, s. 355.

[324] 2. Bakara, 124.

[325] Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 348.

[326] Kummî, Ali b. İbrâhîm, II, 199; Nu'mânî, s. 216; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 216; *Hısâl*, s. 104.

[327] Sadûk, *Emâlî*, byy, 1362, s. 674; Meclisî, XXV, 120.

[328] Müfîd, *İhtisâs*, s. 23; Meclisî, XI, 55.

edilmektedir.[329] Onlara göre bu ayetler ile vurgulanmak istenen bir başka husus da Ebû Bekir ve Ömer'in küfri geçmişlerinden dolayı imamete uygun olamayacaklarıdır. Çünkü Allah, "Ahdim zalimlere ulaşmaz." buyurmaktadır. Buradaki ahit de imamettir.[330] Cahiliyye döneminde yaşamış olmalarından dolayı onlar Ebû Bekir ve Ömer'i imamete layık görmemektedirler.[331]

Ayetin bağlamından imametin kimde olacağı da anlaşılmaktadır. Buna göre imamet, sadece Hz. İbrahim'in zalim olmayan soyundan devam edecek, başkasına geçmeyecektir.[332] Ancak buradan bazı kimselerin/imamların masum olması gerektiği sonucu da çıkmaktadır. Zira zalimler masum olamaz.[333] Bu masumlar da Hz. Peygamber ve Ali'dir. Nitekim ayette geçen Hz. İbrahim'in *soyumdan da* ifadesine cevap olarak Allah, bazı kimselerin isimlerini zikretmiş,[334] bunun üzerine Hz. İbrahim, Hz. Muhammed ve Ali'nin ismini sormuş ve olumlu cevap almıştır.[335] Bu ayetin nazil olması üzerine Resulullah da davetin kendisine ve Ali'ye ulaştığını, artık kimsenin putlara secde edemeyeceğini, Allah'ın kendisini nebi, Ali'yi de vasi kıldığını ilan etmiştir.[336]

2. Velayet

İmametin temellendirilmesi ve Ali b. Ebî Tâlib'in imametini ispat bağlamında kullanılan ayetlerden birisi de "Sizin dostunuz, ancak Allah, O'nun elçisi ve namazlarını kılan, zekâtlarını veren, rükûa varan Müminlerdir."[337] mealindeki ayettir. Velayet ayeti olarak meşhur olan bu ayet, imamet tasavvuru açısından "veliyyukum (dostunuz)" ifadesiyle ön plana çıkmaktadır. İmamiyye Şiası'na göre bu ifadede velayete/kendisine itaate en layık olana bir işaret vardır. [338] Zira "v-l-y" sözlükte evla anlamındadır ve "Veliyyu'l-Ahd", hilafet adayı için kullanılmaktadır.[339] Veli de işlerin tedbiriyle uğraşandır.[340]

İmamiyye Şiası'nda bu ayetin Ali b. Ebî Tâlib soyundan gelen tüm imamları kastetmek için nazil olduğuna[341] ve bu ayet ile imamlara itaatin Hz. Peygamber'e itaat ile eşdeğer görüldüğüne dair rivayetler varsa da[342] genel eğilim, ayetin Ali merkezli oluşudur. Hatta kimi İmamî âlimler bu ayetin Ali

---

[329] Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 251. Kimi rivayetlerde de bu zalimlerin aynı zamanda sefih olduğu da belitilir. Bkz. Müfîd, *İhtisâs*, s. 22; Meclisî, XII, 12.
[330] Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 348.
[331] Zaten imamete liyakat için öne sürülen bir özellik de cahiliyye dönemi yaşamamış olmaktır. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 202-203. Meclisî, XXV, 143-144.
[332] Ayyâşî, I, 77; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Tıbyân*, I, 449; Meclisî, XXV, 141.
[333] Tûsî, Ebû Ca'fer, *Tıbyân*, I, 449. Benzer görüşler için bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i Kavâidi'l-Akâid*, s. 89.
[334] "Evet, soyundan falan falan" buyurulmuştur. Bkz. Ayyâşî, I, 77.
[335] Bkz. Ayyâşî, I, 76, 77.
[336] Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 155.
[337] 5. Mâide, 55.
[338] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 317.
[339] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 317.
[340] Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 163.
[341] Ayyâşî, I, 328; Kuleynî, *Kâfî*, I, 138.
[342] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 531.

hakkında[343] nazil olduğu hususunda icma olduğunu iddia ederler.[344] Onlara göre bu hususu, ayet için öngörülen nüzul sebebi ve yorumlarda açıkça görmek mümkündür. Rivayete göre mescide bir dilenci gelip dilenmiş, kimse ona bir şey vermemiştir. Adam ellerini göğe açıp mescittekileri Allah'a şikâyet etmiştir. Dilencinin yakarışını duyan rükû hâlindeki Ali b. Ebî Tâlib dilenciye, yüzük bulunan sağ serçe parmağını işaret etmiş, dilenci de o yüzüğü almıştır. Bunu gören Peygamber namazını bitirince başını göğe kaldırıp Musa'nın kardeşi Harun için istediği vezirliği, Ali için isteyerek "Rabbim göğsümü aç, işimi kolaylaştır, bana ailemden bir vezir ver, kardeşim Ali'yi, onunla arkamı kuvvetlendir." şeklinde dua etmiş, akabinde de bu ayet nazil olmuştur.[345] Onlara göre, burada kastedilen kimsenin Ali olduğu açıktır. [346] Ayrıca Ali'den başka hiç kimse rükûda zekât vermemiştir.[347] İmamî kaynaklarda bu hadisenin devamı niteliğinde başka rivayetler de aktarılır. Bunlardan birisine göre, ayet nazil olmuş; Allah, Hz. Peygamber'den tıpkı namaz ve orucu tefsir ettiği gibi Ali'nin velayetini de izah etmesini istemiştir.[348] Ancak Peygamber, kendisini inkâr edecekleri endişesiyle,[349] bunu tebliğden kaçınmıştır.[350]

Ali'nin inkâr edileceği ve kendisine itaat edilmeyeceğiyle ilgili rivayetler de aktarılmaktadır. Bunlardan birisine göre, velayet ayeti nazil olduğunda mescitte toplanan bir grup, şayet bu ayeti inkâr ederlerse, diğer şeyleri de inkâr etmek durumunda kalacakları; şayet kabullenirler ise bu defa (Ali) İbn Ebî Tâlib'in velayetini kabul etmek durumunda kalacaklarını ifade etmişlerdir. Aralarında yaptıkları istişare sonucunda Ali'yi tevelli edineceklerini, ancak ona itaat etmeyeceklerini kararlaştırmışlardır. Bunun üzerine "Allah'ın nimetini bilirler, sonra da bu nimetleri inkâr ederler**."**[351] mealindeki Nahl suresinin 83. ayeti nazil olmuştur. İmamiyye Şiası bu ayete dayanarak sahabenin, Ali'nin velayetini bildiğini ve buna rağmen inkâr ettiğini iddia etmektedir.[352] Kuleynî'de geçen bu son rivayet dikkat çekicidir. Velayet ayetinin arkasından bu tür bir rivayetin aktarılması, Ali'nin sahabe ile münasebetini tevil etmeye yönelik olmalıdır. Zira Peygamber'in vefatının arkasından Ali'nin imam olarak seçilmemesini bilmelerine rağmen sahabenin Ali'ye neden biat etmediğinin izahı yapılmaya çalışılmaktadır.

---

[343] Tûsî, Ebû Ca'fer, *Tıbyân*, II, 556, 559.
[344] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 140; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 147; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 544. Oysa İmamî olmayan kaynaklarda bu ayetin Beni Kaynuka'dan teberri eden Ubâde b. Sâmit ve Müslüman oldukları için Yahudi kavimleri tarafından dışlanan Abdullâh b. Selâm hakkında nazil olduğuna dair rivayetler de aktarılmaktadır. Bkz. Bedrettin Çetiner, *Fâtiha'dan Nâs'a Esbab-ı Nüzul*, İstanbul 2002, I, 319-320.
[345] Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 147-148.
[346] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 317.
[347] Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 163; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 59. Tûsî ise bu ayette Ali'ye delalet eden başka bir kısımdan söz etmektedir. Ona göre "Âmenû (iman edenler)" den kastedilen Ali'dir. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 317.
[348] Nu'mânî, s. 69.
[349] Kuleynî, *Kâfî*, I, 228.
[350] Ayyâşî, I, 328, 357.
[351] 16. Nahl, 83.
[352] Kuleynî, *Kâfî*, II, 513.

Hz. Peygamber'in inkâr endişesi ile[353] Ali'nin velayetini tebliğden kaçındığına[354] ve bu kaçınmanın Gadir-i Hum'a kadar sürdüğüne dair rivayetlere rağmen, velayet ayetinin nazil olmasının hemen akabinde Peygamber'in, "Ali'ye nimetini tamamlayan Allah'a hamdolsun." dediğini içeren rivayet de vardır.[355] Yani Peygamber, hiç daralmamış; aksine Ali'nin velayetini ilan eden bu ayet nazil olduğunda bizzat rahatlamış ve Allah'a şükretmiştir. Yine Peygamber'in, ayet nazil olunca hemen Ali'nin velayetini ilan ettiği bir başka rivayet de mevcuttur. Bu rivayete göre Yahudilerden Müslüman olan bir grubun Peygamber'e gelip vasisinin kim olduğunu sorması üzerine, bu ayet nazil olmuş; ardından Peygamber ve Müslüman olan Yahudiler (rükû hâlinde sadaka verenin kim olduğunu tespit etmek amacıyla) mescide yönelmişlerdir. Bu arada mescidden bir dilenci çıkmaktadır. Ona kendisine bir şey veren olup olmadığını sormuşlar, o da namaz kılan adamı, yani Ali'yi işaret etmiştir. Hz. Peygamber, Ali'nin hangi hâlde yüzüğü verdiğini sormuş, o da "rükû hâlinde" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Peygamber, tekbir getirip benden sonra veliniz Ali'dir demesi üzerine Yahudiler de razı olduk cevabını vermişlerdir. Bunun üzerine de "Kim Allah'ı, elçisini ve Müminleri dost tutarsa (bilsin ki) galip gelecek olanlar, yalnız Allah'ın taraftarlarıdır." mealindeki ayet[356] nazil olmuştur.[357] Burada dikkatimizi çeken husus, bu hadisenin hemen akabinde Ali'nin imametinin ortaya çıktığına dair rivayetlerin olmasıdır. Özellikle Yahudilerin işe karıştırılması, eski dinlerden de velayetin meşruluğuna bir dayanak bulma gayreti olarak düşünülebilir. Oysa kimi rivayetlerde, Ali'nin imametinin Gadir-i Hum'a kadar bilinmediği ifade edilmektedir. [358]

3. Mübahele

Mübahele ayeti olarak bilinen, "Kim sana gelen ilimden sonra seninle tartışmaya kalkarsa, de ki: "Oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra gönülden lanetle dua edelim de yalancıların üstüne Allah'ın lanetini dileyelim."[359] mealindeki ayetini de Ali ve ailesinin imametine delil olarak göstermektedirler. Rivayetlere göre Necran Hristiyanları gelip Peygamber'le tartışmışlar, tartışma esnasında ise Peygamber, Hz. İsa'nın babasız doğduğu hususundaki ayeti okumuş ve onları mulaaneye davet etmiştir. Onlar da bir gün müsaade istemişler ve ertesi gün Peygamber, ailesi olan Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatımayla birlikte gelince Necranlı Hristiyanlar lanetleşmekten vazgeçmiş[360] ve Peygamber ile bir anlaşma imzalayıp geri dönmüşlerdir.[361]

---

[353] Kuleynî, *Kâfî*, I, 228.
[354] Ayyâşî, I, 328, 357.
[355] Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, Kum 1414, s. 58.
[356] 5. Mâide, 56.
[357] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 124.
[358] Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 228; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 229; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 56-57.
[359] 3. Âl-i İmrân, 61.
[360] Ayyâşî, II, 128; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 129.
[361] İsfehânî, Ebû'l-Ferec, *el-Eğânî*, Beyrut 1986, XXII, 8; Müfîd, *İrşâd*, I, 167-168; Hillî, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, 'Aynullâh el-Hüseynî el-Ermevî, Kum 1407, s. 215.

İmamiyye Şiası, Peygamber'e nazil olan ayette geçen "Oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım." ifadesinde geçen"Oğullar" ile Hasan ve Hüseyin, "Kadınlar" ile Fatıma, "Enfusenâ/kendilerimiz" ile ise Ali'ye işaret edildiğini söyleyerek[362] Peygamber'in ailesine imamet hususunda bir ayrıcalık tanımakta ve bu ayeti özellikle Ali'nin imameti bağlamında yorumlamaktadır.[363] Bu ayetle öne çıkardıkları en önemli husus ise "enfüsenâ/kendimiz" ile Ali'nin kastedildiği iddiasıdır.[364] Ali'nin Hz. Peygamber'in nefsinden oluşundan hareketle onun masumiyet ve olgunlukta Peygamber'e müsavi olduğuna hükmetmişlerdir.[365] Bu ayette de görülmektedir ki sadece lanetleşme amacıyla Peygamber'in kendi ev halkını götürmesinden ibaret olan bir hadiseden imameti çıkarmaya çalışmaktadırlar.

4. Tathir

İmamiyye Şiası, Ehl-i Beyt'in kirden arındırılması, "tathir" ile ilgili ayeti de (günahlarından arınmış) masum imamların imametine delalet ettiğini ileri sürmektedir. Onlara göre "… Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor…"[366] mealindeki ayetiyle imamet ispatlanmaktadır. Ayette iki temel kavram geçmektedir. Bunlar *Ehl-i Beyt/Hz. Peygamber'in ailesi* ve *rics/kir'dir* ve Allah, *Ehl-i Beyt*'i kir/*rics*'ten arındırmak/*tathir* etmek istediğini belirtmektedir.[367]

İmamiyye Şiası, buradan hareketle *Rics'*in giderilmesinin "masumiyet"i zorunlu kıldığını savunmaktadır.[368] Buna göre Ehl-i Beyt, masumdur ve masumiyet sadece onlara tahsis edilmiştir.[369] Bazı rivayetlerde, burada kastedilenin Ali olduğu iddia edilir. [370] Kimi rivayetlerde ise ayetle kastedilenin cahiliyye dönemi görmeyen tüm imamlar ve velayetleri olduğu vurgulanır. [371] Bazılarında

---

[362] Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 112; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 525, *Hısâl*, s. II, 576; Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 38; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 563.

[363] Bu ayete ziyadesi ile ehemmiyet veren İmamiyye Şiası, bu ayetin en güçlü delil olduğuyla ilgili bir rivayet aktarmaktadır. Buna göre Me'mûn, Ali er-Rızâ'dan, Ali'nin faziletiyle ilgili ayetlerden hangisinin öncelikli olduğunu sormuş, Ali er-Rızâ da *Mübahele* ayeti, demiştir. Ali er-Rızâ'ya nispet edilen ifadeye göre Peygamber'in oraya Ali'yi çağırması, onun insanlar içinde en faziletli olduğuna delalet etmektedir. Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 38.

[364] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 525; *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 231; İbn Batrîk, Yahyâ b. Hasan b. Hüseyin el-Esedî (600/1203), *el-'Umde*, Kum 1407, s. 172; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 391. Murtazâ, burada Peygamber'in kendisinin kastedilmediğinin açık olduğunu söylemektedir. Bkz. Murtazâ, *Şâfî*, II, 254. "Enfusenâ" ile Ali'nin kastedildiğine dair pek çok rivayeti de örnek olarak getirmektedirler. Bunlardan birisine göre Uhud savaşında da Peygamber, Ali bendendir, ben Ali'denim, demiştir. (Bkz. Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 391) Bir başka rivayette ise Peygamber, Ali'yi bir gazveye gönderdiğinde de "Benim nefsim gibi olan birini göndereceğim, demiş ve Ali'yi göndermiştir. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 525.

[365] Müfîd, *İrşâd*, I, 170.

[366] 33. Ahzâb, 32-33.

[367] Ehl-i Beyt tertemiz iken onlardan hangi rics arındırılıyor. Ancak var olan bir şeyin izalesi mümkündür gibi itirazlara Müfîd, "rics"ten arındırmanın zikredilmesi ismet sıfatını ifade etmek içindir. Yoksa ortada bir günah yoktur. Tıpkı günah işlememiş bir kişiye günahtan uzak durması için dua etmek gibidir, cevabını vermektedir. Bkz. Müfîd, *Mesâilu'l-Ukberiyye*, s. 26-27.

[368] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 89; Nefîs, s. 48.

[369] Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 151-152.

[370] Kuleynî, *Kâfî*, I, 345.

[371] Kuleynî, *Kâfî*, I, 350.

ise bunların Hz. Peygamber, Ali, Hasan ve Hüseyin olduğu söylenir.[372] Ancak ağırlıklı olarak aktarılan rivayetlerde Ali, Hasan, Hüseyin ile birlikte Fatıma'nın da kastedildiği ifade edilmektedir.[373]

Tathir ayeti tetkik edildiğinde İmamiyye Şiası mensuplarının bütünlük arz eden Ahzâb suresinin "Ey peygamber kadınları, siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer (Allah'ın buyruğuna karşı gelmekten) korunuyorsanız, sözü yumuşak (kıvrak) bir edayla söylemeyin ki kalbinde hastalık bulunan kimse tamah etmesin; güzel, (kuşkudan uzak bir biçimde) söz söyleyin. Evlerinizde oturun, ilk cahiliye (çağı kadınları)nın açılıp kırıtması gibi açılıp kırıtmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resulüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt (Ey Peygamber'in ev halkı)! Allah sizden, kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."[374] mealindeki ayetleri bölüp lafzi bağlamından kopardıkları ve Ehl-i Beyt'i sınırladıkları görülmektedir.[375] Onlara göre bu ayette zikredilen Hz. Peygamber'in eşleri Ehl-i Beyt'in kapsamına girmemektedir. Nitekim "Kîsâ Hadisi" olarak da şöhret bulan bu rivayeti aktaran Şeyh Müfîd, *tathir* ayetinin Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin evinde nazil olduğunu, ayetin nüzuluyla birlikte Peygamber, abasını Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in üzerine attığını ve bu ayeti okuduğunu ve ardından Ali, Hasan, Hüseyin ile Fatıma'nın Ehl-i Beyt'i olduğunu ifade ettiğini aktarır. Rivayetin devamında orada bulunan, Ümmü Seleme'nin, Peygamber'e, kendisinin Ehl-i beytten olup olmadığını sorduğunu, Peygamber ise kendisine, "Hayır, sen Peygamber'in eşlerindensin Ehl-i Beyt'ten değilsin." cevabını verdiğini söyler.[376] Müfîd'in bu yorumuna rağmen Ahzâb suresi 28-34. ayetleri, bir bütünlük içinde ele alındığında Peygamber'in eşleriyle ilgili olduğu görülmektedir.[377] Bu ayette geçen, "Ey Ehl-i Beyt (Ey Peygamber'in ev halkı)! Allah sizden, kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." kısmını da bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Oysa İmamî âlimler bunu kabul etmemektedir. Nitekim bu ayetleri değerlendiren Müfîd'e göre *Ehl-i Beyt* kavramının geçtiği kısım bağımsızdır. Ona göre böyle bir durum da mümkündür. Yani bir ayetin başı, ortası ve sonu ayrı ayrı şeyler hususunda nazil olabilmektedir. Bu ayette de böyle bir durum söz konusudur. Ayetin baş

---

[372] Sadûk, Ali b. Hüseyin, s. 47.
[373] Ayyâşî, I, 277; Kummî, Ali b. İbrâhîm, II, 193, Kuleynî, *Kâfî*, I, 226; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 205; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 248.
[374] 33. Ahzâb, 32-33.
[375] Krş. Sâlus, *Akîdetu'l-İmâme*, s. 59.
[376] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 472; *Hısâl*, s. 403; Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 53.
[377] "Ey peygamber! Eşlerine söyle: "Eğer siz, dünya hayatını ve süsünü istiyorsanız, gelin size mut'a (boşanma bedeli) vereyim ve sizi güzellikle salayım." , "Eğer siz, Allah'ı, elçisini ve ahiret yurdunu istiyorsanız, (biliniz ki) Allah, sizden güzel hareket edenlere büyük bir mükâfat hazırlamıştır." Ey peygamber kadınları! Sizden kim açık bir fuhuş (edepsizlik) yaparsa onun için azap iki kat yapılır. Bu, Allah'a göre kolaydır. Fakat sizden kim Allah'a ve Resulü'ne itaate devam eder ve yararlı iş yaparsa ona da mükâfatını iki kez veririz ve onun için bol bir rızık hazırlamışızdır. Ey peygamber kadınları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer (Allah'ın buyruğuna karşı gelmekten) korunuyorsanız, sözü yumuşak (kıvrak) bir eda ile söylemeyin ki kalbinde hastalık bulunan kimse tamah etmesin; güzel, (kuşkudan uzak bir biçimde) söz söyleyin. Evlerinizde oturun, ilk cahiliye (çağı kadınları)nın açılıp kırıtması gibi açılıp kırıtmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resulü'ne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt (Ey Peygamber'in ev halkı)! Allah sizden, kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor. Evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah Latîf'tir, haber alandır. 33. Ahzâb, 28-34.

kısmı Peygamber'in hanımları hakkında nazil olurken, sonu ise Ehl-i Beyt hakkındadır. Müfîd aynı zamanda ayeti gramatik açıdan tahlil ederek görüşünü ispatlamaya çalışmakta ve bu ayetin sadece Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin hakkında nazil olduğunu savunmaktadır.[378] Özellikle *tathir* ayeti, ayetlerin bağlamından koparılarak tevil edilmesine güzel bir örnek teşkil ettiği söylenebilir.

5. Ulû'l-Erhâm

İmamiyye Şiası, akraba olanlar anlamına gelen *Ulû'l-Erhâm* ayetinden de Hz. Peygamber'in tüm akrabaları içinde imametin Ali b. Ebî Tâlib'in oğlu Hüseyin'in soyuna tahsis edildiği anlamını çıkarmaktadır. "Sonradan iman eden ve hicret edip de sizinle beraber cihad edenler de sizdendir. Rahîm sahipleri (akraba olanlar)/*Ulû'l-Erhâm* Allah'ın kitabına göre birbirlerine (vâris olmaya) daha uygundurlar."[379] mealindeki ayeti İmamiyye Şiası, on iki imam şeklinde tevil etmektedir. Onlara göre bu ayette geçen *Ulû'l-Erhâm* kavramıyla Hz. Peygamber'in soyu olan Hasan, Hüseyin ve bunların soyu,[380] ancak *evla* kavramıyla da imametin Hüseyin'den sonra Hüseyin'in oğlu Ali Zeynelâbidîn'e ve soyuna tahsis edildiği kastedilmiştir.[381] Bu ayetten, Hasan ve Hüseyin'den sonra imametin kardeşten kardeşe intikal etmeyeceği ve Ali Zeynelâbidîn'in soyunda devam edeceği yorumunu da çıkarmaktadırlar.[382]

Ulû'l-Erhâm kavramını Peygamber'in diğer yakınları çerçevesinde de değerlendirmek gerekecektir. İmamiyye Şiası, *Ulû'l-Erhâm* ile sadece Hüseyin'in soyunun kastedildiğinde, diğer akrabaların bunun kapsamına girmediğinde ısrarlıdır. Hatta bu görüşlerini desteklemek amacıyla bazı rivayetler aktarmaktadırlar. Sözgelimi Muhammed el-Bâkır'a nispet ettikleri bir rivayette, kendisine sorulan bir soru üzerine Muhammed el-Bâkır, bu ayetin kendileriyle ilgili olduğunu söylemektedir. Ca'fer (b. Abdulmuttalib), Abbas ve Hasan'ın soyunun durumunun sorulması üzerine de Muhammed el-Bâkır, ısrarla, "Muhammed ailesinden sadece biz." diye cevap verir.[383] Her ne kadar İmamiyye Şiası tarafından sonradan *Ulû'l-Erhâm*'ın kapsamı Ali ve soyuyla sınırlandırılmış ise de ilk başlarda bunun böyle anlaşılmadığına dair kanaatlerin de mevcut olduğu tespit edilebilmektedir. Örneğin, Fadl b. Şâzân'a (260/873) göre Abbâs b. Abdulmuttalib bu ayetin kapsamındadır. [384] Onun itirazı sadece (Ali'den) daha yakın olduğunadır. Ona göre Ali *evla'*dır. Zira Abbas, Hz. Peygamber'in babası Abdullah ile sadece baba tarafından kardeştir. Anneleri farklıdır. Oysa Ali'nin babası Peygamber'in babasıyla ana-baba bir kardeştir.[385] Bu durumda ayetin ilk başlarda değil de daha sonraları Hüseyin'in soyuna

[378] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 53.
[379] 8. Enfâl, 75.
[380] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 206-207.
[381] Sadûk, Ali b. Hüseyin, s. 48; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 205.
[382] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 414; *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 205.
[383] Sadûk, Ali b. Hüseyin, s. 48.
[384] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 170.
[385] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 170.

tahsisinin yapıldığı anlaşılmaktadır. Yine Şeyh Sadûk'ta geçen bir rivayetten de *Ulû'l-Erhâm* ile Ali ve soyunun öncelikli olmadığı anlaşılabilmektedir. Rivayete göre Ali'ye, amca dururken neden amcaoğlu olarak Hz. Peygamber'in vârisi olduğu sorulur. O da "ziyafet hadisi"ni zikrederek orada Peygamber'in akrabasından vasi/destekçi istemesi talebine sadece kendisinin karşılık vermesi nedeniyle, amcası dururken kendisinin vâris olduğunu söylemektedir.[386] Bu durumda *evla* kavramıyla, değil Hüseyin'in soyu, Ali'nin kastedildiği bile sonradan ortaya çıkmış olmalıdır.

B. Hadisler

İmamiyye Şiası, imamet tasavvurlarını temellendirebilmek amacıyla, Kur'an'ın yanı sıra Peygamber'e isnat edilen haberlere de yönelmiştir. Bu hususta gerek Peygamber'e ait olduğu muhalif hadis külliyatlarında kabul edilen bazı hadisler, gerekse sadece kendilerinin aktardığı Peygamber'e nispet edilen imametle ilgili rivayetler, delil olarak kullanılmıştır. Tıpkı ayetlerde olduğu gibi hadislerin sayısının da zaman içerisinde arttığı ve giderek bu sayının bine ulaştığı görülür. Ali'nin vasi[387] ve vezir[388] oluşu, sadece onun evinin kapısının mescide açılması,[389] cinlerle görüşmesi,[390] ilmin kapısı oluşu[391] ve Ehl-i Beyt'in Nuh'un gemisine benzetilmesi,[392] *Hadîsu Tâir* (kuş rivayeti), [393] Berâe suresinin

[386] Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 170.

[387] Vasilik, Şiilik doğrultusunda ortaya çıkan ilk kavramlardandır. Fakat bunun ne zaman kavramlaştığı hususunda farklı kanaatler mevcuttur. Muhtemelen ıstılahlaşmış şekliyle ortaya çıkışı, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölümüyle olmalıdır. (Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 49-50). Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ardından, oğlu Ebû Hâşim'in vasiliğine, (Bkz. Nevbahtî, s. 30; Kummî, el-Eş'arî s. 38; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, (İbn Kuteybe'ye nispet edilir), Beyrut 1997, s. 283) onun ardından da ölümüyle, bir çok grup, vasiliğin kendilerine geçtiğini iddia etmiştir. (Bkz. Eş'arî, I, 94-97). Ancak bu fikrin kitlelere mal olması, hicri II. asrın ilk yarısında olduğu söylenebilir. (Bkz. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, s. 121). İmamiyye Şiası da vasilik kavramını nazariyeleri çerçevesinde kullanmıştır. Mesela İmamiyye'nin öncülerinden Şeytânu't-Tâk (veya Mü'minu't-Tâk) olarak bilinen Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel el-Becelî, *Kitâbu İsbâti'l-Vasiyye* adında bir eser yazmıştır. (Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Fihrist*, s. 162). Yine Hişâm b. Hakem'in de *Kitâbu'l-Vasiyye ve'r-Red alâ men Enkerehâ* adında bir eseri mevcuttur. Daha sonraki kaynaklarda da vasilikle ilgili rivayetlere rastlamak mümkündür. Bu rivayetlerden birisinde, bazı kimselerin Peygamber'e gelip kendisinden sonra vasisinin kim olduğunu sormuş, Peygamber bir süre durduktan sonra cevap vermiştir. Soruyu soran, neden bir süre suskun kaldığını sorunca da vahiy beklediğini, Cebrail'in geldiğini ve kendisine, ailesi ve ümmeti için vasi ve halife olarak Ali'nin belirlendiğini söyler. (Bkz. Müfîd, *Emâlî*, s. 186). Bir rivayette ise Peygamber'in Ali'ye hitaben, "Allah'tan seni vasim yapmasını istedim, yaptı. Seni ümmetime halifem yapmasını istedim, yaptı." (Bkz. Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 325). Başka bir rivayette, "Her nebinin bir vasisi ve vârisi vardır. Benim vasim ve vârisim Ali'dir." buyurmuşlardır. Bkz. Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 214.

[388] İmamiyye Şiası'na göre Peygamber, "Ailem içinde benim kardeşim, vezirim, halifem ve ardımdam bırakacaklarımın en hayırlısı, dinimi uygulatacak, vaatlerimi yerine getirecek olan (kimse) Ali'dir." (Bkz. Müfîd, *Emâlî*, s. 74). Bir başka rivayette, "Ey Ali! Sen, benden sonra velisin, kim sana itaat ederse bana itaat etmiş olur, kim de sana karşı çıkarsa bana karşı çıkmış olur." buyurmuştur. (Bkz. Müfîd, *Emâlî*, s. 124). Bir başka rivayette ise Miraç'da Allah, Peygamber'den vezir edinip edinmediğini sorar. Peygamber de kimi edinmesi gerektiğini sorar. Allah da Ali'yi buyurur. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 250.

[389] İmamiyye Şiası'na göre Peygamber, Ali'nin kapısı dışında camiye açılan tüm ev kapılarını kapattırır. Sahabe bunun sebebini sorduğunda ise Peygamber, bunu kendisine Allah'ın vahyettiğini ve emredilenin dışına çıkamayacağını söylemiştir. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 201; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 217.

[390] İmamiyye Şiası'na göre Peygamber, cinlerle görüşme görevini Ali'ye vermiştir. Ali de onlarla görüşmüştür. Bu durum Ali'yi ayrıcalıklı kılar. Bu da imametine delalet eder. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 343.

[391] "Ben ilmin şehriyim Ali de onun kapısıdır. Şehre ise ancak kapısından girilebilir." Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Hısâl*, s. 574.

okunması hadisesi[394] ve *Sakeleyn* (Kitap ve İtre)[395] gibi dolaylı rivayetlerle imameti ispata çalışmışlardır. Ancak bunlar içinde ön plana çıkan bazı rivayetler vardır ki bu rivayetlerin başlıcalarını

---

[392] "Ümmetimde Ehl-i Beyt'in misali, binenin kurtulduğu, terk edenin ise boğulduğu Nuh'un gemisi gibidir." Bkz. Nu'mânî, s. 44; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Hısâl*, s. 572; Müfîd, *Emâlî*, s. 135; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 60; İbn Şehrâşub, s. 295; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 155.

[393] "Hadîsu Tâir" olarak bilinen bu rivayete göre Peygamber'e bir kuş getirilir. O da "Ey Allahım! Yarattıklarından sana en sevimli olanı bana gönder ki benimle beraber şu kuşu (avı) yesin." diye dua eder. Akabinde Ali gelip kapıyı çalar. O sırada Peygamber'in hizmetinde bulunan Enes b. Mâlik, Resulullah'ın müsait olmadığını ifade ederek Ali'yi geri çevirir. Amacı bu duaya Ali'den başkasının mustehak olmasıdır. Bu geri çevirme olayı üç kez tekrarlanır. Üçüncüsünde Ali, kapıyı Peygamber'in duyacağı şekilde daha şiddetli çalar. Peygamber'in bunu farketmesi üzerine Enes b. Mâlik, Ali'yi içeri almak zorunda kalır. Aslında Peygamber de Ali'yi beklemektedir. Bunun için ona geç gelmesinin nedenini sorar. O da durumu anlatır. Bu defa Peygamber Enes'e, davranışının nedenini sorunca o, ensardan birisinin gelmesi umuduyla böyle davrandığını söyler. Bunun üzerine Peygamber, "Ensar içinde Ali'den daha hayırlısı ya da daha faziletlisi var mıdır ki?" diye sorar. İmamiyye Şiası bu rivayetten, Ali'nin tüm mahlukat içinde Allah'ın en üstün tuttuğu ve en çok sevdiği kulun Ali olduğunun anlaşıldığını, bununla da onun imametinin sabit olduğunu savunur. (Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 655; Müfîd, *İrşâd*, I, 38; *İfsâh*, s. 33, 34, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 34, 96; Kerâcîkî, II, 88; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 253; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 159; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 121; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 171; *Nehcu'l-Hak*, s. 220-221). Muhalifleri ise bu rivayeti tenkit ederler. Haberin ahad olduğunu ve ravisi Enes b. Mâlik'in, Ali'nin imametini gizlemesinden dolayı şia indinde fasıklıkla ve hatta küfürle itham edildiğini savunmuşlardır. (Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 97). Mahiyet itibariyle "Hadîsu Tâir"e benzeyen başka bir rivayet daha vardır. Bu rivayete göre Peygamber, eşi Ümmü Habîbe bt. Ebî Süfyân'ın evinde kalmaktadır. Gece kendisine abdest alması için su getiren Enes b. Mâlik'e şimdi bu kapıdan girecek kişi "Emîru'l-Mü'minîn", vasilerin en hayırlısı, insanların en barışçısı, en yumuşak huylusudur, demiştir. Enes bu kişinin kendi kavminden birisi olması için içinden dua etmiş; fakat içeriye Ali girmiştir. (Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 46). Ali'nin efendi oluşuna delalet eden bir başka rivayet ise şöyledir: Müfîd'in aktardığına göre, bir keresinde Peygamber, Enes'ten Arapların efendisini çağırmasını ister. Enes Arapların efendisinin kendileri olduğunu hatırlatınca Peygamber, "Hayır, ben Âdemoğullarının efendisiyim. Arapların efendisi ise Ali'dir." buyururlar. Peygamber daha sonra ensarı çağırtıp bu durumu onlara bildirir ve onu, kendisini sevdikleri gibi sevmelerini öğütler. Bkz. Müfîd, *Emâlî*, s. 57.

[394] Berâe suresinin bazı ayetleri nazil olunca, Peygamber, Ebû Bekir'i hicri dokuzuncu yılda bir kafileyle hac emiri olarak Mekke'ye gönderir. Ebû Bekir, gelen emirleri Mekkelilere bildirecek ve hac görevini ifa ettirecektir. Fakat daha Ebû Bekir yoldayken Peygamber fikir değiştirip emirleri Mekkelilere bildirmesi için Ali'yi onun arkasından gönderir. Ali, inen ayetleri Mekkelilere bildirme görevini Ebû Bekir'den alır ve kendisi tebliğ eder. Tarihî kaynaklarda bu görev değişikliğinin, Peygamber'in bu tebliği kendi ailesinden birisinin yapmasını istemesi nedeniyle olduğu belirtilir. (Rivayet için bkz. İbn Hişâm, IV, 188, 190; Halîfe b. Hayyât, (240/854), *Târîh*, thk. Ekrem Daya' el-Umerî, Riyad 1985, s. 93; Câhız, *Osmâniyye*, s. 129; Belâzurî, I, 463; Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 281; Taberî, İbn Cerîr, III, 208; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 165; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 189; Müfîd, *İhtisâs*, s. 167; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 125; Meclisî, XXI, 274) Şii kaynaklar ise görevin Ebû Bekir'den alınıp Ali'ye verilmesini, Cebrail aracılığıyla Allah tarafından Peygamber'in uyarılması gerekçesine bağlarlar. Buna göre Allah, görevi Ebû Bekir'e vermesinden dolayı Muhammed'i uyarmış ve görevi Ali'ye vermesini emretmiştir; çünkü mesajı ya Peygamber'in bizzat kendisi ya da Ali'nin tebliğ etmesi gerekmektedir. Peygamber de görevi Ali'ye vermiştir. (Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Hısâl*, s. 558; Müfîd, *İhtisâs*, s. 200; *Emâlî*, s. 68; *İrşâd*, I, 65; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 125). Böyle davranılmasının sebebini kimi İmamîler uyarıya bağlarken; bazılarıysa önce Ebû Bekir verilip sonra Ali'ye tevdi edilmesinin hikmetinin Ali'nin faziletini ortaya koymak olduğunu iddia etmişlerdir. (Bkz. Sâdâbâdî, s. 69). İmamîlerin bu hadiseden Ali'nin imametine delil çıkarmalarına itiraz edilmiştir. Bunlardan birisi olan Câhız, her ne kadar Ali'nin Berâe suresindeki ayetleri Mekkelilere tebliğ ettiğini kabul ediyorsa da Ebû Bekir'in, kafilenin emiri olduğunu ve Ali'nin de bu kafileye katılıp Ebû Bekir'in emirliği altına girdiğini söylemektedir. Buradan hareketle de Berâe suresinin Ali'nin imametine tevil edilemeyeceğini savunur. Bkz. Câhız, *Osmâniyye*, s. 129.

[395] Peygamber veda haccında, "Siz bana havzda geleceksiniz. Ben size sekaleyni soracağım." der. Sahabe sekaleynin ne olduğunu sorunca da onlara Kur'an ve ıtrem, cevabını verir. (Bkz. Ya'kûbî, II, 112; Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 16; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 225) Başka bir rivayette de Peygamber'in son hutbesinde, "Ben size iki şey (sekaleyn) bırakıyorum, onlara sarıldığınız sürece sapmazsınız: Kitap ve Ehl-i Beyt'imin ıtreti." (Bkz. Saffâr, s. 413; Kuleynî, *Kâfî*, I, 233; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 94; Müfîd, İrşâd, I, 176; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 132; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 263; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 172). Allah bana bildirip vadetti ki bu ikisi havzda bana dönene kadar birbirinden ayrılmazlar." (Bkz. Saffâr, s. 413; Kuleynî, *Kâfi*, II, 414; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 522; Müfîd, *İrşâd*, I, 176; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 547; Tabersî,

kronolojik olarak, ziyafet, muahat, *tâir*/kuş rivayeti, sancak, Harun-Musa, Berâe sekaleyn/itre ve gadir rivayetleri şeklinde vermek mümkündür.

1. Ziyafet

Hilafet hadisi,[396] Ebû Tâlib sofası delili,[397] dâr hadisi[398] olarak da bilinen bu rivayet, nübüvvetin erken dönemlerine dayanmaktadır. Bi'setin 3. yılında Hz. Peygamber'e, aşikâr davete başlaması emredilmiş[399] ve ona, "En yakın akrabanı uyar."[400] mealindeki ayet nazil olmuştur. Hz. Muhammed de o zamanlar Ebû Tâlib, Abbas, Hamza ve Ebû Leheb'in[401] de aralarında bulunduğu 40 civarındaki[402] Abdulmuttalib ailesini amcası Ebû Tâlib'in evinde toplamış, onlara bir ziyafet vermiştir.[403] Tûsî'nin aktardığı bir rivayette ise Peygamber'in, akrabalarının tabiatını bildiği için bir süre sustuğu, bunun üzerine Cebrail'in geldiği ve şayet görevini yapmaz ise Allah tarafından cezalandırılacağını bildirdiği belirtilmiştir.[404]

Ziyafet sonrasında Hz. Muhammed, kendisine tevdi edilen risalet görevini açıklayıp genelde tüm insanlığa, özelde ise kendilerine gönderildiğini söyleyerek[405] kendisine destek olmalarını istemiştir. İmamiyye Şiası'na göre Peygamber burada,"En yakın akrabanı uyar." [406] mealindeki ayeti okumuş "Ben Resulullahım, kim bu işte bana uyar ve benim vârisim olursa, o benim kardeşim, vasim, vezirim, vârisim ve ardımdan halifem olacaktır."demiştir.[407] Bazı rivayetlerde, Peygamber'in

---

Ahmed b. Ali, s. 149). Onlarla rekabete girişmeyin, onlara muhalefet etmeyin (Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 180). Bazı rivayetlerde Itre'nin kim olduğu da izah edilmiştir. Bu rivayetlerden Hz. Ali'ye nispet edilenlerden birisinde Ali, Itre'nin kendisi, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in soyundan dokuz imam olduğunu, dokuzuncu imamın kaim mehdi olduğunu, havzda Hz. Peygamber'e varıncaya kadar ne onların Allah'ın kitabından ne de kitabın onlardan ayrılacağını, ifade eder. (Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. I, 57; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 396) Sekaleyn hadisini değerlendirmelerinde İmamîler, Ehl-i Beyt'in görüşlerine tam uymanın, hepsine itaati gerektirdiğini, bunun da Ali'nin tüm sahabe içinde imam olacak tek kişi olduğuna delalet etiğini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 172.

[396] Bkz. Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 213.

[397] Neşşâr, II, 9.

[398] Müfîd, *İrşâd*, I, 49.

[399] Taberî, İbn Cerîr, II, 229.

[400] 26. Şuarâ, 214.

[401] Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 581.

[402] İbn İshâk, 127; Kummî, Ali b. İbrâhîm, II, 100; Taberî, İbn Cerîr, II, 320; Müfîd, *İrşâd*, I, 49; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 167. Hillî, 30 kişiden söz etmektedir. Bkz. Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 213.

[403] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 170; Müfîd, *İrşâd*, I, 49.

[404] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 581.

[405] Hz. Peygamber, söze başlarken, "Sizi, kabul etmeniz hâlinde, onunla Arab ve Acemlere hâkim olacağınız, ümmetleri yöneteceğiniz, cennete girip cehennemden korunacağınız, sözde hafif, mizanda ağır iki kelimeye davet ediyorum." diye başlamıştır. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 49; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 162.

[406] 26. Şuarâ, 214.

[407] Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 49; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 581.

konuşmak istediğinde Ebû Leheb'in müdahelesiyle karşılaştığı ve ilk toplantıda bir şey anlatamadığı,[408] bu nedenle de ziyafetin iki veya üç kere tekrarlandığı aktarılır.[409]

Ziyafet sonrasında akrabalarından kimse olumlu cevap vermemiş, sadece onların en küçüğü ve cılızı[410] olan Ali bu işe talip olmuştur. Hz. Muhammed ona oturmasını söyleyip sözünü üç kez tekrarlamış ancak Ali'den başkası bu işe talip olmamıştır. Bunun üzerine Peygamber, "Otur, sen benim kardeşim, vasim, vezirim, vârisim ve ardımdan halifemsin." demiştir.[411] Taberî ve Tûsî'de geçen rivayetlerde, akrabaları Ebû Talib'le alay ederek artık kendi çocuğuna itaat edeceksin, demiştir.[412]

İmamiyye Şiası bu rivayeti, tüm akrabaları dururken neden Ali'nin imam olarak seçildiğini ispat amacıyla kullanmaktadır. Nitekim Şeyh Sadûk'un *İlelu'ş-Şerâyi'* adlı eserinde geçen ve Ali'ye nispet edilen bir rivayette Ali, tüm akrabaları dururken neden kendisinin vasi olduğu sorulduğunda o, bu hadiseyi hatırlatmıştır.[413]

2. Muâhât

Hz. Peygamber, Mekke'den Medine'ye hicret ettikten sonra muhacir ve ensarı birbirine kardeş yapmıştı. [414] Buna göre her Medineli, bir muhaciri kardeş edinmişti. Ancak Peygamber, Ali'yi kimseyle kardeş yapmamıştı. Ali de bu duruma üzülerek oradan ayrılmıştı. Ali'nin yokluğunu fark eden Peygamber, gelmesi için haber göndermiş ve onu kendisine kardeş kıldığını söylemişti.[415]

Peygamber, Ali'ye kendisinin dünya ve ahiret kardeşi,[416] vasisi, veziri, ümmetine halifesi, dinin uygulayıcısı, (vefat edince) kendisini yıkayacak kişi olduğunu[417]söylemiş; o da bunu memnuniyetle kabul etmiştir. Daha sonra Hz. Muhammed onun elinden tutarak minbere çıkarmış ve "Allahım! Bu bendendir, ben de ondan. (Dikkat ediniz!) Onun bana olan konumu Harun'un Musa'ya olan konumu gibidir.[418] Ben kimin mevlası isem, Ali de onun mevlasıdır." demiştir. Bunun üzerine Ali, rahatlamış bir şekilde geri dönmüş; bu haberi alan Hz. Ömer, tüm Müslümanların mevlası (efendisi) olması

---

[408] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 581.
[409] Tûsî'de geçen rivayette bu, iki kere gerçekleşmiştir. Ali b. İbrâhîm el-Kummî ve Taberî'de geçen rivayetlere göre ise üç kere tekrarlanmıştır. Bkz. Kummî, Ali b. İbrâhîm, II, 100; Taberî, İbn Cerîr, II, 320; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 581.
[410] Müfîd, *İrşâd*, I, 39; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 581.
[411] Kummî, Ali b. İbrâhîm, II, 100; Taberî, İbn Cerîr, II, 320-321; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 170; Müfîd, *İrşâd*, I, 49-50; Tûsî, *Emâlî*, s. 381; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 167-68; *Nehcu'l-Hak*, s. 213.

[412] Bkz. Taberî, İbn Cerîr, II, 320; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 381.
[413] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 170.
[414] Kummî, Ali b. İbrâhîm, s. I, 289; Müfîd, *Cemel*, Kum 1413, s. 409; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 184.
[415] Kummî, Ali b. İbrâhîm, II, 84; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 169-170; *Nehcu'l-Hak*, 217-218.
[416] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 324; Müfîd, *Emâlî*, s. 174; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 193.
[417] Kummî, Ali b. İbrâhîm, II, 84.
[418] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 324.

dolayısıyla onu tebrik etmiştir. İmamîlere göre bu mevlalık, Hz. Ali'nin efdaliyetine delalet etmektedir ki bu da onun imam olmasını gerektirmektedir.[419]

Rivayet dikkatlice tetkik edildiğinde farklı zamanlarda Peygamber'in Ali için söylediği sözlerin bir araya getirilerek yeni bir rivayet zinciri inşa edildiği görülmektedir. Nitekim *İbn Hişâm* ve *Ebû'l-Fidâ* gibi Şii olmayan kaynaklarda da Hz. Peygamber'in muhacir ve ensarı birbirine kardeş yaptığı ve sonra da Ali'nin elinden tutup onun kendi kardeşi olduğunu ilan ettiği aktarılır.[420] Bazı eserlerde ise hadisenin Mekke'de gerçekleştiği ileri sürülür.[421] Ama yukarıdaki –Şiilerin aktardığı– rivayetin devamı yani mevlalığı zikredilmez. İlgili rivayetler bir bütün içinde değerlendirildiğinde "muâhât" hadisini imamete delil olarak kullanmak güçtür. Zira bu hadisten sadece, sıkıntı içerisinde olan Müslümanlarla durumu daha müsait olanların birbirine destek olmalarının amaçlandığı anlaşılmaktadır.

3. Sancak

Hayber gazvesi sırasında varit olduğu için "Hayber Hadisi"[422] olarak da bilinen bu rivayete göre Peygamber Hayber'i muhasara ettiğinde, sancaktarı Ali'ydi. Ancak Ali rahatsızlanınca Peygamber, sancağı Ebû Bekir'e daha sonra da Ömer'e vermiş; ama her ikisi de başarılı olamamıştı. Bunun üzerine Peygamber rahatsız olan Ali'yi çağırtmış, ertesi gün sancağı Allah ve Resul'ünün sevdiği onun da onları sevdiği birine vereceğini söylemiş[423] ve sancağı ona teslim etmiştir.[424] Gazve esnasında büyük cesaret örneği sergileyen Ali, düşmanın en güçlü askeri olan Merhab'ı öldürmüştür. Hayber'in fethi de onun sayesinde gerçekleşmiştir. Sancağı teslim esnasında Peygamber'in söylediği, "Allah'ı ve Resulü'nü seven, Allah ve Resulü'nün de kendisini sevdiği" ifadesi İmamiyye Şiası tarafından, Ali'nin diğer sahabeden efdal olduğuna delil olarak kullanılmıştır.[425]

İmamî kaynaklarda hadisin versiyonları da vardır. Bunlardan birinde Ebû Bekir ve Ömer, verilen görevi reddetmişlerdir. Onların bu olumsuz tutumlarına kızan Hz. Peygamber, ertesi gün

---

[419] Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 170.
[420] İbn Hişâm, II, 150; Ebû'l-Fidâ, İmâduddîn İsmâîl (732/1331), *el-Muhtasar fî Târîhi'l-Beşer*, Beyrut trz., I, 127.
[421] İbn Habîb ve Câhız ise bu hadisesinin Mekke'de olduğunu, Medine'de ise Sehl b. Huneyf ile kardeş kılındığını savunurlar. (Bkz. İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed (245/859), *Kitâbu'l-Muhabber*, tsh. Ebû Saîd el-Hasan b. Huseyn es-Sekrî, Beyrut trz., s. 70-71; Câhız, *Osmâniyye*, s. 160-161). Buna göre bu kardeşlik rivayeti Medine'de olmamıştır. Câhız, Hz. Peygamber'in Ali'yi, ilim, fazilet ve rehberlik yapabilmesi dolayısıyla kardeş edinmesiyle ilgili değerlendirmelere katılmazlar.
[422] Kuleynî, *Kâfî*, VIII, 349; Meclisî, XXI, 7.
[423] Ya'kûbî, II, 56; Taberî, İbn Cerîr, III, 146; Kuleynî, *Kâfî*, I, 233; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Hısâl*, s. 311; Müfîd, *İrşâd*, I, 63-64; *İfsâh*, s. 34, *Nüketu'l-İ'tikâdiyye* (*Nüketü'l-İtikâdiyye* ve *Resâilu Uhrâ* içinde), thk. Şeyh Rızâ el-Muhtârî, Beyrut 1993, 13-35, s. 42; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 272; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 217.
[424] Ayyâşî, II, 330; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 306; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 98; İbn Tolun, s. 52.
[425] Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 170.

sancağı Allah ve Resulü'nün sevdiği onun da onları sevdiği birine vereceğini onun da Hayber'i fethetmeden geri dönmeyeceğini söylemiştir.[426]

Ali'ye sancak verilmesinin imametine yorumlanması güç görünmektedir. Zira pek çok kimseye farklı zamanlarda sancak teslim edilmiştir. Bu durumda her sancak teslim edilen kimsenin imameti iddia edilebilir. Nitekim Hayber'de sancağın Ali'ye verilmesini imametin delili olarak zikreden İmamîler, Basra'da sancağın Muhammed b. Hanefiyye'ye verilmesini[427] onun imametine yorumlanmasına ise karşı çıkarlar. Müfîd bu iddiayı reddederken, Peygamber birçok kişiye sancağın verildiğini, sancağın verilmesini kişinin imametine yorumlamanın bir cehalet olduğunu ifade eder.[428]

4. Menzile

İmamiyye Şiası'nın, Ali'nin imameti hususunda ileri sürdüğü bir başka delil de Peygamber'in Tebuk gazvesi (9/631) sırasında onu Medine'ye vekil bırakması hadisesidir.[429] İmamiyye Şiası bu vekâlet görevini ve Peygamber'in görevlendirme esnasında söylediği sözleri de Ali'nin imameti için delil olarak kullanmaktadır.

İmamiyye Şiası'na göre Hz. Peygamber'in Tebuk gazvesi sırasında Ali'yi Medine'ye vekil bırakmasının arkasında[430] kendi yokluğunda Medine'nin ancak Ali'nin vekâleti altında güven içinde olabileceğine inanması yatmaktadır.[431] Zaten Medine'de bulunan münafıklar da onun bu görevi hakkıyla yerine getireceğini bildiklerinden dolayı, şehirden gitmesi için[432] Peygamber'in onu kayırdığı[433] (bazı kaynaklara göre ise Peygamber'in onunla (yol) arkadaşlığı yapmayı istemediği[434]) dedikodusunu yayarlar.[435] Aleyhindeki propagandaya dayanamayan Ali, Peygamber'e yetişip durumu aktarır ve gazveye katılmak istediğini belirtir.[436] Bunun üzerine Peygamber, halkı toplar ve onlara kendi yakınları içinde özel konuma sahip kimse olup olmadığını sorar. Olumlu cevap alınca da Ali'nin

---

[426] Müfîd, *Emâlî*, s. 69-70.
[427] Bkz. Halîfe b. Hayyât, s. 184; Taberî, İbn Cerîr, V, 217.
[428] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 303.
[429] Bkz. İbn Sa'd, III, 24; Taberî, İbn Cerîr, III, 197; İbn Hişâm, IV, 127.
[430] Mes'ûdî, *Tenbîh*, s. 235.
[431] Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 155. Müfîd'in aktardığına göre Hz. Peygamber, Ali'ye "Ey Ali! Medine ancak ben veya sen ile güven içinde olabilir." demiştir. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 155.
[432] Müfîd, *İrşâd*, I, 155. Müfîd'e göre Hz. Peygamber Medine'nin, ancak ya kendisinin olması ya da Hz. Ali'nin geride kalması ile güvende olabileceğini bildiğinden dolayı, onu ardında vekil olarak bırakmıştır. Münafıklar da bunun bilincinde olduğundan aleyhte dedikodu çıkararak Ali'yi Medine'den göndermek istemişlerdir. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 156. Müfîd, Hz. Ali'nin gitmesi hâlinde münafıkların ne yapabileceği hususuna değinmez. Ona göre Ali, görevi kusursuz bir şekilde yerine getirebilecektir. Bu da münafıkları rahatsız etmektedir. Müfîd, bu durumu imamete en layık kişinin o olduğu hususuna tevil etmektedir.
[433] İbn Hişâm, IV, 127; Müfîd, *İrşâd*, I, 155.
[434] İbn Sa'd, III, 24; Müfîd, *Emâlî*, s. 70-71.
[435] Taberî, İbn Cerîr, III, 197.
[436] Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 292; Taberî, İbn Cerîr, III, 197; Mes'ûdî, *Tenbîh*, s. 235; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 216.

de kendi yakınları içinde özel bir konuma sahip olduğunu belirtir. Ardından Ali'ye dönüp ona,[437] "Sen ailem, hicret yurdum ve kavmim içinde halefimsin."[438] "Senin bana olan konumun, Harun'un Musa'ya olan konumu gibidir.[439] Ne var ki benden sonra nebilik yoktur."[440] der. Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîr*'inde buna, "Sen ümmetime halefimsin, dünya ve ahirette kardeşimsin."[441] ifadesini, Tûsî'de geçen bir rivayette, "Şayet benden sonra nebi gelseydi sen olurdun."[442] ifadesini, Muhammed b. Ali et-Tabersî'de geçen rivayette ise "Tıpkı sağlığımda bana itaat edildiği gibi, benden sonrakilerin de sana itaati vaciptir."[443] ifadesini eklerler.

İmamiyye'ye göre "Menzile" hadisi olarak şöhret bulan bu rivayet, Ali'nin imamet ve vasiliğine delalet etmektedir. Zira Hz. Peygamber, Ali için, Harun'un Musa'ya olan konumunu uygun görmüştür. Ali'nin Hz. Harun'a benzetilmesine bakıldığında kardeşlik, kavmi arasında haleflik ve kendisine itaatin farz olması gibi hususlar ortaya çıkmaktadır.[444] Nübüvvet hariç örfün öngördüğü her açıdan Ali, Harun'a benzemektedir.[445] Bu durumda yönetimde Harun nasıl Musa'ya ortaksa[446] Ali de Peygamber'e aynı şekilde ortaktır. Kaldı ki Hz. Peygamber, Allah'a dua edip Musa'nın kendisinden istediğini ve onun da kabul ettiğini zikrederek, "Musa'nın senden istediklerini istiyorum. Rabbim, göğsümü açıp genişletmeni; işimi kolaylaştırmanı, ailemden kardeşim Ali'yi yardımcı vermeni istiyorum." diye duada bulunmuştur.[447]

İmamiyye Şiası'nın büyük önem verdiği "Menzile" hadisini desteklemek ve manasını güçlendirmek amacıyla bazı farklı rivayetler de aktarılmıştır. Bu rivayetlerden birisine göre, Ali'nin Peygamber'e olan konumu, insanlığın yaratılış tarihine kadar uzanan bir geleneğe dayanmaktadır. Zira Ali'nin Peygamber'e olan konumu, Hibetullah'ın Âdem'e, Sam'ın Nuh'a, İshak'ın İbrahim'e, Harun'un Musa'ya, Şem'ûn'un İsa'ya olan konumuna benzemektedir.[448] Bir diğer rivayette ise Hasan

---

[437] Müfîd, *Emâlî*, s. 70-71.
[438] Müfîd, *İrşâd*, I, 156.
[439] İbn Sa'd, III, 24; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 110.
[440] İbn Hişâm, IV, 127; Câhız, *Osmâniyye*, s. 153; Berkî, s. 159; Ayyâşî, II, 330; Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 292; Taberî, İbn Cerîr, III, 197; İbn Abd-i Rabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endulûsî (328/938), *el-Ikdu'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emîn, Ahmed Zeyn, İbrâhîm el-Ebyârî, Kâhire 1948, IV, 311; Mes'ûdî, *Tenbîh*, s. 235; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Hısâl*, s. 311, *Emâlî*, s. 173, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 473; Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, XX, s. 158; Müfîd, *İrşâd*, I, 156; *İfsâh*, s. 33; *Nüketu'l-İ'tikâdiyye*, s. 47; *Emâlî*, s. 71; Kerâcîkî, II, 168; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 352, *Emâlî*, 227; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 167; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 134; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 168; İbn Tolun, 52.
[441] Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 292.
[442] Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 547.
[443] Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 134.
[444] Müfîd, *İrşâd*, I, 156; *İfsâh*, s. 33; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 352; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 168.
[445] Müfîd, *İrşâd*, I, 156; Muntazerî, Hüseyin Ali, *Velâyeti Fakîh-İslam Devlet Fıkhı*, çev. Şeyho Duman, Ankara 1991, s. 102. Tûsî, Ali'nin nebi olmamasına karşılık, Hz. Peygamber ile anne veya baba bağıyla bir kardeş olmasını hatırlatır. Ona göre benzetilme yönü Harun'a itaatinin farz olması ve onun tebaasının en üstünü olması olduğunu ileri sürer. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 352.
[446] "Onu (Harun'u) da işime ortak yap." 20. Tâhâ, 32.
[447] Bkz. Himyerî, s. 27.
[448] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 46.

ve Hüseyin'in isimleri, Harun'un çocuklarının isimlerinin Arapça karşılığı olduğu ifade edilmektedir. Rivayete göre Ali'nin bir çocuğu doğduğunda isminin ne konması hususu düşünülmüş; bunun üzerine Hz. Cebrail gelip Allah'ın mesajını onlara aktarmıştır. Buna göre Allah, Ali'nin Peygamber'e konumunun Harun'un Musa'ya konumu gibi olmasını hatırlatarak çocuğa Harun'un oğlunun adının verilmesini emretmiştir.[449]

Süreç içerisinde muhaliflerden, "Menzile" hadisinin vasiliğe ve dolayısıyla imamete delalet edemeyeceği hususunda bazı itirazlar gelmiştir. Bu itirazların başında Harun'un Musa'dan önce ölmüş olması gelmektedir. Buna göre Musa'dan önce ölen Harun'un ona vasi olması söz konusu olamamaktadır. Buradan hareketle muhalifleri, "Menzile" hadisinin vasilik/imamet ile ilgisinin bulunmadığını, sadece Ali'nin Peygamber'e yakınlığını ifade etmek için kullanıldığını savunmaktadırlar.[450] Bu itirazlara verilen cevaplarda İmamî kaynaklardan bazılarının Harun'un Musa'dan önce ölmesinin bir şeyi değiştirmeyeceğini, hadisteki illetin Harun'a itaatin farz olması olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre ilgili ayetten de anlaşılacağı gibi Hz. Musa, kardeşi Harun'un kendi işine ortak kılınmasını istemektedir.[451] Bu durumda Hz. Harun, Hz. Musa'dan sonra da yaşasaydı, halkın kendisine itaati farz olurdu.[452]

Muhaliflerin itirazlarına karşılık olarak İmamiyye Şiası'nın da rivayette birtakım değişikliklere gittiği, farklı rivayetler inşa etmeye yöneldiği görülmektedir. Bu rivayetlerde artık Hz. Harun'un Hz. Musa'nın vasisi olduğu fikrini savunmaktan vazgeçilmiştir. Zira Hz. Harun'un Hz. Musa'dan önce ölmüş olması fikri onlar tarafından da haklı bir gerekçe olarak kabul edilmiştir. [453] İmamiyye Şiası'nin delil olarak ileri sürdüğü rivayetlerde Hz. Musa'nın vasisinin artık Hz. Yuşa' b. Nûn olduğu ifade edilmektedir.[454] Buna göre Yuşa' b. Nûn, Hz. Musa'ya, Ali'de Hz. Muhammed'e en yakın olan kimselerdir.[455] Bir başka rivayete göre ise Hz. Peygamber'e vasisinin kim olduğu sorulunca, Peygamber de Musa'nın vasisinin kim olduğunu sormuş, Yuşa' b. Nûn cevabını alınca, kendi vasisi ve vârisinin de Ali b. Ebî Tâlib olduğunu söylemiştir.[456]

---

[449] Meclisî, XLIII, 238.
[450] Câhız, *Osmâniyye*, s. 154; İbn Hazm, III, 13.
[451] "Onu (Harun'u) da işime ortak yap." 20. Tâhâ, 32.
[452] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 352. İbn Mutahhar Hillî ise Hz. Ali'nin nebilik hariç, Harun'un Musa'ya olan tüm konumlarına sahip olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Harun, Musa'nın halifesi idi ve şayet onun ardından yaşasaydı halifesi olacaktı. Nitekim Musa'nın kısa gaybeti döneminde ona halifelik yapmıştır. Bu durum, şayet yaşasa uzun bir gaybet döneminde ona halifelik yapmaya daha evla olacağı anlamına gelmektedir. Bkz. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 168.
[453] Bu rivayetlerden birisinde Hz. Musa'dan önce ölmesi dolayısıyla Harun'un, onun vasisi olamayacağı ifade edilmektedir. Bkz. Kuleynî, *Ravdâ*, s. 168.
[454] Kuleynî, *Ravdâ*, s. 168; Meclisî, XXVI, 29. Bir rivayette, Yahudilerden Müslüman olan bir grup gelip Hz. Peygamber'e Musa'nın vasisinin Yuşa' olduğunu, kendi vasisini merak ettiklerini söylemişleridir. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 124.
[455] Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 156.
[456] Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 213-214.

Bazı İmamî âlimler ise olayı daha farklı bir şekilde tevil etme yolunu tercih etmişlerdir. Buna göre Hz. Harun'a, vasilikten daha fazla bir rol biçilmiştir. Kerâcîkî'nin aktardığına göre Peygamber, "Menzile" hadisinde sadece hilafeti kastetseydi, Harun'un yerine Yuşa' b. Nûn'un adını söylecekti. Oysa Harun demekle Peygamber, Ali'yi, hilafetin de ötesinde yüceltmiştir.[457]

Ali'nin Medine'de vekil olarak bırakılmasının da imametine delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Buna göre kısa bir süre de olsa Ali'nin Peygamber'in yokluğunda Medine'de halifesi olması, Peygamber'in vefatından sonra da halife olması anlamına gelmektedir.[458] Ancak Peygamber'in birçok gazveye katıldığı, birçok defa Medine'den ayrıldığı bilinen bir hususdur. Buna rağmen İbn Sa'd'ın da belirttiği gibi Ali'nin Peygamber'le beraber iştirak etmediği tek gazve Tebuk gazvesidir.[459] Yani birçok defa Ali'den başkası Medine'de Peygamber'e vekillik yapmıştır. Bu durumda vekâletinden dolayı Ali için söylenebilecek her şey ya da ileri sürülebilecek her delil diğer vekiller için de geçerli olacaktır. Kaldı ki bu gazve esnasında Ali'nin vekil bırakıldığı hususu bile tartışmalıdır. Nitekim Câhız, Ali'nin hilafeti hususunda delil getirilen bu rivayete itiraz etmekte ve Peygamber'in hiçbir gazve esnasında Ali'yi vekil bırakmadığını iddia etmektedir. Ona göre Tebuk gazvesi sırasında da icma edilen tek hususun Ali'nin gazveye katılmayıp Medine'de kaldığıdır. Yani onun Medine'de vekil olarak bırakıldığı hususu ihtilaflıdır. Bazıları Muhammed b. Mesleme'nin bazıları da İbn Ümmü Mektûm'un vekil bırakıldığına dair rivayetlerin olduğunu söyler.[460] *Taberî* ve *İbn Hişâm*'da da Ali'nin Peygamber ailesine bakmak için geride kaldığı aktarılır. Taberî'ye göre vekil Siba' b. Urtufa, İbn Hişam'a göre ise Muhammed b. Mesleme'dir.[461] Mes'ûdî de Ebû Zer Gıfârî, İbn Ümmi Mektûm ve Muhammed b. Mesleme'nin vekil bırakıldığına dair rivayetlerin varlığından söz eder.[462]

İmamiyye Şiası'nın, Peygamber'in Ali'yi Hz. Harun'a benzeterek yerine vekil bırakması rivayetinin imamete delaleti hususunda zorlandığı görülmektedir. Özellikle Hz. Harun'un Hz. Musa'dan önce ölmesi onları farklı tevillere yöneltmiştir. Hatta bu hususta kimi İmamî âlimlerin, rivayetin yeni versiyonunu üreterek benzetilenin Hz. Yuşa' olduğunu ileri sürmelerine neden olmuştur.

5. Gadir-i Hum

Gadir-i Hum, Mekke ile Medine arasında, Cuhfe adlı mevkiye iki mil uzaklıkta bulunan bir yerin adıdır.[463] Bu hadis, İmamiyye Şiası'nın, Peygamber'in, Ali'nin (kendisinden sonra imamete

[457] Kerâcîkî, II, 168.
[458] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 118; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 169.
[459] İbn Sa'd, III, 23.
[460] Bkz. Câhız, *Osmâniyye*, s. 153.
[461] Taberî, İbn Cerîr, III, 197; İbn Hişâm, IV, 126-127.
[462] Mes'ûdî, *Tenbîh*, s. 235.
[463] Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1979, VI, 188.

gelecek kişi anlamında) mevla oluşunu burada açıkça ilan ettiği iddiasından dolayı "Gadir" hadisi olarak şöhret bulmuştur.

Hz. Peygamber'in, Ali'nin kendi mevlası olduğunu ilan etmesinin sebebi hakkında sünni kaynaklarda bazı rivayetler aktarılmaktadır. Bu rivayetlerden birisine göre Necran'da görevli olarak bulunan[464] Ali, veda haccına bir grup askeriyle birlikte katılmıştır. Askerlerini bir yerde bırakıp Peygamber ile görüşmeye gitmiş, dönüşte askerlerinin, verdiği emirlere aykırı hareket ettiğini görünce de onları azarlamıştır. Askerler de Mekke'ye vardıklarında onu Peygamber'e şikâyet etmişler, Peygamber ise onları bundan menetmiş ve veda haccı dönüşünde Ali'nin kendisine yakınlığını duyurmuştur.[465] Benzer rivayetler, İmamî kaynaklarda da aktarılmaktadır. Ancak diğer kaynaklarda olayın geçtiği yer hakkında bir açıklık yokken İmamiyye Şiası, olayın Gadir-i Hum'da vuku bulduğunu ileri sürmektedir.[466] İmamî kaynaklarda, ağırlıklı olarak Gadir-i Hum'da Ali'nin vasiliğinin ilanını yukarıdaki rivayetten bağımsız ele alan rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerde, Gadir-i Hum'da Ali'nin vasiliğinin bildirilmesi, ilahi bir emrin izharı bağlamında değerlendirilmekte; namaz, oruç ve hac gibi ümmete tebliği gereken bir farz olarak ele alınmaktadır. [467] Nitekim aktarılan bir rivayet bu algılama biçimini güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu rivayete göre Peygamber, tüm farzları ümmetine bildirmiş; sadece hac ve velayet farzları kalmıştı. Bunun üzerine Cebrail gelip Allah'ın bu iki farzın da tebliğ edilerek dinin ikmal edilmesini istediğini bildirmiştir.[468]

İmamî kaynaklara göre olayın gelişim süreci şöyledir: Veda haccı[469] dönüşünde Peygamber, Medine'ye yönelir.[470] Hicri 10. yılın 18 Zilhicce/3 Mart 632[471] günü konaklamaya müsait olmayan[472] Cuhfe yakınlarındaki[473] Gadir-i Hum denilen yere vardığında [474] Mâide suresinin, "Ey elçi! Rabb'inden sana indirileni duyur; eğer bunu yapmazsan, O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur..."[475] mealindeki 67. ayeti nazil olur.[476] Bunun üzerine hacıların kendi yurtlarına gitmek amacıyla

---

[464] Taberî, İbn Cerîr, III, 223.
[465] İbn Hişâm, IV, 274; herhangi bir zaman ve mekân belirtilmeden bir seriyye dönüşü Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e şikâyet edilişi ve Hz. Peygamber'in bundan menedişiyle ilgili bir rivayet için bkz. Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed ibn Îsâ (279/892), *es-Sunen*, İstanbul 1981, V, 632 (*Menâkıb*, 19).
[466] Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 173; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 130-132; Meclisî, XXI, 235.
[467] Bkz. Nu'mânî, s. 69.
[468] Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 56-57.
[469] Veda haccı, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu adla anılmıştır. Bkz. Belâzurî, II, 443. *el-Gadîr*'de "Ekmeltu" ifadesinden dolayı "Haccetu'l-Kemâl", "Etmemtu" den dolayı da "Haccetu't-Temâm"da denmiştir. Emînî, I, 9.
[470] Ya'kûbî, II, 112.
[471] Belâzurî, I, 443; Ya'kûbî, II, 112. Gün ve ayı Ya'kûbî vermektedir.
[472] Müfîd, *İrşâd*, I, 174; Kerâcîkî, II, 85; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 132; Gölpınarlı, s. 40.
[473] Ayyâşî'de geçen rivayete göre Hz. Peygamber, Cuhfe'de üç gün kalmıştır. Bkz. Ayyâşî, I, 4.
[474] Ya'kûbî, II, 112; Ayyâşî, I, 360; Müfîd, *İrşâd*, I, 174; *Emâlî*, s. 71; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 344; Gölpınarlı, s. 40.
[475] 5. Mâide, 67.

birbirlerinden ayrılmadan önce topluca bulunabilecekleri son nokta olan Gadir-i Hum'da[477] Peygamber, ashabını toplar ve onlara kızgın güneşin altında hitap edip şöyle sorar: "Ben size kendi nefislerinizden daha evla değil miyim?"[478] Onlar da "evet" cevabını verirler.[479] Bunun üzerine Peygamber, "Şahit ol ya Rab!" diyerek Ali'nin ellerini havaya kaldırır[480] ve "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır.[481] Allahım! Ona dost olana dost, ona düşman olana düşman ol![482] Ona yardım edene yardım et! Onu küçük düşürmeye çalışanı rezil et![483] O bendendir ben de ondanım." diyerek onu imam olarak atar.[484]

Bazı İmamî kaynaklarda ise Gadir-i Hum'da ümmete tebliğ edilen farz aslında çok önceden Peygamber'e emredilmiştir. Rivayetlere göre, "Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun Resulü ve rükû eder bir hâlde namazı kılıp zekâtı vererek iman edenlerdir." mealindeki Mâide suresinin 55. ayetinin nazil olmasıyla Peygamber'e Ali'nin imametini açıklama görevi tevdi edilmiştir. Ancak Peygamber, halkın dinden çıkacağı veya kendisine bir zarar geleceği endişesiyle bunu açıklamamıştır. Hac dönüşü Cebrail, Peygamber'e gelip, "Rabbinden sana indirileni duyur; eğer bunu yapmazsan, O'nun elçiliğini yapmamış olursun."[485] mealindeki ayette emredildiği gibi Allah'ın ondan bu görevi tamamlamasını istediğini, ayette de buyurulduğu gibi Allah'ın kendisini ve onu insanlardan koruyacağını haber verince[486] Peygamber de bu güvenceden hareketle, daha önce yapmaktan çekindiği Ali'nin imametini tebliğ görevini yerine getirmiştir. [487] Bazı rivayetlere göre ise bu son görevin ifasıyla birlikte, "Bugün

---

[476] Ayyâşî, I, 4; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 132; Müfîd, *İrşâd*, I, 175. Mes'ûdî, Allah, Peygamber'den daha önce de Ali'nin vasiliğini açıklamasını istemiş, o ise bu ayetin inzalini beklemiştir. Bkz. Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 132.

[477] Müfîd, *İrşâd*, I, 175.

[478] Müfîd, *İrşâd*, I, 8; Kerâcîkî, II, 85; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 344; Sâdâbâdî, s. 75; Kâşifu'l-Ğıtâ, s. 50.

[479] Fadl b. Şâzân, 52; Ya'kûbî, II, 112; Ayyâşî, I, 360; Müfîd, *İrşâd*, I, 8; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 168; Kâşifu'l-Ğıtâ, s. 50; Gölpınarlı, s. 40. Bazı rivayetlerde ise Peygamber, ashaba mevlalarının kim olduğunu sormuş ve Allah ve Resul'ü cevabını almıştır. (Bkz. Ayyâşî, I, 4; Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 183). Kimi rivayetlerde bu soruyu üç kere tekrarlamıştır. Bkz. Ayyâşî, I, 360.

[480] Fadl b. Şâzân, 52; Ayyâşî, I, 360. Müfîd, ise Ali'yi işaret ettiğini rivayet eder. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 177; Gölpınarlı, s. 40.

[481] Ya'kûbî, II, 112; Ayyâşî, I, 4; Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 183; Kuleynî, *Kâfî*, I, 233; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 2; *Hısâl*, s. 478; Müfîd, *en-Nüketu fî Mukaddimâtu'l-Usûl* (*en-Nüketü'l-İtikâdiyye* ve *Resâilu Uhrâ* içinde), thk. Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî, Beyrut 1993, 37-75, s. 45; *Aksâmu'l-Mevlâ*, Kum 1413, s. 41; Kerâcîkî, II, 84; Sâdâbâdî, s. 74. Belâzurî, Peygamber "Ey halk! Ben Müminlere kendilerinden daha sevimli değil miyim?"der. Ashab, "Evet" derler. Peygamber, "Benim eşlerim onların anneleri değil mi?" der. Onlar, "Evet" derler. O da "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır..." buyurur. Bkz. Belâzurî, II, 93.

[482] Fadl b. Şâzân, 52; Belâzurî, II, 93; Ya'kûbî, II, 112; Ayyâşî, I, 360; Kuleynî, *Kâfî*, I, 233; Müfîd, *İrşâd*, I, 176; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 168.

[483] Fadl b. Şâzân, 52; Ayyâşî, I, 360; Müfîd, *İrşâd*, I, 176; *Emâlî*, s. 71; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 344; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 168; Gölpınarlı, s. 40.

[484] Müfîd, *en-Nüketu fî Mukaddimâtu'l-Usûl*, s. 45; *İfsâh*, s. 32; Nefîs, s. 49.

[485] 5. Mâide, 67.

[486] Tabersî'de geçen rivayete göre Cebrail pek çok defa emri açıklaması için Peygamber'e gelmiştir. Ancak Peygamber çekinmiş, bunu tebliğ etmek istememiştir. Bkz. Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 56-57.

[487] Kuleynî, *Kâfî*, I, 228; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Emâlî*, s. 229; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 56-57. Kâşifu'l Ğıtâ'ya göre ise Peygamber'in, imameti o ana kadar açıklamamasının nedeni olarak damadı ve amcaoğlu olan Ali'yi kayırdığı inanışından endişelenmesidir. Kâşifu'l-Ğıta, s. 50.

size dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslam'ı seçtim."[488] mealindeki ayet nazil olmuş ve böylece dinin kemale erdiği bildirilmiştir.[489]

Gadir-i Hum hadisesinin gerçekliğini ve Peygamber'den sonra Ali'nin imam olacağının sahabe tarafından bilindiğini kanıtlamak amacıyla rivayetlerin arkasına eklenen son bir kısım vardır. Buna göre Peygamber Ali'nin velayetini açıklayınca Ebû Bekir, Ömer[490] ve diğer ashap[491] Ali'yi tebrik etmişlerdir.[492]

İmamiyye Şiası, yukarıda zikredilen Gadir-i Hum olayına büyük önem vermekte; imamet tasavvurları ve dolayısıyla fikirlerinin haklılığının en güçlü delili olarak sunmaktadır.[493] "Ben kimin mevlası isem, Ali de onun mevlasıdır."[494] hadisindeki "Mevla" kavramına özel bir anlam yükleyerek bu kavramı *Müdebbir*, [495] itaate layık kimse,[496] işleri çeviren ve idare eden,[497] (Müminlerin) işleri hususundaki öncelik ve tasarruf sahibi olan[498] şeklinde tarif etmektedir. Onlara göre sultanlar tebaalarının işlerini düzenlemede *evla (öncelikli)'*dırlar. Peygamber de ümmete *evla* idi.[499] Buradan hareketle nasıl Nebi'ye itaat farz kılındıysa Ali'ye de itaatin farz kılındığını, Ali'ye itaatın farzıyla imametin ifade edildiğini ve onun imam olmasının vacip kılındığını savunmuşlardır.[500] Yani Peygamber, *mevla* ile Ali'nin hilafetini kastetmiş,[501] bir başka ifadeyle *Ali veliyyukum* diyerek[502] Ali'nin velayetini ilan etmiştir.[503] Peygamber, Allah'ın emriyle Ali'nin imametini pekiştirmek için böyle davranmıştır.[504] Bu şekilde Peygamber, Müslümanları, Ali'ye muhalefetten nehyetmiştir.[505]

İmamiyye Şiası, sahabenin Gadir-i Hum'da Ali'nin velayetinin ilan edilmesine itiraz etmediğini söylemektedir. Bu nedenle İmamiyye Şiası, Gadir-i Hum'dan siyasi sonuçlar çıkarmakta, imametin nas

---

[488] 5. Mâide, 3.
[489] Kuleynî, *Kâfî*, I, 228; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 2; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 433; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 150. Bu ayetin son farzı tebliğ ettiği ve bunun velayet olduğuna dair Gadir-i Hum'dan bağımsız rivayetler de vardır. Bkz. Ayyâşî, I, 292.
[490] Ayyâşî, I, 357; Müfîd, *İrşâd*, I, 177; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 133; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 168.
[491] Müfîd, *İrşâd*, I, 176.
[492] Ayyâşî, I, 357.
[493] Bkz. Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", s. 83, 92; Ahmed el-Kâtip, s. 58. Öyle ki Gadir-i Hum gününü, hicri dödüncü asrın ortalarından itibaren bayram ilan etmişlerdir. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve*, s. 211.
[494] Kuleynî, *Kâfî*, I, 233; Müfîd, *en-Nüketu fî Mukaddimâtu'l-Usûl*, s. 45; Kerâcîkî, II, 84; Sâdâbâdî, s. 74.
[495] Kerâcîkî, I, 334.
[496] Kerâcîkî, I, 85.
[497] Murtazâ, *Şâfî*, II, 217. Murtazâ, bu değerlendirmelerini "velayet" ayeti için yapmış ve "veli" ile rükû hâlinde zekât veren kişinin kastedildiğini iddia etmiştir. Bkz. Murtazâ, *Şâfî*, II, 219.
[498] Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 168.
[499] Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 347-348.
[500] Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 344.
[501] Şehâbî, Mahmûd, "eş-Şîa" (*el-İslâm es-Sırâtu'l-Mustekîm* içinde), Beyrut 1963, I, 247.
[502] Murtazâ, *Şâfî*, II, 222.
[503] Ayyâşî, I, 360; Nu'mânî, s. 73; Müfîd, *İfsâh*, s. 32. Ki bu velayet de tıpkı Allah ve Resulü'nun halk üzerindeki velayeti gibidir. Bkz. Rızâ el-Muzaffer, *Sakîfe*, Beyrut 1993, s. 2.
[504] Müfîd, *İrşâd*, I, 175.
[505] Müfîd, *İrşâd*, I, 178-179.

ve tayin ile belirlendiğini iddia ederek bu hadisenin imamet hususunda tartışma götürmez bir delil olduğunu savunmaktadır.[506]

Muhaliflerin Gadir-i Hum rivayetinin ahad olduğuna dair iddialarını ise reddetmekte; haberin sıhhati hususunda ümmetin ittifak ettiğini[507] ve hadisin mütevatir olduğunu ileri sürmektedirler.[508] Zaten onlara göre Ali, daha sonraları Gadir-i Hum'u sahabeye pek çok defa hatırlatmıştır. Bu rivayetlerden birisine göre hilafeti döneminde Ali, Gadir-i Hum hadisesinin vuku bulduğuna kimin şahitlik edeceğini sormuş, orada bulunan Hâlid b. Zeyd (Ebû Eyyûb el-Ensârî), Huzeyme b. Sâbit, Kays b. Sa'd b. Ubâde ve Abdullah b. Budeyl buna şahitlik etmişlerdir.[509] İmamiyye Şiası'na göre durum böyle olmasına rağmen Gadir-i Hum'da bulunan 70 bin hacıdan pek çoğu Hz. Harun'a biat ettikten sonra ahdini bozarak Samirî'ye tabi olan 70 bin kişi gibi davranmış[510] ve Hz. Peygamber'in Ali hakkında sarfettiği sözleri unutmuşlardır.

İmamiyye Şiası, senet ve metin açısından rivayetin sıhhatinden tereddüt etmemektedir. Onların bu kanaatine rağmen Gadir-i Hum'un fiilî gerçekliği ve fiilen gerçekleşmişse Peygamber'in tam olarak ne söylediği, "Mevla" sözüyle neyi kastettiği ve böyle bir şey vuku bulmuş ise bu hadisenin Ali'nin sonraki hayatında ne derece belirleyici bir rol oynadığı hususları birtakım problemler içermektedir.[511] Öncelikle belirtmek gerekir ki Gadir-i Hum olayının vuku bulduğu tarih konusunda da tam bir ittifak yoktur. Her ne kadar veda haccından sonra vuku bulduğu hususu genel olarak benimseniyorsa da bunun yanı sıra Hudeybiye Antlaşması sonrasında vuku bulduğuna dair rivayetler de mevcuttur. Nitekim Mes'ûdî'de geçen bir rivayete göre hicri 6 yılın Zilhicce ayının 12'sinde (4 Nisan 628) Hudeybiye Musalahası dönüşü Peygamber, "Ben kimin mevlası isem Ali'de onun mevlasıdır." buyurmuştur.[512] Bu durumda olayın ilk defa Gadir-i Hum'da gerçekleştiği de tartışmalı duruma gelmektedir.[513] Bunun yanı sıra Gadir-i Hum'da tam olarak ne söylendiği de ihtilaflıdır. Zira Gadir-i Hum'la ilgili aktarılan rivayetlerde bazen kurgu o kadar geniş tutulmuştur ki farklı zamanlarda söylendiği kabul edilen ve imameti temellendirmek amacıyla kullanılan ayet ve hadislerin pek çoğu Gadir-i Hum rivayetindeki "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır." hadisinin önüne veya arkasına eklenmiştir. Mesela "Velayet",[514] "Sekaleyn",[515] "Menzile"[516] olarak bilinen deliller bazı

---

[506] Müfîd, *İfsâh*, s. 32.
[507] Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 344-345.
[508] Müfîd, *Aksâmu'l-Mevlâ*, s. 35; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 344-345.
[509] Keşşî, s. 246.
[510] Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 57.
[511] Bkz. Hasan Onat, *Şiiliğin Doğuşu Meselesi*, s. 92. İmamîler, bu hadisi, Ali'nin imameti hususunda açık bir delil olarak kabul ederken, muhalifleri buna itiraz etmişlerdir. Krş. Neşşâr, II, 11; Subhî, s. 223.
[512] Bkz. Mes'ûdî, *Tenbîh*, s. 221.
[513] Bu nedenledir ki Donaltson, Gadir-i Hum'un iki defa gerçekleştiğini ileri sürenler olduğunu söylemektedir. Bkz. Donaltson, s. 27.
[514] Müstakil bir rivayet olarak yukarıda, Kur'an'i deliller kısmında zikredilmiştir.

kaynaklarda müstakil olarak zikredilmesine rağmen, Gadir-i Hum ile ilişkili olarak da aktarılmıştır. Yukarıdaki eklemeler çıkarıldığında Gadir-i Hum hadisesinde Peygamber'e izafe edilen ortak rivayetin, "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır." olduğu görülecektir. Kimi kaynaklarda bu ifadenin bir devamı olarak, "Allah'ım! Ona dost olana dost, ona düşman olana düşman ol,[517] ona yardım edene yardım et, onu küçük düşürmeye çalışanı rezil et![518] O bendendir, ben ondanım." [519] ifadeleri de eklenmektedir. Bu durumda ortak olarak zikredilen tek rivayetin "mevla" hadisi olduğu söylenebilir. Ancak kaynaklar tetkik edildiğinde bu hadisin bile ilk defa veda haccı sonrası değil, başka bir vesileyle daha önce söylendiğine dair rivayetler de mevcuttur. Nitekim bu hadisin sebebi vürudu olarak aktarılan bir rivayette, Peygamber'in azadlı kölesi Zeyd b. Hârise ile Ali arasında cereyan eden bir mesele aktarılmaktadır. Rivayete göre, Peygamber'in kölesi olduğu dönemde Zeyd, çıkan ihtilafta Ali'nin mevlalığını reddeder. Durum Peygamber'e aktarılınca o da "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır." buyurur.[520] Tartışmanın bir tarafı olan Zeyd'in veda haccından önce vefat ettiği göz önüne alınırsa[521] bu hadisin Gadir-i Hum'dan önce söylendiği, bu durumda da Gadir-i Hum'a özgü hiçbir rivayet kalmadığı söylenebilir. Öte yandan "mevla" hadisinin velayeti kastetmek amacıyla söylendiğine dair açık bir ifade de yoktur. Câhız'ın da belirttiği gibi, "mevla" ifadesinden mutlak bir velayet çıkarılamaz, zira Peygamber'in Zeyd'e mevlalığından hareketle Ali'nin mevlalığının velayete yorumlanması hâlinde, sadece Ali'nin değil, Abbas ve oğlu Fadl'ın da Zeyd'in mevlası olduğunun göz önünde bulundurulması gerekmektedir.[522] Ayrıca *mevla* ile kastedilenin "yardımcı",[523] ya da Allah'ın dostluğu olduğu söylenebilir. Ancak imamete delalet ettiğini iddia etmek güçtür.[524] Bu ifadeden nas ve tayinle imam atandığını çıkarmak pek mümkün görünmemektedir. Onat'ın da belirttiği gibi Hz. Peygamber öyle bir şeyi kastetmek istemiş olsa, bunu daha açık bir şekilde ifade ederdi.[525] Nitekim,

---

[515] Bkz. Ya'kubî, II, 112; Müfîd, *İrşâd*, I, 176. Yine Müfîd'e göre "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır. Allahım! Ona dost olana dost, ona düşman olana düşman ol," ifadesinden önce, Ya'kubî'ye göre ise bu hadisten sonra "Sekaleyn" hadisinin zikredildiğini aktarırlar. Müfîd'in aktardığı rivayete göre, Gadir-i Hum'da halktan gelecek bir zarara karşı korunacağına dair Allah'tan güvence alan Peygamber, Ali'yi yanına alıp şöyle hitab etmiştir: "Davet edildim ve icabet etmem yakın, aranızdan ayrılış vaktim yaklaştı. Size, ardımda, sarıldığınızda sapıtmayacağınız iki şey bırakıyorum. Bunlar: Allah'ın kitabı ve ıtrem'dir. Bunlar havuzda bana dönene kadar birbirinden ayrılmayacaktır." Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 176.

[516] Ayyâşî rivayetin devamına, "O bendendir, ben ondanım, onun bana konumu Harun'un Musa'ya olan konumu gibidir. Ne var ki benden sonra nebilik yoktur." ifadesini eklemektedir. Bkz. Ayyâşî, I, 361.

[517] Fadl b. Şâzân, 52; Belâzurî, II, 93; Ya'kûbî, II, 112; Ayyâşî, I, 360; Kuleynî, *Kâfî*, I, 233; Müfîd, *İrşâd*, I, 176; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 168.

[518] Fadl b. Şâzân, 52; Ayyâşî, I, 360; Müfîd, *İrşâd*, I, 176; *Emâlî*, s. 71; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 344; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 168; Gölpınarlı, s. 40.

[519] Müfîd, *en-Nüketu fî Mukaddimâtu'l-Usûl*, s. 45; *İfsâh*, s. 32; Nefîs, s. 49.

[520] Câhız, *Osmâniyye*, s. 145; İbn Abd-i Rabbih, V, 99.

[521] Bkz. İbn Abd-i Rabbih, V, 100.

[522] Ayrıca hadiste "Allahım! Ona dost olana dost, ona düşman olana düşman ol." kısmının olmadığını, şayet olsaydı o zaman Zeyd'in büyük bir günah işlemiş olacağını, dolayısıyla bu hadisin metninin bu kadar olduğunu, gerisinin Şia'nın uydurması olduğunu söyler. Bkz. Câhız, *Osmâniyye*, s. 144-146.

[523] Îcî, s. 405.

[524] Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, XX, I, s. 144 vd.

[525] Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", s. 93.

"Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır."sözü (Ali'nin torunlarından) Hasan b. Hasan b. Ali'ye sorulduğunda o, bununla imametin kastedilmiş olması hâlinde Peygamber'in bunu açıkça ifade edeceğini söylemiştir.[526] Kaldı ki başta Ali olmak üzere sahabenin hadiseyi Şia'nın anladığı gibi anlamadığı, daha sonraki pratiklerinden ortaya çıkmaktadır. Nitekim Ali, birçok yerde neden halife/imam olması gerektiğini ileri sürerken Gadir-i Hum'dan söz etmemiştir.[527]

Gerek tarihî açıdan gerekse Peygamber'e nispet edilen haberin içeriği açısından Gadir-i Hum olayının sıkıntılı bir durum arz ettiği görülmektedir. İmamiyye Şiası, her ne kadar olayın tarihî boyutunda ısrarlı ise de kimi İmamî âlimler olayla ilgili aktarılan rivayetin sıkıntılı olduğunun farkındadır. Nitekim Tûsî, Gadir-i Hum olayının sıhhati hususunda ümmetin ittifak ettiğini iddia etmesine rağmen, haberin içeriği hakkında ihtilaf edildiğini kabul etmektedir.[528] Onun hocası olan Murtazâ ise daha açık bir özeleştiride bulunarak Gadir-i Hum rivayetinin açık bir delil olarak ele alınamayacağını söylemektedir. Ona göre rivayetlerdeki bazı problemler nedeniyle Gadir-i Hum olayı ancak "Nass-ı Hafi" olarak değerlendirilebilir. Bu durumda, İmamiyye Şiası'nın büyük çoğunluğunun iddia ettiğinin aksine açık bir nas olduğunu ileri sürmek güçtür.[529]

6. Kırtas

Şia'nın tartışma meselesi yaptığı bir diğer husus da Hz. Muhammed'in vefatına yakın meydana gelen ve "Kırtas" adıyla bilinen hadisedir.[530] Rivayetlere göre hastalığı şiddetlendiğinde Peygamber, "Size bir yazı yazdırayım ki ardımdan ihtilafa, dalalete düşmeyesiniz" diyerek yanında bulunan ashaptan kâğıt ve kalem istemiştir. Onun bu isteği orada bulunanlar arasında tartışılmış, başta Ömer olmak üzere bir kısım sahabe, Peygamber'in hastalığının şiddeti dolayısıyla söyleyebilecekleri şeylerin uygun olmayabileceğini, kendilerine Kur'an'ın yeteceğini savunmuştur. Tartışma uzayınca Peygamber, ashabın kendi yanından ayrılmasını istemiştir.[531] Bazı kaynaklarda rivayetin devamında Peygamber, sözlü olarak üç vasiyette bulunmuştur. Bunların ikisi Arap yarımadasından müşriklerin çıkarılması ve gelen heyetlere iyi davranılmasıdır. Üçüncüsü ise

---

[526] İbn Sa'd, V, 320; Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, s. 24.
[527] Sözgelimi Hz. Ali, kendisi için tertip edilen biat töreninde yaptığı konuşmada nas ve tayinden söz etmemekte, sadece ilk üç halifeye biat edilen şartlarda kendisine biat edildiğine vurgu yapmaktadır. Bkz. *Nehcu'l-Belâğa*, Beyrut 1998, s. 320; Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd (282/890) *Ahbâru't-Tıvâl*, thk. Ömer Fâruk, Beyrut 1995, s. 133.
[528] Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 344-345.
[529] Krş. Ahmed el-Kâtip, 58.
[530] Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, İstanbul 1984, s. 17.
[531] İbn Sa'd, II, 242, 243-244; Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (241/855), *Musned*, Mısır trz., I, 336; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (256/870), *es-Sahîh*, İstanbul 1981**,** IV, 31 (*Kitâbu Cihâd ve's-Siyer*, 177); Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (261/874), *es-Sahîh*, thk. Mahmûd Fuâd Abdulbâkî, İstanbul 1981, III, 1259 (*Vasiyyet*, 22).

zikredilmemektedir.[532] Rivayetlerdeki farklılıklara rağmen sonuçta Peygamber, herhangi bir vasiyet yazdırmadığı hususunda ittifak vardır.

İmamî kaynaklara bakıldığında ise bu konuyla ilgili rivayetlerin çeşitli olduğu görülecektir. Kimi rivayetlerde sadece Peygamber'in ashabına[533] yazı yazma/yazdırma talebi söz konusu edilirken,[534] bazılarında tartışma çıktıktan sonra Peygamber'in bundan vazgeçtiği ifade edilir.[535] Diğer bazı rivayetlerde ise Ömer'in adı açıkça verilmektedir.[536] Meclisî'de bulunan bir rivayette ise Peygamber'in, "Daha ben sağken ihtilaf ediyorsunuz, benden sonra ne yapacaksınız." dediği aktarılır.[537] Fadl b. Şâzân'ın aktardığı bir rivayette ise bu rivayetin son kısmına İmamî olmayan kaynaklarda geçen Peygamber'in sözlü vasiyeti eklenmektedir. Buna göre Peygamber üç vasiyette bulunmuştur. Bunlar: Arap yarımadasından müşriklerin çıkarılması, gelen heyetlere iyi davranılması ve Üsame'nin ordusunun hazırlanmasıdır. Burada Müfîd'in olayla ilgili aldığı tutum dikkat çekicidir. O, *Emâlî* adlı eserinde Şii olmayan kaynaklara yakın bir rivayeti aktarırken, *İrşâd* adlı eserinde olayı İmamî âlim Kutbuddîn er-Râvendî ile birlikte biraz daha detaylı ve İmamiyye Şiası'nın imamet nazariyesine uygun bir şekilde ele almaktadır. Bu iki âlimin aktardığına göre Peygamber, yazı malzemesini istemiş, ancak Ömer'in müdahalesiyle ihtilaf çıkınca bundan vazgeçmiş ve orada bulunanlara Ehl-i Beyt hususunda tavsiyede bulunmuş ve yüzünü çevirmiştir.[538] Bunun üzerine oradakiler kalkmış, geride Abbas, Fadl (b. Abbas), Ali ve Ehl-i Beyt'i hassası kalmıştır. Abbas, bu esnada işin (imametin) kendilerinde kalıp kalmayacağını sormuş, Hz. Peygamber de Ehl-i Beyt'in mustazaf duruma düşeceğini bildirmiştir.[539] Bundan sonrasında sadece Müfîd'de geçen rivayette Hz. Peygamber'in, arkalarından haber gönderip Ali ve Abbas'ı geri çağırttığı, Abbas'a imameti teklif ettiği, Hz. Abbas'ın ise kendisinin ve ailesinin durumunu gerekçe göstererek görevden affını istediği, Ali'nin ise bunu kabul ettiği, bunun üzerine Peygamber'in ona yüzüğünü, kılıcını vb. eşyalarını verdiği aktarılır. Rivayetin devamında ertesi gün Ali'yi çağırtıp bu defa ona birtakım gizli şeyler verdiği zikredilir.[540] Rivayete göre daha sonraları Ali'ye bunların ne olduğu sorulduğunda o, Peygamber'in

---

[532] Bkz. İbn Sa'd, II, 242; Buhârî, IV, 31. (*Kitâbu Cihâd ve's-Siyer*, 177).
[533] Meclisî'nin aktardığı rivayete göre etrafında ashabından 30 kişi vardı. Meclisî, XXII, 497.
[534] Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 135; Meclisî, XXX, 568.
[535] Fadl b. Şâzân, s. 186; İbn Şehrâşub, Mazenderânî, *Menâkibu Âli Ebî Tâlib*, Kum 1379, s. I, 232; İbn Tâvûs, *el-Yakîn*, Kum 1413, s. 521.
[536] Müfîd, *Emâlî*, s. 36; Kutbuddîn er-Râvendî (573/1177), *Kısasu'l-Enbiyâ*, Meşhed, 1409, s. 358; Meclisî, XXII, 474, 497.
[537] Bkz. Meclisî, XXII, 497.
[538] Bazı rivayetlerde ise Ehl-i Beyt'in yanı sıra fakirleri doyurmaları ve beş vakit namaza özen göstermelerini de öğütlemiştir. Bkz. Kutbuddîn er-Râvendî, *Kısasu'l-Enbiyâ*, s. 358.
[539] Müfîd, *İrşâd*, I, 184; Kutbuddîn er-Râvendî, *Kısasu'l-Enbiyâ*, s. 358.
[540] Ali'nin hazır olmadığı bir ortamda Peygamber'in, kardeşini yanına istediğini, bunun üzerine önce Ebû Bekir'in ardından da Ömer'in geldiği, ancak Peygamber'in Ali'yi kastettiği ve ona birtakım gizli şeyler verdiği aktarılır. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, 186.

kendisine her biri bin kapıyı açan bin kapı öğrettiğini ve yapması gereken emri kendisine vasiyet ettiğini söyler.[541]

Erken dönem İmamî kaynaklara bakıldığında, aslında Kırtas hadisesinin (diğer delilleriyle kıyaslandığında) Ali'nin imametine açık bir şekilde tevil edilmediği anlaşılmaktadır. Sadece bazı eserlerde, özellikle de *Müfîd*'de bunun ima edildiğini tespit etmek mümkündür. O, Ali'nin imametine delalet eden farklı rivayetleri de Kırtas rivayetine eklemiştir. Örneğin Kırtas hadisinin son kısımlarında yer alan Abbas'a görevin teklif edildiği ve onun kabul etmemesi üzerine Ali'ye verildiğiyle ilgili rivayet Kuleynî'de müstakil olarak yer almaktadır.[542] Yine verilen emanetler[543] ve bin kapıyı açan bir kapı[544] kısmı da başka rivayetlerde müstakil olarak yer almaktadır. Öte yandan Onat'ın da belirttiği gibi şayet Kırtas hadisesinde, Ali'nin imametinin açıklanacağı iddia edilirse, bu durumda bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Zira böyle bir iddia, Ali'nin Gadir-i Hum'da vasi olarak atanması rivayetiyle çelişmektedir.[545] Ancak durum her ne olursa olsun, daha sonradan gelen İmamî âlimler, şayet izin verilseydi, Peygamber, Ali'nin vasiyetini açıklayacaktı, şeklindeki rivayetleri aktarmışlardır.[546]

III. Hz. Peygamber'den İntikal Eden Emanetler

İmamiyye Şiası, imameti temellendirme bağlamında akli ve naklî delilleri (Kur'an ve hadis) kullanmıştır. Fakat bu iki argümanın, imameti ispatta delalet ve sübut açısından kati delil olamaması nedeniyle başka deliller bulma arayışlarına da girmiştir. Bunlardan biri, hükümdarlara intikal eden emanetlerdir. Emanetlerin, özellikle Hz. Ali sonrası imamlar hakkında delillerin yetersizliğinin telafisi bağlamında kullanıldığı söylenebilir.

Emanetlerin, imametin işareti olarak kabul edilmesi fikri, eski dönemlere dayanmakta, İslam öncesi toplumlarda, birtakım emanetlerin hükümdarlığa delalet ettiği inanışının mevcut olduğu bilinmektedir. Sözgelimi, İsrailoğulları'ndaki *Tabut*[547] iktidarın alameti olarak kabul edilmekteydi. Buna göre, *Tabut* kimin evinin önünden geçerse iktidar hakkı onun olmaktaydı.[548]

İslam toplumunda da emanetlere büyük değer verilmiş, Peygamber'in giysilerine ve hatta sakal-ı şerifine ihtiram edilmiştir. Ancak Peygamber'den intikal eden emanetlerin imametin bir

---

[541] Müfîd, *İrşâd*, 184-186.
[542] Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 183-184.
[543] Emanetler için bkz. Saffâr, s. 173, 195; Kuleynî, *Kâfî*, I, 183-184, 251; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 114; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372; Meclisî, XXV, 117.
[544] Bkz. Saffâr, s. 397. Kuleynî, *Kâfî*, I, 200.
[545] Bkz. Onat, *Şiiliğin Doğuşu Meselesi*, s. 92.
[546] Bkz. Kâşânî, II, 630.
[547] *Tabut* için bkz. *Kitâb-ı Mukaddes*, İstanbul 2003, Huruc (Mısır'dan Çıkış), 25/10-11, 16-17, 21-22, 31/18.
[548] Saffâr, s. 196, 197, 200; Ayyâşî, I, 275; Taberî, İbn Cerîr, VII, 128; Kuleynî, *Kâfî*, I, 185, 224; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 371-372.

alameti olarak ön plana çıkarılması Şiiler tarafından kullanılmıştır. Daha ilk farklılaşmalar döneminden itibaren Şiiler, emanetlerin kutsiyetini ön plana çıkarmış ve onları imametin alameti olarak kabul etmişlerdir. Muhtar es-Sakafî'ye atfedilen "kürsü" buna örnek olarak verilebilir. Rivayetlere göre Muhtar es-Sakafî, ortaya çıkarılan "kürsü"den istifade yoluna gitmiş, "kürsü"nün kutsiyetinden söz ederek onu İsrailoğulları'ndaki *Tabut*'a benzetmiştir.[549] Saffâr'da geçen bir rivayette İcliyye ve Keysaniyye'nin Peygamber'den miras kalan silahların kendilerinde olduğunu iddia ettikleri aktarılır.[550] Saffâr'ın aktardığı bir başka rivayette ise Keysaniyye'nin, emanetlerin Muhammed b. el-Hanefiyye'de olduğunu ileri sürdüğü zikredilir.[551]

Hicri birinci asrın ikinci yarısından itibaren imametin bir işareti olarak kullanılan emanetlerin, İmamiyye Şiası'nı da etkilediği görülmektedir. İmamiyye Şiası'nın, bu fikirleri savunan kimseler ile aynı kültür havzasında yaşamış olması dikkate alındığında, bu fikirlerin onlardan ödünç alındığı söylenebilir. İmamiyye Şiası, bu fikirleri almış ve imametin ispatında bir delil olarak kullanmıştır. Nitekim İmamiyye Şiası, Nisâ suresindeki, "Allah, size emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder."[552] mealindeki ayeti kutsal emanetler bağlamında değerlendirmekte, burada zikredilen "emanetler" ile Peygamber'den miras kalan[553] ve bir imamdan diğerine intikal eden[554] kitaplar, ilim ve silah[555] gibi şeyler olduğu iddia edilmektedir. Bu iddiayı ileri sürerken tıpkı Muhtâr'ın yaptığı gibi emanetleri İsrailoğulları'ndaki *Tabut* mesabesinde değerlendirmektedirler.[556] Nitekim İmamî kaynaklarda bu hususta pek çok rivayet aktarılmaktadır. Bu rivayetlerin özüne bakıldığında imamların, Peygamber'den intikal eden emanetlerin kendilerinde olduğunu ve bu emanetler kimdeyse imametin de onların hakkı olduğu yönündeki iddiaları dikkati çeker.[557] Bazı rivayetlerde imamete işaret etmesi nedeniyle, emanetle ilgili rivayetlerin Ali'ye kadar

[549] Bkz. Taberî, İbn Cerîr, VII, 128.
[550] Saffâr, s. 204.

[551] Saffâr'ın naklettiği rivayette, Keysaniyye, Peygamber'den intikal eden silahların yanı sıra Ali'nin kılıcında yazılı olanların da Muhammed b. el-Hanefiyye'de olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Saffâr, 198, 204.

[552] 4. Nisâ, 58.

[553] Saffâr, s. 495.

[554] Ayyâşî, I, 273; Sadûk, Ali b. Hüseyin, s. 38.

[555] Saffâr, s. 495; Ayyâşî, I, 273.
[556] Bkz. Saffâr, s. 203; Kuleynî, *Kâfî*, I, 185; Keşşî, s. 771.
[557] İmamlara atfedilen rivayetlerde onların, "Bizdeki silahın misali Benî İsrail'deki "Tabut" gibidir. "Tabut" hangi ev halkının kapısının önüne giderse ona nübüvvet verilir. Bizden de kim silaha sahip olursa iş/emir ona verilir." iddialarında bulundukları ifade edilir. Bkz. Saffâr, s. 203; Kuleynî, *Kâfî*, I, 185; Keşşî, s. 771. Benzer bir rivayete göre ise kendilerinin imametini savunan Ca'fer es-Sâdık, ailesinde bulunan silahın İsrailoğulları'ndaki "Tabut" mesabesinde olduğunu, "Tabut" hangi ev halkının kapısının önünde giderse iktidar da onların oluğunu söylemektedir. Bkz. Saffâr, s. 196, 197, 200; Ayyâşî, I, 275; Kuleynî, *Kâfî*, I, 185, 224; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 371-372.

dayandırıldığı görülmektedir. *Kırtas* hadisesinde de değinildiği gibi Hz. Peygamber, vefat etmeden önce Abbas ve Ali'yi çağırtır. İmameti önce Abbas'a teklif eder, ancak o kabul etmeyince Ali'ye yönelir ve ona teklif eder. Ali'nin kabul etmesi üzerine de ona yüzük, kılıç ve zırhını verir.[558] Bununla beraber İmamî kaynaklarda, özellikle daha sonraki imamların imametini ispatlamada mucize deliliyle beraber emanetlerden de istifade edildiği görülmektedir. Örneğin, İmamî kaynaklarda, Ali Zeynelâbidîn'e nispet edilen bir rivayette, onun, imametin kendisinin hakkı olduğunu, babası Hüseyin'in şehit edilmesinden bir saat önce kendisini imam atadığını söylediği ve imametinin delili olarak da yanında bulunan Peygamber'in silahlarını gösterdiği aktarılır.[559] Benzer bir rivayet de Ca'fer es-Sâdık[560] için aktarılır. Buna göre Zeydilerden bir grup, Peygamber'in silahlarının Hasan'ın oğullarının yanında olduğunu iddia ederler. Ancak gerçekte bunlar Ca'fer es-Sâdık'ın yanındadır.[561] Nitekim Ca'fer es-Sâdık, Peygamber'in silahının, kılıcının, zırhının, Fatıma'nın mushafının ve Cefr'in, kendi yanlarında olduğunu ileri sürdüğü zikredilir.[562] Bazı rivayetlerde ise imametin ve emanetlerin intikalinin bilinçli ve önceden belirlenen listeye göre olduğu ifade edilir. Bu rivayetlerden birisinde Peygamber'in Ali'ye verdiği emanetleri, Ali'nin Hasan'a vasiyet ettiği, onun da Peygamber'in vasiyeti[563] gereği olarak, Muhammed b. el-Hanefiyye, Ali'nin diğer çocukları, Şia'nın ileri gelenleri ve Ehl-i Beyt'in huzurunda Hüseyin'e vasiyet edip kitap ve silahı verdiği aktarılır. Rivayetin devamında Hasan'ın, Hüseyin'e, emanetleri oğlu, Ali Zeynelâbidîn'e vermesi gerektiğini söyler. Onun da Muhammed el-Bâkır'a

---

[558] Müfîd, *İrşâd*, I, 185; Meclisî, XXII, 469. Ayrıca bkz. Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 138. Şeyh Sadûk'ta geçen rivayette ise Peygamber, yüzüğünü, zırhını, kuşağını ve kılıcını Abbas'ın huzurunda Ali'ye vermiştir. (Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Hısâl*, s. 574). Mes'ûdî'de geçen farklı bir rivayette ise Cebrail'in getirdiği bir kitabın Ali'ye verilişi aktarılır. Buna göre Peygamber'in ölümüne yakın Cebrail gelip bir kitap indirir. Cebrail, vasi hariç herkesin Peygamber'in yanından çıkması gerektiğini ona bildirir. Peygamber de Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatıma hariç herkesi çıkarır. Bu kitap, Ali'ye vasiyeti içermektedir. Bu hadiseye melekler şahit olmuştur. Bkz. Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 133-134.

[559] Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 18.

[560] Ebû Abdillâh Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed 83/702-703 yılında doğmuştur. (Bkz. Nevbahtî, s. 66; Kuleynî, *Kâfî*, I, 393; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 193; Müfîd, *İrşâd*, II, 179, *Mukni'a*, s. 473). Annesi Ümmü Ferve bt. Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir'dir. Devrinin önde gelen âlimlerinden olan Ca'fer es-Sâdık, bir süre Medine'de ikamet etmiş, daha sonra bir süreliğine Irak'a göçmüştür. İbrâhîm b. Velîd, Mervân b. Muhammed Seffâh, Mansûr dönemlerinde yaşamış, 148/765 yılında Medine'de ölmüştür. Bkz. Halîfe b. Hayyât, s. 424; Ya'kûbî, II, 381; Nevbahtî, s. 66; Kummî el-Eş'arî, s. 79; Kuleynî, *Kâfî*, I, 393; Mes'ûdî, *Murûc*, III, 296; Müfîd, *İrşâd*, II, 180; Taberî, İbn Rüstem, s. 110.

[561] Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 371-372.

[562] Saffâr, s. 173. Rivayete göre Zeydilerin imamet iddiasını reddeden Ca'fer es-Sâdık, ravinin, "Bunlar Peygamber'in kılıcının Abdullâh b. Hasan'da olduğunu söylüyorlar." ifadesine verdiği cevapta, "Ne o, ne de babası kılıcı görmemiştir. Ali Zeynelâbidîn'in yanında görmüş olabilirler. Doğru söylüyorlarsa kılıcın özelliklerini söylesinler. Peygamber'in kılıcı, zırhı, miğferi… bizdedir" dediği aktarılır. Bkz. Saffâr, s. 194, 196; Kuleynî, *Kâfî*, I, 182.

[563] Rivayette, Ali'nin Hasan'a, "Sana vasiyet edip kitap ve silahları vermemi Peygamber istedi. Sen de Hüseyin'e ver." dediği şeklindedir. Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 236.

bırakmasını ister ve ona bunun Peygamber'in emri olduğunu belirtir.[564] Buna göre emanetlerin intikali normal bir miras bırakma olayından farklıdır. Zira bu tesadüfi değildir. Hatta bu, Hz. Âdem'den beri süregelen bir ayrıcalıktır.[565]

Kendilerine büyük gizem yüklenilen emanetlerin neler olduğu, nelerin emanet ve miras olarak bırakıldığı hususunda çok farklı bilgiler bulunmaktadır. Ancak onlara göre, Hz. Peygamber'e ait olan silah,[566] zırh,[567] kılıç,[568] miğfer,[569] sancak,[570] yüzük,[571] sarık,[572] hırka,[573] kuşak,[574] ayakkabı,[575] ibrik,[576] gömlek, değnek ile önceki peygamberlerden intikal eden, Âdem'in gömleği,[577] Musa'nın asası,[578] Musa'ya inen levhalar,[579] Süleyman'ın mührü[580] bunlardan bazılarıdır. Yine onlara göre ism-i a'zam,[581]

---

[564] Kuleynî, *Kâfî*, I, 236.

[565] "Allah, Âdem'e ölümü yaklaştığında, yanında bulunan ilim, iman, nübüvvet mirası, ilim ve ism-i azam'ı, ardından gelene bırakmasını söyler ve "Ben, yeryüzünü dinimi ve bana itaati öğreten ve ona itaat edenin kurtuluşa erdiği bir âlimden hâlî bırakmam. Bkz. Sadûk, Ali b. Hüseyin, s. 26; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 195.

[566] Saffâr, s. 173; Ayyâşî, I, 273; Kuleynî, *Kâfî*, I, 236; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Müfîd, *İrşâd*, I, 34; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 138, 437; Meclisî, XXV, 117.

[567] Saffâr, s. 173, 195; Kuleynî, *Kâfî*, I, 184; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; *Hısâl*, s. 574; Müfîd, *İrşâd*, I, 34; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372.

[568] Saffâr, s. 173, 195; Kuleynî, *Kâfî*, I, 251**;** Sadûk, Muhammed b. Ali, *Hısâl*, s. 574**;** *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 114; Müfîd, *İrşâd*, I, 34**;** Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372. Yanında bulunan kılıçta, tüm Şia'nın ve tüm düşmanlarının adı bulunur. Bkz. Meclisî, XXV, 117.

[569] Saffâr, s. 196; Kuleynî, *Kâfî*, I, 184; Müfîd, *İrşâd*, I, 34; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372.

[570] Saffâr, s. 195; Kuleynî, *Kâfî*, I, 184; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 138, 371.

[571] Kuleynî, *Kâfî*, I, 251; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Emâlî*, s. 144; *Hısâl*; 574; *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 114; Müfîd, *İrşâd*, I, , Meclisî, XLVI, 17. Ca'fer es-Sâdık'a, elindeki yüzük sorulur. Onu, Peygamber'in Ali'ye, onun Hasan'a, onun Hüseyin'e, onun Ali Zeynelâbidîn'e, onun Muhammed el-Bâkır'a, onun da kendisine verdiğini söyler. Bkz. Meclisî, XLVI, 17.

[572] Kuleynî, *Kâfî*, I, 251**;** Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 114; Müfîd, *İrşâd*, I, 34.

[573] Kuleynî, *Kâfî*, I, 184; Müfîd, *İrşâd*, I, 34.

[574] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Hısâl*, s. 574.

[575] Saffâr, s. 202.

[576] İbrik, cenneten gelmiştir. Kuleynî, *Kâfî*, I, 184.

[577] Kuleynî, *Kâfî*, I, 181.

[578] Saffâr, s. 195; Kuleynî, *Kâfî*, I, 181, 251**;** Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 114. Bu asa, Âdem'in olduğu, ondan Şuayb'a, ondan da Musa'ya geçtiği ve imamlara intikal ettiği iddia edilmiştir. Bkz. Müfîd, *İhtisâs*, s. 269.

[579] Saffâr, s. 195.

kitaplar,[582] (Peygamber'e ve imamlara ait olan gizli) ilim,[583] Câmia', büyük ve küçük Cefr ve Fatıma'nın mushafıyla[584] Ali Zeynelâbidîn'in Muhammed el-Bâkır'a verdiği ve kutsal emanetlerin saklandığı sandık da[585] emanet olarak intikal edenler arasındadır.

Söz konusu emanetlerin iki işlevi olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, imametin işareti sayılmalarıdır. Yukarıda da izah edildiği gibi emanetler kimde ise onun imam olduğuna inanılır. Emanetlerin diğer fonksiyonu ise imamların görevlerini hakkıyla eda edebilmeleri ve icraatlarında adaletle hükmedebilmelerini mümkün kılmasıdır. Muhtemelen yüzük, silah gibi emanetler imametin işareti; Cefr, Câmia' ve Mushaf-ı Fatıma gibi emanetler de adaletle hükmedilmesi için gerekli olan emanetler olarak kabul edilmektedir.

Emanetlerle ilgili bazı çelişkilere de dikkat çekmek yerinde olacaktır. Bu rivayetlere göre emanetler, sadece imamlarda bulunması gerekir; çünkü ancak ona sahip olan imam olabilmektedir. Oysa bazı rivayetlerde bu emanetlerin bir kısmını, imam kabul edilenlerin başkalarına verdiği aktarılır. İsyan hazırlığı içinde olan Muhammed b. Abdillah b. Hasan'ın (Nefsü'z-Zekiyye) [586] Ca'fer es-Sâdık'tan Peygamber'in sancağını istediği ve Ca'fer es-Sâdık'ın da sancağı ona gönderdiği rivayeti, buna örnek olarak verilebilir.[587] Bir diğer rivayette ise silahların, imamların yanında bulunuşuyla ilgili rivayetlerle çelişen bir durum söz konusudur. Rivayete göre, aleyhinde gelen ihbarlar nedeniyle onuncu imam Ali el-Hâdî'den[588] şüphelenen halife Mütevekkil, evini aratır. Ancak orada silah adına sadece bir kılıç

---

[580] Kuleynî, *Kâfî*, I, 181; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 138, 371.

[581] Saffâr, s. 488; Kuleynî, *Kâfî*, I, 232; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 217.
[582] Saffâr, s. 200; Ayyâşî, I, 273; Kuleynî, *Kâfî*, I, 236, 251.

[583] Ayyâşî, I, 273.

[584] Meclisî, XXV, 117.

[585] Ali Zeynelâbidîn, vefatı yaklaşınca, dört kişinin taşıyabileceği bir sandığı Muhammed el-Bâkır'a verir. Vefat edince kardeşleri gelip sandık üzerinde hak talep ederler. O da onların bir haklarının olmadığını, sandığın kendisine verildiğini söyler. Sandıkta Peygamber'in silahı ve kitapları bulunmaktaydı. Bkz. Saffâr, s. 200; Kuleynî, *Kâfî*, I, 243.

[586] Ya'kûbî, II, 376; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Hasan (353/964), *el-Mesâbîh*, thk. Abdullâh b. Abdillâh b. Ahmed el-Hûsî, San'a 2002, s. 424-444; Yahyâ b. Hüseyin b. Hârûn el-Hârûnî el-Hüseynî (424/1032), *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlih İzzân, San'a 1996, 79-80.
[587] Keşşî, s. 713.

[588] Ebû'l-Hasan es-Sâlis Ali b. Muhammed, 233/847 yılana kadar Medine'de kalmıştır. Bu yılda Mütevekkil'in isteği üzerine Samarrâ'ya gitmiş, 254/868-869 yılında 40 yaşında vefat etmiştir. İbn Rüstem et-Taberî, onun zehirlenerek öldürüldüğünü aktarsa da (bkz. Taberî, İbn Rüstem, s. 212) Müfîd, *İrşâd* adlı eserinde bundan söz etmez, sadece normal bir şekilde öldüğünü ifade eden "tuvuffiye" kelimesini kullanır (Bkz. Müfîd, *İrşâd*, II, 311) Cenaze namazında izdiham olması nedeniyle, geri getirilen Ali el-Hâdî'nin cenaze namazını Mu'tez'in kardeşi Ahmed b. Mütevekkil kıldırmış daha sonra da evine defnedilmiştir Çocukları; Hasan, Hüseyin, Ca'fer,

bulur.[589] Emanetlerin bir imamdan sonraki imama aracısız olarak intikalinin zorunluluğuyla çelişen bazı durumlar da söz konusudur. Sözgelimi, Peygamber'e verilen bir sahifenin Ali'nin hilafetine dek Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'de kaldığı ifade edilir.[590] Yine Kerbela'da şehit edilen Hüseyin'in, Bağdat'ta vefat eden Mûsâ el-Kâzım'ın, Tus'ta vefat eden Ali er-Rızâ'nın, emanetleri oğullarına nasıl ulaştırdıkları tartışma konusudur. İmamîler buna çözüm olarak aracıları devreye sokarlar. Buna göre Hüseyin bazı rivayetlerde kızı Fatıma'ya,[591] bazı rivayetlerde ise Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'ye[592] emanetleri vermiş ve Ali Zeynelâbidîn'e ulaştırmalarını istemiştir. Mûsâ el-Kâzım da Medine'den Basra'ya doğru götürülürken, yolda bir adama haber gönderip yanına çağırtmış, yanında bulunan kitapları vasisi ve yerine "kaim" olacak olan oğlu Ali er-Rızâ'ya ulaştırmasını istemiştir.[593]

Emanetlerle ilgili bir diğer problem de Peygamber'den kalan zırh gibi kıyafetlerin imamlara tıpa tıp uyacağı iddialarıdır. [594] Hatta Mûsâ el-Kâzım'ın imametinin bu yolla ispatlandığına dair rivayetler de mevcuttur. Bu rivayete göre Mûsâ el-Kâzım zırhı giymiş ve zırh ona tamı tamına uymuştur.[595] Oysa bazı rivayetlerde, zırhın imamlara uzun geldiği ve sadece varsayılan on ikinci imama tam olarak uyacağı ifade edilmektedir.[596]

Hicri birinci asrın ikinci yarısından itibaren iktidarın sembolü olarak kullanılan emanetlerin, İmamiyye Şiası tarafından da imamet için bir delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Fakat bu emanetlerin neler olduğu hususunda bir ittifak yoktur. Başlangıçta bu emanetler, daha ziyade Peygamber'in şahsi eşyalarıyla sınırlı iken süreç içerisinde sayı itibariyle çeşitlendirilmiş ve önceki

---

Muhammed, İbrahim'dir. Ali el-Hâdî için bkz. Ya'kûbî, II, 503; Nevbahtî, s. 92; Taberî, *Târîh*, XII, 24; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 257; Taberî, İbn Rüstem, s. 212; Müfîd, *İrşâd*, II, 297-311.

[589] Kuleynî, *Kâfî*, I, 417-418.

[590] Ca'fer es-Sâdık'tan, Peygamber vefat etmeden önce Ümmü Seleme'ye mühürlü bir sahife verir. O, sahifeyi Ali'ye teslim eder. Ondan Hasan'a, ondan da Hüseyin'e, sonra Ali Zeynelâbidîn'e, sonra Muhammed el-Bâkır'a, ondan da Ca'fer es-Sâdık'a geçer. Bkz. Saffâr, s. 206; Kuleynî, *Kâfî*, I, 183.

[591] Hüseyin b. Ali şehit olmadan önce kızı Fatıma'ya Ali Zeynelâbidîn'e ulaştırması için bir kitap verir. Bu kitapta dünya yıkılana kadar insanoğlunun ihtiyaç duyabileceği her şey vardır. (Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 242). Hüseyin öleceği zaman büyük kızı Fatıma'yı çağırıp ona, sarılmış bir kitap vermiştir. O kitap, Ali Zeynelâbidîn'e, ondan da sonraki imamlara geçmiştir. Bkz. Saffâr, s. 168.

[592] Hüseyin, Irak'a yönelmeden önce kitapları ve vasiyeti, Ali Zeynelâbidîn'e teslim etmesi için Ümmü Seleme'ye verir. (Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 242). Hüseyin, Irak'a gitmeden önce Ümmü Seleme'yi çağırtıp vasiyet ve kitapları verir. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 195; Meclisî, XLVI, 18.

[593] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 120.

[594] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Meclisî, XXV, 117.

[595] Ca'fer es-Sâdık'a, kendisinden sonra imam kim diye sorulunca o, Mûsâ el-Kâzım zırhı giydi ve zırh ona uydu, der. Adam da sorumun cevabını aldım, anlamında bundan sonra bu soruyu sormaya artık ihtiyaç kalmadı, der. Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 245.

[596] Saffâr, s. 196; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 372; Keşşî, s. 728; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372. Ca'fer es-Sâdık'tan, babam zırhı giydi ona uzun geldi, ben giydim bana uzun geldi, kaim giydiğinde ona tam uyacaktır. Bkz. Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372.

peygamberlerin emanetleri de işe katılmıştır. Bunun da ötesinde imamet için gerekli bilgileri ihtiva eden ve mitolojik ilimleri içeren eserler de emanetler arasına katılmıştır.

Emanetlerin imametin işareti olarak kabul edilmesi, söz konusu emanetlerin imamlarda bulunması gerektiği fikrini de beraberinde getirmiştir. Bu nedenle emanetlerin imamlardan farklı kimselerde bulunduğunu içeren rivayetler nakzedilmiştir. Hatta bu rivayetlere karşı, gelişen şartlara göre yeni rivayetlerin inşasına girişilmiştir.

IV. İmamların Gösterdiği Mucizeler

İmameti temellendirme bağlamında, kullandıkları akli ve naklî deliller ile kutsal emanetlerin imameti açık bir şekilde ispatlayamaması üzerine İmamiler, peygamberliğin ispatı için kullanılan mucize deliline yönelmiş; imamların mucize gösterdiğini iddia etmişlerdir.[597]

Nas ve tayin fikrinin ortaya çıktığı ilk dönemde mucizenin bir delil olarak kullanılıp kullanılmadığı hususu pek açık değildir. Ancak nazariyeyi ilk ortaya atan Hişâm b. Hakem'in imamların sınırlı bir şekilde mucize gösterdiği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır.[598] Zira Bağdâdî'nin Mutezili âlim Zurkân'a dayandırdığı bir rivayete göre Hişâm b. Hakem, imamın su üzerinde yürümesi dışındaki mucizelerini inkâr etmektedir. Ona göre mucizeyi, sadece peygamberler gösterebilmektedir.[599] Hişâm b. Hakem'in bu fikrinin arkasında, muhtemelen onun, imamların vahiy aldığını reddetmesi yatıyor olabilir. Zira Neşşâr'ın da belirttiği gibi zaten imamın vahiy aldığını inkâr etmek, aynı zamanda mucize gösterme iddiasını da nefy etmek anlamına gelmektedir.[600] Eş'arî de Rafızilerden bir grubun, meleklerin sadece peygamberlere vahiy getirdiğini ve bu nedenle peygamberler dışında kimsenin mucize gösteremeyeceğini söylediklerini rivayet etmekte,[601] bir başka yerde ise Hişâm b. Hakem'in de imamların vahiy almasını reddettiğini söylemektedir.[602] Bu durumda Hişâm b. Hakem'in, imamların mucize gösterdiğini kabul etmediğini söylemek mümkündür. Hişâm b. Hakem'in benimsediği bu fikrin daha sonraları da bir kısım İmamî arasında da kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Zira Müfîd'in de işaret ettiği gibi aralarında Nevbahtîlerin de bulunduğu bir kısım İmamî âlim, imamların mucize göstermesini reddetmişlerdir.[603] İmamların mucize gösterdiği fikrinin en erken, hicri üçüncü asrın hemen başlarında, İmam Muhammed el-Cevâd'ın imametini ispat bağlamında kullanılmış olmalıdır. Ancak her hâlükârda bu asrın ortalarından itibaren ön plana çıkmaya başlayan ve "Gaybet-i Suğrâ"

---

[597] Nitekim Müfîd, nas bulma sıkıntısı çekilen durumlarda bu mucizelerin de tıpkı naslar gibi imameti ispat ettiğini ileri sürmüştür. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 312; *en-Nüketu fî Mukaddimâtu'l-Usûl*, s. 49.
[598] Hişâm b. Hakem'in imamet ile ilgili ileri sürdüğü ilk fikirler için bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 105-109.
[599] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 74.
[600] Bkz. Neşşâr, II, 256.
[601] Eş'arî, I, 123.
[602] Eş'arî, I, 121.
[603] Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 78.

(260-328/873-940) döneminde ağırlığını iyice hissettiren "Kum Hadisçileri" tarafından büyük kabul görmüştür. "Kum Hadisçileri"nin eserlerinde yoğun olarak görülen, imamların mucize gösterdiğini işaret eden rivayetler, daha sonraki dönemlerde yaşayan Bağdat kelamcıları üzerinde de etkili olmuştur. Bu nedenle süreç içerisinde tüm İmamîlerin (tıpkı vahiy almalarında gösterdiği ittifak gibi) imamların mucize gösterdiği hususunda ittifak ettikleri söylenebilir. Nitekim İmamiyye Şiası'nın, kendi dönemlerinin önderleri olan Şeyh Sadûk, Müfîd, Murtazâ ve Tûsî, imamların mucize gösterebileceğine inanmaktadırlar.

Şeyh Sadûk, mucizenin illetini izah eden bir rivayette (aynı zamanda kendi görüşünü vererek) doğru söyleyen ile yalan söyleyenin birbirinden ayırt edilebilmesi için, tıpkı peygamberler gibi imamlara da mucizenin verildiğine inandıklarını ifade eder.[604] Müfîd de mucizenin imkânını savunurken, akıl, Kur'an ve sünnetin buna mani olmadığını ileri sürer.[605] Ona göre imametin Hüseyin soyunda olduğunu ispatlamanın bir yolu da (Kur'an ayetlerinin tevili, Peygamber'in bildirmesinin yanı sıra) mucizelerdir.[606] Nakil olmadan da aklın gerçeği bulabileceğini iddia ederek aklı müstakil bir delil olarak kabul eden[607] Murtazâ da açık bir nas olmaması hâlinde mucizenin imameti ispatlamada delil olarak kullanılabileceğini savunmaktadır.[608] Mucizeye eserlerinde geniş yer ayıran Tûsî ise sadece peygamberlerin mucize göstereceği fikrini reddederek[609] imamın da Allah'ın izniyle mucize gösterebileceğini ileri sürer.[610]

İmamî kaynaklar[611] tetkik edildiğinde, hemen hemen tüm imamlara mucize atfeden rivayetlere rastlanmaktadır. Ancak ağırlıklı olarak, haklarında pek nas bulamadıkları imamlar hakkında mucize delilini devreye soktukları anlaşılmaktadır. Bunun en çarpıcı örneğini Ali Zeynelâbidîn'in imametinin ispatında görmekteyiz. Hüseyin'den sonra ortaya çıkan hareketlerin, ailenin büyüğü durumundaki Muhammed b. el-Hanefiyye eksenli olması, daha sonra ortaya çıkan İmamîleri, geçmişe dönük olarak Ali Zeynelâbidîn'in imametini ispatta güçlük çekmelerine yol açmıştır. Üstelik İmamiyye

---

[604] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 122.
[605] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 79.
[606] Müfîd, *İrşâd*, I, 312; *en-Nüketu fî Mukaddimâtu'l-Usûl*, s. 49.
[607] Murtazâ, *Şâfî*, II, 128.
[608] "…Bizzat "nas" ile kim olduğuna işaret edilmesi gerekmektedir. Ya da "nas" yerine geçebilecek bir mucize göstermesi gerekir…" Bkz. Murtazâ, *Şâfî*, I, 100.
[609] Nitekim Tûsî, Cubbâî'nin mucize'yi sadece peygamberlerin göstereceğini, aksi takdirde bunun nübüvvetin ispatı için delil olamayacağını ifadesine itiraz eder. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Tıbyân*, II, 322.
[610] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 313. Ayrıca Tûsî, imamların yanı sıra velilerin de mucize gösterebileceğini ileri sürmektedir. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Tıbyân*, II, 457. Daha sonraki âlimlerin de aynı minvalde fikir beyan ettikleri görülür. Nitekim Hillî, İmamiyye'de, imam tayininde iki yol olduğunu söyler. Bunlar: Ya Allah'tan veya Peygamber'den nasla işaret, ya da imamın mucize göstermesidir. Ona göre imametin şartı masumiyettir. Bu ise gizli bir şeydir. Bunun mucize ile ispatlanması gerekmektedir. (Bkz. Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 168). Çağdaş âlimlerden benzer bir örnek için bkz. Zencânî, I, 44.
[611] Bu hususta "Kum Hadisçileri"nin eserlerinde, özellikle de Saffâr'ın (290/902), *Besâiru'd-Derecât*, Kuleynî'nin (329/940) *Kâfî*, Şeyh Sadûk'un babası, Ali b. Hüseyin es-Sadûk'un (329/940), *el-İmâme ve't-Tabsira mine'l-Hayra*, eseri ile Mes'ûdî'nin (345/956), *İsbâtu'l-Vasiyye* adlı eserlerinde imamlara izafe edilen mucizevi rivayetlere sıkça rastlamak mümkündür.

Şiası kaynaklarında, Hüseyin'in Ali Zeynelâbidîn'e vasiyet ettiğine dair bir delil de bulunmadığı için mucizeye yönelmişlerdir. Bu rivayetlerden birisinde Ali Zeynelâbidîn, kendisinin imamette daha fazla hak sahibi olduğunu iddia eden Muhammed b. Hanefiyye'yi (gerçek imamın kim olduğunun ortaya çıkması için) Hacer-i Esved'i aralarında hakem yapmaya davet eder. Muhammed b. Hanefiyye de bunu kabul eder. Hacer-i Esved'e varırlar. Önce Muhammed b. Hanefiyye, Hacer-i Esved'le konuşur, fakat taş ona cevap vermez. Ardından Ali Zeynelâbidîn, Hacer-i Esved'e Hüseyin'den sonra vasi ve imamın kim olduğunu sorar. Taş hareket ederek Ali Zeynelâbidîn'in babasından sonra vasi ve imam olduğunu söyler. Böylece gerçek imamın kim olduğu ortaya çıkar.[612] Benzer bir rivayet Ca'fer es-Sâdık sonrası karmaşa ortamının ardından Ca'fer es-Sâdık'ın her iki oğlu Abdullah el-Eftâh ve Mûsâ el-Kâzım için de inşa edilmiştir. Buna göre Abdullah el-Eftâh ile beraber olan Mûsâ el-Kâzım, bir gün yaktığı bir ateşin üzerine oturup bir saat hadis rivayet eder. Daha sonra da kalkıp Abdullah'a, "Şayet babamdan sonra gerçek imam sen isen buraya sen de otur." der. Abdullah bunu gerçekleştiremeyeceğini anlayınca kızarıp bozarır ve evi terk eder.[613]

Mucize delilinin devreye sokulduğu bir diğer alan da imametin işareti olarak kabul edilen, "Bir imamın ancak bir imam tarafından yıkanabileceği" ile ilgilidir.[614] Ancak fiziki olarak yıkama her defasında mümkün olamamıştır. Bu durumda da mucize devreye girmiştir. Mesela, Ali er-Rızâ, babası (Mûsâ el-Kâzım) Bağdat'ta vefat ettiğinde aynı gecede Medine'den olağanüstü şartlarda Bağdat'a gelip onu yıkamış ve aynı gece Medine'ye dönmüştür.[615] Kuşkusuz bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür.

İmamî kaynaklarda imamların gösterdikleri mucizelere, batan güneşi döndürme,[616] cinlerle irtibat,[617] ölüleri diriltme,[618] körleri iyileştirme,[619] sihirleri bozma,[620] herkesin sözünü işitebilme, istedikleri dillerde[621] –hatta hayvanlarla– konuşabilme,[622] beşikte iken konuşabilme,[623]doğal afetleri

---

[612] Nu'mânî, s. 502; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 18; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 258; İbn Şehrâşub, IV, 142; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 316.
[613] Kutbuddîn er-Râvendî, *el-Harâic ve'l-Cerâih*, I, 308; Meclisî, XLVII, 251.
[614] Kuleynî, *Kâfî*, I, 315-316.
[615] Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 316.
[616] Saffâr, s. 237; Şerîf Radî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Huseyn b. Mûsâ el-Mûsevî el-Bağdâdî (406/1015), *Hasâisu'l-Eimme (Hasâisu Emîri'l-Mü'minîn)*, thk. Mahmûd Hâdî el-Emînî, Meşhed 1406, s. 56; Müfîd, *İrşâd*, I, 346; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 347; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 189.
[617] Kuleynî, *Kâfî*, I, 325; Müfîd, *İrşâd*, 343, 348-349; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 347.
[618] Ca'fer es-Sâdık'a gelen bir kadın, çocuğunun öldüğünü söyler. Ca'fer es-Sâdık da onu şöyle diriltir: Kadına, eve gidip yıkanmasını, iki rekât namaz kılmasını ve öğrettiği duayı okumasını söyler. Kadın bunu yapınca oğlu dirilir. (Saffâr, s. 292) Yine rivayete göre Ca'fer es-Sâdık, ölen bir şahsı diriltir. Arap olan bu şahıs dirildikten sonra Farsça konuşmaya başlar. (Saffâr, s. 293) Yine bir adamın ölen eşini diriltmiştir. (Saffâr, s. 294) ayrıca bkz. Taberî, İbn Rüstem, s. 68.
[619] Taberî, İbn Rüstem, s. 133.
[620] Taberî, İbn Rüstem, s. 142.
[621] Habeş dili, (Himyerî, s. 335-336) Süryanice, (Saffâr, s. 353; Müfîd, *İhtisâs*, s. 292) İbranice, (Saffâr, s. 361) Rumca, (Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 419) Türkçe, (Müfîd, *İrşâd*, II, 330) Farsça konuşmaktadırlar. (Himyerî, s. 339). Bir rivayete göre, Arap olmayan bir çocuk Ca'fer es-Sâdık'la konuşur. Ona

engelleme,[624] çakıl taşını altına çevirebilme,[625] yeraltı[626] ve yerüstü[627] hazinelerine ulaşabilme, kayadan su ve yiyecek çıkarma,[628] gaybden haber verme,[629] perde arkasında olanları bilme,[630] tayy-ı mekân yapabilme,[631] bütün canlıların söylediklerinden haberdar olma[632] örnek olarak verilebilir.

V. İmamet Tasavvuru İle İlgili Delillerin Tahlili

İmamiye kelamcıları, muhaliflerinin, imametle ilgili delillerini eleştirirlerken imameti ispat bağlamında savunulan birtakım rivayetlerin delil olma özelliği taşımadığını ileri sürmekte ve muhaliflerin, imametini iddia ettikleri kimseler hakkında açık bir nas bulunmadığını gerekçe göstermektedirler. Nitekim görüşlerini savunma bağlamında, fırkaların, Kur'an'ı kendi mezhebi temayülleri doğrultusunda tevil ettiklerini, Kaderî'si, Mürcie'si, hatta inanmayan zındıkların bile Kur'an hususunda ihtilaflı oldukları,[633] birbirlerine galip gelebilmek için Kur'an'ı kullandıklarını söylemektedirler.[634] Yine bazı tarihî vakıaların imametle ilgili olarak yorumlanmasını da zorlama yorumlar olarak değerlendirmektedirler. Örneğin Müfîd, Cemel vakasında Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Ali'nin sancağını taşımasını[635] imametine yorumlayan Keysaniyye'yi tenkit ederek, peygamber döneminde her sancağı taşıyanın imametine hükmedilemeyeceğini söylemektedir.[636]

Muhaliflerin istinbat/delil çıkarma yöntemlerini eleştirmelerine rağmen başta IV. ve V. asır İmamî âlimleri olmak üzere mezhep mensuplarının ileri sürdüğü delillerin de tartışmasız gerçekler olarak kabul edilebilmesi güç görünmektedir.[637] Zira ileri sürdükleri deliller, genelde muhaliflerinin yaptığı tevillere dayanmaktadır. Üstelik bu deliller her defasında sanki imameti ilk defa ilan eden

---

istediğin dilde konuş, ben seni anlarım, der. (Müfîd, *İhtisâs*, s. 290). Zira o, tüm dilleri bilir. Bkz. Saffâr, s. 353; Müfîd, *İrşâd*, II, 224.

[622] Peygamber ve imamlar, hayvanların dilini bilmektedirler. (Bkz. Müfîd, *İhtisâs*, s. 296) Çeşitli hayvanların dillerini bilmeleriyle ilgili rivayetler için bkz. Saffâr, s. 361; Taberî, İbn Rüstem, s. 362, 63; Müfîd, *İrşâd*, II, 229; *İhtisâs*, s. 293, 294, 296; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 347.

[623] Kuleynî, *Kâfî*, I, 247; Müfîd, *İrşâd*, II, 219.

[624] Ebû Bekir döneminde yer sarsıntısı olur. Herkes korkuya kapılmıştır. Ali, yeryüzüne sakin olmasını söyler. Bu şekilde sarsıntı geçer. (Bkz. Taberî, İbn Rüstem, s. 6). Suları azan nehrin her iki kenarına duvar ördürmesi söz konusudur. (Müfîd, *İrşâd*, I, 347). Bir keresinde Kûfe'yi sel basmış, Ali'nin duası ile sel geri çekilmiştir. Bkz. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 190.

[625] Saffâr, s. 395; Müfîd, *İhtisâs*, s. 271.

[626] Saffâr, s. 394; Kuleynî, *Kâfî*, I, 425; Taberî, İbn Rüstem, s. 99; Müfîd, *İhtisâs*, s. 270.

[627] Saffâr, s. 394; Taberî, İbn Rüstem, s. 143.

[628] Taberî, İbn Rüstem, s. 67; Müfîd, *İrşâd*, I, 334-336.

[629] Ali, insanlara, hastalanacakları ve ölecekleri günleri haber verirdi. (Saffâr, s. 282) Hasan, Osman'ın öldürülmeden dört gün önce, onu öldürecek olanların adlarını söyler. Ona bu nedenle kâhin derler. (Taberî, İbn Rüstem, s. 65).

[630] Müfîd, *İrşâd*, II, 330.

[631] Saffâr, s. 422. Mûsâ el-Kâzım, zaman zaman tutuklu bulunduğu yerden çıkıp kaybolmakta ve tekrar yerine geri dönmektedir. Bkz. Taberî, İbn Rüstem, s. 155.

[632] Kummî, Ali b. İbrâhîm, 225.

[633] Kuleynî, *Kâfî*, I, 128-129; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 192; Kâşânî, I, 375.

[634] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 192.

[635] Halîfe b. Hayyât, s. 184; Taberî, İbn Cerîr, V, 217.

[636] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 303.

[637] Akbulut, s. 105.

bağımsız pasajlar şeklindedir. Zira Peygamber'in risaletinin başlangıç yıllarında akrabasına risalet görevini tebliğ etmek için verdiği *Ziyafet'*ten Peygamber'in vefatına yakın, tavsiyelerde bulunmak amacıyla istediği *Kırtas* hadisesine kadar, pek çok olay/rivayet her defasında sanki Ali ilk kez görevlendiriliyor gibi sunulmuştur. Bu tür tekrarların tekit amaçlı olduğu akla gelebilir. Fakat rivayetlerin bağlamından her defasında ilk defa Ali'nin imametinin ilan edildiğini veya Ali'nin imamete talip olduğunu çıkarmak mümkündür. Mesela, ilk aleni tebliğ dönemine denk gelen *Ziyafet* hadisesinde Ali'nin kendisi aday olurken, velayet ayetinin sebebi nüzulünde vasinin kim olduğunu bilmeyen Hz. Peygamber, Yahudilerden Müslüman olan bir grupla birlikte, bunun Ali olduğunu öğrenmektedir. Gadir-i Hum'da da ashab, Ali'nin vasiliğini ilk defa öğrenmekte ve ashabın ileri gelenleri tarafından tebrik edilmektedir. Hâlbuki *Kırtas* olarak bilinen hadisede Peygamber, vefat etmeden önce Abbas ve Ali'yi çağırmakta, imameti önce Abbas'a teklif etmekte, onun kabul etmemesi üzerine görevi Ali'ye vermektedir. Bu durumda rivayetler ve delil olarak kullanılan ayetlerin nüzul sebeplerine bakıldığında onları imamet ile ilişkilendirmenin çok güç olduğu söylenebilir. Zira en iddialı delil olarak kabul edilen Gadir-i Hum'da bile Peygamber'e nispet edilen rivayette, tam olarak ne kastettiğini tespit etmek mümkün görünmemektedir. Öte yandan Hz. Peygamber'in vefatına yakın dönemde, Abbas b. Abdulmuttalib'in[638] Ali'ye Peygamber sonrası imamet meselesini görüşmek için gittiği ve imamet meselesini konuştuğu rivayet edilmektedir. Kaynakların bazı farklılıklarla aktardığı bu rivayete göre Abbas, Ali'ye imametin kime verildiğini sormak üzere Peygamber'e gitmeyi teklif etmiş, şayet kendilerine kalmışsa bunu öğrenmiş olacaklarını, başkasına verilmiş ise bir tavsiyesinin olup olmadığını öğreneceklerini söylemiştir.[639] Ali ise bundan kaçınmıştır.[640] Zira Peygamber'in reddetmesi hâlinde halkın bir daha imameti kendilerine vermeyeceği endişesini taşımaktadır.[641] Yine Ali'nin Peygamber'in vefatının ardından Abbas'ın biat teklifini reddettiği aktarılmaktadır.[642] Tüm bu rivayetler Ali b. Ebî Tâlib'in nas ve tayin ile atanmış bir imam olduğu düşüncesi ile çelişmektedir.

---

[638] 32/653 yılında, 83 yaşında ölmüştür. Bkz. İbn Habîb, s. 15-16.

[639] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 8.

[640] Fesevî, I, 378; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 8; Belâzurî, II, 13; Taberî, İbn Cerîr, V, 78; Murtazâ, *Şâfî*, III, 252; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 341; İbn Ebî'l-Hadîd, Abdulhamîd Hîbetullâh b. Muhammed b. Hüseyin (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Kum 1404, I, 191; Meclisî, XXXI, 397.

[641] Fesevî, I, 378. İmamîler, bu sorma hadisesinin kırtas olayının hemen akabinde, daha cemaat tam dağılmadan aileden olan birkaç kişi kaldığında gerçekleştiğine dair rivayetler de aktarırlar. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 184.

[642] İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 8; Îcî, s. 401; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 153; Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 249, 341; Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve*, s. 263; İbn Ebî'l-Hadîd, I, 160; Meclisî, XXVIII, 329. Zübeyr b. Bekkâr, buna benzer bir rivayeti Ebû Süfyân'ın Abbas'a teklifi şeklinde aktarır. Buna göre Teym ve Adiy oğullarının hilafete gelişini kabullenmeyen Ebû Süfyân, önce Ali'yi kışkırtmak ister; ama amacına ulaşamaz. Bu defa Peygamber'in amcası Abbas'a yönelir. Ona, amca oluşunu hatırlatarak, kendisine biat etmeyi teklif eder. Şayet kendisi biat ederse, kimsenin ona muhalefet edemeyeceğini söyler, Fakat Abbas'tan yüz bulamaz. Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Abdillâh b. Mus'ab b. Abdillâh (236/850), *el-Ahbâru'l-Muvaffakiyât*, thk. Sâmî Mekkî Ânî, Bağdat 1972, s. 578. Kâdî Abdulcebbâr, bu rivayetten hareketle muvalat "men küntü mevlâhu" ile Harun-Musa hadislerinin ya Abbas ve Ali tarafından unutulduğunu ya da bunlarla hilafetin kastedilmediğini söyler. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve*, s. 256.

Yukarıda zikredilen sıkıntılara rağmen İmamiyye mensupları tevile mahal bırakmayan aleni bir nas ile imametin ilan edildiği fikrini ısrarla savunmaya devam etmişlerdir.[643] Ancak İmamiyye Şiası'nın ileri sürdüğü ayet ve hadislerin delalet ve sübut yönünden kati deliller olduğunu söylemek güçtür. Bu nedenle sıradan vasiyetleri ya da kılıç, yüzük gibi aile fertlerine miras bırakılan birtakım emanetleri bile delil olarak kullanmaya çalışmış, emanetleri çeşitlendiren rivayetler inşa etmişlerdir. Delillerin yetersiz kalması üzerine de imameti mucize yoluyla ispatlama faaliyetine girişmişlerdir.

Hâlbuki imamet dinin aslından olsaydı Hz. Peygamber, bunu açık bir ifadeyle bildirecekti. Ayrıca Ali'nin Peygamber'e yakınlığı ve dinî konulardaki tavizsiz hassasiyeti göz önüne alınırsa, nas ve tayin ile atanmış bir imam olarak sorumluluğunu ihmal edip bunu gündeme getirmemesi düşünülemez.[644] O, gerek ilk halife seçiminin gerçekleştiği Sakife'de, gerekse Ömer ve Osman'ın halife seçilişlerinde bunu mutlaka dile getirirdi.[645] Hâlbuki Ali'nin kendisinden önceki halifelerle münasebetlerine bakıldığında, onları halife olarak kabul ettiği, aile içinde ortaya çıkan ihtilaflarda onlara müracaat ettiği,[646] onların icraatlarına iştirak ettiği, arkalarında namaz kıldığı,[647] onlardan maaş aldığı,[648] onlar adına Medine'de vekil kaldığı görülmektedir.[649] Ayrıca o, kendisine biat töreninde yaptığı konuşmada nas ve tayinden söz etmemekte, sadece ilk üç halifeye biat edilen şartlarda kendisine biat edildiğine vurgu yapmakta, [650] biatten sonra artık bir tercih haklarının kalmadığına işaret etmektedir.[651] Bunun yanı sıra kendisine biat etmeyen Muâviye b. Ebî Süfyân ile pek çok mektuplaşması aktarılır. Ali'nin yazdığı bu mektuplar tetkik edildiğinde pek çok hususta Muaviye'yi eleştirdiğini ve neden kendisine biat etmesi gerektiğini ifade ettiğini görmekteyiz. Ancak bu mektuplarda nas ve tayin ile atanmış bir imam olduğundan söz etmemektedir.[652] Öyle görünmektedir ki aleni nas olarak ileri sürülen deliller, aslında Ali'nin faziletine delalet eden rivayetlerin tevilinden öteye gidememektedir. Nitekim Mutezili âlim Câhız, mevla, Harun'a benzetilme, gibi rivayetlerin sadece Ali'nin faziletine delalet edebileceğini, bunun ötesinde kendilerine bir anlam

---

643 Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 253; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 341.
644 Bkz. Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, II, 456; Onat, *Şiiliğin Doğuşu Meselesi*, s. 94; Mûsevî, s. 131.
645 Bkz. Onat, *Şiiliğin Doğuşu Meselesi*, s. 94.
646 Hz. Abbas ve Hz. Ali, Peygamber'den miras kalan bir mal hususunda ihtilaf edince, aralarındaki problemi halletmesi için halife Hz. Ömer'e başvururlar. Bkz. İbn Zenceveyh, Hamîd (251/865), *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz, Riyad 1986, I, 96; İbn Şebbe, I, 203.
647 Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 335, 336; Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî (432/1044), *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, byy, trz., s. 139.
648 İbn Zenceveyh, II, 500; Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 266; Ya'kûbî, II, 153; Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 335, 336. Farklılıklar için bkz. Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Harac*, Bulak 1302**,** s. 24-25.
649 Rivayetlere göre Hz. Ömer, Kudüs'e giderken yerine Medine'ye Ali'yi vekil bırakmıştır. Taberî, İbn Cerîr, IV, 190; İbn Esir, II, 500.
650 *Nehcu'l-Belâğa*, Beyrut 1998, s. 320; Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd (282/890) *Ahbâru't-Tıvâl*, thk. Ömer Fâruk, Beyrut 1995, s. 133.
651 Dîneverî, s. 133; Müfîd, *İrşâd*, I, 243. Ayrıca bkz. *Nehcu'l-Belâğa*, 167.
652 Nasr b. Müzâhim, 87-88; Belâzurî, II, 194; Dîneverî, s. 134; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, s. 59, 63; İbn A'sam, I, 501; Mes'ûdî, *Murûc*, III, 22, 23.

yüklenemeyeceğini söylemektedir. Câhız, bu sözlerinin ardından Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Süfyân'ı öven hadisleri de zikrederek sadece Ali'nin değil, aynı zamanda diğer sahabenin de övüldüğünü ve bunun velayete delalet edemeyeceğini söylemektedir.[653] Aslında başta IV. ve V. asırda yaşan İmamî âlimler olmak üzere mezhep mensupları da nassın aleni olmadığının farkındadırlar ve bu durumu farklı şekillerde izah etmektedirler. Müfîd, nas ve tayinin açıkça yapıldığını, kapalı olan durumun kendilerine geliş yolu olduğunu söylemektedir. Buna göre nas ve tayin kesinlikle vardır. Tıpkı ibadetlerle ilgili detaylarda olduğu gibi sorun, bunun bize intikalindedir.[654] Murtazâ ise buna çözüm yolu olarak imametin vucubunun ispatının akli delilerle olduğunu, aklın zorunlu gördüğü hususlarda bir nas ile bunun açıklanmasının mecburi olmadığını söylemektedir.[655] Bu hususta Tûsî'nin ileri sürdüğü gerekçe daha da ilginçtir. Ona göre nas, aleni de olsa muhalifler onu inkâr edeceklerdir.[656] Aslında tüm bu gerekçeler, her hâlükârda aleni nas bulunmadığına delalet etmektedir. Bu nedenledir ki süreç içerisinde akıl ve mantığın kabul edemeyeceği birtakım rivayetler ortaya çıkmıştır. Bu tür rivayetleri daha ziyade "Gaybet-i Suğrâ" (260-328/873-940) dönemi "Kum Hadisçileri"nde görmekteyiz. Bu dönemin önde gelen eserleri tetkik edildiğinde, doğaüstü niteliklere sahip imam figürlerinin ortaya çıktığı, pratikte yaşanan krizlere uygun birtakım deliller geliştirildiği görülecektir. Bu durum birbiriyle çelişen rivayetlerin iç içe sıralanmasını beraberinde getirmiştir. Aslında söz konusu hadisçiler de bu durumun farkındadır ve bunu çözmek için de başka rivayetler ileri sürmüşlerdir. Nitekim dönemin önemli hadisçilerinden Saffâr, *Besâiru'd-Derecât* adlı hacimli eserinin en son babında peş peşe sıraladığı rivayetlerde akla uymayan veya kabullenilmesi güç hadisleri işitip içine sindiremeyenleri tehdit içeren rivayetleri aktararak bu sorunu halletmek istemiştir.[657]

---

[653] Câhız, *Osmâniyye*, s. 134-140.

[654] Şayet Ali, nasla atanmış ve Peygamber bunu ilan etmiş ise gizli kalması mümkün değildi. Durum böyleyse "Bu, neden diğer naslar gibi bilinmedi?" itirazına verdiği cevapta Müfîd, Peygamber'in bunu açık ve net bir şekilde ilan ettiğini, orada bulunanların da bunu öğrendiğini, bu hususta problemin rivayetlerin sonraki nesillere intikalindeki bazı problemlerden kaynaklandığını söyler. Bu fikrini desteklemek amacıyla da namaz, oruç, hac gibi farzlarda da intikal ile ilgili nedenlerden dolayı bir takım ihtilafların mevcut olduğunu ifade eder. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 20-21. Ayrıca bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 330.

[655] Bkz. Murtazâ, *Şâfî*, I, 100.

[656] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 330. Bu fikir daha sonraları gelen kimi İmamîler tarafından da benimsenecektir. Sözgelimi Humeyni, Allah'ın, Ali'nin imametini Kur'an'da bizatihi açıklaması hâlinde bile buna yine de muhalefet edileceğini, açıkça zikretse dahi ihtilafın bitmeyeceğini söylemektedir. Ona göre, muhalifler amaçlarına İslami bir yolla ulaşamazlarsa İslam dışı yollara başvuracak; Yahudi ve Hristiyanların kendi kitaplarına yaptıklarını Kur'an'a yaparak ilgili ayetleri gizleyeceklerdi, demektedir. Bkz. Humeyni, Rûhullâh, *Keşfu'l-Esrâr*, Amman 1998, s. 130-131.

[657] Saffâr, s. 557-558.

İKİNCİ BÖLÜM

İMAMET TASAVVURUNUN UNSURLARI

İmamiyye Şiası, Allah tarafından tayin edilmiş imamların birtakım sıfatlara sahip olduğunu ileri sürmektedir. Hemen hemen hayatın her alanıyla ilgili, bir beşerin ulaşabileceği en üstün nitelikler olarak aktarılan bu sıfatlar çok çeşitlendirilmiştir. Ancak çeşitliliğine rağmen[1] bu mükemmel sıfatların üç başlık altında ele alınması mümkündür.[2] Bunlar: *Efdaliyet*, *Masumiyet* ve *Özel İlim*'dir. İmamların sahip oldukları ileri sürülen en cömert ve en cesur olmak gibi diğer bazı sıfatları efdaliyet başlığı altında toplamak mümkündür.[3] Nitekim Müfîd de imamlarda olması gereken sıfatları açıklarken, *Efdaliyet*, *Masumiyet* ve *Özel İlim'*i ön plana çıkarmaktadır.[4] Bu nedenle mezhep aklının bir ürünü olan ve süreç içerisinde yeniden yorumlanan ve hatta bazen yeniden inşa edilen[5] bu sıfatlar, *Efdaliyet*, *Masumiyet* ve *Özel İlim* başlıkları altında ele alınacaktır.

I. Efdaliyet

Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında vuku bulan hadiseler, özellikle de Ali b. Ebî Tâlib'in maruz kaldığı durum, beraberinde bir tepki olarak[6] onun haklılığını ve dolayısıyla hakkının gasp edildiği fikrini ortaya çıkarmıştır. Bu düşünce daha sonraları bazı kesimler tarafından, Ali'nin daha baştan itibaren imameti hak ettiği ve buna en layık kişi olduğu iddiasına dönüştürülmüştür. Bu durum da Müslümanlar arasında hilafet/imametin kimin hakkı olduğu, hilafet/imamette liyakat tartışmalarını gündeme getirmiş ve süreç içerisinde imamette efdaliyet düşüncesini ortaya çıkarmıştır.[7]

İmamiyye'nin imamet tasavvurunda da önemli bir yer tutan efdaliyet, Allah tarafından atanmış imamların birtakım mükemmel sıfatlara sahip,[8] her hususta efdal, ekmel insanlar olduğu fikrine dayanır.[9] Bu düşünceye göre mutlak liderlik için gerekli olan özel niteliklere sahip, ümmetin en

---

[1] Sözgelimi Tûsî, masumiyet, efdaliyyet, ilim, şeceat, ileri görüşlülük husnu'r-re'y gibi sıfatları ileri sürmektedir. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 312.
[2] Krş. Subhî, s. 161.
[3] Akli temellendirme faaliyetinde ön plana çıkanlardan en önemlileri, imamda aranan, "Nas ve tayin ile atanmış bir imamın vücubu", "Masumiyet", ve "İlim" şartlarıdır. Cesaret, cömertlik gibi diğer pek çok husus ise "Efdaliyyet" başlığı altında toplanabilir. Bu durumda akli temellendirmeyi yukarıda zikredilen esaslar altında başlıklandırmak mümkündür
[4] Ona göre imam, kendi döneminin efdali olmalıdır. Masum olmayan, ilim sahibi olmayanın da imameti geçersizdir. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, II, 182.
[5] Krş. Sachedina, Abdulazîz Abdulhussain, *İslamic Messianism*, Albany 1981, s. 30.
[6] Krş. Subhî, s. 134.
[7] Nitekim Şii fırkalar ve bir kısım Mutezili âlimin, efdaliyeti, imametin bir şartı olarak kabul ettiklerini görmekteyiz. Bkz. İbn Abd-i Rabbih, V, 90-103.
[8] Krş Subhî, s. 161.
[9] Bu hususta bkz. Sadûk, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Tabersî, Emînu'l-İslâm, s. 437; Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 187; Sâdâbâdî, s. 59; Zencânî, I, 78; Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 52; Feyyâz, s. 134.

üstünü olan imamlar, efdal kimsedirler.[10] İmamîler bu tezi gerekçelendirirken Mutezili âlim Kâdî Abdulcebbâr'ın da belirttiği gibi, peygamberlerin efdaliyetinden hareket etmektedirler.[11] Nasıl ki peygamberler en üstün insanlar ise aynı şekilde peygamberin yegâne meşru vârisleri olarak Allah tarafından atanan ve dinde hüccet olan imamlar da en üstün kimseler olmalıdırlar.[12]

A. Efdaliyet Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti

İmamiyye Şiası'nın öncüleri arasında imamların efdaliyeti inanışı, nas ve tayin fikrinin ortaya çıkışı kadar eskidir. Bir başka ifadeyle İmamiyye Şiası'nın teşekkülüyle birlikte efdaliyet düşüncesi de savunulmaya başlanmıştır. Hatta imamet nazariyesinin ortaya çıkışında efdaliyet düşüncesi etkin bir rol oynamış olmalıdır. Zira nas ve tayin fikri temellendirilirken, imamların efdal olması gerektiği iddia edilmekte ve bu niteliklere kimlerin sahip olduğunun sadece Allah tarafından bilinebileceği ileri sürülmektedir.[13] Sözgelimi, nazariyeyi ilk defa ileri süren Hişâm b. Hakem, imametin delilleri arasında birtakım özel nitelikler zikretmektedir. Bir tartışma esnasında Mutezili âlim Dırâr b. Amr'ın, imametin delillerini sorması üzerine Hişâm b. Hakem, bu hususta sekiz delil olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan dördü imamların nesebi, diğer dördü ise şahsi nitelikleriyle ilgilidir. Neseple ilgili olanlar: İmamların, saygın/meşhur/bilinen bir kabile, bilinen/saygın bir ırk, bilinen/saygın bir soy ve bilinen bir beyt/aile'den olmalarıdır. Ona göre Araplardan daha bilinen/saygın bir ırk yoktur; çünkü Peygamber o ırktandır ve Araplar da saygınlığını Hz. Muhammed'den almaktadır. Yine saygın olan bu Arapların en saygın kabilesi Peygamber'in kabilesidir. Bu kabileden de en saygını onun Ehl-i Beyti'dir. Sonra bu aileden de saygın kişinin Ali b. Ebî Tâlib olduğuna Peygamber'in kendisi bizzat işaret etmiştir. İmamların şahsıyla ilgili nitelikler ise en bilgin, en cömert, en cesur, en iffetli, büyük-küçük günahlardan korunma, yani masum olmadır. Ayrıca imam, bir fetret veya cahiliye dönemi yaşamamış olmalıdır.[14]

Fadl b. Şâzân'ın (260/873) da efdaliyet hususunda tartışmalara girdiğini tespit edebilmekteyiz. Onun, özellikle efdaliyet hususunda Peygamber'e yakınlığı ön plana çıkardığını ve

---

[10] İmamiyye'ye göre imamlar, ümmetin en faziletli şahıslardır. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, 307; Kâşânî, I, 377; Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, 205; Zencânî, I, 44; Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period" s. 25.

[11] Bkz. Kadî Abdulcebbâr, *Muğnî*, XX, I, s. 109.

[12] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, 308; Duhayyil, I, 14.

[13] Bkz. Müfîd, *Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 52; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 313. İmamiyye Şiası, efdaliyyetin gerekliliğini temellendirirken pek çok akli delil kullanmıştır. Bunlardan, imametin akli temelleri bahsinde değinilmişti. Ancak en önemli delillerinin imametin peygamberlik ile kıyaslaması olduğuna değinmek gerekmektedir. Buna göre imamlar, peygamberler ile aynı görevleri üstlenmişlerdir. Nasıl peygamberler için efdaliyyet bir zorunluluk ise onlar gibi, dinde hüccet olan kişinin de efdal olması gerekmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, XX, I, 109; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 308.

[14] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 202-203; Meclisî, XXV, 143-144. Burada imamların fetret veya cahiliyye dönemi yaşamamış olmasını ileri sürmekle muhtemelen Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın hilafete liyakat sahibi olmadıkları hedeflenmiştir.

Peygamber'e en yakın kişinin Ali olduğunu iddia ettiğini görmekteyiz.[15] Bunun da ötesinde Ali'nin komutanlık, ilim ve tebliğ gibi çeşitli alanlardaki yeteneklerinden hareketle de onun efdal olduğunu ileri sürmektedir.[16]

Hişâm b. Hakem ve Fadl b. Şâzân'dan sonra, gerek "Kum Hadisçileri" gerekse daha sonraları gelen Bağdat kelamcıları, imamların efdaliyeti hususunda daha pek çok nitelik ileri sürmüşlerdir. Kur'an'ı en iyi bilen,[17] en âlim,[18] en zahid,[19] en abid,[20] vera sahibi,[21] en cesur,[22] en cömert,[23] en fakih,[24] Allah'a en yakın ve mükâfata en fazla hak kazanan,[25] Allah'ın emir ve nehiylerine en fazla dikkat eden, en mütevazı, duaları kabul olan,[26] hilm sahibi,[27] olgun,[28] affedici,[29] en akıllı,[30] en anlayışlı,[31] en

[15] Fadl b. Şâzân, "Rahîm sahipleri (akraba olanlar) Allah'ın kitabına göre birbirlerine (vâris olmaya) daha uygundurlar." (8. Enfâl, 75) ayetini tevilinde bu ayetle Peygamber'in yakınlarının kastedildiğini söylemektedir. Fakat bunu gerekçe göstererek Peygamber'in amcası Abbas'ın daha yakın olduğunu iddia edenlere itiraz etmekte, ayette ü'min ve muhacir olma niteliğinin de zikredildiğini söylemektedir. Ayrıca Ali'nin babasının Peygamber'in babasıyla ana-baba bir kardeş olduklarını, oysa Abbas'ın sadece baba tarafından kardeş olup annesinin ayrı olduğunu söyleyerek Ali'nin Peygamber'e daha yakın olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 170.

[16] Fadl b. Şâzân'ın "Sonradan iman eden ve hicret edip de sizinle beraber cihad edenler de sizdendir." (8. Enfâl, 75) ayetinde bahsedilen kişinin Ali olduğunu iddia eder. Fadl b. Şâzân'a göre bu ayetle seriyye komutanları kastediliyorsa, Ali, seriyye komutanlığı yapmıştır. Âlimler kastediliyorsa Ali âlimdir. Emr-i bi'l-Ma'rûf yapanlar kastediliyorsa Ali bu görevi de yapıyordu, diyerek bu hususstaki ihtilaflara değinip bu ayette Ali'nin kastedildiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 118.

[17] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 95; Müfîd, *İrşâd*, II, 313.

[18] Mes'ûdî, *Murûc*, III, 234; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 95; *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 422; Müfîd, *İrşâd*, II, 313; *Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 52; *Evâilu'l-Makâlât*, s. 40; Murtazâ, *Şâfî*, III, 178; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 177; Sâdâbâdî, s. 81; Zencânî, I, 78; Feyyâz, s. 134.

[19] İbn Kıbe, s. 195; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 120; Müfîd, *İrşâd*, II, 313; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 174 vd; , *el-Bâbu Hâdî 'Aşere*, 44-45; *Keşfu'l-Murâd*, s. 217; Sâdâbâdî, s. 59. Birisi, (Ubbâd el-Basrî) Hac mevsiminde Ca'fer es-Sâdık'ın elbisesini çekiştirip, giydiği lüks kıyafetten dolayı onu kınamıştır. Ca'fer es-Sâdık ise günün ve toplumun şartlarının bunu gerektirdiğini, Peygamber zamanındaki gibi giyinirse, halkın kendisine riyakâr diyeceğini söylemiştir. (Keşşî, s. 689-690) Yine Süfyânu's-Sevrî, Ca'fer es-Sâdık'ı, giydiği lüks elbiseden dolayı kınamış ve atalarının böyle giyinmediğini ona hatırlatmıştır. Ca'fer es-Sâdık da "O zaman toplum fakir idi." cevabını vermiştir. (Keşşî, s. 691).

[20] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 422; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 437; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 176; Sâdâbâdî, s. 59; Meclisî, XXV, 117.

[21] Sâdâbâdî, s. 59.

[22] Mes'ûdî, *Murûc*, III, 234; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 203; *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 422; Müfîd, *İrşâd*, II, 313; *Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 52; Murtazâ, *Şâfî*, III, 178; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 312; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 437; Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 187; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 182; Meclisî, XXV, 117, Sâdâbâdî, s. 88; Zencânî, I, 78.

[23] Mes'ûdî, *Murûc*, III, 234; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 203; *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 422; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 437; Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 187; *Keşfu'l-Murâd*, s. 216, 363; Meclisî, XXV, 117.

[24] Hillî, *el-Bâbu Hâdî 'Aşere*, s. 44-45; *Keşfu'l-Murâd*, s. 217.

[25] Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 185-188.

[26] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 437.

[27] İbn Kıbe, s. 195; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 120; *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 422; Müfîd, *İrşâd*, II, 313; Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 217.

[28] Müfîd, *İrşâd*, II, 313.

[29] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 203.

[30] İbn Kıbe, s. 195; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 120; Müfîd, *İrşâd*, II, 313; Sâdâbâdî, s. 59.

[31] Sâdâbâdî, s. 59.

yetenekli,[32] feraset sahibi (çünkü onun siyaseti[33] en iyi bilen *husnu'r-re'y* olması gerekir)[34] ve aslah[35] olması bu niteliklerden bazılarıdır.

İmamiyye Şiası, imamların, zikredilen niteliklere neden sahip olması gerektiğini de izah etmiştir. Buna göre en bilgin olmaması durumunda verdiği hükümlerden emin olunamayacaktır.[36]Ümmetin hamisi ve denetleyeni olan imamın, en cesur olmaması durumunda, zayıf duruma düşecek ve dolayısıyla topluma yönelik sorumluluklarında aksamalar olacaktır. Bu da İslam ve Müslümanların helakine yol açacaktır. Bu nedenle imam, ümmetin en cesuru, en soğukkanlısı, en dirençlisi olmalıdır.[37] Bir başka yorumda da en cesur olmaması durumunda savaş meydanından kaçacağı ki bunun da Allah'ın gazabına uğramasına neden olacağı ifade edilmektedir. Cömertlik ise insanlar arasında mal taksim ederken eşit davranması ve bu hususta adil olması için gerekli bir husustur. Çünkü cömert olan, başkasının malına tamah etmeyecektir.[38]

İmamların sahip olması gereken niteliklerin yanı sıra İmamiyye Şiası'nın bir de imamlarda olmaması gereken niteliklerden de söz ettiğini görmekteyiz. Hemen hemen tüm İmamîler tarafından kabul edilen bu menfi niteliklerden bazıları; yaratılış ve huy bakımından hoş karşılanmayan şeylerden uzak olması, kindar olmaması, cüzzam, alaca vb. fiziki kusurlarının bulunmaması,[39] nesebinde bozukluk bulunmaması, çocuklarının bayağı işlerde çalışmaması, hiddet, acelecilik, cimrilik gibi noksanlıklardan uzak olmasıdır.[40]

Tüm İmamîlerin üzerinde ittifak ettikleri bir diğer husus da mefdulun asla imam olamayacağıdır.[41] Zira mefdulun efdale tercihi çirkin[42] ve mantığa aykırıdır.[43] Bu noktada imamları

---

[32] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 422.
[33] Murtazâ, *Şâfî*, III, 178.
[34] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 312.
[35] Müfîd, *Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 52.
[36] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 204.
[37] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 312.
[38] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 204.
[39] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 312.
[40] Murtazâ, *Şâfî*, III, 178.
[41] Müfîd, *İfsâh*, s. 37. İmamet için efdaliyyetin bir şart olup olmadığı, mefdulun imametinin caizliği hususu çeşitli kesimler tarafından tartışılagelmiştir. Tüm Şia ve Mutezile'nin bir kısmı, imamet için efdaliyyeti zorunlu görmüşlerdir. Mefdulun imameti meselesine gelince Mu'tezililer ve Butriyye kolu hariç tüm Zeydiler, mefdulun imametini caiz görmüşlerdir. Zeydilerden Butriye ve diğer Şii kesimler ise mefdulun imametini reddetmektedir. Bkz. İbn Abd-i Rabbih, V, 90-103.
[42] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, 309; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 347; *Risâle-i İmâmet*, s. 187; Zencânî, I, 78. Akıl, imamın, ümmetin en üstünü olmasını zorunlu kılar; çünkü şeraitin koruyucusu olması nedeniyle imamın, yükü ağır, işi zordur. Bu nedenle onda iyi hasletler toplanmalıdır. (Sâdâbâdî, s. 47) İmam, en üstün olmalı, imam ya diğer insanlarla fazilette eşit olur, ya daha eksik olur, ya da üstün olur. Eksik olsa mefdulun efdale tercihi aklın hoş göreceği bir şey değildir, eşit olsa tercihi için bir gerekçe kalmaz. Bkz. Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 205.
[43] Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 187.

peygamber ile kıyaslamaktadırlar.[44] Onlara göre mefdul bir kişinin peygamber olması nasıl düşünülemezse, iktidar olma hususunda onunla aynı statüye sahip olan imam için de aynı şey geçerlidir.[45]

B. Efdaliyetin Sınırları

İmamiyye Şiası, genel anlamda peygamberler ve onların vârisleri olan imamların efdaliyeti konusunda müttefiktirler. Ancak detaylara inildikçe birtakım farklı yaklaşımların sergilendiğini görmek mümkündür. Efdaliyetin imametle ilgili alanlarla sınırlılığı, imamların fazilette eşitliği ve peygamberlerden efdal olup olmadıkları, bu farklı yaklaşımlardan öne çıkanlardır.

İmameti, mükemmeliyet düşüncesi üzerine kuran İmamî âlimler, onların, insanların en üstünü[46] ve her hususta efdal olmasının[47] imametle ilgili alanlarda sınırlı olup olmadığını tartışmışlardır. Başta "Kum Hadisçileri" olmak üzere İmamiyye Şiası'nda genel eğilim, onların, hayatın her alanında efdal oldukları şeklindedir. Fakat süreç içerisinde bir kesim, efdaliyeti imametle ilgili alanlarla sınırlandırmış, beşerî yönlerinden en mükemmel kişi olmak zorunda olmadıklarını ileri sürmüşlerdir.[48] Bu görüş daha ziyade Bağdat kelamcıları tarafından benimsenmiştir. Örneğin Müfîd, imamların efdaliyetini imamet ile sınırlamakta; fiziki açıdan diğer insanlardan bir farkları olmadığını savunmaktadır.[49] Benzer görüşlere sahip olan Tûsî de imamların sadece tiksindirici olmayan bir yapıda olmasını şart koşmakta, fiziki açıdan insanların en mükemmeli olmalarını zorunlu görmemektedir.[50] Buna göre imamet dışındaki alanlarda, kendilerinden daha üstün niteliklere sahip kimselerin bulunması caizdir. Mesela, Peygamber, kendilerinden daha faziletli kimseler bulunmasına rağmen, savaş sanatında ve askerî bilgilerde daha önde olmalarından dolayı Amr b. Âs ve Hâlid b. Velîd'e komutanlık görevlerini vermiştir.[51] Burada dikkat çekilmesi gereken husus, efdaliyetlerinin bir zorunluluk olmadığı, imamların sıradan insanlara benzeyebileceğini söylemeleridir. Yoksa Müfîd ve Tûsî de tüm diğer mezhep mensupları gibi imamların herhangi bir fiziki eksikliğini, yani düşük

[44] İmamın efdaliyyetinin gerekliliği sonucuna, imamı peygambere kıyaslayarak ulaşırlar. Peygamberin efdaliyyeti vacip olduğu için imam da efdal olmalıdır. (Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, XX, I, s. 109). Tıpkı peygamberler gibi, dinde hüccet olan kişinin, raiyesinden daha efdal olması gerekir. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, 308; Duhayyil, I, 14.

[45] Müfîd, *el-İfsâh fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn*, Kum 1412, s. 37. Hatta iman ve küfür ile karşılaştırmakta; bir kâfirin bir Mümine tercih edilemeyeceği gibi mefdulün de efdale tercih edilemeyeceğini iddia etmektedirler. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, 309.

[46] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 437.

[47] Müfîd, *Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 52; Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 187; Sâdâbâdî, s. 59; Zencânî, I, 78; Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 52; Feyyâz, s. 134.

[48] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 309.

[49] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 52.

[50] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 313.

[51] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 309.

seviyede bir niteliğe sahip olmalarını kabul etmemektedir.[52] Fakat bu fikirlerin İmamiyye Şiası'nın tamamı tarafından benimsendiğini söylemek mümkün değildir. Zira "Kum Hadisçileri"nin söylemini benimseyen sonraki âlimler, imamları her alanda mükemmel kabul etmektedirler. Bunun da ötesinde Nasıruddîn Tûsî ve Hillî gibi usuli çizgide mütalaa edilebilecek âlimlerin, efdaliyetin kapsamına ruhi ve bedenî faziletleri de koydukları; yani onları ruhi ve bedenî açıdan mükemmel kabul ettikleri müşahede edilmektedir.[53]

İmamiyye Şiası'nın efdaliyete yaklaşımında öne çıkan bir mesele de imamların peygamberlerle kıyaslanmalarıdır.[54] Bu hususta birtakım farklı yaklaşımlar sergilediklerini görmek mümkündür.[55] Bir kısmı, peygamberlerin imamlardan üstün olduğunu savunurken;[56] diğer bir kısmı ise imamların, *ulû'l-azm* (Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed[57]) dışındaki peygamberlerden üstün olduğunu ileri sürer.[58] Üçüncü bir kısım ise onların Hz. Muhammed dışındaki tüm peygamberlerden daha üstün olduğunu iddia eder.[59] Bu kısma göre Hz. Muhammed ile imamlar fazilet açısından eşittirler.[60] Bu son görüş daha baştan itibaren İmamiyye Şiası'nda ağırlıklı olarak benimsenen ve süreç içerisinde hemen hemen tüm İmamîler tarafından kabul edilen görüştür. Bu kesim arasında peygamberlerin meleklerden de üstün olmasından hareketle[61] imamların meleklerden de üstün olduğunu savunanlara rastlamak mümkündür.[62] Hatta Seyyid Şerîf Murtazâ'ya göre bu hususta İmamîler, icma etmişlerdir.[63]

---

[52] İmamlarda herhangi bir kusur olmaması gerektiğini ileri süren rivayetler için bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 285; Keşşî, s. 565; Müfîd, *İrşâd*, II, 221.

[53] Bkz. Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 437; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 343; Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 205.

[54] Bu hususta bkz. Metin Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dinî Araştırmalar*, IX (2004), sayı: 26, s. 97-114.

[55] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 81 vd. Eş'arî'nin de bu hususta üç eğilime işaret ettiği görülmektedir. Ancak ondaki ayırım İmamîlerin tasnifi ile örtüşmemektedir. Eş'arî'ye göre, birinci grup, peygamberlerin imamlardan üstün olduğunu, ama imamların da meleklerden üstün olduğunu savunur. İkinci grup, imamların peygamberlerden ve meleklerden üstün olduğunu savunur, Mutezili fikirlere yakın üçüncü grup ise melek ve peygamberlerin imamlardan üstün olduğunu savunur. Böylece ortaya imam, melek ve peygamber kıyaslaması çıkmaktadır. Bkz. Eş'arî, I, 120.

[56] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 81.

[57] Meclisî, XI, 33.

[58] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 81.

[59] Eş'arî, I, 120; Müfîd, *Risâletun fî Tafdîli Emîri'l-Mü'minîn alâ Cemîi'l-Enbiyâ-i Gayru Muhammed* ('*İddetun Resâil* içinde), Kum trz., s. 200; Meclisî, XXVI, 273.

[60] Müfîd, *İrşâd*, I, 170. "Oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra gönülden lanetle dua edelim de yalancıların üstüne Allah'ın lanetini dileyelim." (3. Âl-i İmrân, 61) mealindeki ayetten hareketle Müfîd, *enfusenâ/kendimiz* kelimesi ile Ali'nin kastedildiğini, bu ayet ile Allah, Ali'nin, Peygamber'in nefsinden olduğuna işaret etmiştir. (Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 170). Daha sonraları gelen Sâdâbâdî, Ali ile Peygamber arasında efdaliyyet hususunda sadece nübüvvet derecesinin olduğunu söylemektedir. Bkz. Sâdâbâdî, s. 68.

[61] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İ'tikâdât*, s. 104; Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 55; Murtazâ, *Cevâbâtu Mesâilu'r-Râziyye*, (*Resâilu Şerîf Murtazâ* içinde), Kum 1405, s. 109.

[62] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İ'tikâdât*, s. 104; Murtazâ, *Cevâbâtu Mesâilu'r-Râziyye*, s. 109. Bir rivayete göre Ali, Peygamber'e enbiyanın mı yoksa meleklerin mi üstün olduğunu sorar. Peygamber, enbiyanın meleklerden daha üstün olduğunu, kendisinin de tüm enbiyadan daha üstün olduğunu söyler. Sonra da Ali'ye benden sonra en faziletli olanlar, sen ve senden sonraki imamlardır, der. Daha sonra da arşı taşıyan ve etrafında bulunanların

Bir başka ihtilaf noktası ise imamların efdaliyetinin derecesi hususundaki farklı yaklaşımlardır.[64]Genel bir eğilim olarak fazilet hususunda imamların birbirine eşit olduğu savunulmaktadır.[65] Ancak bu genel görüşün aksine farklı yaklaşımları içeren rivayetlere de rastlamak mümkündür. Nitekim Şeyh Sadûk'un babası Ali b. Hüseyin es-Sadûk, Hz. Âdem'den başlayan ve Ali'ye kadar bir biri ardına tüm vasilerin listesini verdiği bir rivayetin[66] sonunda, Ali'den sonra da vasiliğin evlatlarında devam edeceği ve bu işin yeryüzünün en hayırlısına (yani son imama) varana dek böylece süreceği ifade edilir.[67] Bu rivayette sayı sınırlaması yoktur. Zira henüz imamların sayısı on iki ile sınırlandırılmamıştır.[68] İmamların sayısının sınırlandırılmasından sonra ise onun varlığına ve faziletine vurgu yapmak amacıyla onun en efdal olduğunu içeren rivayetlere rastlamak mümkün olmaktadır. Mesela, Mes'ûdî, aktardığı bir rivayette, Hüseyin'in soyundan dokuz imam olacağı ve dokuzuncusunun kaimleri ve en üstünleri olduğu ifade edilmektedir.[69] Mes'ûdî'den bir asır sonra vefat eden Müfîd'in öğrencisi Kerâcîkî ise imamların fazilet hususunda birbirlerine eşitliğini reddetmektedir. Ona göre imamlar içinde Ali, en faziletlidir. Efdaliyet ondan sonra kıdem sırasına göre devam etmektedir. Buna göre Ali'den sonra Hasan, sonra Hüseyin'dir. Bunların ardından ise önce Mehdi sonra diğerleri gelmektedir.[70] Bunun dışında özellikle Hasan ve Hüseyin de efdaliyet açısından karşılaştırılmışlardır. Bu tür rivayetlerde genelde kıdem göz önüne alınarak Hasan'ın efdaliyeti kabul edilmiştir.[71] Kimi âlimler ise Hüseyin'in Hasan'dan efdal olduğunu öne sürmüşlerdir. Dördüncü asrın başlarında yaşamış olan İbn Kıbe, bu hususta bir tartışmada, Hasan'ın Muaviye'ye karşı cihada girişmemesini, buna karşılık Hüseyin'in cihada çıkışını, Hüseyin'in efdaliyeti için bir gerekçe olarak ileri sürmektedir.[72] Özellikle Hasan ve Hüseyin'in mukayesesinin arka planında imametin Hasan'ın değil de Hüseyin'in soyunda devam ettirilmesinin akli dayanağını oluşturma gayreti yatmaktadır. Nitekim Ayyâşî'nin aktardığı bir rivayette Hasan'ın, Ali'den sonra kırk bin kılıcı

Allah'ı tesbih edip bizim velayetimize inananlara bağışlanma dilediklerini, şayet kendileri olmasa, Allah'ın ne Âdem'i ne Havva'yı, ne cenneti ne cehennemi, ne göğü, ne de yeri yaratmayacağını söyler. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 5.

[63] Murtazâ, *Cevâbâtu Mesâilu'r-Râziyye*, s. 109.

[64] Bu hususta bkz. Saffâr, s. 500; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 278, 281; Müfîd, *İfsâh*, s. 37.

[65] Nitekim Mûsâ el-Kâzım'a nisbet edilen bir rivayette de ilim ve şecaatte imamların eşit olduğu ifade edilir. (Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 217); Mes'ûdî de bir yerde on iki imamı kastederek, on iki sancağın tamamının birbirine benzer ve birbirinden ayırt edilemez olduğunu söyler. Bkz. Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 278.

[66] Sadûk, Ali b. Hüseyin, s. 21-23.

[67] Sadûk, Ali b. Hüseyin, s. 23. Burada mehdi söz konusu olmakla beraber, bir sayı veya zaman tahsisinden söz edilmez. Ya da birinin son vasi olduğu ima edilmez.

[68] Bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 179 vd.

[69] Mes'ûdî, bir yerde, on iki imamın birbirinden ayırt edilemez olduğunu ifade eden bir rivayet aktarırken, birkaç sayfa sonra da "Hüseyin'den sonra dokuz imam olacak, dokuzuncusu kaimleridir ve en üstünleridir," şeklinde bir rivayet aktarır. Bkz. Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 278, 281.

[70] Kerâcîkî, II, 245.

[71] Hişâm b. Sâlim, Ca'fer es-Sâdık'a, Hasan'ın mı yoksa Hüseyin'in mi daha efdal olduğunu sorar. Ca'fer es-Sâdık, Hasan cevabını verir. Hişâm b. Sâlim, madem Hasan efdal idi, neden imamet Hüseyin'in soyunda devam etti, diye sorar. O da Musa, Harun'dan daha efdaldi; fakat imamet Harun'un soyundan devam etti, cevabını verir. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 416.

[72] Bu minvaldeki bir tartışma için bkz. İbn Kıbe, s. 193; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 118.

kınına sokarak Muaviye'ye teslim etmesi, Hüseyin'in ise kıyam ederek yetmiş kişiyle canını Allah'a sunması gerekçe gösterilerek, Hasan'ın neslinin imamet/hilafet taleplerinin yersiz olduğu, zira bunu Hüseyin'in soyunun hak ettiği ifade edilmektedir.[73]

Aslında her ne kadar İmamiyye Şiası, efdaliyet açısından imamları eşit görmekteyse de pratikte esas olarak Ali'nin efdaliyeti üzerinde durmaktadır.[74] Onun ilmî üstünlüğü,[75] cesareti, savaşçılığı,[76] muttaki oluşu vb. nitelikler gerekçe gösterilerek imamete en layık kişi olduğu izah edilmeye,[77] imamet teorisi de onun efdaliyeti çerçevesinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Bunu, süreç içerisinde muhaliflerle yapılan tartışmalara bağlamak mümkündür.[78] Zira hilafete liyakat hususundaki tartışmalar, genelde ilk halife seçimi üzerinde yoğunlaşmaktadır. İmamiyye Şiası da bu hususta çeşitli rivayetler aktararak Peygamber'in, Ali'nin herkesten daha faziletli olduğunu açıkladığını, bununla da onun kendisinden sonra işi üstlenmeyi hak ettiğini ispata çalışır.[79] Bu bağlamdaki rivayetlerin bir amacının Ebû Bekir'in hilafetini reddetmek olduğu söylenebilir.[80]

Görülmektedir ki İmamiyye Şiası, içerisinde bazı farklı kanaatler olmasına rağmen, imamların efdaliyette birbirlerine eşit olduğunu iddia etmiştir. Fakat en azından ilim, cesaret, siyaset vb. hususlarda birbirlerine eşit olduklarını söylemek güçtür. İlmî açıdan en fazla Ali ve Ca'fer es-Sâdık'ın

---

[73] Bkz. Ayyâşî, II, 291.

[74] Müfîd, *İfsâh*, s. 37. Ümmet, Ali'nin tüm sahabe içinde ilim hususunda en faziletlisi olduğu hususunda şüpheye düşmez. Bkz. Fadl b. Şâzân, s. 53.

[75] Fadl b. Şâzân, s. 53; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 361.

[76] Ali, sahabenin en savaşçısı, en cesuru idi. (Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 244; Sâdâbâdî, s. 88) Kureyş'in ileri gelenlerini öldürmüştür. (Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 248; Sâdâbâdî, s. 89) Savaşlardaki kahramanlığı göz önüne alınırsa hiç kimsenin ulaşamadığı bir fazilete ulaşmıştır. O, savaşlarda düşmanın en güçlü savaşçılarından 40 kişiyi öldürmüş, bu da onların cesaretinin kırılmasına, korkmalarına ve dolayısıyla yenilmelerine, Müslümanların zafer kazanmalarına sebep olmuştur. (Müfîd, *İrşâd*, I, 149-150). Hatta onun cesareti, melekleri bile hayrete düşürmüştür. (Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 183) Bu da onun hilafete en layık kişi olduğuna delalet eder. Müfîd, *İrşâd*, I, 149-150; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 182-183.

[77] Onun savaşçılığı, cihadı, Peygamber ile çokca beraberliği ve Peygamber'in ona danışması (ki o bir defasında, aranızda en fakih olanınız Ali'dir, demiştir), Necranlı Hristiyanlar ile mübaheleye onu götürmesi, cömertliği, en zahid, en abid, en halim, en fasih, en güçlü imana sahip, yaratılışça en güzel, en isabetli görüşe sahip, Allah'ın emirlerini uygulamada en istekli, Kur'an'ı en iyi bilen olması nedeniyle sahabe içinde en üstün olan Ali'dir. Bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 359-367.

[78] Özellikle tartışma meclislerinde bu hususun ön plana çıktığı görülmektedir. Abbâsî halifesi Me'mûn dönemindeki tartışmalar buna örnek olarak verilebilir. Bkz. İbn Abd-i Rabbih, V, 90-103.

[79] Müfîd, *İrşâd*, I, 193. Bunlardan birisinde Cebrail, Peygamber'e gelip Allah'ın, Ali'nin fazileti hakkında bir hutbe okumasını emrettiğini bildirir. Peygamber de halkı toplar ve onlara bu hususta bir hutbe irad eder. Hutbede Peygamber, Ali'nin kendisinden sonra imam atandığını da beyan eder. Bkz. Müfîd, *Emâlî*, s. 294-295.

[80] Sözgelimi Ali'nin, Ebû Bekir'den üstün olmasının delili ne diye sorulunca, Ali'nin Mümin, âlim ve yeterli oluşunda ümmetin icma etmesi, fakat Ebû Bekir'de icma etmemesi, cevabını vermişlerdir. Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 86. Bu konuda pek çok rivayet de aktarırlar. Bunlardan birisi, *berâe hadisi* olarak bilinen ve Mekkelilere emirlerin tebliğinin Ebû Bekir'den alınıp Ali'ye verilmesini içeren rivayettir. (Bkz. İbn Hişâm, IV, 190; Taberî, İbn Cerîr, III, 208; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 189) Şii kaynaklar, görevin Ebû Bekir'den alınıp Ali'ye verilmesinin nedeninin Allah tarafından Peygamber'in uyarılması olduğunu ileri sürerler. Allah, görevi Ebû Bekir'e vermesinden dolayı Hz. Muhammed'i uyarmış ve görevi Ali'ye vermesini istemiştir. Bkz. Müfîd, *İhtisâs*, s. 200; *Emâlî*, s. 68; *İrşâd*, I, 65.

adından söz edilmektedir. Hatta ilmî üstünlüğü nedeniyle olmalıdır ki fıkhi bir mezhep olan Ca'ferilik diğer imamlara değil de Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilmiştir.

İmamların efdaliyetinin onların pratik hayatlarıyla çeliştiği durumlar da söz konusudur. Sözgelimi, imamların en cesur kimseler olduğu iddialarına rağmen[81] Ali'nin ilk üç halife döneminde onlarla açıkça mücadele etmemesi (ki bunun ardında onun destek ve yardım bulamaması[82] veya korkması[83] gibi gerekçeler ileri sürerek, hakkını gasp edenlere neden karşı koymadığını izah etmeye çalışırlar.[84]) ve oğlu Hasan'ın 40 bin[85] destekçisi varken, ordusunu Muaviye'ye teslim etmesi de cesaretle izah edilebilecek bir durum değildir. Nitekim bundan dolayı başta kardeşi Hz. Hüseyin olmak üzere, kendi ordusunun tepkisiyle karşılaşmıştır.[86] Yine imamların insanlar arasında en cömert kimseler olduğu iddiasına rağmen,[87] kaynaklar imamlar döneminde başkalarının cömertliğinden de bahsetmektedir.[88] Sözgelimi Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Talib kendi döneminde cömertliğiyle tanınmaktadır.[89] Öyle ki Hasan ve Hüseyin onu, malını saçıp savurmakla ve müsriflikle itham etmişlerdir.[90] Öte yandan imamların beşerî birtakım kusurlarının olmaması iddiasına rağmen Hasan'ın dilinin peltek olduğu rivayet edilir.[91] Yine bir rivayette Ca'fer es-Sâdık'ın konuşmasında lahn/lisan hatası yaptığı aktarılır.[92] Kuşkusuz bu hususta örnekler çoğaltılabilir. Sonuçta tüm bu zikredilenlerin, aslında ortaya atılan teorinin, imamların pratiğiyle pek de uyuşmadığı söylenebilir.

II. Masumiyet

Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında vuku bulan hadiselerin, imamların masumiyeti fikrinin ortaya çıkışında önemli bir etken olduğu söylenebilir. Özellikle Ali'nin maruz kaldığı durum, tepkisel

---

[81] Mes'ûdî, *Murûc*, III, 234; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 203; *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 422; Müfîd, *İrşâd*, II, 313; *Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 52; Murtazâ, *Şâfî*, III, 178; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 312; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 437; Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 187; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 182; Meclisî, XXV, 117, Sâdâbâdî, s. 88; Zencânî, I, 78.

[82] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 334-335.

[83] Bakıllânî, şayet korkudan böyle davranmışlarsa kendi hakkını koruyamayanın ümmetin hakkını nasıl koruyacağını sormaktadır. Bakıllânî, s. 169.

[84] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 334.

[85] Bir rivayete göre 50 bin kişidir. Bkz. Belâzurî, II, 393.

[86] Belâzurî, II, 390, 393, 394.

[87] Mes'ûdî, *Murûc*, 234; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 203; *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 422; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 437; Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 187; *Keşfu'l-Murâd*, s. 363; Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 216; Meclisî, XXV, 117.

[88] Abdullâh b. Ca'fer, Saîd b. Âs, Ubeydullâh b. Abbâs; Hicaz'da kendi zamanlarının en cömertleri olarak zikredilir. (Bkz. İbn Abd-i Rabbih, I, 225) İbn Habîb, Beni Hâşim'in en cömertleri Ubeydullâh b. Abbâs, (İbn Habîb, s. 146) Abdullâh el-Assân b. Ali b. Abdillâh b. Abbâs, (İbn Habîb, s. 167) Talha b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib olduğunu söyler. (İbn Habîb, s. 150) Belâzurî'de geçen rivayette de Abdullâh b. Ca'fer, Kays b. Sa'd, Urâbetu'l-Evsî ve adını vermediği başka kimseler hususunda ihtilaf edilmiştir, der. Bkz. Belâzurî, II, 52.

[89] Ya'kûbî, II, 277.

[90] Abdullah ise Allah'ın kendisine lütfettiğini, onu, kullarına dağıttığını böyle davranmazsa Allah'ın lütfunu kesmesinden korktuğunu söyler. Bkz. İbn Abd-i Rabbih, I, 225.

[91] İsfehânî, Ebû'l-Ferec, *Makâtil*, s. 49, 50.

[92] Bir keresinde Ca'fer es-Sâdık konuştuğunda, orada bulunan birisi onun konuşmasında hata (lahn) yaptığını söyler. Ca'fer es-Sâdık ise buna kızar ve onun bu ifadesini reddeder. Bkz. Keşşî, s. 700.

olarak,[93] onun imamete en layık kişi/efdal olduğu görüşünü ortaya çıkarmıştır. Efdaliyetin aşırı tazim ve yüceltmeye dönüşmesi ise süreç içerisinde Şia'yı, onun ve dolayısıyla soyundan gelen imamların kutsal ve masum olduğu iddiasına sevk etmiştir.[94] Masumiyetiyle ilgili fikirleri içeren rivayetler tetkik edildiğinde, bu fikirlerin erken dönemlere kadar dayandırıldığı görülmektedir. Örneğin Sebeiyye'nin, Ali'nin kusursuzluğunu ve hatalardan korunduğunu öne sürdüğü aktarılır.[95] Yine Keysaniyye'nin de masumiyet fikrini savunduğu ileri sürülmektedir.[96] Fakat masumiyetin esaslı olarak savunulması ve sistematik hâle getirilmesi ise İsmailiyye ve İmamiyye Şiası'nda gerçekleşecektir.[97]

A. Masumiyet Düşüncesinin Gelişim Süreci

Sözlükte "men etmek", "sakındırmak " anlamlarına gelen *ismet*, haiz olduğu kişiyi kötü ve çirkin fiillerden sakındıran güçtür.[98] Istılahta ise mükellefin, varlığıyla günahtan sakınabildiği ve yokluğuyla günahtan kaçınamadığı şeydir.[99]

Masumiyet fikrinin de tıpkı efdaliyet fikri gibi daha ilk başlardan itibaren İmamiyye Şiası'nın öncüleri tarafından kabul edildiği görülmektedir. Kaynaklar, masumiyet fikrini ilk defa ileri sürenin Hişâm b. Hakem olduğuna işaret etmektedir.[100] Ona göre Allah, unutmayan, yanılmayan, hata yapmayan, zulmetmeyen, hiç kimseye muhtaç olmayan ama kendisine muhtaç olunan, *ma'sûm*/günahlardan arınmış bir imam atamalıdır.[101] Ona göre imamın *ma'sûm* olmaması durumunda, diğer insanların günah işleyip işlemeyeceğinden emin olunamayacaktır. Bu durumda da ona had uygulayacak başka birisine ihtiyaç duyulacaktır. Ayrıca imamın günah işlemesi kabul edildiğinde, (adil olması gerekirken insanlar arasında ayrımcılık yapıp) yakınlarını, komşularını, hatta dostlarını kayırmayacağından emin olunamayacaktır. Oysa bu durum, "Ahdim zalimlere ulaşmaz." ayetindeki, önderler için öngörülen ilahî prensip ile uyuşmamaktadır.[102]

---

[93] Krş. Subhî, 134.
[94] Masumiyeti ilk defa bir problem hâline getirip tartışan Şia'dır. Bkz. Donaltson, 328-329; Subhî, 105.
[95] Kummî, el-Eş'arî, s. 17. Abdullâh b. Sebe' ve Sebeiyye'nin fikirleri için bkz. Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Ankara 2005, s. 23 vd., 197-200.
[96] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 3.
[97] Nâsıruddîn Tûsî ve Hillî, imamın masum olmasını İmamiyye ve İsmailiyye'nin iddia etiğini, Zeydiyye'nin ise imamın masumiyetini zorunlu görmediğini söylemektedir. Bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1988, s. 340; Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 204.
[98] İbn Manzûr, XII, 403.
[99] Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 19-20. Masumiyetin manası Allah'a sığınmasıdır. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Meâni'l-Ahbâr*, Kum 1413, s. 132.
[100] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 74; Îcî, s. 421. Hişâm b. Hakem'in nas ve tayin ile ilgili görüşü Mûsâ el-Kâzım döneminde ortaya çıkmıştır. Bkz. Şeybî I, 151; Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 98-105.
[101] Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 365; Meclisî, XLVIII, 200; Ni'me, s. 232.
[102] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 204; Meclisî, XXV, 144. Hişâm b. Hakem'in, imamların masum olduğunu ispatlamak için birtakım gerekçeler ileri sürdüğünü de görmekteyiz. O, günah işlemenin dört gerekçesi olabileceğini savunur. Bunlar: Hırs, haset, gazap ve şehvettir. Ona göre imamlar hırslı olmaz; çünkü zaten Müslümanların hazinedarlarıdırlar. Bir şeye tamah etmelerine gerek yoktur. İmamlar kıskanç da olmazlar; çünkü

Hişâm b. Hakem'in ismet nazariyesi ile ilgili en dikkat çeken ve daha sonra muhaliflerce de en çok eleştirilen yönü[103] imamların masumiyetini savunurken[104] bunu peygamberler için zorunlu görmemesidir.[105] O, bu görüşünü temellendirirken peygamberlerin vahiy ile uyarılabilmeleri imkânının mevcudiyeti nedeniyle hata işlemelerinin caiz olduğunu, [106] oysa imamların böyle bir imkânının bulunmadığını, bu durumda da onların masumiyetinin zorunlu olduğunu söylemektedir.[107] Öyle görünmektedir ki Hişâm b. Hakem'in nazariyesinde, imamların icraatlarının Allah tarafından vahiy aracılığıyla düzeltilmesi imkânının bulunmaması bir boşluk oluşturmaktadır. İşte bu boşluk, sağlam ve korunaklı bilgiyle verdiği kararlarda hatasızlık, yani masumiyet ile doldurulmaktadır.[108]

Hişâm b. Hakem'in ileri sürdüğü ilim teorisi ve bunun ismet ile korunması görüşü muhtemelen normal şartlarda imamların ortalama bir ömür sürmesi, vefat ettiklerinde de eğittikleri çocuklarının kendi yerlerine geçip imam olacakları öngörüsüne dayanıyordu. Ancak sonraları hesapta olmayan bir durum ortaya çıktı. Yukarıda da değinildiği gibi, dokuzuncu imam olarak kabul edilen Muhammed el-Cevâd, babası öldüğünde henüz herhangi bir ilim tahsil edemeyecek kadar küçüktü. İmamiyye Şiası'nın öncülerinden bir kısmı, buna çözüm olarak imamların gayb âlemiyle irtibat kurduğunu ileri sürdüler. İşte bu durum Hişâm b. Hakem'in peygamberlerin hatasının vahiyle düzeltildiği, masumiyetlerinin zorunlu olmadığı, ancak imamların vahiy almadıkları için masum olmaları gerektiği hususunda ileri sürdüğü illeti ortadan kaldırdı ve süreç içerisinde (imamların gayb âlemiyle irtibat kurmasını zorunlu gören kesim arasında) peygamberlerin de masum olması gerektiği fikrinin benimsenmesine yol açtı. Bu durumda dikkat çekici bir husus ortaya çıkmaktadır. İmamiyye

---

insan sadece kendisinden üstün olanı kıskanır. Oysa onlar insanların en üstünüdürler. Onlarda gazap da olmaz; çünkü onlar sadece Allah için gazap ederler. Şehvete de düşkün olmazlar; çünkü Allah onların yönünü ahirete çevirmiştir. Yüzü ahirete çevrili olanlar dünya nimetlerinden haz almazlar. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Meâni'l-Ahbâr*, s. 133; *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 202; *Hısâl*, s. 104.

[103] Kimi çağdaş yazarlar ismet sıfatının, ilahî nurun, Muhammed aracılığıyla imamlara intikal etmesinin (bkz. Neşşâr, II, 212) veya imamlara ilahî hususiyetler yüklenmesinin yumuşatılmış hâlinin (bkz. Şeybî II, 27) ya da hatadan münezzeh ilahlığın daha sonra değişim göstermesinin (bkz. Cundi, s. 14) bir sonucu olarak ortaya çıktığını iddia ederler. Ancak bu fikirleri Hişâm b. Hakem'in masumiyet nazariyesine uygulamak güçtür. Zira bu doğrultuda olsa Hişâm b. Hakem, başta Hz. Muhammed olmak üzere tüm peygamberlerin masumiyetini zorunlu görmesi gerekirdi. Oysa burada Hz. Muhammed'in de masumiyeti zorunlu görülmemektedir. Dolayısıyla Hişâm b. Hakem'in masumiyetiyle ilgili görüşünün, gulatın, imamlar hususunda ileri sürdükleri fikirlerden neşet ettiğini ileri sürmek güçtür.

[104] Sadûk, Muhammed b. Ali *Hısâl*, s. 104.

[105] İmamîlerin büyük kısmı, peygamberlerin de *ma'sum* olduğunu savunmaktadır Bkz. Eş'arî, I, 121; Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve*, s. 528; Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 2, 8, 133; Nâsıruddîn Tûsî, *Risâle-i İmâmet*, s. 20**;** Zencânî, I, 179; Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 52.

[106] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 74; Îcî, s. 421.

[107] Eş'arî, I, 121; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 74; Îcî, 421. Şehristânî, bunu Hişâmiyye başlığı altında vermekte ve bu görüşü zayıf bir ihtimal ile Hişâm b. Sâlim'e izafe etmektedir (Bkz. Şehristânî, I, 217). Fakat bu, muhtemelen bir yanlışlık olmalıdır. Çünkü hemen hemen ilgili tüm kaynaklar, bunu Hişâm b. Hakem için ileri sürmektedir. Bu hususta Şehristânî yalnız kalmaktadır.

[108] İlim sıfatının mı masumiyet düşüncesini, yoksa masumiyet düşüncesinin mi ilim sıfatını ortaya çıkardığı hususu da tartışılmıştır. Kimi yazarlar, masumiyetin ilmi ortaya çıkardığını savunmaktadır. (Bkz. Subhî, s. 149, 432) Hâlbuki bu hususta Hişâm b. Hakem'in, masumiyetin gerekçesini izah ederken, insanlar arasında Allah adına hükmederken ya da bir şeyi emredip veya nehyederken verdiği hükümde, yani ilminde yanılmaması için masumiyetin gerekliliğini savunduğunu görmekteyiz.

Şiası'nda genelde imamet, nübüvvetin devamı olarak kabul edilmektedir. Hâlbuki ismet sıfatında tersine bir durum ortaya çıkmış; imamların masumiyeti süreç içerisinde peygamberlerin de masumiyetini getirmiştir.[109] Nitekim 324/936 yılında vefat eden Eş'arî, peygamberlerin hata yapmasını caiz görenlerin yanı sıra buna karşı çıkan, peygamberlerin günah işlemesini caiz görmeyen bir kesimden de söz etmektedir. [110]

Nebilerin masumiyetinin kabul edilmesinden sonra da imamların da nebiler gibi masum olduğu tezi daha rahat bir şekilde savunulmaya başlanmıştır.[111] Artık imamların masumiyetinin gerekçelerinden birisi, onların peygamberler ile aynı görevi üstlenmeleri olacaktır.[112] İmamiyye Şiası'nda peygamberlerin masumiyetinin genel kabul görmesinden sonra ismetin tanımı da belirginleşecektir. Buna göre nasıl peygamberler, hata ve yanılmadan,[113] büyük ve küçük günahlardan[114] masum[115] iseler, peygamberin vekili olan imamlar da masumdur ve tüm günahlardan korunmuştur.[116]

B. Masumiyet Düşüncesinin Temellendirilmesi

İmamiyye Şiası, nas ve tayin ile atanmış olduğunu iddia ettiği imamların masum olması gerektiğini ispat edebilmek amacıyla, hem naklî, hem de akli birtakım deliller ileri sürmüştür.

---

[109] Şia, imamların masumiyetini iddia edince bu durum onları, peygamberlerin de masumiyetini savunmaya götürdü. Bu, oradan diğer Müslümanlara da yayıldı. Nebilerin masumiyetini savunan en eski âlim Fahruddîn er-Râzî'dir. (Bkz. Ahmed Emîn, IV, 110). Daha sonraki İmamîler, peygamberin masumiyetini de savunmuş, ardından da imamın masumiyetinin gerekçesini peygambere ait olan bu hususiyete bağlamışlardır. Sözgelimi Müfîd, ahkâmın uygulanması, cezanın ifası, dinî koruma gibi hususlarda nebinin vekili olan imamların da tıpkı nebiler gibi masum olduğunu söylemektedir. (Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 74. Ayrıca bkz. Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 164). Çağdaş Şii âlimlerden Rızâ el-Muzaffer de imamların, şeraiti koruyan, hükümlerini halk arasında icra eden kişiler olduklarından, onların da peygamberler gibi masum olmaları ve masumiyet hususunda peygamberler ile aralarında bir fark bulunmaması gerektiğini söyler. (Bkz. Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 52). İmamîlerin eserlerini araştıran bir kimse, onların imamlarının ismet sıfatının peygamberlerden alınan bir sıfat olduğu kanaatine varabilir. Bu da kişiyi anakronizme götürebilmektedir. Mesela Neşşâr, ismet sıfatının nur teorisinden çıktığını, nur teorisinin Muhammed ile başlayıp imamlara intikal ettiğini ve bu inancın, imamların masumiyeti düşüncesini ortaya çıkardığını söylemektedir. Bkz. Neşşâr, II, 212. Ancak onun bu görüşüne katılmak zordur. Zira ilk dönem İmamiyye'nin öncülerinin masumiyet anlayışında enbiyanın masumiyeti yoktur.

[110] Bu hususta Eş'arî, İmamiyye Şiası'nı iki gruba ayırmakta, bir kısmının, peygamberlerin günah işlemesini caiz gördüğünü ve bunun Bedir harbinde esirlerden fidye almak suretiyle gerçekleştiğini ileri sürdüklerini; diğer kesimin ise peygamberlerin masiyetini kesin bir şekilde reddettiklerini ifade etmektedir. Bkz. Eş'arî, I, 121.

[111] Öyle ki Bağdâdî'nin ifadesine göre kimi İmamiyye Şiası mensupları, peygamberlerin günah işlemesini caiz görmesinden dolayı Hişâm b. Hakem'i tekfir bile etmiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s.74.

[112] Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 74; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 164; Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 20; Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 52.

[113] Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 2; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Mesâilu'l-Kelâmiyye*, (*Resâilu Şeyh Tûsî* içinde), İran trz, 91-100, s. 96; Kerâcîkî, I, 347; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 340; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 142; *Risâletu's-Sa'diyye*, thk. Abdulhuseyn Muhammed Ali Bakkâl, Kum trz., s. 72; Kâşifu'l-Ğıta, s. 47.

[114] Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 2; *Cevâbâtu Mesâili'r-Râziyye*, s. 121; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Risâletun fî'l-İ'tikâdât*, s. 106; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 142; Gölpınarlı, s. 276; Neşşâr, II, 294.

[115] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 394; Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 2; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Mesâilu'l-Kelâmiyye*, s. 99; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 142; Zencânî, III, 177.

[116] Mes'ûdî, *Murûc*, III, 234; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İ'tikâdât*, s. 109-110; Müfîd, *İrşâd*, II, 182; *Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 52; *Evâilu'l-Makâlât*, s. 40; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 340, 343; Hillî, *el-Bâbu Hâdî 'Aşere*, 41; *Keşfu'l-Murâd*, 204; Sâdâbâdî, s. 51.

Naklî delil olarak ileri sürdükleri ayetlerden bir tanesi "tathir ayeti" olarak tanımlanan, "Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden kiri (*rics*) gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."[117] mealindeki ayettir. Bu ayetten hareketle *Rics*'in, yani kirin giderilmesini, imamların masum olması şeklinde tevil etmişlerdir.[118] Bir diğer ayet ise "Ey inananlar! Allah'tan korkun ve doğrularla beraber olun." mealindeki ayettir.[119] Kuleynî'de geçen rivayetlerde bu ayetle imamların kastedildiği ifade edilmektedir.[120] Müfîd, ayetten, imamların sadık, yani masumiyetinin anlaşıldığını ifade etmektedir.[121] Yine, "Rabbi bir zaman İbrahim'i birtakım kelimelerle sınamış, o da onları tamamlayınca: "Ben seni insanlara imam yapacağım." demişti. Soyumdan da (imamlar yap)!" dedi. (Rabbi): "Zalimlere ahdim ermez." buyurdu."[122] mealindeki ayet de delil olarak kullanılmıştır. Bu ayetten hareketle zalimlerin imam olamayacağı,[123] dolayısıyla imamın masum olması gerektiği sonucu çıkarılmıştır. Zira onlara göre imam masum değilse, zalimdir.[124] Bir diğer ayet de "Ey iman edenler! Allah'a, Resule ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin." şeklindedir.[125] Bu ayeti tevil ederlerken, Allah'ın ulu'l-emr'e itaati emrettiğini, bunun da onların arınmış ve masum olmalarından kaynaklandığını savunurlar.[126] Onlara göre imamın hata yapması mümkün olsaydı, bu durum onun reddini gerektirirdi ki bu da ayette zikredilen hususla çelişmektedir.[127]

Görülmektedir ki onların bu hususstaki delilleri naklî deliller olmaktan ziyade bazı ayetlerin tevilinden ibarettir.[128]

---

[117] 33. Ahzâb, 33.

[118] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 89; Nefîs, s. 48. Aslında bir önceki ayet ile birlikte ele alındığında siyak ve sibakından hareketle ayetin Hz. Peygamber'in eşleri için nazil olduğu anlaşılmaktadır. Ayet meali şöyledir: **"**Ey Peygamber eşleri! Siz [öteki] kadınlar gibi değilsiniz, eğer Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincine [hakkıyla] sahip olursanız, o hâlde, edalı bir şekilde konuşmayın ki kalplerinde maraz olanlar [size karşı] bir arzuya kapılmasın, daima yerinde ve uygun şekilde konuşun. Evlerinizde sessizce oturun, eski cahiliye günlerindeki gibi cazibenizi sergilemeyin; namazlarınızda dikkatli ve devamlı olun, arındırıcı yükümlülüklerinizi ifa edin, Allah'a ve elçisine itaat edin. Ey [Peygamber'in] ev halkı! Allah sizden yalnızca çirkinlikleri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." Bkz. 33. Ahzâb, 33. Ancak bazı İmamî âlimler, ayetin Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin hakkında nazil olduğunu ileri sürmektedirler. (Bkz. Ayyâşî, I, 277; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 205; Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 53). Tathir ayetinde, "Ehl-i Beyt tertemiz iken onlardan hangi rics arındırılıyor. Ancak var olan bir şeyin izalesi mümkündür." itirazlarına Müfîd, "rics"ten arındırma ismet sıfatını ifade içindir. Yoksa ortada bir günah yoktur. Tıpkı günah işlememiş bir kişiye günahtan uzak durması için dua etmek gibidir, demektedir. (Bkz. Müfîd, *Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 26-27). Oysa "rics" açıkça bir durumdan bahsetmektedir. Bu nedenle ayetin bütününden Peygamber'in eşlerini kastettiğini çıkarmak daha tutarlı görünmektedir.

[119] 9. Tevbe, 119.

[120] Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 162.

[121] Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 138.

[122] 2. Bakara, 124.

[123] Kummî, Ali b. İbrâhîm, II, 199; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Tıbyân*, I, 449.

[124] Tûsî, Ebû Ca'fer, *Tıbyân*, I, 449. Hillî de bu ayetle ilgili bir rivayet aktarır. Buna göre Resulullah: "Davet bana ve Ali'ye ulaştı. Bundan sonra kimse putlara secde etmez. Allah beni nebi, Ali'yi de vasi kıldı." demiştir. (Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 155). Bu hususta ayrıca bkz. Kâşifu'l-Ğıta, s. 43.

[125] 4. Nisâ, 59.

[126] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 123.

[127] Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 341.

[128] Bkz. Kummî, Ali b. İbrâhîm, II, 199; Kuleynî, *Kâfî*, I, 162; Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 89, 137,138; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Tıbyân*, I, 449; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 151-152, 155, 164; Kâşifu'l-Ğıta, s. 43; Nefîs, s. 48.

İsmet hususunda birtakım akli deliller de sunmaktadırlar. Bunları dinî ahkâmın icrası ve imamın kişiliği bağlamında ele almak mümkündür. Onlara göre imam, öncelikle Allah'ın halefi[129] ve şeraitinin koruyucusudur. Peygamber'in şeraiti kıyamete dek baki kalacağına göre ondan sonra gelen tüm insanların onunla amel etmesi şarttır. Bu nedenle tıpkı Peygamber döneminde olduğu gibi ondan sonra da ortaya çıkacak problemlerin çözümlenmesi gerekmektedir. Yine onlara göre şayet bir masum imam mevcut değilse, sadece Kur'an'da açıkça belirtilen ahkâm, mütevatir haberler ve icmalar bilinebilir.[130] Ancak ne Kur'an, ne sünnet, ne de icma, ahkâmın detaylı bir şekilde icrası için yeterli değildir. Zira olay ve hükümlerde ayrıntılar vardır. Kur'an, sünnet, icma tüm bu ayrıntıları ihata etmez. [131] Ayrıca icmanın olduğu hususlar da çok azdır.[132] Bu durumda ahkâmın ayrıntıları, ancak hata yapması caiz olmayan,[133] icraatlarının doğruluğundan emin olunan,[134] masum bir imamın takdiriyle bilinebilir. Kaldı ki masum olmayanların aktardığı rivayetler/haberler hata ihtimali taşıdığından güvenilir de değildir. Bu nedenle masum bir imama ihtiyaç duyulmaktadır.[135]

Öte yandan imamın kişiliğiyle ilgili gerekçeler de ileri sürmektedirler. Mesela, ümmetin dalalete düşmemesi[136] ve adaletin gerçekleşmesi için de hata yapmayan bir imama ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç, onun masumiyetini de zorunlu kılmaktadır. Zira imamlar, masum olmaması durumunda hata yapabilir, bilerek veya bilmeyerek günah işleyebilirler.[137] Günah işlemeleri durumunda cezalandırılmaları gerekir.[138] Bu da onların gözden düşmesine neden olur.[139] Ayrıca kendi işlediği suçlardan, başkalarını men edemez.[140] Bu da ona itaat eden insanları çirkin fiillere yöneltebilir.[141] Hâlbuki imam, insanları itaate yönelten, kötülüklerden sakındıran, hadleri uygulayan, mirası taksim eden, fasıkları cezalandıran, takdir edilmesi gerekeni takdir edendir. Kendisinin günah işlemesi

---

[129] Allah birini halife göndermişse bu onun halefidir. Nasıl ki bir simsar bir tacire bir hamal gönderirse ve bu hamal hain çıkarsa zorunlu olarak simsar da hain çıkmış olur. Bu, Allah için düşünülemez. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 10.

[130] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 304. Tûsî, problemlerin çözümü, ya tevatür ya icma ya ahad ya kıyas ya da peygamber gibi tüm ahkâmı bilen masum bir âlimle olur. Tüm ahkâmın mütevatiren bilinmediği, diğer hususlarda da masum olmayıp hata yapabilecekleri için insanlara itimat edilemeyeceğini, bu nedenle icmanın çok az hususta olduğunu söyler. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 302.

[131] Bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 340; Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 204.

[132] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 302.

[133] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Mesâilu'l-Kelâmiyye*, s. 98; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 340; Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 204. İmamda hata ve unutma vaki olursa icraatına olan güven kaybolur. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Mesâilu'l-Kelâmiyye*, s. 98.

[134] İmam, mutlak uyulması gereken kişidir. Çünkü imam lafzı, kendisine uyulan, tabi olunan kimse demektir. Uyulması gereken kişi de zorunlu olarak masum olmak zorundadır. Masum olmazsa uygulamalarının doğruluğundan emin olunamaz. Bu da ancak bir masumun uygulamalarından emin olunabilir. Bkz. Murtazâ, *Şâfî*, I, 309.

[135] Bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 340; Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 204.

[136] Malatî, s. 25.

[137] Hillî, *Risâletu's-Sa'diyye*, s. 93.

[138] Mes'ûdî, *Murûc*, III, 234; Hillî, *Risâletu's-Sa'diyye*, s. 93.

[139] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Mesâilu'l-Kelâmiyye*, s. 98; Hillî, *Risâletu's-Sa'diyye*, s. 93. İmam, günah işlerse gönüllerdeki konumunu kaybeder. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Mesâilu'l-Kelâmiyye*, s. 98.

[140] Bkz. Mes'ûdî, *Murûc*, III, 234.

[141] Hillî, *Risâletu's-Sa'diyye*, s. 93.

durumunda bütün bu faydalar sona erer ve imamet ile hedeflenen gayeye ulaşılamaz.[142] Ayrıca günah işlemesi onu, halktan daha düşük bir dereceye indirir.[143] Bu durumda da onun reddi vacip olur.[144] Bu da bir başka imama ihtiyaç durumunu ortaya çıkarır.[145]

C. Masumiyetin Sınırları

İmamiyye Şiası'nın, dinî ahkâmın uygulanmasıdan ve cezaların ifasından sorumlu olan imamların masumiyetini kabul ettiği; onların hata ve zelle dâhil bilerek veya bilmeyerek büyük veya küçük günahlar işlemedikleri,[146] sehiv ve gaflet içinde bulunmadıklarını iddia ettikleri yukarıda ifade edildi.[147] Ancak süreç içerisinde, masumiyet hususunda birtakım meselelerin tartışıldığını ve farklı yaklaşımların sergilendiğini görmekteyiz. Bunlardan ön plana çıkanlar, kimlerin masum olduğu, imamların günah işleme gücüne/istitaate sahip olup olmadıkları, masumiyet açısından imamet öncesi durumları ve imametleri döneminde küçük günahlar işleyip işlemedikleridir.

İmamî âlimler, genel olarak masumiyeti sadece imamlarla sınırlı tutmaktadır.[148] Fakat kaynaklarda Hz. Fatıma'nın masumiyetine işaret eden rivayetler de mevcuttur.[149] Mesela Müfîd, tüm ümmetin icmasıyla Fatıma'nın masumluğunun sabit olduğunu savunmaktadır. Hatta onun masumiyetine aykırı şahitlik edenin şahadetinin geçersiz olduğunu ve bunun tekzip edilmesi gerektiğini savunur. Murtazâ da Fatıma'nın masum olduğunu söylemektedir. Onun masumluğunu ispat etmek için "tathir" ayetini[150] delil olarak sunmaktadır. Bu ayetin yorumuna göre Fatıma da Ehl-i Beyt'in kapsamı içindedir ve onun da masumiyetine işaret edilmektedir.[151]

İmamlar dışındaki yöneticilerin masum olup olmaması meselesi de gündeme gelmiştir. İmamîlere göre, zaten başlarında onların icraatlarını kontrol eden masum bir imam bulunduğu için,

---

[142] Bkz. Mes'ûdî, *Murûc*, III, 234.
[143] Çünkü onun aklı daha fazla erer. Bu nedenle onun işlediği günah onu daha da alçaltır. Bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 341.
[144] Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 341.
[145] Kerâcîkî, I, 347; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 340; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 164. Şayet imam masum olmazsa ya kendine ya da başkasına muhtaç olur. O zaman bu iş bir döngü ve teselsül olur. (Bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 20) İmamın vücubiyetinin hikmeti, insanları barışa, kötülüklerden uzak tutmaya, halkı, yapmakla yükümlü olduğu fiilleri yapmaya sevk ediciliktir. Kendisinin kötü ve çirkin olanı yapması ne zaman kabul edilirse, onun da efdal bir imama ihtiyacı hâsıl olur ki bu teselsüle yol açar. Teselsül ise batıldır. (Bkz. Kerâcîkî, I, 347; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 340). Bu durumda hata yapması caiz olmayan bir imama ihtiyaç var ki o da asli imamdır. (Bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 340) Bu hususta ayrıca bkz. Hillî, *Elfeyn*, s. 52; *Risâletu's-Sa'diyye*, s. 82.
[146] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İ'tikâdât*, s. 113; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 164; Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 52.
[147] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve*, s. 528; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Mesâilu'l-Kelâmiyye*, s. 98.
[148] Yeryüzünde her zaman masum bir imam olmalıdır. Onlardan başka masum kimse de olmaz." (Bkz. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 193). Oysa Hillî başka bir yerde, dört masum olduğunu ve ilklerinin Ali olduğunu söylemektedir. Bu dört masum Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'dir. Bkz. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 164.
[149] Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 88-89; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 164.
[150] 33. Ahzâb, 33.
[151] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 88-89.

emir ve hâkimlerin masum olması söz konusu değildir.[152] Bu durum son imamın gaybetinde de geçerlidir.[153]

Bir başka tartışma konusu da imamın imamet öncesi masumiyeti meselesidir. Büyük çoğunluk, masumiyetin imamların tüm hayatlarını kapsadığını savunmaktadır.[154] Aralarında Müfîd'in de bulunduğu bazı İmamîler ise masumiyetin imamet ile başladığını, imamet öncesi dönemde böyle bir zorunluluk bulunmadığını, bu dönemde bir kasıt olmaksızın hataen küçük günah işlemelerinin mümkün olduğu görüşündedirler.[155]

İmamet döneminde küçük günah işleyip işlemedikleri konusuna gelince, İmamiyye Şiası'nın büyük çoğunluğu, imamların imamete müteallik hususlarda herhangi bir hatalarını ya da sehivlerini caiz görmezler.[156] Buna rağmen kaynaklarda isimleri zikredilmeden bazı İmamî âlimlerin, dinî ahkâmda da imamlardan sehvin sâdır olabileceğine inandıkları aktarılır.[157] Bunların yanı sıra sınırlı da olsa Şeyh Sadûk, peygamberlerin sehvini caiz görmektedir. Ancak bu, kendilerine emredilen[158] bir farzı ifa etmemekten ya da tebliğ görevini ihmal etmekten kaynaklanan bir sehiv değildir. Bu hususta hata yapmaları veya unutmaları söz konusu olamaz. Onların sehivleri sadece nafile veya mendup olan bir şeyi kasıtsız olarak terk etme şeklinde olabilir.[159] Ancak bu fikir de pek tasvip görmemiştir. Müfîd ve Tûsî bu hususa açıkça karşı çıkmış,[160] Murtazâ ise sehvin, sorumluluğu ortadan kaldıracağını

---

[152] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 75; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 306.

[153] Ancak bu dönemde emir ve hâkimlerin verdikleri hükümler hatalı ise gaybette olan imam ortaya çıktığında düzeltilecektir. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 304.

[154] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 203; Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 2; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Mesâilu'l-Kelâmiyye*, s. 98; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 142; Zencânî, III, 177; Gölpınarlı, s. 276.

[155] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 73-74. Peygamberler ve imamların, görevleri öncesinde küçük günah işlemelerini Müfîd caiz görmektedir.

[156] Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 73.

[157] Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 73-74.

[158] Sadûk, Muhammed b. Ali, *İ'tikâdât*, s. 113.

[159] Bu durumda ilk dönem İmamî ulema arasında peygamberin masumiyetini ilk defa tartışma konusu yapanlardan birisi de Şeyh Sadûk'tur. Sadûk, bu fikri ısrarla savunmuştur. Ona göre peygamberin namaz gibi hususlarda sehvini kabul etmemek düşüncesi *gulat* ve *mufavvida*'ya dayanan aşırı fikirlerdendir. Sadûk'un aktardığına göre bu görüşte olanlar, namazı peygamberin tebliğ görevi ile kıyaslamaktadırlar. Buna göre namaz da tebliğ görevi gibi farzdır. Peygamberin namazda hata yapması caiz olursa tebliğ görevinde de hata yapması caiz olur. Sadûk ise bu yoruma karşı çıkmakta; namazın tüm Müslümanlar için müşterek bir farz olduğunu, bu açıdan peygamberin de uykuda kalarak namazını vaktinde kılamaması gibi bir durumun hâsıl olması söz konusu olabilir. Zira o da bu hususta diğer Müslümanlar ile aynı statüdedir. Yani peygamberin de sehvi mümkündür. Sadûk'a göre tebliğ görevi ise namazdan ayrı bir statüdedir ve sadece peygamberlik ile sınırlıdır. Bunun için bir hata yapmaları caiz değildir. Sadûk'a göre, "Sehvu'n-Nebî" hadisesi, peygambere bir kul olduğunun hatırlatılması hikmetine dayanmaktadır. Ona göre sehiv ile onun kulluğu sabit olmaktadır. (Bkz. Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, Kum 1413, I, 359). Dikkat edilirse sehiv, dinî tebliğ görevi için değil, peygamberlik vazifesi dışındaki hususlar için caiz görülmektedir.

[160] Bkz. Müfîd, *'Âdemu Sehvu'n-Nebî*, Kum 1413, s. 30-31; Tûsî, Ebû Ca'fer, *el-İstibsâr*, Tahran 1390, I, 371; Meclisî, XVII, 106.

savunmuştur.[161] Özellikle Müfîd, peygamberin ve imamların, nübüvvet ve imametleri zamanında küçük bir günah bile işlemelerinin vuku bulmadığını ileri sürmüştür.[162]

D. İmamların Masumiyetinin Pratik Değeri

Başlangıçta sadece imamların masumiyeti savunulurken daha sonraları peygamberlerin de masum oldukları görüşü yaygın olarak benimsenmiştir. Ancak imamların ve dolayısıyla peygamberlerin masumiyetiyle ilgili teorik çerçevede belirlenen prensiplerin, onların pratiğine ne derece yansıdığı tartışılmış; bu hususta ki fikirlerinden dolayı mezhep mensupları eleştirilmiştir.

Masumiyetle ilgili eleştirilerin başında, imamların en küçük hatalardan korunduğu, yani masum olduğu iddiaları yer almaktadır.[163] Oysa Kur'an'ı Kerim'e bakıldığında peygamberlerin bile birtakım hatalar yaptıklarını ifade eden[164] ayetlerin var olduğu görülür.[165] Nitekim Câhız'ın da belirttiği gibi Yunus Peygamber'in, "Ben zalimlerden oldum." ifadesi ve Hz. Muhammed'in uyarıldığı Abese suresinin ilk on ayeti[166] değerlendirildiğinde, (Hz. Muhammed dâhil) peygamberlerin de bazen zelle (hata) yaptıkları söylenebilir.[167] Yine masum oldukları iddia edilen imamların hayatlarına bakıldığında, onların da diğer insanlar gibi kimi hatalar yaptıkları ve kendilerini masum kabul etmedikleri görülecektir. Sözgelimi bir gün mescitte bir dava hakkında hüküm verdiğinde, bir genç tarafından hata yaptığı şeklinde ikaz alan Hz. Ali, bu hatasını kabul etmiştir.[168] Yine Siffin savaşı esnasında savaşçılardan birisi Ali'ye gelip, "Giriştiğimiz savaşta şayet hak üzere isek en fazla sevabı kazanacak

---

[161] Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 8.
[162] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 103.
[163] Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 103.
[164] Yahudilerde nebilerin masum olduğuna dair bir inanç olmadığı gibi aksine onların günah işlediğini aktaran rivayetlere bile rastlamak mümkündür. Hristiyanlar ise bu konuya girmezler; ne İsa'yı ne de havarilerini masum diye nitelemezler. Hristiyanlıkta sadece Yeşu'nun masum olduğunu inanılır. Onun dışında hiçbir nebi veya havarinin masum olduğuna dair bir görüş yoktur. Bkz. Donaldson, s. 324; Subhî, s. 105, 133.
[165] Krş. Ahmed Emîn, IV, 110; Donaldson, s. 325. Bkz. Câhız, *Osmâniyye*, s. 92; Donaldson, s. 325; Hz. Âdem için bkz. 7. A'râf, 23; 2. Bakara, 35-36. Hz. Musa için bkz. 28. Kasas, 15-16. Hz. Davud için bkz. 38. Sa'd, 15-21; 4. Nisâ, 64; 29. Ankebût, 39-40.
[166] "O, suratını astı ve uzaklaştı, çünkü kör bir adam ona yaklaşmıştı. Nereden bilebilirsin [ey Muhammed!], belki de o arınacaktı yahut [hakikat] hatırlatılacak ve bu hatırlatma kendisine fayda verecekti. Ama kendini her şeye yeterli görene gelince, sen bütün ilgiyi ona gösterdin, hâlbuki onun arınmaktan geri kalmasının sorumlusu sen değilsin; ama sana büyük bir istekle geleni ve [Allah] korkusu ile [yaklaşanı] sen görmezden geldin!" Bkz. 80. Abese, 1-10.
[167] Bkz. Câhız, *Osmâniyye*, s. 91-92. Sahabenin Peygamber'e yaklaşımı incelendiğinde, onların, gerektiğinde Peygamber'e itiraz ettikleri görülür. Tıpkı Hudeybiye antlaşması'nın hemen ardında görüldüğü gibi, ya da Bedir savaşı esirleri meselesinde olduğu gibi, Peygamber'in verdiği kararlar uygun görülmemiştir. Nitekim Bedir'de askeri konuşlandırma şeklinin kendisinin mi yoksa ilahî bir kararla mı olduğu sorulmuş, sonra da kendi kararı olduğu öğrenilince başka bir konuşlandırma önerilmiştir. Peygamber de buna uymuştur. Tüm bunlar değil nübüvvet öncesi, nübüvvet döneminde bile Peygamber'e, aldığı tüm kararların ilahî olduğu muamelesinin yapılmadığını, onun bir beşerî yönünün bulunduğuna inanıldığını göstermektedir. Peygamber'in beşerî yönüyle ilgili olarak bkz. Musa Bağcı, *Hz. Peygamber'in Beşerî Yönü* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1999.
[168] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 337.

sensin; şayet dalalet üzere isek en fazla günaha girecek olan da sensin. Sen bize savaşmayı emrettin…" demiştir.[169]

Ali Zeynelâbidîn'den aktarılan bir duada, yaptığı davranışlardan sâdır olan bir zulüm, cehalet veya haddi aşma varsa affedilmesi, ölü ve dirilerin fitnesinden koruması, çirkin davranışlardan kendisini muhafaza etmesi için Allah'a yalvarmıştır.[170] Kendisi hakkında aşırı fikirlerin ileri sürüldüğünü duyan Ca'fer es-Sâdık, günahlarından dolayı Allah'ın kendisini cezalandırabileceğini,[171] bir diğer rivayette de asi olması hâlinde çetin bir azapla cezalandırılacağını söylemiştir.[172] Bir başka rivayette, en çok kendisine ayıplarını gösterenlerden hoşnut olduğunu,[173] diğer bir rivayette ise Allah'a ibadet eden bir kul olduğunu ve ibadet etmediği takdirde, Allah'ın kendisini cehennem azabıyla cezalandıracağını ifade etmiştir.[174] Ali er-Rızâ'ya nispet edilen bir rivayette ise Hz. Muhammed'in hiç yanılmadığını savunan bir kesimin varlığını işittiğinde, "Allah onlara lanet etsin. Unutmayan tek varlık sadece Allah'tır." demiştir.[175]

Tüm bunlar göz önüne alındığında imamların, kendilerini masum ve hatadan münezzeh kabul etmedikleri açıkça anlaşılmaktadır. Ancak yine de İmamiyye Şiası, imamların masumiyetinde ısrar etmekte, onların imametleri zamanında hiç günah işlemediklerini ileri sürmektedir.[176] Bu hususta, teorileri ile uyuşmayan durumları da tevil etmişlerdir. Nitekim Murtazâ, imamlardan zahiren günah gibi görünen bir şeyler sâdır olmuşsa onu tevil etmenin akli bir zorunluluk olduğunu söylemektedir.[177] Murtazâ'nın bu yorumundan anlaşılmaktadır ki ilk başlarda hüküm verirken yanılmamak için ortaya atılan imamların masumiyeti meselesi, süreç içerisinde imamların pratiğinde ortaya çıkan birtakım izahı güç meseleleri tevil etmede de kullanılmıştır.

III. Özel İlim

İlim sıfatı, İmamiyye Şiası'nın imamet tasavvurunun en önemli unsurunu oluşturmaktadır. Öyle ki imamları zaman zaman *âlim* şeklinde isimlendirdikleri dahi[178] görülmektedir.[179] Yukarıda da belirtildiği gibi, imamın nas ve tayin ile atanmasının zarureti gerekçelendirilirken, onun, insanları iyiye

[169] Nasr b. Muzâhim, s. 100.
[170] Müfîd, *Emâlî*, s. 271.
[171] Keşşî, s. 491.
[172] Keşşî, s. 492.
[173] Müfîd, *İhtisâs*, s. 240.
[174] Saffâr, s. 261-262.
[175] Meclisî, XXVII, 105.
[176] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 103.
[177] Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 133.
[178] Berkî, s. 216; Saffâr, s. 134; Sadûk, Ali b. Hüseyin, s. 30; Nu'mânî, s. 136; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 196; *Kemâlu'd-Dîn*, s. 203. Bu kaynaklarda özellikle yeryüzünün üstün niteliklere sahip bir âlimden yoksun kalmayacağı konusu işlenmiştir.
[179] Krş. Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", s. 1.

doğruya yönlendirmesi,[180] hak ile batılı ayırt ederek[181] dinî ahkâmı en iyi şekilde uygulayabilmesi[182] ve insanlar arasında adaletle hükmetmesi gibi hususlar öne sürülmüştü.[183] Tüm bunların gerçekleşebilmesi için ise imamın kati (kesin bilgi) ilme sahip olması[184] ve aynı zamanda ilmî açıdan herkesten üstün yani *a'lem*[185] olması gerekmektedir.[186] İşte bu nedenle İmamiyye Şiası, *ilim* sıfatına büyük önem atfetmiş ve konuyu detaylı bir şekilde ele almıştır.

İmamet nazariyesinin ileri sürüldüğü zaman diliminden itibaren, imamların bilgisi hakkında, değişen ve gelişen şartlara göre yeni yorumlar eklenip farklı şekillerde tevil edilen[187] yoğun ve bir o kadarda da karmaşık bilgi malzemesi mevcuttur. Ancak karmaşıklığına rağmen konuyu, imamın sahip olduğu ilmin kaynakları ile bu ilmin mahiyeti ve sınırları şeklinde ele almak mümkündür.

A. İlmin Kaynakları

Kur'an ve (bazı farkı yaklaşımlarına rağmen) sünnet, İmamiyye Şiası'nın iki temel referansıdır. Aktarılan pek çok rivayette bu hususa dikkat çekilmekte, Kur'an ve sünnetin önemine vurgu yapılmaktadır. Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayette Kur'an ve sünnette her şeyin cevabının mevcut olduğu,[188] Mûsâ el-Kâzım'a nispet edilen bir rivayette de söyledikleri her şeyin Kur'an ve sünnetten alındığı ifade edilmektedir.[189] Bunların dışında sadece Kur'an'ı merkeze alan rivayetlere de rastlamak mümkündür. Nitekim Saffâr'ın (290/902) *Besâiru'd-Derecât* adlı eserinde yer alan bir rivayette, Kur'an'ın her şeyin açıklayıcısı olduğu ifade edilmektedir.[190] *Usûlu'l-Kâfî*'de aktarılan bir rivayette ise Kur'an'a muvafık olanla amel edilmesi, muhalif olanın ise terk edilmesi istenmektedir.

---

[180] Hillî, *Elfeyn*, s. 15; Tenbekânî, s. 45.

[181] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 204. ,Yeryüzünün, zaid ve noksan olanı bilen bir âlimden yoksun bırakılması hâlinde, Müminlerin hak ile batılı birbirinden ayıramayacağı ifade edilir. Bkz. Sadûk, Ali b. Hüseyin, s. 30.

[182] Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 138-139; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 304; Kâşânî, I, 373.

[183] Bkz. Kâşânî, I, 373. Ayrıca bkz. Fadl b. Şâzân, *Kitâbu'l-'İlel* (Sadûk, Muhammed b. Ali, *'İlelu'ş-Şerâyi'* içinde), s. 253-254.

[184] Sadece rivayetlerle ulaşılan bilgilerin zaruri bilgi olamayacağını, bunların müktesep bilgi olduğunu, dolayısıyla da kati bilgi olamayacağını, nassa dayanan bilginin katiyyet ifade ettiğini söylerler. Ancak kati bilgi ile istidlalde bulunulabilir ve onunla ilim elde edilir. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 329.

[185] Mes'ûdî, *Murûc*, III, 234; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 95; *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 422; Müfîd, *İrşâd*, II, 313; *Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 52; *Evâilu'l-Makâlât*, s. 40; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 177; Sâdâbâdî, s. 81; Zencânî, I, 78; Feyyâz, s. 134.

[186] İmamın "a'lem", yani en bilgin olması gerektiğini bir başka nedene de bağlamaktadırlar. Onlara göre "a'lem" olmaması durumunda, imamdan daha bilgili birilerinin bulunacağını ve imamın bu "daha iyi bilen"e muhtaç duruma düşeceğini, bunun ise dinde hüccet ve şeriatin koruyucusu için muhal olduğunu savunurlar. Bkz. Mes'ûdî, *Murûc*, III, 224; Murtazâ, *Şâfî*, II, 17-18.

[187] Nazariyeyi ilk defa ileri süren Hişâm b. Hakem, "a'lem (en bilgili)" oluşu, imamın sahip olduğu nitelikler arasında zikretmektedir. (Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 366-367; *'İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 203; Meclisî, XXV, 142; XLVIII, 200-201).

[188] Ca'fer es-Sâdık'a, imamın ne ile fetva verdiği sorulur. O, "Kur'an ile" der. Kur'an'da olmaması hâlinde ne ile fetva verdiği sorulur. "Sünnet ile" cevabını verir. Şayet onda da yoksa diye sorulunca, "Her şey mutlaka Kur'an ve sünnette vardır." cevabını verir. Bkz. Saffâr, s. 408.

[189] Mûsâ el-Kâzım'a nispet edilen bir rivayette onun, "Söylediğimiz her şey kitap ve sünnettendir." dediği aktarılır. Bkz. Saffâr, s. 321.

[190] Saffâr, s. 135.

Hatta bunu şiddetle tavsiye eden bir başka rivayette ise her şeyin kitap ve sünnete raci olduğu vurgulanır. Ancak aynı rivayetin devamında ise sünnete de bir tahdit getirilerek Kur'an'a muvafık olmayan her hadisin uydurma (zuhruf) olduğu ifade edilir.[191] Bu durumda tüm bilgilerin referansının Kur'an olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

İmamiyye Şiası'nın öncülerinin bu hususstaki görüşleri tetkik edildiğinde, onların da bilgi kaynağı olarak Kur'an ve sünneti esas aldıkları görülecektir. Nitekim Hişâm b. Hakem (179/795), imamların ilminin kaynağı olarak Kur'an ve Peygamber'den intikal eden ilmi (*Kemâlu'd-dîn)* kabul etmektedir.[192] Fadl b. Şâzân (260/873) da[193] Kur'an dışında, imamlara miras kalan bir tek şeyden söz etmektedir ki o da Peygamber'in Ali'ye yazdırdığı[194] ve ondan evladına miras kalan[195] Kur'an'ın tefsiri mahiyetinde olan bir *sahife*'dir.[196] Hişâm b. Hakem ekolü mensupları, bunun dışında imamlara özel bir bilgi kaynağını; özellikle de onların gayb âlemiyle bağlantı kurdukları fikrini reddetmektedir. Sözgelimi Fadl b. Şâzân, kendi döneminde imamın gayp âlemiyle bağlantı kurduğunu iddia edenlerin varlığından bahsederek bu iddiayı tenkit etmektedir.[197] Hişâm b. Hakem ekolünün bu görüşü, daha sonraları fırka içinde kısmen de olsa devam edecektir. Bu çerçevede İbn Kıbe (319/931'den önce), kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap verirken, gayb ilmini sadece Allah'ın bildiğini, herhangi bir beşer için bunu iddia edenin kâfir ve müşrik olduğunu söylemektedir.[198] Fakat mezhep mensupları, ağırlıklı olarak, imamların gayb âlemiyle bağlantı dâhil tam bir ilmî donanıma sahip olduklarını savunmuş;[199] böylece imamın ilminin kaynaklarını ve kapsamını genişletmişlerdir. Özellikle "Kum Hadisçileri"nin aktardığı zengin malzeme, bunun örnekleriyle doludur.[200] Bu zengin malzemeden hareketle imamın ilminin kaynaklarını naklî kaynaklar ve gayb âleminden elde edilen bilgi şeklinde tasnif edebiliriz.

---

[191] Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 55.
[192] Keşşî, s. 818, 819; Meclisî, XXV, 161.
[193] Bkz. Keşşî, s. 818.
[194] Bkz. Fadl b. Şâzân, *el-Îzâh*, s. 205-206.
[195] Bkz. Fadl b. Şâzân, *el-Îzâh*, 206. Müfîd, bu tefsirden söz etmektedir. Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 95.
[195] Bkz. Saffâr, s. 347.
[196] Bkz. Fadl b. Şâzân, *el-Îzâh*, s. 205-206.
[197] Keşşî, s. 818, 819; Meclisî, XXV, 161.
[198] Bkz. İbn Kıbe, Ebû Ca'fer er-Râzî (319/931'den önce), *Nakdu Kitâbi'l-İşhâd*, (Sadûk, Muhammed b. Ali, *Kemâlu'd-Dîn* içinde), s. 116. Sadece Allah'ın gaybı bildiği, imamların gaybı bilmediğine dair rivayetler Saffâr ve Kuleynî'de de mevcuttur. Bu rivayetlerden birisinde, ism-i a'zam'ın 73 harften oluştuğu, Allah'ın, 72'sini Muhammed'e verdiğini, bir tanesini ise kendi yanında gizlediği ve o bir tanenin gaybla ilgili olduğu; gaybı da sadece Allah'ın bildiği ifade edilir. Bkz. Saffâr, s. 229; Kuleynî, *Kâfî*, I, 180.
[199] Bkz. Nevbahtî, s. 89-90; Kummî, el-Eş'arî, s. 97-98. Ayrıntılar için bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 101-102, 130-133.
[200] Ancak bir rivayet vardır ki söz konusu bu kaynakları güzel bir şekilde özetlemektedir. Mûsâ el-Kâzım'a nisbet edilen rivayete göre, onun, imamların ilimlerinin üç yönü olduğunu vurgulayıp bunların geçmiş, yaşadıkları an ve gelecek olduğunu söyler. Buna göre geçmiş onlara tefsir edilmiş, gelecek yazılmış, içinde bulundukları an ise ilham yoluyla kendilerine (an be an) aktarılmaktadır. Kuleynî, *Kâfî*, I, 206.

1. Naklî Kaynaklar

İmamların sahip olduğu bilgilerin temel öğelerinden birisi, kendilerine miras kalan/devredilen ilimdir. İmamiyye Şiası'nın inanışına göre imamlar, bilgilerini kendilerinden önceki imamdan almaktadır. Tevarüs zinciri Ali'ye, ondan da Peygamber'e uzanmaktadır. Ancak süreç içerisinde mezhep mensuplarından bir kısmı işi ilerleterek, bu zinciri Hz. Âdem'e kadar götürmüşlerdir. Bu son kesime göre Hz. Âdem'den bu yana ilim yok olmamış, zamanın imamına kadar ilim miras olarak devam etmiştir.[201] Bu inanışa göre imamlar, kendilerinden önceki tüm peygamber ve vasilerin ilmini ellerinde bulundurmaktadır.[202] Bu ilimlerin bir kısmının sözlü olduğu rivayetlerden anlaşılmaktadır.[203] Peygamber'den itibaren aktarılak gelen "sır ilmi" ile "bin kapıyı"[204] veya "bin sözü[205] açan gizemli söz"[206] bunlara örnek olarak verilebilir. Ancak imamların tevarüs ettiği kabul edilen ilimlerin büyük bir kısmının yazılı kaynaklar olduğu görülmektedir. Bu yazılı kaynaklardan üç tanesi, çok belirgin bir şekilde ön plana çıkmıştır.[207] Bunlardan biri *el-Câmia'dır*. [208] *el-Câmia',* Peygamber'in Ali'ye yazdırdığı[209] 70 zira uzunluğunda bir sahife[210] ya da kitaptır.[211] Bir diğeri ise *Cefr*'dir.[212] *Cefr*'in bir kap[213] veya kitap ya da deriden bir kitap olduğu söylenir.[214] *Cefr*'in farklı şekillerde isimlendirildiği de görülmektedir. Bu isimler, *Cefru'l-Ekber* ve *Cefru'l-Asğar*[215] ile kırmızı[216] ve beyaz[217] *Cefr*'lerdir. Üçüncü yazılı kaynak ise *Mushaf-ı Fâtıma*'dır.[218] Bu *Mushaf*'ın, Peygamber'in vefatının akabinde Fatıma'yı teselli etmek amacıyla Cebrail aracılığıyla gönderildiği söylenir.[219] Kimi rivayetlere göre *Mushaf-ı*

---

[201] Saffâr, s. 134.
[202] Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 174.
[203] Peygamber, Ali'ye der ki ben ölünce beni yıka, kefenle, beni oturt ve istediğini sor. Sorduğun her şeye cevap vereceğim. Bkz. Saffâr, s. 304.
[204] Saffâr, s. 397. Kuleynî, *Kâfî*, I, 200.
[205] Buna göre Peygamber, Ali'ye bin sözü açan bir söz öğretmiştir. Bkz. Saffâr, s. 329.
[206] Saffâr, s. 397, 329; Kuleynî, *Kâfî*, I, 200.
[207] *Kâfî*'de bir bab başlığı "Bâbu zikru's-Sâhifeti, ve'l-Cefri ve'l-Câmia' ve Mushaf-ı Fâtıma" şeklindedir. Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 385.
[208] Saffâr, s. 172; Kuleynî, *Kâfî*, I, 186; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Müfîd, *İrşâd*, II, 186; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372.
[209] Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372.
[210] Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 437. Saffâr'da hem sahife hem de kitap olarak geçmektedir. Bazı rivayetlerde bunun, sanki Câmia'dan farklı bir şey olduğu izlenimini almak da mümkündür. Bkz. Saffâr, s. 162, 172.
[211] Saffâr, s. 172; Kuleynî, *Kâfî*, I, 186; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423.
[212] Saffâr, s. 172, 173; Kuleynî, *Kâfî*, I, 186; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 227. Cefr, çaba ile elde edilemeyen ilimdir. Allah'tan gelir ve peygamberin rivayeti ile alınır. Mahiyeti hususunda ihtilaf vardır. Kimi, onun vuku bulacak olayları muhtevi "İlmu'l-Hurûf" olduğunu, kimi içinde insanların kurtuluşu için helal ve haram ilminin yazılı olduğu bir kitap olduğunu iddia eder. Ancak içinde gayb bilgisi yoktur. Bkz. Mehrân, I, 265-266.
[213] Cifr, tüm geçmiş nebi, vasi ve Beni İsrail'in âlimlerinin ilmi olan bir kaptır. Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 186.
[214] Seyyidu'l-Ehl, *Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed el-İmamâmu's-Sâdık*, Kahire 1964, s. 72.
[215] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 436; Erbîlî, II, 290; Meclisî, IV, 418.
[216] Saffâr, s. 170, 172; Müfîd, *İrşâd*, II, 186; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372.
[217] Saffâr, s. 170, 172; Kuleynî, *Kâfî*, I, 187; Müfîd, *İrşâd*, II, 186; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372.
[218] Saffâr, s. 172, 173; Sadûk, Ali b. Hüseyin, s. 50; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Müfîd, *İrşâd*, II, 186; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372, 437.
[219] Kuleynî, *Kâfî*, I, 188.

Fâtıma'nın hacmi Kur'an'ın üç katı kadardır ve içinde elimizdeki Kur'an'dan bir harf bile yoktur.[220] Kaynaklarda yukarıda adı verilen kitapların yanı sıra vasiyet edilen birçok sahifeden de söz edilmektedir. Bu sahifeleri şöyle sıralayabiliriz: Arapların başına gelecek olan hadiselerden bahseden *el-A'bîtatu* adlı sahife,[221] Peygamber vefat etmeden önce Ali'ye teslim edilmesi için Ümmü Seleme'ye verdiği mühürlü bir sahife,[222] imamların velayetinin yazılı olduğu peygamberlere nazil olan tüm sahifeler (suhuf),[223] yedi altın mühürle mühürlenmiş bir sahife,[224] Peygamber'in kılıcındaki mühürlü bir zarf, [225] Ali'nin kılıcında muhafaza ettiği küçük bir sayfa,[226] Şia'nın divanı olan[227]ve içinde kıyamete dek[228] doğacak olan tüm Şia'nın adının yazılı olduğu bir sahifeyle,[229] kıyamete dek onlara düşman olanların adının yazılı olduğu başka bir sahife,[230] cennet ve cehennem ehlinin adlarının yazılı olduğu bir sahife[231] ve (imamların) başlarına gelecek olan her türlü bela ve sıkıntının yazılı olduğu bir kitap.[232]

Görülmektedir ki ilk başlarda Kur'an ve sünnet ile sınırlı olan naklî kaynaklar, süreç içerisinde inşa edilen yeni rivayetlerle hem sayı hem de mahiyet açısından zenginleştirilmiştir.

2. Gayb Âlemiyle Bağlantı

İmamiyye Şiası'na göre imamlar, kendilerine miras kalan/devredilen naklî ilmin yanı sıra gayb âlemiyle bağlantı kurmak suretiyle de bilgi elde etmektedirler. Hatta bazı rivayetlerde imamların gerçek ilimlerinin kendilerine bu yolla aktarılan bilgi olduğu[233] ve bu bağlantının an be an devam ettiği, yani sürekli olduğu söylenir.[234] Kimi kaynaklarda da imam için gayb âleminden bilgilenmenin bir zorunluluk olduğu, zira bu kanalla gelen bilgi ile artmaması hâlinde ilimlerinin tükeneceği iddia edilmektedir.[235]

---

[220] Kuleynî, *Kâfî*, I, 186; Meclisî, XXVI, 38.
[221] Bkz. Saffâr, s. 169.
[222] Saffâr, s. 206.
[223] Saffâr, s. 92.
[224] Saffâr, s. 170.
[225] Himyerî, s. 103.
[226] Saffâr, s. 327.
[227] Saffâr, s. 191.
[228] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423.
[229] Saffâr, s. 190, 410; Keşşî, s. 763; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423.
[230] Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 437.
[231] Saffâr, s. 210-211.
[232] Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 318.
[233] İmamlar, suhufları eser olarak alırlar. Gerçek ilimleri ise kendilerine tahdis olunandır. Bkz. Saffâr, s. 345.
[234] İmamlara, içinde bulundukları (zamanın ilmi) ilham yoluyla (an be an) aktarılmaktadır. Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 206. Başka bir rivayette ise imamların gaybı bilmedikleri, bunun kendilerine saat saat tahdis olunduğu ifade edilir. Bkz. Saffâr, s. 345. Çağdaş Şii yazarlardan Rızâ el-Muzaffer ise bunu yeni vuku bulan bir durum ile sınırlandırır. Bkz. Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 67.
[235] Kuleynî, *Kâfî*, I, 198. krş. Krş. Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period" *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Edited by Said Amir Arjomand, New York 1988, s. 27.

İmamiyye Şiası'nın inanışına göre imamlar, peygamberler gibi bu bilgiyi ilgili melekle temasa geçme suretiyle almaktadırlar.[236] Ancak burada melek[237] ile temasa geçme biçiminde, imamlarla peygamberler arasında temel bir farklılık vardır.[238] Buna göre resuller, bu temas esnasında hem zahiren hem de rüyada meleği görebilmekte ve onun sesini işitebilmektedir. Nebiler de meleğin sesini işitmekte, ancak sadece rüyasında meleği görebilmektedir. İmamlar ise ne zahiren ne de rüyada meleği görememekte; [239] sadece meleğin sesini işitebilmektedirler.[240] İmamiyye Şiası, bu bilgi alma faaliyetini "Tahdis";[241] buna muhatap olan imamları da "Muhaddes" ve "Mufehhem" olarak adlandırmaktadır.[242] Dolayısıyla başta Ali olmak üzere[243] tüm imamlar

[236] İmamların gayb âleminden bilgi aldıkları fikri eskilere dayanmaktadır. Nitekim Muhammed b. el-Hanefiyye, kendilerinde bazı şeylerin, yani (vahiy edilmiş) ilim bulunduğunu izafe edenleri kastederek, "Allah'a yemin ederim ki şu iki levha arasındakinden başka bize Peygamber'den hiçbir miras kalmış değildir. (Sonra hatırlayarak) evet bir de şu sahifedir ki kılıcımın kınında (daha doğrusu kına bağlı ipte)dir." demiştir. İbn Sa'd, V, 105.

[237] İmamlara gelen melek olarak, Cebrail'in yanı sıra Mikail de geçmektedir. Nitekim bir rivayette Cebrail'in, Ali'nin sağ, Mikail'in ise sol yanından ona tahdis ettiği aktarılır (Bkz. Saffâr, s. 343). Bir rivayette ise bu ikisinden de daha büyük bir melekten söz edilir. Bkz. Saffâr, s. 251.

[238] Bkz. Metin Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi, s. 104.

[239] İmamların meleği görmediği iddialarına rağmen özellikle ilk dönem kaynaklarda bizzat meleklerin de imamlara geldiğini ihtiva eden rivayetlere rastlanmaktadır. Üstelik peygambere sadece Cebrail vahiy getirirken, imamlara bundan daha fazlası gelmektedir. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayette, "Bizden kimi bizzat görür (âyene), kiminin kalbine işlenir, kimi de zincir sesine benzer bir sesle işitir. Gördükleriniz kim diye sorulunca da Cebrail ve Mikail'den daha büyük birileri cevabını verir. (Bkz. Saffâr, s. 251). Bir başka rivayette de Peygamber, Ali'ye bir sahife yazdırırken uyuya kalmıştır. Uyandığında sahifenin tamamlanmış olduğunu görmüştür. Ali'ye bunu kimin yazdırdığını sorunca Ali, "Sen ya Resulullah." demiştir. Peygamber de "Hayır, vallahi Cebrail sana yazdırmış." der. Bir sonraki rivayette ise Peygamber'in içini yazdırdığı, uyandığında dışının da yazılı olduğunu fark ettiği ve bunu ancak Cebrail'in yazdırmış olabileceği ifade edilir. (Bkz. Müfîd, *İhtisâs*, s. 275) Yine imamların melekler ile musafaha yaptığına dair rivayetler de mevcuttur. Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayette o, kendi aralarında kalbine işlenen, kulağına çalınan ve rivayetlerde meleklerin sadece vahiy için değil, imamların işlerini görmek için de geldikleri aktarılır. Bu rivayetlerden birisi, Ali'nin evliliğiyle ilgilidir. Ali evleneceği zaman parası yoktur. Peygamber ona zırhını verip satmasını ve parasını masraf olarak kullanmasını söyler. Ali de zırhı Dihyetu'l-Kelbî'ye 400 dirheme satar. Daha sonra da Dihye, onu Ali'ye hediye etmek ister. Ali durumu Peygamber'e anlatınca Peygamber, onun Cebrail olduğunu söyler. (Bkz. Taberî, İbn Rüstem, s. 16). Ancak bu fikir sonraları reddedilecektir. Sözgelimi Müfîd, rüyada bilgi almayı reddetmekte, imamın rüyada kimseyi görmediğini söylemektedir. Bkz. Müfîd, *İhtisâs*, s. 329.

[240] Bkz. Saffâr, s. 343, 388; el-Kuleynî, *Kâfî*, I, 134, 213; Müfîd, *İhtisâs*, s. 329. "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur yahut da bir resul gönderir de kendi izniyle dilediğini vahyeder." (42. Şûrâ, 51). mealindeki ayeti yorumlayan Müfîd, Allah'ın bir insanla konuşması, ancak vahiy ya da perde arkasından olabilmektedir. Vahiy ile konuşması sadece peygamberler iledir. Perde arkasından konuşması ise hem peygamberlerle hem de diğer beşerledir. (Müfîd, *Mesâilu'l-'Ukberiyye*, s. 81). İmamın, meleğin sadece sesini duyuyor olması, sesin gerçekten meleğe ait olduğunu nasıl anladıkları hususunu gündeme getirmiştir. Bir rivayette bu Ca'fer es-Sâdık'a sorulmuştur. Rivayete göre Ca'fer es-Sâdık, imama "vahiy" esnasında bir "sekîne" ve vakar verildiğini, onunla sesin meleğe ait olduğunu anladığını söyler. (Bkz. Saffâr, s. 343; Kuleynî, *Kâfî*, I, 213; Meclisî, XXVI, 29) Meclisî, bu iki kavramı tefsir ederken "sekîne" nin itminan ve şüpheden uzak olma; vakarın ise vahiy olduğunu anlama hâli olduğunu söyler. (Bkz. Meclisî, XXVI, 27-28). Meleğin sesinin zincir sesine benzetilmesi de söz konusudur. Bkz. Saffâr, s. 252.

[241] Bkz. Saffâr, s. 345.

[242] Muhaddes ile kendisine haber tahdis olunan/aktarılan, (Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 212) mufehhem ile de kendisine bilgi kavratılan kastedilmektedir. Kaynaklarda gayb âlemiyle bağlantı kurmalarının kapalı olarak ifade edildiği başka rivayetler de vardır. Bu rivayetlerden birisinde, imamların aldıkları bilgilerle doğru kararlar verdiği, Allah tarafından doğruya ulaştırıldığı "يسدد و يوفق' ifade edilir. Bkz. Saffâr, s. 408.

[243] Kuleynî, *Kâfî*, I, 212.

"Mufehhem[244]/Muhaddes"tirler.[245] Bu faaliyetin "Tahdis" olarak adlandırılmasının arka planında muhtemelen peygamberlere gelen vahiyle karıştırılma endişesi yatmaktadır. Buna rağmen yine de bazı rivayetlerde bu bilgi alma yönteminin ilham şeklinde isimlendirildiğini;[246] hatta vahiy olarak da adlandırıldığını görmekteyiz. Nitekim Ayyâşî, Sadûk ve Müfîd'de geçen rivayetlerde açıkça vahiy ifadesi kullanılmaktadır.[247] Kuleynî'de ise "Haberu's-Semâ' (gökten haber alma)" şeklinde geçmektedir.[248] Saffâr ve Müfîd'de zikredilen bir rivayet tüm bu farklılıkları güzel bir şekilde özetlemektedir. Rivayette, gaybtan gelen ilmin bazen sema' (işitme), bazen ilham olduğu ifade edilmiş[249]; rivayetin devamında ise peygamberlerden başkasına geldiği gibi[250] imamlara da vahiy geldiği söylenmiştir.[251]

İmamlara gayb âleminden tahdis olunan bilginin veriliş şekli, genelde meleğin sesini duyma şeklinde[252] olarak ifade edilmesine rağmen, bilgi alma yöntemi sadece bu şekilde değildir. "Kulağa çınlama/üfleme (en-Nakr fî'l-Ezân)"[253], "kalbe işleme (en-Nekt fî'l-Kalb)/",[254] "Kalbe ilka edilen hikmetli söz," "Sadık rüya,"[255] "'umûd/göğe yükselen nurdan bir direk" yollarıyla da gayp âleminden

---

[244] Kuleynî, *Kâfî*, I, 213.
[245] Kuleynî, *Kâfî*, I, 213; Meclisî, XXV, 117.
[246] Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372; Müfîd, *İrşâd*, II, 186. Mesela Saffâr'da geçen bir rivayette, Ali'nin Kur'an ve sünnet ile amel ettiği, kendisine bunlarda olmayan bir mesele geldiğinde Allah'ın ona en doğruyu ilham ettiği söylenmektedir. Bkz. Saffâr, s. 254, 255.
[247] Ayyâşî, II, 423; Sadûk, Muhammed b. Ali, *İ'tikâdât*, s. 100; Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 77-78. "Melekler ve Rûh, Rablerinin izniyle o gecede iner." (97. Kadir, 4) mealindeki ayeti yorumlayan Ayyâşî, Peygamber'in vefatıyla vahyin kesilmediğini savunur. Ona göre imamlar Peygamber'in makamını tutmakta, "Rûhu'l-Kudüs" ve melekler imamlara inmektedir. (Bkz. Ayyâşî, II, 423). Müfîd ise Hz. Musa'nın annesine vahiy gelmesini gerekçe göstererek, imamlara vahyin gelebileceğini; bunun mümkün olduğunu savunmaktadır. Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 77-78.
[248] Kuleynî, *Kâfî*, I, 204. Çağdaş Şii âlim Mutahharî de peygamberliğin sona erdiğini; ama keşf, ilham ve şuhud kapısının kapanmadığını, iç temizliğe, olgunluğa ve maneviyata sahip insanların kimi keşflere sahip olabileceğini, onlara ilim ve ilham yoluyla gerçek bilgiler verilebileceğini söylemektedir. Bkz. Mutahharî, *Hatemiyyet*, 30. Mutahharî'nin yukarıdaki ifadelerinde vahiy kavramını kullanmaktan özellikle kaçınması dikkat çekiçidir.
[249] Bkz. Saffâr, s. 337; Müfîd, *İhtisâs*, s. 286; Kâşânî, I, 374. Nitekim bir rivayette, Ca'fer es-Sâdık, imama bir şey sorulduğunda nasıl cevablandırdığı sorulur. Ca'fer es-Sâdık, ya "ilham" ya da "sima" bazen de her ikisi cevabını verir. Bkz. Saffâr, s. 337; Kâşânî, I, 374.
[250] Şii kaynaklarda sadece imamların değil Ehl-i Beyt'ten olan (bkz. Saffâr, s. 30) başka kimselerin de vahiy aldığı veya kendisine "tahdis" edildiği ifade edilmektedir. Selmân el-Fârisî (Bkz. Saffâr, s. 342; Keşşî, s. 55, 60), Fatıma (Saffâr, s. 372; Müfîd, *İhtisâs*, s. 329; Taberî, İbn Rüstem, s. 14; Meclisî, XXVI, 19) ve Hz. Musa'nın annesi buna örnek olarak verilebilir. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu'ş-Şerâyi'*, I, 182; Taberî, İbn Rüstem, s. 14; Müfîd, *İhtisâs*, s. 286; Meclisî, XXVI, 19.
[251] Müfîd, *İhtisâs*, s. 286.
[252] Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372; Müfîd, *İrşâd*, II, 186.
[253] "en-Nakr fî'l-Esmâ'" şeklindeki kullanımı da mevcuttur. Bkz. Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372; Müfîd, *İrşâd*, II, 186.
[254] Saffâr, s. 336, 388; 390; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372; Müfîd, *İrşâd*, II, 186; *İhtisâs*, s. 286, 287, 329; Meclisî, XXVI, 19. Rivayete göre Ca'fer es-Sâdık'a soru sorduklarında bazen anında cevap verir, bazen ise susup daha sonra cevap verirdi. Bunun sebebi sorulduğunda, şayet "nekt" ve "nakr" olursa cevap verdiği, yoksa sustuğunu söyler. Başka bir rivayette ise imama bir şey sorulduğunda cevabını bilememesi durumunda onu nasıl öğrendiğini sorduklarında Ca'fer es-Sâdık, kalbine "nekt" ve kulağına "nakr" olduğunu söyler. Bkz. Saffâr, s. 336.
[255] Nevbahtî, s. 89; Kummî, el-Eş'arî, s. 97.

ilim alınmaktadır.[256] Bunların dışında kulağını duvara dayayarak, oradan fısıldananı işitme; insanlar arasında vuku bulan her şeyi bir atlının gelip bildirmesi gibi tuhaf bilgi alma yolları da vardır.[257]

Gayb âleminden alınan bilginin kapsamı hususunda da çeşitli rivayetler vardır. Bunlardan bir kısmına göre bu faaliyet, yani gayb âlemiyle iletişim, sınırlı olarak gerçekleşmektedir. Bunlardan birisine göre, imam bir şey öğrenmek istediğinde bu ona bildirilir, şayet bildirilmezse öğrenemez.[258] Dolayısıyla burada bir sınırlama söz konusudur. Ancak pek çok rivayette bir sınırlamadan bahsedilmemekte; imamın her istediği bilgiyi öğrenebildiği ileri sürülmektedir.[259] Bu, imamet için zorunlu bir durumdur.[260] Yine bilginin alınmasında bir zaman sınırlaması olup olmadığı da tartışılmıştır. Bazı rivayetlerde kadir gecesi[261] gibi yılın belli günlerinde bilgi topluca verilmekte, bazı rivayetlerde her cuma günü bilgi elde edilmektedir.[262] Bazı rivayetlerde ise bu faaliyet gece ve gündüz[263] saat saat/an be an[264] yani sürekli olarak devam etmektedir.

B. İlmin Kapsam ve Mahiyeti

İmamiyye Şiası, imamın "a'lem (en bilgili)" olmasını zorunlu görmesine[265] rağmen, imamın ilminin kapsamı ve sınırları hususunda ihtilaf etmiştir. Kimisi imamın zorunlu ilmini imametle ilgili meselelerle sınırlarken, bazıları imamların tüm ilimlerde bilgi sahibi olduğunu savunmuştur.[266]

---

[256] Buna göre imam ile Allah arasında, ondan halkın davranışlarını görebildiği nurdan bir direk vardır. İmam bir şey öğrenmek istediğinde bu nurdan direk aracılığıyla kendisine gösterilir Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423.

[257] Saffâr, s. 416.

[258] İmamlara, bazen ilmin kapısının açıldığını, bazen de buna izin verilmediği ifade edilir. (Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 200). Bir başka rivayette de imam ile Allah arasında, imamın kendisinden halkın davranışlarını görebildiği nurdan bir direk olduğu ifade edilir. İmam şayet bu nurdan direk aracılığıyla kendisine gösterilirse bilgi elde edebilmektedir. Gösterilmemiş ise bunu bilememektedir. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423.

[259] Bkz. Saffâr, s. 150, 335, 345; Ayyâşî, II, 423; Kuleynî, *Kâfî*, I, 204; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372.

[260] Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 198.

[261] Kadir gecesinde, o sene olacak olaylar, imama bildirilmektedir.

[262] Bir rivayette, cuma günleri peygamber ve imamların arşa indiği, yeryüzünde bulunan zamanın imamının da arşa gittiği, buradan ruhlarının ve bedenlerinin faydalı ilim alarak geri döndüğü, şayet böyle olmazsa yanlarındaki ilmin tükeneceği ifade edilir. Bkz. Saffâr, s. 150.

[263] Meleklerin imamlara gelmesiyle ilgili bir babta geçen bir rivayette Ca'fer es-Sâdık, gece ve gündüz ilimlerinin arttığını; şayet öyle olmazsa ilimlerinin tükeneceğini söyler. (Bkz. Saffâr, s. 252-253). Kuleynî'de geçen bir rivayette ise Allah'ın bir kula itaati farz kılması hâlinde ona sema'ın haberlerinin gece gündüz aktarılacağı aktarılır. Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 204.

[264] Muhammed el-Bâkır'a nispet edilen bir rivayette Muhammed el-Bâkır, kendilerine saat saat "tahdis" olunduğunu söylemektedir. Bkz. Saffâr, s. 345; Kuleynî, *Kâfî*, I, 175.

[265] İmamların "a'lem (en bilgili)" ilan edilmelerine rağmen onların tümünün kendi dönemlerinin en bilgini olduğuna ya da tüm ilimlerde "a'lem (en bilgili)" olduklarına dair bilgi yoktur. Sözgelimi, "Sahabeden fakih olanlar" sayılırken Ali'nin yanı sıra Ebû Bekir, Ömer, Abdullâh b. Mes'ûd, Muâz, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit'in de adı sayılır. (Bkz. İbn Habîb el-Endulûsî, s. 141). Başka bir rivayette de kadılar zikredilirken Ömer, Ali, Abdullâh, Ebû Mûsâ'nın adı verilir. (Bkz. İbn Abd-i Rabbih, II, 231). Ali ile diğer sahabenin ilimleri de kıyaslandığı görülmektedir. Nitekim Abdullâh b. Abbâs'ın, Kur'an'ı Ali'den, Ali'nin de mübhematı Abdullah'tan daha iyi bildiği ifade edikmektedir. (Bkz. Fesevi, I, 495; Belâzurî, III, 39). Bazı ilimlerde ise Ali'nin adı hiç zikredilmemektedir. Mesela, nesep bilgisinin âlimleri arasında adı yoktur. Nesep bilgisini en iyi Ebû Bekir ve Saîd b. Müseyyeb'in bildiği aktarılmaktadır. (Bkz. İbn Abd-i Rabbih, III, 326). Yine Arapların en

Hişâm b. Hakem (179/795), imamın mutlaka sahip olması gereken ilmi, Kur'an, sünnet ve ahkâm bilgisiyle sınırlamaktadır.[267] Ona göre imamın, tüm ahkâm, had, şeriat ve sünende[268] en âlim, *a'lem (en bilgili)* olmaması durumunda, gerek şeriat, gerekse verdiği hükümler alt üst olabilir.[269] Bu şartlarda Hişâm b. Hakem, imamın en bilgin oluşunu sadece imametle ilgili meselelere has kılmaktadır.[270] Bu görüşün sonraları da savunulduğu görülmektedir. Nitekim aralarında Fadl b. Şâzân'ın (260/873)[271] da bulunduğu bir grup erken dönem âlimleri de imamın bilgisini imametle ilgili hususlarla sınırlandırmış; imamların olağanüstü bilgilere sahip oldukları iddiasını reddetmişlerdir.[272]

İmamiye'nin öncüleri arasında, imamların imametle ilgili bilgisini mutlak olarak kabul etmeyen, imamların verdiği fetvalara katılmayan[273] ve hatta onların yanılabileceklerini düşünen kimselere bile rastlamak mümkündür. Ca'fer es-Sâdık'ın önde gelen öğrencilerinden biri olan Ebû Basîr el-Murâdî, Mûsâ el-Kâzım'ın verdiği bir fetvayı duyduğunda bunu beğenmeyip,[274] "Sanırım efendimizin ilmi henüz tekâmül etmedi."[275] demiştir. Bunun da ötesinde imamları yetersiz görenler de

---

dâhileri olarak Ziyad, Amr b. Âs, Kays b. Sa'd b. Ubâde, Muğîre b. Şu'be, Abdullâh b. Budeyl'in adı geçmektedir. (Bkz. İbn Habîb, s. 184) Câhız'ın da belirttiği gibi bu alanda Ali'nin adı zikredilmemektedir. (Bkz. Câhız, *Osmâniyye, s.* 95). Câhız, Kur'an hafızları, kıraat imamları, tevil ilmi, rivayet ilminde de öncelikliler arasında Ali'nin adının geçmediğini ve buradan hareketle onun nasıl en bilgin olduğunu iddia ettiklerini sormaktadır. Bkz. Câhız, *Osmâniyye*, s. 93.

[266] Krş. Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period" s. 26-27.

[267] Bunu, doğru hüküm vermek için gerekli incelikleri bilme zorunluluğu ile ilişkilendirir. Bkz. Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 366.

[268] Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 367; Meclisî, XLVIII, 201.

[269] Sadûk, *'İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 203; Meclisî, XXV, 143.

[270] Krş. Howard, 210.

[271] Bkz. Keşşî, s. 818.

[272] Bkz. Keşşî, s. 818, 819; Meclisî, XXV, 161. Fadl b. Şâzân, peygambere tüm ilimlerin verildiğini (Kemâlu'd - Dîn), onun da Allah'ın vahyettiklerini kendisinden sonra gelene verdiğini, helal-haramı, Kur'an'ın tevilini ve sözün özünü öğreterek ilettiğini ileri sürmüştür. Buna göre imamların tüm bildikleri, peygamberden kendilerine öğretilenlerdir. Bkz. Keşşî, s. 818, 819; Meclisî, XXV, 161; Howard, s. 210.

[273] Ca'fer es-Sâdık, Hişâm b. Hakem'in tecsîm ve Hişâm b. Sâlim'in teşbîh fikirlerine de katılmamaktadır. Ca'fer es-Sâdık'a Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim'in görüşleri hatırlatıldığında, "Mahiyetini sadece kendisinin bildiği Allah'ı tenzih ederim. O Semî' ve Basîr'dir, sınırlanamaz, hissedilemez, idrak edilemez ve kavranamaz. Allah bir cisim, bir suret değildir. O'nun bir sınırı veya alanı yoktur." demiştir. (Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 81; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Tevhîd*, s. 98). Başka bir rivayette de Hişâm b. Hakem'in tecsîm fikrini reddederken, "Cisim, sınırları belli olan bir şey olup sonludur. Artıp eksilebilir ve yaratılmış olma ihtimalini taşır ki bu durumda Allah ile yaratılmış olanlar arasında bir fark kalmaz." demektedir. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Tevhîd*, s. 100; Müfîd, *el-Hikâyât*, (*en-Nüketü'l-İtikâdiyye ve Resâilu Uhrâ* içinde), thk. Seyyid Rızâ el-Hüseynî, Beyrut 1993, 77-89, s. 81. Yine Hişâm b. Hakem, (Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, 430; Kutbuddîn er-Râvendî, *el-Harâic ve'l-Cerâih*, Kum 1409, I, 205; Meclisî, IV, 115) ve Muhammed b. Müslim'in (Bkz. Keşşî, s. 393; Erdebilî, II, 193) Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce onun bilgisine sahip olmadığı görüşü Ca'fer es-Sâdık tarafından reddedilmiştir. (Bkz. Keşşî, s. 393; Erdebilî, II, 193) Yine iman ile zulmün bir arada bulunup bulunamayacağı meselesinde Zürâre b. A'yen, Ca'fer es-Sâdık'tan farklı düşünmektedir. (Bkz. Keşşî, s. 358) Görülmektedir ki farklı konularda, öğrenciler ile imam arasında ilmî ihtilaflar vardır. Buradan hareketle imamlar ile bir kısım takipçilerinin tam mutabakat içinde olduğunu söylemek güçtür. Bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 63-66.

[274] Mûsâ el-Kâzım'a, evliliğini gizleyip başka birisiyle evlenen kadına ve yeni eşine uygulanacak ceza sorulur. Mûsâ el-Kâzım, kadının recmedileceğini, erkeğe gelince şayet bu durumdan haberdar değilse ona bir ceza gerekmediğini söyler. Ebû Basîr el-Murâdî'ye göre böyle bir durum karşısında Ca'fer es-Sâdık olsa kadını recm cezasına çarptırıp erkeğe ise had uygulayacağını iddia eder. Bkz. Keşşî, s. 402.

[275] "اظن صاحبنا ما تكامل علمه"Bkz. Keşşî, s. 402.

olmuştur. Hişâm b. Hakem'den sonra ekolün liderliğini üstlenen Yûnus b. Abdirrahmân'ın,[276] Muhammed el-Cevâd'ın[277] ilmi hakkındaki tutumu buna örnek olarak verilebilir. Babası Ali er-Rızâ (203/818)[278] vefat ettiğinde Muhammed el-Cevâd (220/835), henüz buluğ çağına ermemiş küçük bir çocuktur ve babasından ilim de tahsil edememiştir. Ancak zamanın imamıdır. [279] İşte bu dönemde Yûnus b. Abdirrahmân, ilmî açıdan Muhammed el-Cevâd'ı yetersiz görmekte ve o yetişene kadar[280] ilmi kimden alacaklarını sorgulamaktadır.[281] Ancak bu çizgi Muhammed el-Cevâd dönemiyle başlayan süreçten itibaren zamanla etkisini yitirecektir. Özellikle Muhammed el-Cevâd döneminde imamet nazariyesini krizden kurtarmak için ileri sürülen farklı bir çözüm yolu, ciddi bir kırılma noktasını oluşturacaktır. Zira bir grup, imamet için buluğ döneminin diğer insanlarınkinden farklı olduğu ve imamların Allah'ın hücceti olmaları nedeniyle yaşlarına bakılmaksızın tüm ilmî donanıma sahip oldukları fikrini benimseyecektir.[282] Bu iddia daha sonraları genişletilecek; imamların sadece imamet döneminde değil, imametten önce de olağanüstü yeteneklere ve bilgiye sahip oldukları görüşüne dönüşecektir. Bu görüşü desteklemek için aktarılan rivayetlerde, henüz küçük yaşta olan imam

---

[276] Ebû Muhammed Yûnus b. Abdirrahmân, Ali er-Rızâ döneminde de etkin olduğu anlaşılan Hişamcı ekolün lideridir. Ali er-Rızâ'nın ölümü ile kendi çevresinde taziyeleri kabul ettiği de rivayet edilmektedir. Şayet rivayet doğru ise bu, onun etkinlik derecesi hakkında bize bir fikir vermektedir. Yûnus b. Abdirrahmân'ın ekol liderliği, muhtemelen onun 208/823 yılındaki ölümüne kadar sürmüştür. Yûnus b. Abdirrahmân genelde Hişâm b. Hakem'in öğretisinin ana çizgilerini izlemesine rağmen bu, onu bire bir taklitten ziyade, ekolün ana çizgilerini benimseme anlamında olmalıdır. Kendisine, başta Gulât'a reddiyeler ve imamet hususunda olmak üzere birçok eser nispet edilmektedir. Bkz. Keşşî, s. 357, 818, 822, 567-568, 779, 780, 784; Taberî, İbn Rüstem, s. 201; İbn Nedîm, s. 272; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Fihrist*, s. 215; Necâşî, s. 446; Şehristânî, I, 220; Hillî, *Hulâsatu'l-Akvâl*, s. 296; Meclisî, V, 44; Howard, s. 214; Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 120, 121.

[277] Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Cevâd 195/810 yılında Medine'de doğmuştur. Annesi Ümmü Veled'tir. Me'mûn ve Mu'tasım (218-227/813-841) dönemlerinde yaşamış, 220/835 yılında 25 yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir. Buradaki Kureyş kabristanına, Mûsâ el-Kâzım'ın yanına gömülmüştür. Kendisi için en fazla Ebû Ca'fer künyesi kullanılır. Muhammed Bâkır'ın künyesi de Ebû Ca'fer olduğundan onun ile karıştırılmaması için ikinci Ebû Ca'fer anlamında Ebû Ca'fer es-Sânî de denir. Bunun dışında İbn Kuteybe'nin aktardığına göre İbnu'r-Rızâ ismiyle de tanınmaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, s. 391; Nevbahtî, s. 91; Kummî, el-Eş'arî, s. 99; Kuleynî, *Kâfî*, I, 256, 411; Taberî, İbn Rüstem, s. 204-205; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 170, 230, *Murûc*, IV, 56; Taberî, İbn Rüstem, s. 197; Müfîd, *İrşâd*, II, 273 vd.; *Mukni'a*, 482; İbn Tolun, s. 103.

[278] Ebû'l-Hasan Ali er-Rızâ, 148/765 Medine'de doğmuştur Hârun Reşîd, Emîn ve Me'mûn dönemlerinde yaşamış, 203/818 yılında Tûs'ta vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ya'kûbî, II, 453; Nevbahtî, s. 86; Kummî, el-Eş'arî, s. 94; Kuleynî, *Kâfî*, I, 406; Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 5; Sadûk, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 100-101; Taberî, İbn Rüstem, s. 172; Müfîd, *İrşâd*, II, 247; *Mukni'a*, 479; Necâşî, s. 100; İbn Esîr, Ebî'l-Hasen Ali b. el-Kerem Muhammed b. Muhammed (630/1322), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1979, VI, 351.

[279] Zira Muhammed el-Cevâd daha dört yaşında iken babası onları bırakıp Abbâsî halifesi Me'mûn'un (198-218/813-833) yanına gitmiş ve vefatına kadar bir daha dönmemiştir. Bkz.Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 234; Taberî, İbn Rüstem, s. 200; Müfîd, *İrşâd*, II, 300; Necâşî, s. 237; Erdebilî, I, 447; Meclisî, I, 99.

[280] Bunlara göre imam, imamet için gerekli donanımı buluğ çağında elde etmektedir. Muhammed el-Cevâd'ın imam oluşunun anlamı da imametin onun hakkı olduğu ve baliğ olduğunda ona verileceği şeklindedir. Nevbahtî, s. 89; Kummî, el-Eş'arî, s. 97; Eş'arî, I, 105. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 131.

[281] Bkz. Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 234; Taberî, İbn Rüstem, s. 200-201; Meclisî, I, 99. Bu durumda bu görüşü savunanlar Muhammed el-Cevâd'ın buluğa erişine kadar bir imamın bulunmamasını ve fıkıh ehli âlimlerin ona vekillik etmesini kabul etmiş olmaktadırlar. Bkz. Eş'arî, I, 105.

[282] Bkz. Kummî, el-Eş'arî, s. 98. Bu kesim, Hz. İsa ve diğer bazı peygamberlerin küçük yaşta görevlendirilmelerini örnek olarak vermişler, (Nevbahtî, s. 90; Kummî, el-Eş'arî, s. 95, 99) Allah'ın dilemesi hâlinde büyük birini de küçük birini de hüccet olarak gönderebileceğini iddia etmişlerdir. (Bkz. Kummî, el-Eş'arî, s. 95). Detaylı bilgi için bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, s. 130-133.

çocuklarının babalarının izniyle pek çok karmaşık soruyu kolaylıkla cevaplandırdıkları aktarılmaktadır. Örneğin Ali'nin imameti döneminde henüz küçük bir çocuk olan Hasan, Ca'fer es-Sâdık döneminde de oğlu Mûsâ el-Kâzım, bu tür soruları cevaplandırmışlardır.[283] Kuleynî'de geçen mitolojik bir rivayette ise ilmi alma hadisesi çok daha ileri götürülmüş; imamın daha doğar doğmaz imamet için gerekli ilmî donanıma sahip olduğu ileri sürülmüştür.[284]

İmamiyye Şiası'nda Bâtıni bir damarın oluşmasına yol açan bu fikirlerin esas temsilcileri "Kum Hadisçileri"dir. Onlar kendilerine ait hadis külliyatında, özgün Bâtıni düşünceyle ilgili zengin bir malzeme inşa etmişlerdir. Birbiriyle çelişen bu malzeme tetkik edildiğinde imamların bilgisinin kapsamı ve sınırının neredeyse sonsuz olduğunu görmek mümkündür. Bu bilgi sadece, "Bir kimseyi tırmalamanın hükmü"ne varana kadar[285] imamet için zorunlu olan bilgiyle sınırlı değildir. Bilakis insanlığın ihtiyaç duyabileceği her şeyi kapsamaktadır. [286] İmamlar, tüm bu alanlarda her şeyin künhüne vakıftırlar. Bilgilerinde, yanılmazlar ve şüpheye düşmezler. Ayrıca akli delillere de ihtiyaçları yoktur.[287] Zira imamda Kur'an ve sünnetin dışında pek çok suhufun yanı sıra *Cefr*,[288] *Câmia'*[289],

[283] Bu rivayetlerden birisinde Hz. Hızır, Ali b. Ebî Tâlib'e birtakım sorular sormaktadır. Ancak bu önemli soruların cevabı imamlar için basit şeylerdir. Bu nedenle Ali bu sorulardan birisine henüz imam olmayan Hasan'ın cevap vermesini ister. (Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 441) Başka bir rivayette ise imam Ca'fer es-Sâdık'ı ziyarete gelen Yahudi heyetin sorularını beş yaşındaki Mûsâ el-Kâzım cevaplandırır. Bkz. Himyerî, s. 317-318.

[284] Kuleynî, *Kâfî*, I, 317.

[285] Saffâr, s. 164, 170; Kuleynî, *Kâfî*, I, 240; Müfîd, *İrşâd*, II, 186.

[286] Bkz. Saffâr, s. 170; Kuleynî, *Kâfî*, I, 240; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 436, 437; Erbîlî, II, 290; Meclisî, IV, 418. Zira Peygamber, Ali'ye, öldüğünde kendisini yıkayıp kefenlemesini sonra da oturtup istediğini sormasını tavsiye eder ve soracağı her şeye cevap vereceğini söyler. Bkz. Saffâr, s. 304.

[287] Bu nedenle onun kıyasa ihtiyacı yoktur. Saffâr, s. 170. İmamlar kitap ve sünnette bulunan her şeyi bilirler. Kendi "bi re'yihim" ictihadları ile karar vermezler. Bu hususta şialarına da izin vermezler. Saffâr, s. 321.

[288] "Cefru'l-Ekber" ve "Cefru'l-Asğar"dan söz eden rivayetlerde bunların bir tırmalamanın hükmüne kadar (imamın ihtiyaç duyabileceği) her şeyin ilmini içerdiği aktarılır. Kırmızı ve beyaz iki Cefr'e gelince: Bu iki Cefr ile ilgili rivayetlerde, hem yapıları hem de muhtevaları hususunda farklılıklar söz konusudur. Bunların kap olduğunu ileri sürenler, onlarda silah ve kitapların bulunduğunu iddia ederler. Bu rivayetlerden hareket edildiğinde Beyaz Cefr'de genelde, nebilerin ve evsiyanın ilmi, Davud'un Zebur'u, Musa'nın Tevrat'ı, İsa'nın İncil'i, İbrahim'e nazil olan suhuf, helal ve haramın ilmi, insanların ihtiyaç duyduğu her şeyin ilmini içeren Fatıma'nın Mushafı vardır. Kırmızı Cefr'de ise genelde bir silahtan söz edilmektedir. (Genelde ilmin beyaz cefr'de silahların ise Kırmızı Cefr'de olduğu ileri sürülür. Ancak Kırmızı Cefr'de ilmin olduğuna dair rivayetler de vardır. Bkz. Saffâr, s. 170) Sadece savaş için kullanılacak olan silahı, ancak kılıç sahibi/savaşacak kişi (mehdi) açabilir. Cefr'in (kap değil de) kitap olduğunu iddia eden rivayetlerde ise bu kitapta gaybın ve kıyamete dek olacakların bilgisi vardır. Cefr'in kökeniyle ilgili ilginç rivayetlere de rastlamak mümkündür. Bu rivayetlerden birisinde Cefr'in, Hz. Musa'nın levhalarının bir nüshası olduğu ileri sürülür. Geçmiş ve geleceğin bilgilerini, hatta kıyamette vuku bulacak hadiseleri içeren bu levhalar Ali'ye miras kalmıştır. (Bkz. Saffâr, s. 160, 170, 171; Kuleynî, *Kâfî*, I, 186, 187, 240; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Müfîd, *İrşâd*, II, 186; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372, 436; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 227; Erbîlî, II, 290; Meclisî, IV, 418). Cefr ile ilgili Ca'fer es-Sâdık'tan, ilginç bir kurgu da aktarılmaktadır. Buna göre Allah, Musa'ya içinde kıyamete kadar olacakların bilgisi olan levhaları indirmiştir. Musa, ölümüne yakın onları bir dağa gizlemiştir. Bu gizlilik Hz. Muhammed'in gelişine kadar sürmüştür. Hz. Muhammed döneminde, Peygamber'i ziyaret amacıyla yola çıkan bir Yemen heyeti söz konusu dağın yanından geçerler ki o sırada dağ içindeki levhaları dışarı atar. Heyet bu levhaları bulur. Durum vahiy ile Peygamber'e bildirilir. Peygamber de onlardan levhaları alır. Daha sonra Ali'ye bu levhalarda geçmiş ve geleceğin bilgisinin olduğunu söyler ve Allah'ın emri ile onları Ali'ye verir. Ali bu levhaları okuyamadığını söyleyince de Peygamber, onları gece uyurken başının altına koymasını, sabah olunca da onları okumasını öğrenmiş olacağını söyler. Ali de Peygamber'in dediğini yapar ve levhaları okumasını öğrenir. Daha sonra Hz. Muhammed Ali'den onların bir kopyasını çıkarmasını ister. O da bir nüsha

Fâtıma'nın Mushafı,[290] nebilerin ve vasilerin ilmi,[291] Tevrat ve Zebur'un bilgisi de mevcuttur.[292] Bunların ötesinde gizemli bilgilere de sahiptirler. Nitekim bazı rivayetlerde Allah'ın iki ilminin olduğu, bir ilmini sadece kendisine sakladığı, diğerini ise meleklere, resullere, enbiyaya öğrettiği ve öğretilen bu ilmi, imamların da bildiği aktarılmaktadır.[293] Bazı rivayetlerde bu ilmin, Kur'an'ın batınında olduğu ifade edilir. Bunlardan birisinde Kur'an'ın zahirinin yanı sıra bir de mitolojik yönü olduğu ve bunu sadece imamların elde edebildikleri ifade edilmektedir.[294] Bu tür rivayetlerde mitolojik bilgiler arasında,[295] geçmişin ve geleceğin, gökte, yerde, cennette ve cehennemde olanların hepsi vardır ve bu bilgiler Kur'an'dan öğrenilmektedir.[296] Bazı rivayetlerde ise bu gizemli bilgilerin Kur'an dışında bir şey olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan bir tanesi, "Kendinde kitaptan bir ilim olan kişi de şöyle dedi: Ben onu sana, gözünü açıp yumuncaya kadar getiririm."[297] mealindeki ayette geçen kitaptır. Ayette zikredilen salih kula denizde bir damla mesabesinde olan bir ilim verilmişken, imamlarda bu ilmin tamamı vardır.[298] Bunun dışında mahiyeti muğlak bir sır ilminden[299] de söz edilmektedir. Bazı rivayetlerde Peygamber'in, Ali'ye öğrettiği gizemli sözcükler vardır ki bu sözcüklerden her biri bin sözcüğü,[300] ya da her biri bin kapıyı *"bab"* açan bin kapı (ilim[301])dır.[302] Başka rivayetlerde ise bu sır,

---

çıkarır. İşte bu Cefr'dir. Onda geçmişin ve geleceğin bilgisi vardır. Rivayetin devamında Ca'fer es-Sâdık, O Cefr'in kendilerinde olduğunu söylemektedir. (Bkz. Saffâr, s. 160). Cefr ile ilgili olarak bkz. Mehmet Atalan, "Şia'da Cifr İlminin Yeri", *Dinî Araştırmalar*, IX (2006), sayı: 26, s. 109-123 vd.

[289] *el-Câmia*'da insanların kıyamete dek sahip olacağı her şeyin bilgisi, gelecek olan tüm meliklerin ismi, helal ve haram bilgisi, tüm gece ve gündüzlerde vuku bulanın ilmi ile en basit yaralamaya varıncaya kadar her türlü meselenin hükmü vardır. Kısacası o, insanlığın ihtiyacı olan her ilmi ihtiva etmektedir. Bkz. Saffâr, s. 164, 166, 170; Kuleynî, *Kâfî*, I, 186; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372, 437; Müfîd, *İrşâd*, II, 186.

[290] Mushaf-ı Fâtıma'nın, Peygamber'in vefatının akabinde Fatıma'yı teselli etmek amacıyla Cebrail aracılığıyla gönderildiği aktarılır. Kimi rivayetlerde hacmi, Kur'an'ın üç katı kadardır ve içinde elimizdeki Kur'an'dan bir harf bile yoktur. İçeriği hakkında farklı rivayetler vardır. Ancak genel olarak geleceğin ilmi, kıyamete dek iktidara gelecek olanların isimleri mevcuttur. Burada Peygamber'in soyundan, hükümdarlardan söz edilmektedir. Kimi rivayetlerde ise tırmalamanın cezasına kadar her şeyin hükmü vardır. Kimi rivayetlerde de Ali'nin yazdığı şeyler olarak ifade edilmektedir. Bkz. Saffâr, s. 172, 173; Kuleynî, *Kâfî*, I, 186, 188; 240; Sadûk, Ali b. Hüseyin, s. 50; Taberî, İbn Rüstem, s. 372; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423, *İlelu'ş-Şerâyi'*, s. 207-208**;** Müfîd, *İrşâd*, II, 186; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372, 437; Meclisî, XXVI, 38.

[291] Saffâr, s. 170. Cefr'de tüm geçmiş nebi, vasi ve Beni İsrail'in âlimlerinin ilmi vardır. Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 186.

[292] Müfîd, *İhtisâs*, s. 235.

[293] Saffâr, s. 129, 130, 131; Kuleynî, *Kâfî*, I, 199.

[294] Rivayette, Kur'an'ın bâtıni yönünün olduğunu ve Kur'an'ın zahirî ve bâtınıyla ilgili tüm ilimleri sadece imamların kendilerinde cemettiği ifade edilir. (Saffâr, s. 213). Onlar dışında hiç kimse zahirî ve bâtını ile tüm Kur'an'ı bildiğini iddia edemez. Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 178.

[295] Ca'fer es-Sâdık'tan aktarılan bir rivayette, Allah'ın gökte, yerde, cennette ve cehennemde olanı, olmuş olanı ve olacak olanı bildiği, bunların hepsini Kur'an'dan öğrendiği, zira Kur'an'da her şeyin ilminin olduğu ifade edilir. Saffâr, s. 135.

[296] Bkz. Saffâr, s. 135.

[297] 27. Neml, 40.

[298] Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 200-201.

[299] Allah'ın Cebrail'e açtığı sırrı vardır. Cebrail'in de Hz. Muhammed'e, onun da dilediğine. Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 200.

[300] Saffâr, s. 329.

[301] Müfîd, *İrşâd*, I, 34.

[302] Saffâr, s. 172, 322; Kuleynî, *Kâfî*, I, 186, 235; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 105; Müfîd, *İrşâd*, I, 34.

İsm-i A'zam olarak ifade edilmektedir.[303] *İsm*-i *A'zam*, yetmiş üç harftir.[304] Tüm peygamberlere bundan sadece on beş tanesi verilmişken, Hz. Muhammed'e ve Ali'ye yetmiş ikisi tanesi verilmiştir.[305] Yetmiş üçüncüsü ise gaybın ilmidir ki onu sadece Allah bilmektedir.[306]

Gaybın sadece Allah tarafından bilineceği ifadelerine rağmen[307] diğer rivayetlerde imamların gizli olan her şeyi bildikleri de ifade edilmektedir.[308] Bu sayede insanların içlerinde gizlediklerini,[309]

---

[303] Saffâr, s. 228; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 133.

[304] Bkz. Saffâr, s. 228; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 160. Bir harf ise Allah'ın yanındadır. Bkz. Saffâr, s. 228.

[305] Allah, Âsaf'a bir harf verdi, onunla Belkıs'ın sarayını yaptı. İsa'ya 2, Musa'ya 4, İbrahim'e 8, Nuh'a 15, (Saffâr, s. 228; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 133) Âdem'e 25, (Saffâr, s. 228) Muhammed'e ise 72 harf verdi, birini de yanında tuttu. (Saffâr, s. 228; Kuleynî, *Kâfî*, I, 180; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 133, 160). O bir tanesi gayb ile ilgilidir. Onun ilmi sadece Allah'ın yanındadır. Saffâr, s. 229; Kuleynî, *Kâfî*, I, 180.

[306] Bkz. Saffâr, s. 229; Kuleynî, *Kâfî*, I, 180.

[307] Nitekim Kum Âlimlerinden Ali b. İbrâhîm el-Kummî (307/919), *Tefsîr'*inde Peygamber'in gaybı bilmediğini aktarmaktadır. En'âm suresinde, "Onlara şunu söyle: "Ben size Allah'ın hazineleri yanımdadır demiyorum. Gaybı da bilmem ben! Size ben bir meleğim de demiyorum. Yalnız bana vahyedilene uyarım ben!" (6. En'âm, 50) Bunu tefsirinde yorumlayan Kummî, Peygamber'in gaybı bilmediğini söyler. (Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 209).

[308] İmamların gaybı bildiğine dair rivayetlere rağmen, onların normal beşerî yöntemler ile bilgilendiklerine şahit olmaktayız. Nitekim Ali'nin, ilk üç halife döneminde ve kendi hilafeti döneminde verdiği fetvalar ve beyan ettiği görüşlerde diğer insanlar gibi davrandığı görülmektedir. Ne kendisi ilahî bir bilgiye sahip birisi gibi davranmış, ne de ona müracaat edenler böyle bir beklenti içine girmişlerdir. Mesela, karısının kendisinden hamile kaldığını inkâr eden bir yaşlıya testler yaptırmıştır. Yaptığı testler sonucunda da karısını hamile bırakacak güce sahip olduğuna karar vermiştir. Yine kadının biri, iki başlı ve iki gövdeli bir çocuk dünyaya getirmiştir. O günkü şartlarda kendisine müracaat edenler bunun tek bir insan mı yoksa iki insan mı olduğunu sormuşlar. O da gözlemelerini, şayet farklı hareket ediyorlarsa ayrı iki çocuk olduklarını söylemiştir. Yine bir hünsa, Ali'ye getirilmiş, Ali onu muayene ettirerek erkeklik tarafının ağır bastığına karar vermiştir. (Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 211-214) Görüldüğü gibi Ali, ilk anda gaybı bilen birisi gibi davranarak hüküm vermemiş, gözlemlerine ve muayene yollarına başvurmuştur. Yine düşmanın maksadını öğrenmek için beşerî yollara başvurdukları da vakidir. Nitekim Uhud harbinin ardından Peygamber Ali'yi, düşmanları gözetlemek ve niyetlerini öğrenmek amacıyla ardlarından göndermiştir. (İbn Hişâm, III, 100; İbn Sa'd, II, 49) Bu durum, ne Peygamber ne de Ali'nin o anda düşmanın niyetini bilmediğini göstermektedir. Cemel savaşı öncesi Aişe, Talha ve Zübeyr'in hareket ettiği haberini gaybtan değil kendisine gelen haberciden öğrenir. (Bkz. Seyf b. Ömer, s. 134). Yine Hüseyin, Kûfelilerin maksadını, gaybi bilgi ile değil, amcası oğlu Müslim'i göndererek öğrenir, (Bkz. Belâzurî, II, 463; İsfehânî, Ebû'l-Ferec, *Makâtil*, s. 96; Müfîd, *İrşâd*, II, 39), ölüm haberini de bilmeden yola çıkar ve Kûfe'deki son gelişmeleri yolda gelenlerden öğrenir. Hüseyin'in, Müslim'im başına gelenlerden haberdar olmadan yola çıkması, onun beşerî haber alma kaynaklarının ötesinde bir haber kaynağının olmadığını göstermektedir. (Bkz. Ebû Mihnef, 40; Belâzurî, II, 471) Kaldı ki o, Müslim'in öldürüldüğünü duyunca geri dönmek istemiş ama Müslim'in kardeşlerinin vazgeçmemesi nedeniyle yola devam etmiştir. (Bkz. İsfehânî, Ebû'l-Ferec, *Makâtil*, s. 110). Bu hususta Ca'fer es-Sâdık ile ilgili birkaç rivayet de mevcuttur. Mesela o, yönetime başkaldıran amcası Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn'in haberini başkalarından öğrenmeye çalışmıştır. (Bkz. Keşşî, s. 570; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 482) Yine Ca'fer es-Sâdık, bir gece dışarıda olup bitenleri merak ettiğinde durumu öğrenmek amacıyla hizmetçisini göndermiş, kendisi de gizlice dışarıyı gözetlemiştir. (Bkz. Taberî, İbn Cerîr, IX, 157). Bağdat'ta halife Me'mûn'un yanında bulunan Ali er-Rızâ da (Medine'de ikamet eden) oğlu Muhammed el-Cevad'a kendi durumunu aktaran bir mektup yazmıştır. (Bkz. Ayyâşî, I, 151) Görüldüğü gibi imam olarak kabul edilenler, beşerî iletişim yollarını kullanmışlardır. Bazen de hayati meselelerde dahi gaybi bilgiye sahip bir insanın davranışını göstermediklerine şahit olmaktayız. Örneğin Ali, Sakife toplantısından iş olup bitene kadar haberdar olamamıştır. (Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 15; Ya'kûbî, II, 124) Yine atadığı valilerin yapacaklarını önceden bilememiştir. Zira kimi, onun Muaviye'ye karşı mücadelesinde zayiat vermesine yol açmış, kimi vali, düşman ordusunu görünce görev yerini bırakıp kaçmış, kimisi de saf değiştirerek Muaviye tarafına geçmiştir. (Bkz. Zübeyr b. Bekkâr, s. 575; Müfîd, *İrşâd*, II, 13). Yine Hasan, kendisini kimin zehirlediğini bilememiştir. Hüseyin, Hasan'dan kimin kendisini zehirlediğini sorduğunda, yanılması durumunda kendisi yüzünden bir masumun cezalandırılmasını istemediğini söylemiştir. (Belâzurî, II, 395; Müfîd, *İrşâd*, II, 16-17) Hüseyin Kûfe'de başına gelecekleri önceden bilememiştir. Nitekim o, Kerbela'da, hasım kuvvetleri yetkilisinden savaşmadan dönmek için izin istemiştir. (Bkz. Ebû Mihnef, 50; Ya'kûbî, II, 244; İsfehânî, Ebû'l-Ferec, *Makâtil*, s. 112-113). Yine Hasan el-Askerî, kendisine arz edilen bir eserin müellifini

yaptıkları amelleri,[310] iyi veya kötü,[311] dost veya düşman,[312] Mümin veya münafık,[313] cennetlik veya cehennemlik olduklarını,[314] başlarına gelecek olayları (*İlmu'l-Menâyâ ve'l-Belâyâ*),[315] ne zaman öleceklerini,[316] yandaşlarını (şialarını) veya muhaliflerini,[317] kıyamete dek kimlerin melik[318] ve fırka lideri[319] olacağını bilmektedirler.[320] Ancak imamların bilgileri sadece bunlarla sınırlı değildir.[321] Onlar tüm sanatları,[322] dilleri[323] ve lehçeleri[324] de bilmektedirler. Yine başta insanlar olmak üzere[325] tüm

---

etrafındakilere sormuştur. (Bkz. Necâşî, 447). Tüm bunlar, imamların gaybı bilmediğini göstermektedir. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'da gaybı bildiğine dair rivayetlere tepki göstermiş, (Bkz. Saffâr, s. 233; Fesevî, II, 671-672; Kuleynî, *Kâfî*, I, 200) bir gün evde kendisinden gizlenen hizmetçisini aradığında hangi odada olduğunu dahi bilemediğini ifade etmiştir. (Bkz. Saffâr, s. 233; Kuleynî, *Kâfî*, I, 200) Başka bir rivayette de Allah'ın insanlara ğaybı "Ahbâru's-Semâ", insanın kalbinden geçeni, rahimlerde olanı vb. imamlara vermediğini, bunu onlardan men ettiğini söylemiştir. (Bkz. Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, 24). Mûsâ el-Kâzım da kendilerinin gaybı bildiği iddialarını duyunca tüylerinin diken diken olduğunu ifade ederek şaşkınlığını dile getirmiştir. Keşşî, s. 586; Meclisî, XXVI, 103.

[309] Saffâr, s. 256, 272. İmamlar önlerini görebildikleri gibi arkalarını da görebilmektedir. Bkz. Saffâr, s. 440, 441.

[310] Saffâr, s. 262, 445.

[311] Saffâr, s. 162.

[312] Saffâr, s. 410. İmamlara, kıyamete dek kendilerine düşmanlık edeceklerin adının yazılı olduğu sahifeye sahip oldukları aktarılır. Bkz. Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 437.

[313] Saffâr, s. 308, 374.

[314] Saffâr, s. 210-211, 271; Meclisî, XXVI, 27.

[315] Bkz. Saffâr, s. 169. İmamlar, başlarına gelecek olan her türlü bela ve sıkıntının yazılı olduğu bir kitap sahibidirler. Bkz. Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 318.

[316] Taberî, İbn Rüstem, s. 90; Müfîd, *İrşâd*, I, 10; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Gaybe*, s. 25. Benzer örnekler için bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 202-203, 312; Keşşî, s. 646; Taberî, İbn Rüstem, s. 65; Müfîd, *İrşâd*, I, 11-12.

[317] Kıyamete dek doğacak olan tüm Şia'nın adının yazılı olduğu bir sahifeye sahiptirler. Bkz. Saffâr, s. 190, 410; Keşşî, s. 763; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, s. 423. Rivayete göre, adamın biri Ali'ye onun taraftarı olduğunu söyler. Ali ona yalancı olduğunu, adının kendisine verilen ve içinde Şia'nın listesinin bulunduğu sahifede geçmediğini, yüzünün de Şia'nın yüzüne benzemediğini söylemiştir. Bkz. Saffâr, s. 410.

[318] Müfîd, *İrşâd*, II, 186. Rivayete göre Muhammed el-Bâkır'a bir zındık gelip Kur'an'da bazı surelerin başında zikredilen ve "Hurûf-u Mukatta'a" olarak bilinen harflerden "المص" ın mahiyetini sorar. O da elif 1, lam 30, mim 40, sad ise 60'tır. Toplamı 131 eder. Bu tarihin, yani hicri 131 yılının, taraftarı oldukları iktidarın sonu anlamına geldiğini söyler. (Bkz. Ayyâşî, II, 7-8) Yine Mûsâ el-Kâzım bir gün Harun Reşid'in sohbetinde iken fırsatını bulup gizlice Me'mûn'a halife olacağını haber verir. Halife olduğunda, kendi oğluna iyi davranmasını ister. (Bkz. Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 392) Mûsâ el-Kâzım'ın imamet gerekçeleri arasında gelecekten haberler vermesi sayılır. (Bkz. Müfîd, *İrşâd*, II, 224) Yine Ca'fer es-Sâdık'ın, olacak olayları önceden bilmesini, imametinin delili sayar. (Bkz. Müfîd, *İrşâd*, II, 193).

[319] Bir rivayete göre Ali, şayet Kur'an'da bir ayet olmasa kıyamete kadar ortaya çıkacak olan, hidayete ya da dalalete çağıran tüm fırkaların liderlerini, hareketleri sürdürenleri ve o harekette bulunanların tümünü bildiğini söyler. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 35.

[320] İmamî kaynaklarda "a'lem (en bilgili)" kabul edilmemek ile beraber, kimi insanların bazı özel bilgilere sahip olduğu kabul edilmektedir. Sözgelimi Selmân el-Fârisî, ism-i a'zam'ı bilmekte, ilm-i evvel ve ilm-i âhir'i idrak etmemektedir. (Bkz. Müfîd, *İhtisâs*, s. 11) Hatta bu yönünün ayrıcalıklı olmasına vurgu yapmak amacıyla Peygamber'in Selmân'a "Senin ilmin Mikdad'a arzedilse kâfir olur." dediği aktarılır. (Bkz. Keşşî, s. 47; Müfîd, *İhtisâs*, s. 11) Diğer bir rivayette ise "Ebû Zerr'e arz edilse o kâfir olur." denmektedir. (Müfîd, *İhtisâs*, s. 12) Bir başka rivayette de Ebû Zerr'in, Selmân'ın kalbindeki ilmi bilmesi hâlinde onu öldüreceği ifade edilir. (Bkz. Keşşî, s. 70). Yine Rüşeyd el-Hecerî adlı zat da *İlmu'l-Menâyâ ve'l-Belâyâ*, insanların başına gelecek olaylar ve ölümleri bilgisine sahiptir. Saffâr, s. 284; Kuleynî, *Kâfî*, I, 404; Meclisî, XVII, 123.

[321] Saffâr, s. 262; Taberî, İbn Rüstem, s. 66; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 227; Tûsî, Nâsıruddîn, *Keşfu'l-Murâd*, s. 367; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 241. Gayb âlemiyle irtibat kuranlar sadece imamlar değildir. Onların dışında Selmân Fârisî (Bkz. Saffâr, s. 342; Keşşî, s. 55, 60) ve Fatıma da muhadestir. (Bkz. Taberî, İbn Rüstem, s. 14; Meclisî, XXVI, 19). Fatıma'nın muhaddesliğini ispatlamak amacıyla Meryem bt. İmrân örnek verilir ve ona hitap edildiği gibi Fatıma'ya da hitap edildiği savunulur. Bkz. Taberî, İbn Rüstem, s. 14; Meclisî, XXVI, 19.

[322] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 78.

[323] Saffâr, s. 271; Kuleynî, *Kâfî*, I, 177; Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 78.

canlıların söylediklerini,[326] hayvanların rahimlerindekini,[327] yer ve gök ve ikisi arasında var olan her şeyi, hatta ötesini,[328] yerin altındaki hazinelerin yerlerini bilirler.[329] İmamların bilgileri yaşadıkları zamanla da sınırlı değildir. Onlar gece ve gündüz vuku bulan her şeyi,[330] geçmişi (*Mezbur*)[331] ve kıyamete dek[332] gelecekte olacakları (*Ğabir*[333]) bilirler. Yani tüm zamanlarda vuku bulacakların bilgisine[334] sahiptirler.[335] Bunun da ötesinde kıyamet,[336] melekler,[337] cennet ve cehennem[338] hakkında da detaylı bilgi sahibidirler.[339]

İmamların *a'lem* (en bilgili) oluşunun, bir başka ifadeyle bilgilerinin kapsam ve sınırıyla ilgili ileri sürülen iddialar beraberinde bazı soruları da getirmiştir. Bu sorulardan bir tanesi, imamların ilmi ne zaman aldıkları hususudur.[340] Yukarıda imamın daha henüz küçük bir çocukken, hatta daha doğar doğmaz gerekli ilmî donanıma sahip olduğuna dair rivayetler aktarılmıştı. [341] Bu tür rivayetlerin yanı sıra "Kum Hadisçileri" tarafından genelde kabul edilen görüşe göre imam, bilgisini, önceki imamın son anlarında almaktadır. Bir başka ifadeyle önceki imam, kendi ilmini ölümüne yakın bir zamanda sonraki imama devretmektedir. Bu devir işlemi (önceki imamın) yaşadığı son gün,[342] son gece[343], son saat[344] ve son dakika[345] veya son nefesinde olabilmektedir.[346] Ancak bu son anda ilmin aktarılması bazı

---

[324] Meclisî, XXVI, 27.
[325] Saffâr, s. 416; Müfîd, *İrşâd*, II, 224.
[326] Müfîd, *İrşâd*, II, 224-225.
[327] Hasan'a nispet edilen bir rivayette onun, meleklerin ve Hz. Muhammed dışındaki diğer peygamberlerin mahiyetini bilemedikleri, gizli, saklı şeyleri bildiklerini söylediği ifade edilir. Bkz. Taberî, İbn Rüstem, s. 66.
[328] Saffâr, s. 214; Taberî, İbn Rüstem, s. 126.
[329] İmamların elinde, yerin hazinelerinin bilgisi ve anahtarları vardır. Bir ayak vuruşuyla, yeraltında bulunan hazineleri çıkarabilirler. Hatta bunu uygulamalı olarak göstererek yerden bir külçe altın bile almışlardır. (Bkz. Müfîd, *İhtisâs*, s. 269). Yine rivayetlere göre Mûsâ el-Kâzım da yanlarında kimse bulunmadığı bir sırada elindeki sopayla yere vurup oradan bir külçe altın çıkarmış ve ihtiyacı olan birisine vermiştir. Bkz. Saffâr, s. 214; Müfîd, *İhtisâs*, s. 269, 270.
[330] Saffâr, s. 310, 416; Kuleynî, *Kâfî*, I, 204; Keşşî, s. 460. Süleymân b. Hâlid, Muhammed el-Bâkır'a imamın yaşadıkları günde olanı bilip bilmediğini sormuş, o da "Evet, o günde, o ayda ve o yılda olanı bilir." demiştir. Keşşî, s. 646.
[331] Mezbur, geçmişte olanın ilmidir. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, II, 186; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372.
[332] Saffâr, s. 160; Kuleynî, *Kâfî*, I, 186.
[333] Gabir, gelecekte olacakların ilmidir. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, II, 186; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372.
[334] Saffâr, s. 214.
[335] Saffâr, s. 147; Kuleynî, *Kâfî*, I, 186, 317; Müfîd, *İhtisâs*, s. 235.
[336] Kıyamet günü muhtedi olacak gruplarla sapıtacak grupları bilmektedirler. Bkz. Saffâr, s. 316.
[337] Saffâr, s. 253.
[338] Saffâr, s. 214, 147; Kuleynî, *Kâfî*, I, 204.
[339] Bir rivayet onların kaynaklarını güzelce özetlemektedir. Mûsâ el-Kâzım'a nispet edilen bir rivayette, ilimlerinin üç yönü olduğu, bunların geçmiş, yaşadıkları an ve gelecek olduğunu söyler. Buna göre geçmiş onlara tefsir edilmiş, gelecek yazılmış, içinde bulundukları an ise ilham yoluyla kendilerine aktarılmaktadır. Bkz. Kuleynî, *Kâfî*, I, 206.
[340] Kuleynî, *Kâfî*, I, 317.
[341] Bu rivayetler için bkz. Himyerî, s. 317-318; Kuleynî, *Kâfî*, I, 441; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Hısâl*, s. 440, *Tevhîd*, s. 96; Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 72-73;Tabersî, s. 267; Meclisî, X, 129-130.
[342] Müfîd, *İrşâd*, I, 186. Burada ilginç olan, Ali'nin, ilmini son anda Peygamber'den almasıdır. Buna göre kırtas olarak bilinen hadisenin ardına eklenen rivayette vefat etmeden önce Peygamber, Ali'yi çağırtıp onan hem bin kapıyı açan bin kapı öğretmiştir hem de yüzük, zırh gibi emanetleri vermiştir. Bkz. Müfîd, *İrşâd*, I, 184.
[343] Saffâr, s. 485.
[344] Saffâr, s. 485.

tarihî vakıalarla çelişmektedir. Nitekim ölümü esnasında imam ile masum, vasiyet edeceği sonraki imamın farklı mekânlarda yaşaması bir sorun olmuştur. Mesela, yedinci imam olarak kabul edilen Mûsâ el-Kâzım (183/799), Bağdat'ta tutuklu bulunduğu hapishanede öldüğünde,[347] yerine geçeceği varsayılan oğlu Ali er-Rızâ Medine'de ikamet etmektedir. Bu tür durumlar, şartlara uygun başka rivayetlerin inşasıyla telafi edilmiştir. Nitekim bir rivayete göre Mûsâ el-Kâzım, ölmeden önce kendinden sonraki imama vasiyet etmek için Bağdat'ta tutuklu bulunduğu yerden mucizevi bir şekilde ayrılarak bir saatte Medine'ye gidip imameti Ali er-Rızâ'ya devretmiş sonra da tutuklu bulunduğu yere geri dönmüştür.[348] Ali er-Rızâ'ya nispet edilen bir rivayette ise o, kendi imametinin babasının ölüm haberini almasıyla başladığını söylemektedir. Ali er-Rızâ, babasının ölüm haberini de Allah'ın kendisine ilham etmesiyle öğrenmiştir.[349]

Bir diğer sorun da imamların bilgisinin birbirine eşit olup olmadığı meselesidir. Genelde imamların, önceki peygamberlerden daha bilgili (*a'lem*) onlardan üstün olduğu;[350] Hz. Muhammed[351]

---

[345] Saffâr, s. 497; Kuleynî, *Kâfî*, I, 216.

[346] Meclisî, XXVII, 294. Hatta kimi rivayetlerde öldükten sonra bile bu devam edebilmektedir. Nitekim bir rivayete göre Peygamber, Ali'ye, öldüğünde kendisini yıkayıp kefenlemesini, ondan sonra da ölü bedenini oturtup istediğini sormasını, sorularının hepsine cevap vereceğini söyler. Bkz. Saffâr, s. 304; Kuleynî, *Kâfî*, I, 235.

[347] Nevbahtî, s. 79; Kummî, el-Eş'arî, s. 89; Ebû Hâtim er-Râzî, s. 290-291.

[348] Taberî, İbn Rüstem, s. 149-150. Mes'ûdî'de geçen bir rivayette ise Ali b. Hamza adlı biri, Ali er-Rızâ'ya gelip "Bir imam ölürken emri, kendisinden sonraki imama verir." ve "Hüseyin şehit edilirken Ali Zeynelâbidîn, kimse fark etmeden Ubeydullâh'ın hapishanesinden çıkıp imameti babasından devralır." rivayetlerini aldıkları zikredilir. Ali er-Rızâ, hapiste olan birisi alabiliyorsa, tutuklu olmayan birisinin Bağdat'a gidip imameti alması nasıl mümkün olmasın cevabını verir. Bu, babası Bağdat'ta ölen Ali er-Rızâ'nın Medine'de olduğu hâlde gidip imameti nasıl babasından devraldığını öğrenmek isteyen birine verdiği cevaptır. Rivayetin devamında ravi, "İmam kendinden sonraki imamı görmeden ölmez." rivayetini ekleyince Ali er-Rızâ, "kaim" hariç" der. Ravi buna itiraz eder ve rivayette bu ifadenin olmadığını söyler. Ali er-Rızâ ise aslında var olduğunu; fakat kendilerinin fark etmediğini söyler. (Bkz. Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 220-221).

[349] Bkz. Saffâr, s. 486.

[350] İmamî kaynaklarda, imamların bilgisinin Hz. Muhammed dışındaki diğer peygamberlerin ilminden daha fazla olduğu kabul edildiği görülmektedir. Bkz. Saffâr, s. 247, 262; Kuleynî, *Kâfî*, I, 204; Taberî, İbn Rüstem, s. 66, 131. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayette, Hz. Musa, bir âlime (Hızır) sormuş, âlim cevabını verememiştir. Âlim de Musa'ya bir soru sormuş, Hz. Musa bilememiştir. Şayet Ca'fer es-Sâdık'ın kendisi orada olsa her iki soruya da cevap verebilecektir. (Bkz. Saffâr, s. 249-250) Bu görüşlerini temellendirirken imamların Hz. Âdem'den kendi zamanlarına kadar inen tüm bilgilere sahip oldukları, (Bkz. Kummî, Ali b. İbrâhîm, I, 17) oysa peygamberlerin kendilerinden sonra vuku bulan hadiselere muttali olamadıkları ifade edilmektedir. Hâlbuki, süreç içerisinde bilginin kendisinde bir artış söz konusudur. Peygamberler vuku bulacak hadiseleri bilememektedir. (Kuleynî, *Kâfî*, I, 204; Taberî, İbn Rüstem, s. 131). Oysa imamlar bunu bilmektedir. Bu durumda doğal olarak sonraki imamların ilmi, öncekilerden daha fazla olacaktır. Sonuçta ilim açıdan imamlar, geçmiş peygamberlerden daha üstün hâle gelmektedir. (Bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi" *Dîni Araştırmalar*, IX (2006), sayı: 26, s. 97-114.

[351] Genelde İmamların bilgisi Hz. Muhammed'in bilgisi ile eşit kabul edilmektedir. (Bkz. Saffâr, s. 129, 290, 312; Kuleynî, *Kâfî*, I, 174, 205; Meclisî, XXVII, 29. Krş. Kohlberg, Etan, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period" *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Edited by Said Amir Arjomand, New York 1988, s. 27). Zira Allah, helal, haram ve tevil ilminde peygambere ne öğretmişse, peygamberde Ali'ye öğretmiştir. (Bkz. Saffâr, s. 312; Kuleynî, *Kâfî*, I, 205) Dolayısıyla imamların sahip oldukları her bilgi Hz. Muhammed'den kendilerine intikal etmiştir. (Bkz. Saffâr, s. 312; Kuleynî, *Kâfî*, I, 205). Bu bağlamda, aktarılan rivayetlerin birinde Peygamber'e verilen her ilmin, Ali, Hasan, Hüseyin'e, sonra imam imam her birine verildiği ve bu durumun kıyamete dek böyle sürdüğü zikredilir. (Bkz. Meclisî, XXVII, 29). Bir başka rivayette de Muhammed el-Bâkır'a Ali'nin mi yoksa diğer peygamberlerin mi daha bilgili olduğunu sorarlar. O, Hz. Muhammed'in diğer

ile ve kendi aralarında ise eşit derecede bilgi sahibi oldukları kabul edilmektedir.[352] Ancak "Kum Hadisçileri"ne ait kaynaklardaki bu genel tutuma karşılık, sürece bağlı olarak bilgilerin sürekli bir artış içerisinde olduğuna dair rivayetler de vardır. Nitekim bazı rivayetlerde imamların ilminin, kendilerine gelen ilahî bilgiyle mütemadiyen arttığı,[353] bu çeşit bilgilenmenin bir zorunluluk olduğu, hatta bilgilerinin artmaması durumunda kendi yanlarındaki ilmin tükeneceği vurgulanmaktadır.[354] Bu durumda doğal olarak sonraki imamların bilgisinin öncekilerden daha fazla olması kaçınılmazdır. Zira yeni bilgilerden önceki imamların haberi olmamaktadır. Bu durum imamların ilminin eşit olduğuna dair ileri sürülen imamet nazariyesindeki temel görüşüyle çelişmektedir. İmamiyye Şiası, ortada bir çelişkinin olmadığını kanıtlamak için bir çözüm yolu geliştirdiği görülmektedir. Erken dönem İmamiyye Şiası'nın, büyük çoğunlukla kabul ettiği bu çözüm yolu,[355] temelde Hz. Muhammed ve imamların vefatlarından sonra da şialarının durumu hakkında bilgilenmeye devam ettiği görüşüne dayanmaktadır.[356] Buna göre yeni ortaya çıkan bir durumla ilgili olarak zamanın imamına bildirilen her bilgi, önce Hz. Muhammed'e, sonra Ali'ye, sonra da diğer imamlara tek tek arz edilmektedir. Böylece ilk imam ile son imam arasındaki ilim kapasitesinin eşitliği korunmuş olmaktadır.[357] Dolayısıyla kaim imamın önceki imamların bilmediği yeni bir şeyi öğrenmesi muhaldir.[358] Bu bilgi eşitliği bir beda gerçekleştiğinde de geçerlidir. Beda/değişiklik olduğunda da yine durum öncelikle vefat etmiş olan imamlara arz edilir, daha sonra mevcut imama bildirilir.[359]

Bu durumda, özellikle "Gaybet-i Suğrâ" (260-328/873-940) dönemi ve hemen sonraki süreçte ağırlığını hissettiren erken dönem "Kum Hadisçileri" ve onların takipçileri, imamın bilgisini, imamet ile sınırlı olmaktan öteye götürüp olağanüstü bir niteliğe büründürdükleri söylenebilir. İleri sürdükleri iddiaların yol açtığı problemlere uygun yeni iddialar/rivayetler uydurmuşlardır. Bu hususta o kadar ileri bir noktaya varılmış olmalı ki Saffâr, kitabındaki rivayetleri kabulde güçlük çekileceği endişesini

---

peygamberlerden daha bilgili olduğunu, Ali'nin ise ilmini ondan aldığını söyler ve hâlâ bu soruyu sormalarını tuhaf karşılar. (Kuleynî, *Kâfî*, I, 174). Bu hususta bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", s. 105.

[352] Ancak bu husus, sadece imametle ilgili meselelerde mi yoksa genel olarak tüm ilimlerde mi olduğu tartışılmıştır. Kimi rivayetlerde bu durumun sadece imametle ilgili meseleler ile sınırlandırıldığı görülmekte; bunun dışındaki hususlarda ise farklılık olabileceği kabul edilmektedir. Bkz. Saffâr, s. 400; Kuleynî, *Kâfî*, I, 217; Müfîd, *İhtisâs*, s. 268.

[353] Saffâr, s. 416.

[354] Saffâr, s. 416; Kuleynî, *Kâfî*, I, 198; Krş. Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period" *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Edited by Said Amir Arjomand, New York 1988, s. 27.

[355] Müfîd, bu görüşün, tüm İmamîlerin görüşü olduğunu, ancak Nevbahtî ve diğer bazı âlimlerin bu görüşe katılmadığını söyler. Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 84.

[356] İmamlar, şialarının durumlarından haberdar olurlar. Kendilerine müracaatta bulunanların sözlerini duyarlar. Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 84.

[357] Saffâr, s. 412, 413; Kuleynî, *Kâfî*, I, 199; Müfîd, *İhtisâs*, s. 313. Bir rivayette helal-haram ve Kur'an tefsiri hususunda imamların bilgilerinin eşit olmasına rağmen diğer hususlarda farklılık göstermelerinin mümkün olduğu ifade edilir. Bkz. Saffâr, s. 499.

[358] Müfîd, *İhtisâs*, s. 313. Bu fikrin arkasında muhtemelen imamların faziletçe birbirine eşit olması düşüncesi yatar.

[359] Kuleynî, *Kâfî*, I, 199.

taşımıştır. Bu nedenle onun kitabının son bab başlığında Ca'fer es-Sâdık'a nispet ettiği bir rivayet aktarmaktadır. Bu rivayette, imamlara nispet edilen bir rivayeti duyduğunda bunu kavrayamayan ya da kalben mutmain olmayan insanların, insanların en kötüsü olduğu ifade edilmektedir.[360] Sanki Saffâr, Bu rivayetle, aktardıkları hadisleri benimsemeyen ya da benimsemekte tereddüt edenleri ikaz etmek istemektedir.

Dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren İmamiyye Şiası içinde etkinlikleri gittikçe artmaya başlayan Bağdat kelamcıları, sözü edilen olağanüstü rivayetleri tam olarak benimsemeseler de pek çoğunu kendi eserlerinde aktarmışlardır. Sözgelimi akılcı çizgideki Bağdat kelamcılarının en önemli temsilcilerinden Müfîd, imamları olağanüstü bilgiye sahip üstün nitelikli bir insan gösteren rivayetleri çeşitli eserlerinde aktarmaktadır. İmamların tüm dilleri ve mevcudatı bilebildiklerine,[361] Tevrat ve Zebur'un bilgisine sahip olduklarına,[362] her biri bin kapıyı (bab) açan bin kapı "bab"/ilmini miras aldıklarına dair rivayetler de bu kabildendir.[363] İmamların doğar doğmaz bu olağanüstü bilgiye sahip olduğuna,[364] küçük yaşta olmalarına rağmen muhaliflerin sordukları zor soruları rahatça cevaplandırdıklarına dair rivayetler de zikredilmiştir.[365] Yine Müfîd, tüm imamların bilgisinin eşit olduğu fikrini benimsemektedir. Bunun için de yeni ortaya çıkan bir durumla ilgili olarak zamanın imamına bildirilen her bilginin Hz. Muhammed ve önceki imamlara arzını kabul etmektedir.[366] Ayrıca imamın gaybı bildiğini de savunmaktadır. Nitekim Hz. Ali'nin, kimin kendisini öldüreceğini önceden bildiğine inanmaktadır.[367]

Müfîd, imamlarla ilgili mitolojik bilgileri eserlerine alarak onlara bir şekilde itibar etmesi yönüyle "Kum Hadisçileri"ne benzemektedir. Onu bu hususta "Kum Hadisçileri"nden ayıran yön ise imamların her şeyi bilmelerini veya her istediklerinde mutlak bilgiye ulaşabilmelerini zorunlu görmemesi; aklen ve kıyasen vacip kabul etmemesidir. Mesela, imamların vahiy almasını teorik olarak kabul etmekle beraber bunu vacip görmemekte; vacip görenleri de eleştirmektedir. Fakat bu konuda imamların vahye muttali olduklarına dair rivayetlerin de var olduğunu söyleyerek,[368] bu hususun gerçekleşmiş olduğunu ima etmektedir. Bu durumda ona göre imam, Allah'tan alacağı bir bâtını bilgiyle zahire muhalif bir hüküm verebilir; ancak bu şart değildir. Çünkü imam isterse bir meselede sıradan insanlar gibi, zahirî gerekçelere ve şahitlere dayanarak da hüküm verebilir.[369] Müfîd ayrıca

---

[360] Bkz. Saffâr, s. 557.
[361] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 76-78; Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", s. 27.
[362] Müfîd, *İhtisâs*, s. 235.
[363] Müfîd, *İrşâd*, I, 34
[364] Bu rivayetler için bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 72-73.
[365] Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 72-77.
[366] Saffâr, s. 412, 413; Kuleynî, *Kâfî*, I, 199; Müfîd, *İhtisâs*, s. 313.
[367] Müfîd, *İrşâd*, I, 11, 12.
[368] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 77.
[369] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 75.

imamların, insanların zihinlerinden geçeni devamlı olarak bildiğini kabul etmemektedir. Ona göre bu bilgi sınırlıdır ve belirli aralıklarla kendilerine Allah tarafından verilmektedir.[370]

Seyyid Şerîf Murtazâ ve Tûsî ise imamın bilgisini daha da sınırlandırmaktadır. Murtazâ, imam ve nebinin Kur'an ile ilgili her şeyi bilmek zorunda olduğunu; ama bunun dışında uzmanlık gerektiren her şeyi bilmek zorunda olmadığını;[371] şeriate dâhil olmayan hususlarda uzmanlara danışabileceğini söylemiştir.[372] Yine o, imamların insanların aklından geçen her şeyi bilemeyeceğini savunmuştur. [373] İmamın samit olduğu, yani imam olmadan önceki döneminde ise bütün fıkhi mevzuları bilmesinin mümkün olmadığını da savunmaktadır[374] Tûsî de tıpkı Murtazâ gibi imamın imametiyle[375] ilgili hususlarda âlim olması zorunluluğunu kabul etmekte; imamet ile alakalı hususlar dışında ise âlim olmasının vacip olmadığını söylemektedir.[376] Ona göre imam başka alanlardaki ihtilaflarda, o alanın uzmanlarına danışarak onlardan görüş alabilir ve hüküm verirken bu görüşlere dayanır. Bu durum tüm yargıçlar ve valiler için de böyledir. İmam olmadan önce de böyle bir zorunluluk yoktur. Mesela Ali'nin Peygamber döneminde tüm şer'i ahkâmı bilmesi zorunlu değildi. Yine Hasan ve Hüseyin, babalarının sağlığında imamete müteallik bilgiyi zaman içerisinde yavaş yavaş almışlardır. Samit imamların bilgisi, ancak kendisinden önceki imamın son nefesinde tamamen olgunlaşır.[377]

Yukarıda zikredilen âlimlerden Müfîd ve Tûsî, "Kum Hadisçileri"nin aktardıkları rivayetleri bir ölçüde benimsedikleri; en azından bu rivayetlerin bir çoğunu suskunlukla karşıladıkları, bazılarını de tevil ettikleri söylenebilir.[378] Bunun da ötesinde bu iki âlimin, imamlarla ilgili ileri sürülen pek çok

---

[370] Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 36-38; Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", s. 27.
[371] Murtazâ, *Cevâbâtu Mesâili'r-Râziyye*, s. 104-105.
[372] Murtazâ, *Şâfî*, 76-78; Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", s. 27.
[373] Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", s. 27.
[374] Murtazâ, *Şâfî*, 76-78; Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 311; Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", s. 27. Kâdî Abdulcebbâr'ın, "Ali âlim ise neden Peygamber döneminde meninin hükmünü öğrenmek için Mikdâd'ı Peygamber'e göndermişti." şeklinde itirazına verdiği cevapta Murtazâ, Ali'nin Peygamber döneminde bilememesinin doğal olduğunu, tüm bilgileri ihata edecek kapasitede olmadığını; çünkü henüz imam olmadığını söylemiştir. (Bkz. Murtazâ, *Şâfî*, II, 37) Kâdî Abdulcebbâr'ın itirazı için bkz. Murtazâ, *Şâfî*, II, 34. Aynı konuyla ilgili olarak bir başka yerde Murtazâ: "İmamlar da imamet öncesi dönemlerinde ahkâmı bilemezler. Biz, imamın, doğuştan veya aklı erdikten sonra onun (âlim olduğunu) iddia etmiyoruz. Aksine biz bunu imam olması hâlinde vacip görmekteyiz." demektedir. Bkz. Murtazâ, *Şâfî*, II, 30.
[375] Tebaasını yönetmek, onların maslahatını gözetmek, imametle ilgili aklen hüküm verilecek hususlarda âlim olmak, yeni bir şeriat geldikten sonra da şer'i hususlarda da hâkim olmak zorunludur. Bu nedenle imam, âlim olmalıdır. Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 310.
[376] Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 311; Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", s. 27. İmam olmadan önce de böyle bir zorunluluk yoktur. Mesela, Ali'nin, Peygamber döneminde tüm şer'i ahkâmı bilmesi zorunlu değildi. Yine Hasan ve Hüseyin, babalarının sağlığında imametle ilgili bilgiyi zaman içinde yavaş yavaş almışlardır. Bu durum kendilerinden önceki imamın son nefesinde, tamamen olgunlaşana kadar böylece sürmüştür. (Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 311). Önceki imam öldüğünde ise yeni imamın bilgisi artık olgunlaşmış olmaktadır.
[377] Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 311.
[378] Müfîd ve Murtazâ'nın da aktardığı bir rivayete göre Ali, kendisine bilmediği bir hadis aktarıldığında, sahihliğini teyit ettirmek amacıyla raviye yemin ettirmektedir. (Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 337; Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 153) Bunu gerekçe göstererek imamın her şeyi bildiği iddiasını eleştirenlere verdiği cevapta Müfîd, Hz. Ali'nin yemin ettirmesinin, yargıladığı kimseler üzerinde hüccet olması maksadıyla olduğunu

rivayeti aklileştirme gayreti içine girdikleri, ya da başta imamların pratiğiyle çelişen birtakım iddialar olmak üzere, izahı güç iddiaları tevil etmeye çalıştıkları görülür. Zaten imamın bilgisiyle ilgili birtakım kısıtlamaları kabul etmeleri de bu endişenin bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Bağdat kelamcılarından Murtazâ ise bu hususta nispeten bir istisna teşkil etmektedir. O, "Kum Hadisçileri"nin aktardıkları, imamın olağanüstü bilgilere sahip olduğuna dair rivayetleri çoğu kere görmezlikten gelmiştir. Ancak onun da diğer âlimler kadar olmasa da bir ölçüde bu hadislere iltifat ettiği söylenebilir.[379]

Tûsî sonrasında da gerek "Kum Hadisçileri"nin gerekse Bağdat Şii kelamcılarının imamet tasavvurlarının devam ettirildiği görülmektedir. Bazı âlimler imamın bilgisini, imamet için ihtiyaç duyulan bilgilerin en üst düzeyi olarak kabul ederken;[380] bazıları ise imamların tüm ilimlerin kaynağı olduğunu savunurlar. Bunlardan Hillî'ye göre, imam tüm ilimlerin kaynağıdır. Astronomi, tefsir, fesahat ilimleri onlara irca eder. Yine Hillî'ye göre sadece Şiiler değil diğer mezhep mensupları da ilimlerini imamlardan almışlardır.[381] Çağdaş Şii âlim Mûsevî de imamların astronomi dâhil tüm insani ilimleri bildiklerini savunur.[382] Mûsevî, Hz. Ali'nin, bir gün Fırat nehrinden geçerken, "Ben istesem ondan ateş çıkarırım." sözünün elektrik enerjisine işaret ettiğini söylemektedir.[383]

Görülmektedir ki kelami çizgideki Hişâm b. Hakem ekolü mensuplarının, imamın ilmi hususundaki görüşlerinin mutedil olmasına rağmen, "Kum Hadisçileri"nin, mitolojik unsurlara temayülleri söz konusudur. "Kum Hadisçileri", pratikte ortaya çıkan sorunlara çözüm bulmak için olağanüstü nitelikteki bir din anlayışına yönelmişlerdir. Bu durum daha sonra akılcılığın daha baskın olduğu Bağdat kelamcılarının yeni yorumlarıyla biraz daha mutedil bir çizgiye çekilmiştir. Fakat Hişâm b. Hakem dönemindeki kadar mutedil olduklarını söylemek güçtür. Zira en akılcı olarak kabul edilen Murtazâ'nın bile, gayb âleminden bilgi alma dâhil bu mitolojik nitelikteki kimi rivayetleri kabul ettiğini, kimi izahı güç rivayetleri suskunlukla geçiştirdiğini görmekteyiz. Bazı hususlarda izahı güç rivayetlerin aksine kararlar verdiğini da kabul etmek gerekir. Ancak karşı çıktığı bu hususların ne kadarının kendi fikirleri olduğu, ne kadarının da muhaliflerin yönelttiği tenkitlerden kaynaklandığı tartışma konusudur.

---

söylemektedir. Ona göre bunun amacı Hz. Ali'nin şaz habere dayanarak hüküm verdiği iddiasının önüne geçmektir. Murtazâ ise bu rivayeti zayıf kabul ederek tamamen reddetmektedir. Bkz. Müfîd, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 337-338; Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 153.

[379] Sözgelimi onun eş-*Şâfî* adlı eserinde bu hadislere rastlanmaktadır. Krş. Kohlberg, "Şii Hadis" s. 52-53.

[380] Örneğin Nâsıruddîn Tûsî, imamın, imamet için gerekli şer'i, siyasi, edebî, hasımların susturulması ve diğer dinî ve dünyevi ilimlere sahip olmasını şart koşar. Bkz. Tûsî, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, s. 21.

[381] Bkz. Hillî, *Nehcu'l-Hak*, s. 237-238.

[382] Bkz. Mûsevî Abbâs Ali, İmâm Ali, 117-118.

[383] Bkz. Mûsevî Abbâs Ali, İmâm Ali, 121.

Sonuç

Özü itibariyle siyasi bir mesele olan imameti, itikadi meseleler arasına sokarak, imamın *nas* ve *tayin* ile belirlendiğini iddia eden İmamiyye Şiası, pratikte ispatı oldukça güç olan iddiayı temellendirebilmek amacıyla geçmişi yeniden okumak ve imamet tasavvurlarına uygun bir tarih oluşturmak durumunda kalmıştır. Dolayısıyla *nas* ve *tayin* ile atandığını ileri sürdükleri imamların sahip oldukları ya da sahip olmaları gereken niteliklerle ilgili tartışmalar, süreç içerisinde gelişen ve değişen şartlara uygun, yeni okuma biçimleri ortaya çıkarmıştır.

İmamiyye Şiası'nın imamet nazariyesini akli ve naklî istidlallerle temellendirme faaliyeti, nazariyeyi ilk defa ileri süren Hişâm b. Hakem'e kadar uzanmaktadır. Hişâm b. Hakem'in ortaya koyduğu imametin ana unsurlarına bakıldığında, bâtını veya mitolojik öğeler taşımadığı rahatlıkla söylenebilir. Her ne kadar onun imamet anlayışı bir beşerin ulaşabileceği en mükemmel insan tasavvurunu yansıtmaktaysa da bu anlayışta beşer üstü bir yön bulunmamaktadır. Öyle ki imamların gayb âlemiyle bağlantısı bile reddedilmektedir.

Hişâm b. Hakem'den sonra İmamiyye Şiası'nın imamet anlayışında birtakım farklılaşmalar yaşanmıştır. Söz konusu imamet anlayışında efdaliyyet ve masumiyet ile ilgili birtakım hususlarda farklılaşmalar olmuşsa da esas farklılaşma imamın ilmî ve ilminin kaynaklarında meydana gelmiştir. Özellikle imamın gayp âlemiyle bağlantı kurduğu fikrinin benimsenmesinden sonra imamet tasavvuru büyük ölçüde değişecek; artık yerde, gökte, yerin altında, gelmiş ve gelecekte olacak tüm olayları bilen, kendisinden hiç bir şeyin gizli kalmadığı bir imam algısı ortaya çıkacaktır. Bu fikirlerin geniş kabul görmesinde "Gaybet-i Suğrâ" döneminde ve "Gaybet-i Kübrâ" döneminin başlangıcında hâkim unsur olan "Kum Hadisçileri"nin etkisi büyüktür. "Kum Hadisçileri", muhtemelen gali fikirlere sahip kimselerden aldıkları birtakım mitolojik ve bâtıni fikirleri imamlara uyarlayarak onları olağanüstü niteliklere sahip beşer üstü şahsiyetlere dönüştürmüşlerdir. Bu nedenle İmamiyye Şiası'ndaki akli istidlallere fazla itibar etmeyen mitolojik geleneğin, "Kum hadis ekolü"nün ürünü olduğu söylenebilir.

Göreceli olarak daha mutedil görünen akılcı/rasyonel kelamcılar ise "Gaybet-i Suğrâ" döneminde ve "Gaybet-i Kübrâ" döneminin başlangıcında azınlıkta kalmışlardır. Ancak süreç içerisinde bu kesim tekrar ağırlığını ortaya koymaya başlayacaktır. Bunda on ikinci imamın "Gaybet-i Kübrâ"ya girdiği fikrinin yaygın olarak benimsenmesinin etkili olduğu düşünülebilir. Zira bu ortam, İmamî çizgideki kelamcılara, nispeten daha bağımsız ve akılcı bir çizgide hareket edebilme imkânı tanımıştır. Onlar, "Kum Hadisçileri"nce kapalı bir havzada başkalarını hesaba katmadan ileri sürülen fikirlerin ve yeterince tetkik edilmeden aktarılan imametle ilgili rivayetlerin, tartışma meclislerinde

gerektiği kadar ikna edici olmayacağının farkında olarak, “Kum Hadisçileri” tarafından aktarılan rivayetleri çoğunlukla akıl süzgecinden geçirerek savunmuşlardır. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus, söz konusu akılcı/rasyonel yaklaşımın, salt akılcılıktan ziyade, rivayetlerin aklileştirilmesi olduğudur. Zira bu kesim, imamet hususundaki rivayetlerden çok da bağımsız hareket etmemiş; (Seyyid Şerîf Murtazâ dâhil tüm Bağdat kelamcıları) mitolojik rivayetleri tamamen reddetmemişlerdir. Dolayısıyla Bağdat kelamcılarının diğer kelamî meselelerin yanı sıra imamın gaybetinde alınması gereken tedbirler hususundaki akılcılığını imamet tasavvurlarında görmek mümkün değildir. Bu nedenle “Kum Hadisçileri”nin biraz aşırıya kaçan fikirlerine rağmen, özü itibariyle onlar ile Bağdat kelamcılarının imamet tasavvurunu birbirinden ayıracak çok da belirgin bir fark olduğunu söylemek güçtür. Aradaki fark, gelişen şartlara göre yeni tevillerin ve yöneltilen eleştirilere karşı yeni yorumların yapılmasıdır.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da ilk dönem kelamcıları, yani Hişâm b. Hakem ve arkadaşlarının sahip olduğu imamet tasavvurunun daha sonradan gelen Bağdat kelamcılarına göre daha akılcı bir çizgide oluşudur. Zira Hişâm b. Hakem ve arkadaşlarının ortaya koyduğu imamet tasavvuru, bir anlamda kâmil insan anlayışı ile sınırlı iken, daha sonraki Bağdat kelamcılarında imamın mükemmel bir insan olması ile beşer üstü olması arasındaki çizgi pek çok noktada iç içe geçmektedir.

İmameti temellendirmek için kullanılan delillere içerik açısından bakıldığında en belirgin yönlerinden birinin akli istidlallerle aklın yetersizliğinin ispatlanmaya çalışılması olduğu görülmektedir. İnsana verilen akıl, iyiyi, doğruyu ve Allah'ın rızasına en uygun olanı tespit edebilecek durumda olmadığından, insanlar hakka uygun olarak birbirlerini yönetemeyip zulüm edecekleri gerekçesiyle, imamın Allah tarafından belirlenmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Mutezile’inin *aslah* prensibinin imamete uyarlanmış bir şekli olan bu akıl yürütme yoluyla, hem insan aklının yetersizliği, hem de nas ve tayin ile atanmış bir imamın gerekliliği ispat edilmeye çalışılmıştır.

İmameti ispat bağlamında kullanılan naklî delillerin başında Kur’an gelmektedir. “Kum hadis geleneği”ne bağlı olan bir kesim, erken dönemlerden itibaren Kur’an’da Ali'nin imametine açıkça delalet eden ayetlerin mevcut olduğunu ve bunların muhalifler tarafından tahrif edildiğini ileri sürmüşlerdir. Fakat bunun mezhep içerisinde geniş bir kabul gördüğü söylenemez. İmami âlimlerin en fazla rağbet ettikleri husus, yoruma elverişli ayetleri (gerektiğinde bağlamından da koparark) imamet lehinde tevil etmek olmuştur. İmamî âlimlerin bir diğer önemli nakli delilleri ise Peygamber’e isnad edilen haberlerdir. Bu noktada Ali'yi öven, faziletine işaret eden hadislerin yanı sıra tavsiye veya nasihatla ilgili rivayetler bile imamet bağlamında değerlendirilmiştir. Ancak bu rivayetlerin de sübut ve delalet yönünden aleni delil olamamaları, beraberinde imametin açıkça ilan edildiği rivayetlerin

inşa edilmesi ve bazı tarihî hadiselerin Ali'nin imametine delalet ettiğinin ileri sürülmesi durumunu ortaya çıkarmıştır.

İmamet tasavvurunun temelini oluşturan nas ve tayin fikrinin, naklî delillerle açık bir şekilde ispatlanamaması beraberinde yeni arayışları getirmiştir. Bunlardan birisi Peygamber'den kalan emanetlerin imametin işareti olarak yorumlanmasıdır. Bu emanetler, özellikle "Kum Hadisçileri" tarafından süreç içerisinde hem nicelik hem de nitelik/işlevsellik açısından zenginleştirilmiş; aralarında *İsm-i A'zam*'ın da bulunduğu gizli ilimlerle ilgili birtakım kitaplar imamete delalet eden emanetler arasına sokulmuştur. Bu hususta bir diğer temellendirme faaliyeti de imamların mucizeler gösterdiğine dair rivayetler inşa edilmesidir. Bu inşa sürecinde hem imameti ispat bağlamında, hem de gelişen şartlara göre, her bir imamın durumuna uygun mucizeler içeren rivayetler uydurulmuştur. Mezhep mensupları/İmamî âlimler, özellikle nas bulma sıkıntısı çektikleri durumlarda bu mucizelerin de tıpkı naslar gibi imameti ispat ettiğini ileri sürmüşlerdir.

Neticede İmamiyye Şiası'nın imamet tasavvuruna bakıldığında, geçmişi yeniden şekillendirerek kendi anlayışlarına uygun bir tarih gerçekleştirme faaliyetine yöneldiği söylenebilir.

BİBLİYOĞRAFYA

Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 1964.

Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (241/855), *Musned*, Mısır trz.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.

Âmidî, Seyfuddîn, Ebî'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim (631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn,* thk. Ahmed Ferîd el-Müzeydî, Beyrut 2003.

Arjomand, Said Amir, "The Crisis of the İmamîte and the Institution of Occultation in Twelwer Shi'ism: A Sociohistorical Perspective" International Journal of Middle East Studies, Cambridge 28, (1996), 491-515.

———, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from Beginning to 1890*, Chicago-London 1984.

———, "Imam *Absconditus* and the Beginnings of a Theology of Occultation: İmamî Shi'ism *Circa* 280-290 A.H./900 A.D.", Journal of the American Oriental Society, 117/1 (1997), 1-12.

Assman, Jan, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, İstanbul 2001.

Atalan, Mehmet, "Şia'da Cifr İlminin Yeri", *Dinî Araştırmalar,* Cilt 9, Sayı 26, s. 109-123 (2006).

Ateş, Süleyman, "İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı" *AÜİFD*, XX, s. 147-172.

Aydınlı, Osman, *Mutezili İmamet Düşüncesinde farklılaşma Süreci*, Ankara 2003.

———, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Mutezilenin oluşumu ve Ebû'l-Huzey Allâf,* Ankara 2001.

Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş es-Sülemî es-Semerkandî (320/932), *Tefsîru'l-Ayyâşî*, tsh. Seyyid Hâşim er-Resûlî, Tahran 1380.

Bağcı, Musa, *Hz. Peygamber'in Beşerî Yönü* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1999.

Bağdâdî, Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed (429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırak*, tlk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997.

———, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.

———, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (403/1012), *et-Temhîd,* Kahire 1947.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Mahmûd el-Ferdûs el-Azem, Dimeşk 1997.

Berkî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid (274/887 veya 280/893), *Ricâl*, Tahran 1383.

———, *Kitâbu'l-Mehâsin*, tsh.Seyyid Cemâleddîn el-Hüseynî, byy. 1330.

Bozan, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004.

———, "Fadl b. Şâzân ve *Kitâbu'l-İlel*'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı", *AÜİFD*, XLV (2004), sayı II, s. 69-82.

———, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dinî Araştırmalar,* IX (2006), sayı: 26, s. 97-114.

Buhârî, Muhammed İsmâîl Ebû Abdillâh (256/870), *es-Sahîh*, İstanbul 1981.

Bulut, H. İbrahim, *Şeyh Müfîd ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci,* İstanbul 2005.

Büyükkara, M. Ali, *The İmami-Shi'î Movement in the Time of Mûsâ el-Kâzım and 'Ali er-Ridâ* (Basılmamış Doktora Tezi), Edinburgh Üniversty 1997.

Ca'fer b. Mansuru'l-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1984.

Ca'feriyân, Resûl, *el-Hayâtu'l-Fikriyye ve's-Siyâsiyye li Eimmeti Ehl-i'l-Beyt*, Beyrut 1994.

Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr (255/868), *el-Osmâniyye*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Mısır 1955.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavî, Kâhire trz.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd (393/1001), *es-Sıhâh*, thk. Ahmed Abdulgaffâr Attâr, Mısır 1377.

Cezâirî, Seyyid Ni'metullâh (1112/1700), *Kısasu'l-Enbiyâ*, Kum 1404.

Chokr, Melhem, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 2002**.**

Çetiner, Bedrettin, *Fâtiha'dan Nâs'a Esbab-ı Nüzul,* İstanbul 2002.

Cürcânî, Ali b. Muhammed (812/1409), *Şerhu'l-Mekâsıd,* tsh. Muhammed Bedruddîn en-Nu'mânî el-Halebî, Mısır 1907.

Daftary, Farhad, *İsmaililer, Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara 2001.

Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd (282/890) *Ahbâru't-Tıvâl*, thk. Ömer Fâruk, Beyrut 1995.

Donaltson, D. W., *Akîdetü'ş-Şîa*, Arp. çev. A. M. Mısır 1946.

Duhayyil, Ali Muhammed Ali, *Eimmetunâ*, Beyrut 1982.

Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdan (322/933), *Kitâbu'z,Zîne fî Kelimeti'l-İslâmiyye el-'Arabiyye*, thk. Abdullâh Sellâm es-Semerrâî, (es-Semerrâî, *el-Guluv ve'l-Fıraki'l-Ğâliyye* İçinde) Bağdat 1988.

Ebû Mihnef, Lût b. Yahyâ (150/767), *Maktelu Huseyn ve Masrau Ehl-i Beytihî*, Bağdat 1977.

Ebû Nu'aym İsbehânî, Ahmed b. Abdillâh (430/1038), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Beyrut 1405.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Harac,* Bulak 1302**.**

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Hasan (353/964), *el-Mesâbîh*, thk. Abdullâh b. Abdillâh b. Ahmed el-Hûsî, San'a 2002.

Ebu'l-Fidâ, İmâduddîn İsmâîl (732/1331), *el-Muhtasar fî Târîhi'l-Beşer*, Beyrut trz.

Eminî, Abdu'l-Huseyn Ahmed**,** *el-Ğadîr fî'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-Edeb*, Beyrut 1977.

Erbîlî, Ali b. Îsâ (693/1293), *Keşfu'l-Ğumme*, Tebriz 1381.

Erdebilî, Muhammed b. Ali el-Hâirî (1098/1686), *Câmi'u'r-Ruvât*, Beyrut 1983.

Ess, Josef Van, "İslam Kelamının Başlangıcı", çev. Şaban Ali Düzgün, *AÜİFD*, XLI (2000), s. 399-423.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl (324/936), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1995.

Ezdî, Ebû Zekeriyyâ Yezîd b. Muhammed b. 'İyâs b. Kâsım (334/945), *Târîhu Mûsul*, thk. Ali Habîbe, Kahire 1967.

Fadl b. Şâzân, Ebû Muhammed en-Nîsâbûrî (260/873), *el-Îzâh*, Beyrut 1982.

———, *Kitâbu'l-'İlel* (Sadûk, Muhammed b. Ali, *'İlelu'ş-Şerâyi'* içinde), Necef 1966, s. 151-175.

Fahruddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn (606/1209), *el-Muhassal*, Mısır 1323.

———, *İ'tikâdâtu Fıraki'l-Muslimîn ve'l-Muşrikîn*, Beyrut 1986.

———, *Kitâbu'l-Erbaîn fî Usûlu'd-Dîn,* thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 2004.

Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân (277/890), *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî, Bağdat 1974.

Feyyâz, Abdullâh, *Târîhu'l-İmâmiyye ve eslâfuhum mine'ş-Şîa*, Bağdat 1970.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul 1983.

———, *İmamiyye Şiası*, İstanbul 1984.

———, **"**İsnaaşeriyye", *DİA*, XXIII, İstanbul 2001, 142-147.

———, "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 33-68.

———, "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Birinci Uluslararası İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, s. 369-377.

Furât b. İbrâhîm el-Kûfî (III/IX. asır), *et-Tefsîr*, byy. 1410.

Goldziher, Ignaz, *el-Akîde ve'ş-Şerîa fî'l-İslâm*, arp. çev. Muhammed Rahmân Mûsâ, Abdulazîz Abdulhak, Ali Hasan Abdulkâdir, Kahire 1946.

Gökalp, Yusuf, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı,* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006.

Gölpınarlı, Abdulbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1997.

Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu'r-Red 'alâ'r-Râfıza*, thk. Ahmed Subhi Furat, Şarkiyat Mecmuası, IV (1966), s. 37-46.

Halîfe b. Hayyât, (240/854), *Târîh*, thk. Ekrem Daya' el-Umerî, Riyad 1985.

Hasan b. Muhammed, *Kitâbu'l-İrcâ* (*İlk Mürciî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ* içinde), çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXVII (1998), s. 317-331.

Hatiboğlu, Mehmet Sait, "İslam'da ilk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII (1978), s. 121-213.

Hayyât, Ebû'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Mu'tezilî (298/910), *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, Beyrut 1957.

Hillî, Allâme, İbn Mutahhar Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325), *Ricâl*, Kum 1411.

———, *Minhâcu'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire 1962.

———, *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982.

———, *Hulâsatu'l-Akvâl fî Ma'rifeti'r-Ricâl*, byy, 1417.

———, *Keşfu'l-Fevâid (Mecmûatu'r-Resâil* içinde*)*, Kum 1403.

———, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Bombay 1311.

———*, el-Bâbu Hâdî 'Aşere,* thk. Mehdî Muhakkik, Tahran 1325.

———, *Risâletu Sa'diye,* thk. Abdu'l-Hüseyn Muhammed Ali Bakkâl, Kum trz.

———*, Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk,* 'Aynullâh el-Huseynî el-Ermevî, Kum 1407.

Himyerî, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Ca'fer (276/889), *Kurbu'l-İsnâd*, thk. Müessesetu'l-Âli'l-Beyti'l-İlmiyye, byy. trz.

Hizmetli, Sabri, "İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD*, XXIII (1983), s. 653-680.

Howard, I. K. A., "Şii Kelam Edebiyatı", çev. M. A. Büyükkara, *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, XXII-XXIV (1999), s. 206-226.

Hurru'l-Amilî, Muhammed b. Hasan b. Ali b. Muhammed b. Hüseyin (1104/1692), *Vesâilu'ş-Şîa,* Kum 1409.

Humeynî, Rûhullâh, *Keşfu'l-Esrâr*, Amman 1998.

İbn 'Abbâd, Sâhib, *Nusratu Mezâhibi'z-Zeydiyye*, thk. Naci Hasan, Bağdat 1975.

İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endulûsî (328/938), *el-Ikdu'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emîn, Ahmed Zeyn, İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1948.

İbn 'Arabî, Kâdî Ebû Bekir (543/1148), *el-'Avâsım mine'l-Kavâsım,* thk. Muhyiddîn el-Hatîb, Beyrut 1986.

İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî (314/926), *el-Futûh*, Beyrut 1986.

İbn Batrîk, Yahyâ b. Hasan b. Huseyin el-Esedî (600/1203), *el-'Umde,* Kum 1407.

İbn Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec, Abdurrahmân (597/1200), *Sıfatu's-Safve*, Beyrut 1989.

———, *Telbîsu İblîs*, thk. Seyyid Cümeylî, Beyrut 1987.

İbn Ebî'l-Hadîd, Abdulhamîd Hîbetullâh b. Muhammed b. Hüseyin (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Kum 1404.

İbn Esîr, Ebî'l-Hasen Ali b. el-Kerem Muhammed b. Muhammed (630/1322), *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut 1979.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed (245/859), *Kitâbu'l-Muhabber*, tsh. Ebû Saîd el-Hasan b. Huseyn es-Sekrî, Beyrut trz.

İbn Habîb el-Endulûsî, Abdulmelik b. Habîb es-Sülemî (238/852), *Kitâbu't-Târîh*, Beyrut 1999.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed (808/1405), *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1997.

İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zamân*, Beyrut 1978.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endulûsî (456/1064), *el-Fisâl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl*, Beyrut 1996.

İbn Heysem, Ebû Abdillâh b. Ca'fer b. Ahmed b. Muhammed b. Ebî'l-Esved (IV/X. asır ortaları), *Kitâbu'l-Munâzarât*, ed. Wilferd Madelung, Paul E. Walker, London 2001.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, (218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ, İbrâhîm el-Ebyârî, Abdulhafîz Şeybî, Beyrut 1936**.**

İbn Kıbe, Ebû Ca'fer er-Râzî (319/931'den önce), *Nakdu Kitâbi'l-İşhâd*, (*Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islâm* içinde) Princeton (1993), s. 171-244.

İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî (276/889), *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, byy. 1960.

———, *el-İmâme ve's-Siyâse* (İbn Kuteybe'ye nispet edilir), Beyrut 1997.

———, *Uyûnu'l-Ahbâr*, thk. Muhammed el-İskenderânî, Beyrut 1997.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn b. Muhammed (711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1990.

İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (840/1437), *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer, Beyrut 1988.

———, *Kitâbu'l-Ezhâr fî Fıkhi'l-Eimmeti'l-Ethâr*, San'a 1993, 313.

İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed (385/995), *el-Fihrist*, tlk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh b. Muhammed (230/844), *Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut trz.

İbn Şehrâşub el-Mâzenderânî (588/1192), *Menâkıb-u Âl-i Ebî Tâlib*, Kum 1379.

İbn Tâvus, Seyyid (664/1265), *İkbâlu'l-'Amel*, Tahran 1367.

———, *Mehcu'd-Deavât*, Kum 1411.

———, *el-Yakîn*, Kum 1413.

İbn Tayfûr, Ebû'l-Fadl, Ahmed b. Tâhir el-Kâtib (280/893), *Kitâbu Bağdâd*, tsh. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, Kahire 1949.

İbn Temîm et-Temîmî, Ebû'l-'Arab Muhammed b. Ahmed (333/944), *Kitâbu'l-Mihen*, thk. Yahyâ Vâhib el-Cebbûrî, Beyrut 1988.

İbn Tolun, Şemsuddîn Muhammed (953/1046), *el-Eimmetu'l-İsnâ 'Aşer*, thk. Salâhuddîn Müneccid, Beyrut 1957.

İbn Zenceveyh, Hamîd (251/865), *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz, Riyad 1986.

Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed (756/1355), *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, Beyrut trz.

İdris İmâdüddîn, *Zehru'l-Meânî,* thk. Mustafa Galib, byy. 1991.

İkbâl, Abbâs, *Hânedân-ı Nevbaht*, Tahran 1966.

İlhan, Avni, "İmamet Nazariyesinde Seçim ve Nas Münakaşaşı" *DEÜİFD*, I, (1983), s. 137-147.

İrfân Abdulhamîd, *İslam'da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. Saim Yeprem, İstanbul 1994.

İsfehânî, Ebû'l-Ferec (356/967), *Makâtilu't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1949.

———, *el-Eğânî*, Beyrut 1986.

İsfehânî, Rağıb (555/1111), *el-Mufredât*, İstanbul 1986.

İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tebsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fıraki'n-Nâciye 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hut, Beyrut 1983.

İskâfî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh (240/854), *Munâkazâtu Ebî Ca'fer el-İskâfî li Ba'zi mâ Evredehû Câhız fî'l-Osmâniyye min Şerhi Nehci'l-Belâğa li İbn Ebî'l-Hadîd*, (Câhız, *Osmâniyye* içinde), Mısır 1955.

———, *el-Mi'yâr ve'l-Muvâzene fî Fedâili'l-İmâm Emîri'l-Mu'minîn*, thk. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî, Beyrut 1981.

Jenkins, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1997.

Kâdî Abdulcebbâr Abdullâh b. Ahmed Ebû'l-Huseyn el-Hemzânî (415/1024), *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Abdulhalîm Mahmûd, Süleyman Dünya, byy. trz.

———, *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve*, Abdulkerîm Osmân, Beyrut trz.

———, *Şerhu Usûlu'l-Hamse*, thk. Abdulkerîm Osmân, Kahire 1996.

Kalhâtî, Ebû Muhammed b. Sa'îd (IV/X. yy.), *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyide İsmâîl Kâşif, Umman 1980.

Kâşânî, Muhammed Murtazâ (1091/1680), *İlmu'l-Yakîn*, byy. trz.

Kâşifu'l-Ğıtâ, Muhammed Huseyin (1373/1954), *Aslu'ş-Şîa ve Usûluhâ*, Beyrut trz.

Kerâcîkî, Ebû'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osmân et-Tarablûsî (449/1057), *Kenzu'l-Fevâid*, thk. Abdullâh Ni'me, Beyrut 1985.

Keşşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asrın ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî, thk. Mehdî er-Recâî, Kum 1404.

Kitab-ı Mukaddes*,* İstanbul 2003.

Kohlberg, Etan,

———, "İmam and Community in the Pre-Ghayba Period" *Authority and Political Culture in Shi'ism,* Edited by Said Amir Arjomand, New York 1988, s. 25-53.

———, "Gaybet Öncesi Şia'da İmam ve Toplum", çev. Mazlum Uyar, *Dinî Araştırmalar*, III/7, (2000), s. 227-256.

———, "Şii Hadis", çev. M. A. Büyükkara, *Ekev Akademi Dergisi*, II/2, (2000), s. 47-56.

———, "Early Attestations of The Term Ithna 'Ashariyya", *Jsai 24*, (2000), s. 343-357.

———, "From İmamiyya to Ithnâ-'Ashariyya" BSOAS. 39, (1976), s. 521-534.

———, "The Term 'Râfıda' ", JAOS, 99, (1979), s. 677-682.

Korkmaz, Sıddık, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Ankara 2006.

Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk (329/940), *el-Usûlu'l-Kâfî*, tsh. Necmuddîn Âmîlî, tlk. Ali Ekber Ğıffârî, Tahran 1388.

———, *er-Ravda mine'l-Kâfî*, tsh. Seyyid Hâşim Resûlî Mallatî, byy. trz.

Kummî, Ali b. İbrâhîm Ebî'l-Hasan (307/919), *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.

Kummî, el-Eş'arî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef (301/913), *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963.

Kutbuddîn er-Râvendî (573/1177), *el-Harâic ve'l-Cerâih*, Kum 1409.

———, *Kısasu'l-Enbiyâ,* Meşhed 1409.

Kutlu, Sönmez, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, IV/4, (2001), s. 15-36.

———, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000.

———, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.

———, “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *GÜÇİFD*, I (2002), Çorum.

Madelung, Wilfred, “Hisham b. al-Hakem”, EI²., III, London (1971), 496-498.

———, “On iki İmam Şiasında, İmamın Gaybet Zamanında otorite”, (*İslam’da Siyaset Düşüncesi* içinde) çev. Kazım Güleçyüz, İstanbul 1995, s. 141-153.

———, “İmamiyye ve Mutezile Teolojisi” *İslam’da Dinî Ekoller ve Mezhepler* içinde, çev. Bülent Ünal, İzmir 2001, s. 68-94.

Makdisî, **Mutahhar b. Tâhir**, (387/997), *el-Bed’ ve’t-Târîh*, (İbn Tâhir el-Makdisî’ye nispet edilir.) byy, 1916.

Malatî, Ebû’l Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân (377/987), e*t-Tenbîh ve’r-Red alâ Ehli’l-Ehvâ’ ve’l-Bida’,* tkd. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1997.

McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Müfîd*, Beyrut 1986.

Meclisî, Muhammed Bâkır (1110/1697), *Bihâru’l-Envâr*, thk. Lecnetun min Ulemâ, Beyrut 1992.

Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *el-İmâme ve Ehlu’l-Beyt,* Beyrut 1995.

Meir M. Bar. Asher, “İmamiyye Şiasının Kıraat Farklılıkları ve Kur'an ilaveleri” çev. Ömer Kara - Mehmet Dağ, *Ekev Akademi Dergisi,* I/3, Ankara 1998, s. 207-235.

Mes’ûdî, Ebî’l-Hasan Ali b. Huseyn (345/956), *İsbâtu’l-Vasiyye,* Beyrut 1988.

———, *Murûcu’z-Zeheb ve Me’âdinu’l-Cevher*, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997.

———, *et-Tenbîh ve’l-İşrâf*, tsh. Abdullâh İsmâîl es-Sâvî, Kahire 1938.

Moezzi, Mohammad Ali Amir, *The Divine Guide in Early Shi’ism*, New York 1994.

———, “Aspects de L’İmamologie Duodecimaine I: Remarques sur La Divinite de L’İmam” *Studia Iranica 25*, (1996), s. 193-216.

Muğniyye, Muhammed Cevâd, *eş-Şîa fî’l-Mîzân*, Beyrut trz.

Muhammed b. Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (284/897)), *Usûlü’s-Semâniyye,* thk. Abdullâh b. Hamûd el-İzzî, Amman 2001.

Muhammed b. Yahyâ b. Huseyn b. Kâsım b. İbrâhîm (310/922), *Kitâbu'l-Usûl,* thk. Abdullâh b. Hamûd el-İzzî, Amman 2001.

Munslow, Alun, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul 2000.

Muntazerî, Hüseyin Ali, *Velayeti Fakih-İslam Devlet Fıkhı*, çev. Şeyho Duman, Ankara 1991.

Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Mûsevî (432/1044), *eş-Şâfî fî'l-İmâme*, thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Huseynî el-Hatîb, Tahran 1987.

———, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, byy. trz.

———, *Resâilu Şerîf Murtazâ*, Kum 1405.

———, *Cevabâtu'l-Mesâili'r-Râziyye* (*Resâilu Şerîf Murtazâ* içinde), Kum 1405, s. 105-128.

———, *Cevabâtu'l-Mesâili'l-Miyârfarkiyât* (*Resâilu Şerîf Murtazâ* içinde), Kum 1405, s. 257-306.

Mûsevî, Mûsâ, *Şîa ve't-Tashîh*, Beyrut 1988.

Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî (413/1022), *el-İrşâd fî Ma'rifeti Hucecillâhi alâ'l-İbâd*, thk. Muessesetu Âl-i Beyt, Beyrut 1993.

———, *el-Mukni'a*, thk. Müessesetu'l-Neşri'l-İslâmî, Beyrut 1993.

———, *el-İfsâh fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn*, Kum 1412.

———, *en-Nüketu'l-İ'tikâdiyye* (*en-Nüketü'l-İtikâdiyye ve Resâilu Uhrâ* içinde), thk. Şeyh Rızâ el-Muhtârî, Beyrut 1993, 13-35.

———, *en-Nüketu fî Mukaddimâtu'l-Usûl* (*en-Nüketü'l-İtikâdiyye ve Resâilu Uhrâ* içinde), thk. Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî, Beyrut 1993, 37-75.

———, *el-Hikâyât*, (*en-Nüketü'l-İtikâdiyye ve Resâilu Uhrâ* içinde), thk. Seyyid Rızâ el-Hüseynî, Beyrut 1993, 77-89.

———, *Mesâilu'l-Ukberiyye*, Beyrut 1993.

———, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ali Mir Şerîfî, Beyrut 1993.

———, *el-İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Ğıfârî ve Seyyid Mahmûd ez-Zernedî, Beyrut 1993.

———, *Evâilu'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât*, tlk. Fadlullâh ez-Zencânî, Tebriz 1363.

———, *Emâlî*, Meşhed 1364.

———, *'Âdemu Sehvu'n-Nebî,* Kum 1413.

———, *Aksâmu'l-Mevlâ,* Kum 1413.

———, *Risâletun fî Tafdîli Emîri'l-Mü'minîn alâ Cemîi'l-Enbiyâ-i Gayru Muhammed ('İddetun Resâil* içinde*)*, Kum trz.

Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî, en-Nîsâbûrî (261/874-75), *es-Sahîh*, thk. Mahmûd Fuâd Abdulbâkî, İstanbul 1981.

Nasr b. Muzâhim el-Minkârî, (212/827), *Vak'atu's-Siffîn*, thk. Abdusselâm Hârûn, Kahire 1981.

Nâşî el-Ekber (293/905), *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fî'l-Makâlât* (*Usûlu'n-Nihâl*), thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971.

Nebîle Abdu'l-Mun'am Dâvûd**,** *Neş'etu'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, Beyrut 1968.

Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs el-Esedî el-Kûfî (450/1058), *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zencânî, Kum 1318.

Nefîs, Ahmed Râsim, *et-Tarîk ilâ Mezhebi Ehl-i'l-Beyt*, Beyrut 1997.

———**,** *Nehcu'l-Belâğa***,** Beyrut 1998.

Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl (318/930), *Kitâb er-Red alâ'l Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ* thk. Marie Bernard, Annales Islamologiqes, XVI, byy, 1980, 39-126.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn,* thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003.

Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, byy. 1965.

Neşvânu'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1175), *Hûru'l-'Îyn*, nşr. Kemâl Mustafâ, Kahire 1948.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, (300/912), *Fıraku'ş-Şîa*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık, Necef 1936.

Nevin, Abdulhâlık Mustafâ, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet,* çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990.

Ni'me, Abdullâh, *Hişâm b. Hakem*, Lübnan 1985.

Nu'aym b. Hammâd el-Mervezî, Ebû Abdillâh (228/844), *Kitâbu'l-Fiten*, thk. Semîr Emîn ez-Züheyrî, Kahire 1412.

Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm (360/971), *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. Ali Ekber el-Ğıffâri, Tahran trz.

Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993.

———, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *AÜİFD*, XXXVI (1997), s. 79-117.

———, "Tarih Bilinci ve İslam'ı Yeniden Düşünmek", *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci içinde*, Ankara 2003, s. 130-137.

Öz, Mustafa, "Hişâm b. Hakem", *DİA,* 18 (1998), İstanbul.

Paketçi, Ahmed, "İbn Şâzân", *Dâiretu'l-Ma'ârif-i Buzurg-i İslâmî,* IV, 52.

Rayyıs, Ziyâuddîn, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1995.

Rassâs, Ahmed b. el-Hasan (621/1224), *Misbâhu'l-Ulûm fî Ma'rifeti Hayyi'l-Kayyûm el-Ma'rûf bi Selâsîne Mesele*, thk., M. A. Kafafî, Beyrut 1971.

Ressî, el-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâîl (246/860), *er-Red alâ'r-Râfıza,* thk. Hanefî Abdullâh, Kahire 2000.

Rızâ el-Muzaffer, Muhammed, *Şia İnançları*, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978.

———, *Sakîfe*, Beyrut 1993.

Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri* , çev. Mehmet Dağ, Ankara 1992.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *Islamic Messianism,* Albany 1981.

Sâdâbâdî, Ubeydullâh b. Abdillâh (V/XI. asır), *el-Mukni'a fî'l-İmâme*, thk. Şâkir Şeb'ı, Kum 1414.

Sadr, Seyyid Hasan, *Tesîsu'ş-Şîa*, Beyrut 1981.

Sadûk, Ali b. Hüseyin, Ebû'l-Hasan, İbn Bâbeveyh el-Kummî (329/940), *el-İmâme ve't-Tabsira mine'l-Hayra*, thk. Medresetu'l-İmâm el-Mehdî, Beyrut 1985.

Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebî Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991), *Risâletu'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*, (*Şii-İmamiyye İnanç Esasları*) çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.

———, *Emâlî*, byy, 1362.

———, '*İlelu'ş-Şerâyi'*, Necef 1966.

———, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, thk. Müessesetu'l-İmâm Humeynî, Meşhed 1413.

———, *Kitâbu'l-Hısâl*, tsh. Ali Ekber el-Ğıffârî, Kum 1403.

———, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Ğıffârî, Kum 1405.

———, *Tevhîd*, thk. Seyyid Hâşim Hüseynî et-Tahrânî, Beyrut 1398.

———, *el-Mustedrek li'l İmâme ve't-Tabsira* (Sadûk, Ali b. Hüseyin, *el-İmâme ve't-Tabsira mine'l-Hayra*'sı içinde), Beyrut 1985.

———, *Meâni'l-Ahbâr*, Kum 1403.

Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferrûh (290/902), *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fî Fedâili Âl-i Muhammed*, Kum 1374.

Sâhib b. Abbâd (385/995), *Nusretu Mezâhibi'z-Zeydiyye*, thk. Nâcî Hasan, Bağdat 1997.

Sâlim b. Zekvân, *Sîre*, ("Sâlim b. Zekvân'ın *Sîre* adlı eserindeki Mürcie ile ilgili kısmın tercümesi" içinde) çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXV (1996), s. 467-475.

Sâlûs, Ali Ahmed, *Akîdetu'l-İmâme inde'ş-Şîati'l-İsnâ 'Aşeriyye*, Kahire 1992.

———, *Beyne'ş-Şîa ve's-Sünne,* Kahire trz.

Seksekî, Ebû'l-Fazl Abbâs b. Munsûr (683/1283), *el-Burhân*, thk. Bessâm Ali Selâme el-A'mûş, Ürdün 1988.

Semâvî, Mehdî, *el-İmâme fî Dav'i'l-Kitâb ve's-Sünne*, Kuveyt 1979.

Semerrâî, *el-Guluv ve'l-Fıraki'l-Ğâliyye,* Bağdat 1988.

Seyf b. Ömer, ed-Dabî el-Esedî (200/815), *el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel*, tsn. Ahmed Râ'tib Armûş, Beyrut 1986.

Seyyidu'l-Ehl, *Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed el-İmâmu's-Sâdık*, Kahire 1964.

Sicistânî, Ebû Ya'kûb, *Kitâbu'l-İftihâr*, thk, İsmâîl Kurbân Hüseyin Poonawala, Beyrut 2000.

Subhî, Ahmed Mahmûd, *Nazariyyetu'l-İmâme ledeyi'ş-Şîati'l-İsnâ 'Aşeriyye*, Beyrut 1991.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, tlk. Mahmûd Riyâd el-Halbî, Beyrut 1997.

Süleym b. Kays el-Hilâlî el-Kûfî (80/699), *Kitâbu Suleym b. Kays* (Suleym b. Kays'a nispet edilir), Kum 1415.

Şâfi'î, Ebî'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Vâsitî el-Cüllâbî (483/1090), *Menâkibu Ali b. Ebî Tâlib*, thk. ve tlk. Muhammed Bâkır, el-Behnebûdî, Tahran 1403.

Şehâbî, Mahmûd, *eş-Şîa* (*el-İslâm es-Sırâtu'l-Mustekîm* içinde), Beyrut 1963.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emîr Ali Mehrân, Ali Hasan Fâur, Beyrut 1996.

Şerîf Radî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Huseyn b. Mûsâ el-Mûsevî el-Bağdâdî (406/1015), *Hasâisu'l-Eimme (Hasâisu Emîri'l-Mü'minîn)*, thk. Mahmûd Hâdî el-Emînî, Meşhed 1406.

Şeybî, Kâmil Mustafâ, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Beyrut 1982.

Şuşteri, Kâdî Nurullâh (1019/1610), *es-Sevârimu'l-Muhrika fî Cevâbi es-Sevâiki'l-Muhrika*, Tahran 1367**.**

Tabâtabâî, Allâme, *Tarihi, Siyasi, İrfani ve Ahlaki Boyutlarıyla İslam'da Şia*, çev. Kadir Akaras, Abbas Kazimi, İstanbul 1993.

Taberî, İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed (310/922), *Târîhu't-Taberî*, Beyrut 1998.

Taberî, İbn Rüstem, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî (IV/X. asır), *Delâilu'l-İmâme*, Beyrut 1988.

Tabersî, Emînu'l-İslâm, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan (548/1153), *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hudâ*, Beyrut 1985.

Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib (VI/XII. asır), *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Mûsevî, Meşhed 1403/1981.

Taftazânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh Saduddîn (793/1390), *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut 1989.

Tan, Muzaffer, *Bâtinilik Kavramı ve Bâtini Fırkaların Tasnifi Meselesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2000.

———, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2005.

Tenbekânî, Muhammed Abdulfettâh (1040/1124), *Sefînetu'n-Necât*, thk. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum 1419.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed İbn Îsâ (279/892), *es-Sunen*, İstanbul 1981.

Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1998.

Turan, Abdullah, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar,* İstanbul 1999.

Turan, Ahmet, *İslam Mezhepleri Tarihi,* Samsun 1993.

Tûsî, **Ebû Ca'fer** Muhammed b. Hasan (460/1067), *el-Fihrist*, Beyrut 1983.

———, *Mesâilu'l-Kelâmiyye* (*Resâilu Şeyh Tûsî* içinde), İran trz, 91-100.

———, *Risâle fî'l-İ'tikâdât* (*Resâilu Şeyh Tûsî* içinde), İran trz, 101-107.

———, *Risâle fî'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm* (*Resâilu Şeyh Tûsî* içinde), İran trz, 109-114.

———, *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Necef 1979.

———, *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. İbâdallâh et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsıh, Kum 1411.

———, *Emâlî*, Kum 1414.

———, *er-Ricâl*, Necef 1381.

———, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, Tahran 1365.

———, *Tıbyân,* Beyrut, trz.

———, *İstibsâr*, Tahran 1390.

Tûsî, Nâsıruddîn, Muhammed b. Muhammed b. Hasan (672/1273), *Risâle-i İmâmet*, Tahran 1335.

———, *İmamet Risalesi*, çev. Hasan Onat, *AÜİFD*, XXXV (1996), s. 179-191.

———, *Risâletu Kavâidi'l-Akâid*, thk. Şeyh Ali Hasan Hazim, Lübnan 1992.

———, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1988.

'Ukaylî, Muhammed Erşîd, *eş-Şîa; Neş'etuhâ ve Tatavvuruhâ hattâ el-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Amman 1980.

Uyar, Mazlum, *Ahbârilik*, İstanbul 2000.

———, "Gaybet Sonrası Şii Kelâmının Teşekkülü ve Mutezile", *İslâmiyât*, II/3, (1993), s. 153-170.

———, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri***, İstanbul 2004.**

Vaziri, Mostafa, *The Emergence of Islam: Prophecy, Imamate, and Messianism in Perspective*, New York 1992.

Vedâd el-Kâdî, *el-Keysâniyyetu fi't-Târîh ve'l-Edeb*, Beyrut 1974.

Vloten, Gerlof Van, *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırma*, çev. M. S. Hatiboğlu, Ankara 1986.

Watt, W. Montgomery, *İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968.

———, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.

———, **"**Emeviler Devrinde Şiilik", çev. İsa Doğan, *OMÜİFD*, X (1998), s. 35-48.

———, "The Rafidites: A Preliminary Study", *Oriens*, XVI (1963), s. 110-121.

———, "Sidelights on Early İmamite Doctrine", *Studia Islamica*, XXX (1970), s. 287-298.

Wellhausen, Julius, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1996.

———, *Arap Devleti ve Sükûtu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1963.

Yahyâ b. Hüseyin b. Hârûn el-Hârûnî el-Hüseynî (424/1032), *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye,* thk. Muhammed Yahyâ Sâlih İzzân, San'a 1996.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/905), *Târîhu'l- Ya'kûbî*, Beyrut trz.

Yönem, Ahmet, *Horasan-Maveraünnehir Bölgesinde Haricîlik,* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2005.

Zehebî, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Tabâkâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, Kahire 1947.

Zencânî, Seyyid İbrâhîm el-Mûsevî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Kum 1982.

Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Abdillâh b. Mus'ab b. Abdillâh (236/850), *el-Ahbâru'l-Muvaffakiyât*, thk. Sâmî Mekkî Ânî, Bağdâd 1972.