

Araştırma Makalesi • Research Article

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN İMAMET DÜŞÜNCESİNDE NASS İLE TAYİN LÜTUF VE MÂSUMİYET BAĞLAMINDA ŞİA ELEŞTİRİSİ*

*The Criticism of Shia in Fahreddin Er-Razi's Imamate Thought in The Context of Designation of
Caliphate With Nass/Verses, Grace (Lutuf) and Innocene*

Hasan Musab ÇETİN^a

ÖZ

^a Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi, Iğdır/Türkiye, email:dytmusab@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1247-3716

Hilafet/İmâmet tartışmaları, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunda görülen ilk ihtilaftır. Devlet başkanının kim olacağı ile ilgili Kur'an ve Sünnet'te açık bir nassın bulunmaması, çözümün ümmete bırakıldığı şeklinde yorumlanmış ve sahabe bu sorunu kendi içtihadına göre çözmüştür. Her ne kadar İslam toplumunda yaşanan ilk kriz bu şekilde çözülsün de, bu konuda kesin kuralların olmayışı ve daha sonraki siyasi tartışmalar zamanla itikâdi alana taşınmış ve mezheplerin görüşlerini şekillendirmiştir. Şii-Sünni farklılaşmasının temel nedeni olan imamet konusu, farklı mezhep mensupları tarafından ele alınmış ve bu konuda birçok eser telif edilmiştir. Zamanla imamet konusunun teorik alt yapısı güçlenmiş ve sistematik bir düşünce haline almıştır. Müteahhirün dönem Eş'ari kelâmının önemli isimlerinden olan Fahreddin er-Râzî eserlerinde imamet tartışmalarına değinmiş ve bu konuda farklı bakış açıları geliştirmiştir. Râzî'nin çok yönlü ilmi kişiliği, meselelere bütünsel yaklaşımı ve siyasilerle yakın ilişkileri onun imamet konusundaki görüşlerini önemli kılmaktadır. Çalışmamızda imamet tartışmalarında Şia ile temel ihtilaf noktalarından olan nass ile tayin, lütuf ve mâsumiyet konuları, Râzî'nin imamet düşüncesi bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, İmamet, Nass ile Tayin, Lütuf, Mâsumiyet.

ABSTRACT

Caliphate / Imamate discussions are the first conflict in Islamic society after the death of the Prophet. The absence of a clear text in the Qur'an and Sunnah regarding who the head of state would be was interpreted as leaving the solution to the Ummah, and the Companions solved this problem according to their own jurisprudence. Although the first crisis in the Islamic society was resolved in this way, the lack of definite rules on this issue and the subsequent political debates over time moved to the field of creed and shaped the views of the (maddhabs) sects. The subject of imamate, which is the main reason for the Shiite-Sunni differentiation, has been handled by members of different sects and many works have been written on this subject. Over time, the theoretical infrastructure of the subject of imamate strengthened and became a systematic thought. Fahreddin er-Razi, one of the important names of the Ash'ari theology of the Müteahhirun period, touched upon the imamate debates in his works and developed different perspectives on this issue. Razi's versatile scientific personality, holistic approach to issues and close relations with politicians make his views crucial for these discussions. In our study, the issues of nass, grace and innocence, which are the main points of disagreement with Shia in imamate discussions, will be discussed in the context of Razi's imamate thought.

Keywords: Fakhraddin ar-Razi, Imamate, Verse/Nass, Grace, Infallibility.

* Bu makale “*Fahreddin Er-Râzî'nin İmamet Anlayışı*” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyulmuştur. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics were followed.

GİRİŞ

Müslümanlar arasında ilk imamet/hilafet tartışmaları Hz. Peygamber'in vefatıyla başlamış ve günümüze dek süregelmiştir. Bu tartışmaların temelinde Kur'an ve Sünnet'te açık bir nassın bulunmaması ve bu konudaki referansların genel mesajlar içermesi, Hz. Peygamber'in bu konuyu bir yönüyle Müslümanların insiyatifine bırakması, cazip bir makam olup kendini o makama yetkili gören birçok elin bir anda aynı makama uzanması gibi faktörler yatmaktadır.

Daha sonra ortaya çıkıp varlık gösterecek olan siyasî ve itikadî fırkaların konuyu kendi görüşlerine, algılarına ve yorumlarına göre temellendirmeye çalışmalarının rolü de yadsınmaz.¹ Mesela Ehl-i Sünnet, Şia, Havâric, Mu'tezile ve diğer birçok fırkanın imamet konusunda ortaya koymuş oldukları görüşleri, meselenin yorum farklılıklarıyla olan ilişkisini göstermesi açısından oldukça manidardır. Bu yaklaşımın neticesinde; imamet meselesinde olduğu gibi tarihi ve siyasî meseleler, mezheplerin temel prensiplerinden ya da inanç esaslarından birisi haline geldiğinde tarihi bilgilerin mezhebin görüşleri etrafında yeniden inşa edildiği, nassların ön kabullere uygun şekilde ve bağlamından kopararak yeniden yorumlandığı görülmektedir. Nitekim benzer bir durum Şia'nın sahabe algısında da görülmektedir. Şia'nın itikadî bir konu olarak gördüğü ve mezhebî sistematığı etrafında şekillendirdiği imamet meselesinin bir yansıması da onların sahabiye bakışımı derinden etkilemiştir. Başta Hulefâ-i Râşidin'in uygulamaları olmak üzere ilk dönemde yaşananlar Şii imamet düşüncesi etrafında yeniden yorumlanmış ve bu konuda alternatif bir tarih inşa edilmiştir.²

İmamet meselesinin, özellikle Şia'da fazlaca medar-ı bahs olması ve inanç esaslarından sayılması Sünnî literatürde de yoğun bir şekilde ele alınmasına neden olmuştur. Şif-Sünnî farklılaşmasının temel nedeni olan imamet konusunun Şia'nın bazı temel konular üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu konulardan birisi olan nass ile tayin; Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların başına nass ile tayin edildiğini ifade etmektedir. Bir diğer konu da imametin kulun itaate daha yakın ve isyandan daha uzak olmasına zemin hazırlayan ve Allah'a vacip olan bir lütuf olmasıdır. Bir diğer konu da imamların hatadan uzak/ masum olmasıdır.

Şia'nın imamet düşüncesini farklı bakış açılarıyla ele alan Fahreddin er-Râzî, imamet konusunda da teorik birçok tartışmaya girmiştir. Çalışmamızda imamet tartışmalarında Şia ile temel ihtilaf noktalarından olan nass ile tayin, lütuf ve mâsumiyet konuları, Râzî'nin imamet düşüncesi bağlamında ele alınacaktır.

1. NASS İLE TAYİN

İmam olarak başa geçecek kişinin nasıl bir usulle bu göreve geleceği meselesi İslam fırkaları arasında tartışma konusu olmuştur. Bu konudaki temel tartışmanın Ehl-i Sünnet ile Şia arasında cereyan ettiği görülmektedir. Şia, imamın nass ile belirlendiğini, Hz. Ali'nin imametinin de nass ve vasiyetle sabit olduğunu savunmakta ve imamet makamının Hz. Ali ve evlatlarına has olduğunu söylemektedir.³ Ehl-i Sünnet de Şia'nın bu iddialarına cevap verme refleksiyle kendilerine has bir nass görüşü oluşturmuşlardır. Özellikle Hz. Ali'nin imameti hakkında açık ya da gizli nassların bulunduğunu reddeden Sünnî ulema, Hz. Ebu Bekir'in imameti hakkında bazı nasslardan bahsetmişlerdir. Şia'nın nass kelimesiyle ifade ettiği kavram, Sünnî kelimeler literatüründe tenbih, işaret veya delalet gibi ifadelerle karşılanmaya çalışılmıştır.⁴

Ehl-i Sünnet, imamın açık bir nass bulunmadığı için tayinin nass ile olmayacağını, icmâ, seçim ve ihtiyar yolu ile olacağını savunmaktadır.⁵ Ayrıca İstilâ-Galebe/Zorla ele geçirmeye başa geçmeyi de geçerli görmektedir.⁶ Ancak tarihi seyir içerisinde çeşitli sosyal ve politik olayların tesiriyle gerçekleşen bu durum kâmil bir yöntem olarak kabul edilmemiştir. Bununla beraber zaruri durumlar ve ümmetin umumi menfaatleri düşünülerek caiz görülmüştür.⁷

Ehl-i Sünnet, ilk halifelerin başa gelme şekilleri ve sahabilerin uyguladıkları tatbikat üzerinden bu konuda bazı usuller geliştirmiştir. Çünkü Sünnî ulema Hulefâ-i Râşidin'in hilafetini hakiki bir hilafet olarak idealize etmiş ve bu dönemdeki

¹ Âdem Eryiğit, *Câhuz'un İmamet Teorisi Mûtezile İmamet Düşüncesinde Osmanî Tavrı*, (İstanbul: Hiperyayın (2019), 13.

² Âdem Eryiğit, "Şif-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)" *Turkish Journal of Shiite Studies*, 2/1 (2020), 75-76, 84.

³ Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed *el-Milel ve'n-Nihal*, (Kahire: 1968.) Şemseddin Sami, Kâmûsi Türkî, (İstanbul: Çağrı, 1978), 1/169; Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî el-Hanefî *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz), 8/382-383.

⁴ Adem Eryiğit, "İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi" *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2018), 34.

⁵ Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tebşirâtü'l-Edille*, (Ankara: DİB yay., 2003), 2/449; Bakıllani, Ebû Muhammed b. et-Tayyib, *et-Temhid*, (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2005), 136; Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nisâbü'rî *el-İrşâd*, (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1430/2009), 323-324; Abdülkâhîr El-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed Et-Temîmî, *Usûlü'd-Dîn*, (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928), 277; Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim *Usûlü'd-Dîn*, (Kahire: Hans Peter Linss, 1963), 276; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, (ysz: Dâru'l-Fikr, tsz.), 1/264, 268; Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Fedâ'ihu'l-Bâtuniyye*, (Kuveyt: Dâri'l-Kütübî's-Sekâfiyye, tsz), 175; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, tsz.), 297.

⁶ Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî *Şerhu'l-Makâsîd*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001), 490; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/269.

⁷ Hasan Gümüšoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, (İstanbul: Kayıhan yay., 2017), 223.

uygulamaları İslâmî yönetimin vazgeçilmez ve bağlayıcı ilkeleri olarak benimsemiştir.⁸ Bunların ilki Hz. Ebu Bekir'in başa gelme şekli olan *ihtiyar* yöntemidir. Bu yöntemde *Ehlu'l-hal ve'l-akd* adı verilen bir kurul tarafından imam seçilir. İlk önce bu kurul imam ile imamet akdi yapar. Ancak bu kurulun kimlerden seçileceği ve kaç kişiden oluşacağı konusunda ihtilaf mevcuttur.⁹

Fahredden er-Râzî, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir halife tayin etmediğini belirterek bu konuyu ümmetin ileri gelenlerinin çözmesi gerektiğini savunmuştur. Bu noktada Râzî, Şia ile nass-ihhtiyar yöntemlerini tartışmış, nass ile tayin fikrini reddederek ihtiyar yönteminin doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹⁰ Râzî, toplumun dinî ve dünyevi maslahatlarını/menfaatlerini temin etmek için bir imamın seçilmesi gerektiğini,¹¹ imamet makamını bir kişiye has kılmanın doğru olmadığını ve Allah'ın imameti birçok kişiye vermesinin mümkün olduğunu belirtir.¹²

Nitekim Râzî'nin imamın başa gelme usûlü olarak ihtiyar yöntemini meşru görmekte. Nitekim Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn* adlı eserinde Hz. Ali'nin imametinin meşruiyetini savunurken bu görüşüne, ehlü'l-hal ve'l-akdın Hz. Ali'nin imameti için ittifak etmesini delil göstermektedir.¹³

Fahredden er-Râzî, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra birisini imam olarak tayin ettiği iddiasını kabul etmemektedir. O; Hz. Ebu Bekir'in "*İmamlar Kureyştendir*"¹⁴ hadisini rivayet etmesiyle, Ensar'ın imamet taleplerinin geçersiz olduğunu belirtmektedir.¹⁵

Râzî, Hz. Ali hakkında nass olduğu yönündeki Şii iddiaları eleştirerek, böyle bir durumda Hz. Ebu Bekir'in bu makamı kabul etmeyeceğini, Hz. Ali'ye engel olmayacağını, onu destekleyeceğini ve nassın hükmüne teslim olacağını belirtmekte,¹⁶ aynı şekilde Hz. Ali'nin de böyle bir tayinin söz konusu olması durumunda hakkını korumaya Ebu Bekir'den daha muktedir olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Râzî, Hz. Peygamber imam olarak Hz. Ali'yi tayin etseydi bunun Beni Sâide toplantısında mutlaka gündeme geleceğini söylemektedir. Zira Ensar, halife seçiminde Hz. Ebu Bekir karşısında aciz düşmüşlerdir. Bu durumda Ensar'ın; "*imamet ne bizim hakkımızdır ne de sizin hakkınızdır, her ikimiz de imameti zulümle istiyoruz. İmamet bizim için mümkün olmadığından dolayı sizin için de mümkün olmasına izin vermeyiz*" demesi beklenirdi.¹⁸ Râzî, bir hayli tartışmalı geçen Sakîfetü Benî Sâide toplantısında Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'nin imam tayin edildiği ile ilgili bir gündemin olmayışını ve böyle bir meselenin ileri sürülmeşi nass ile tayin iddialarına ait asılsızlığın en güçlü ve kesin delili olarak görmektedir.

Nass ile tayinin geçersizliği hususunda Râzî, sahabe arasındaki kabile yapısını ve nüfuz dengesini delil olarak sunmaktadır. Ona göre Hz. Ebu Bekir, Ensar'ın karşısına çıkıp imamet makamını zorla ele geçirmek için gerekli askerî ve mâlî güce sahip değildi. Ancak Hz. Ali, Haşimoğulları kabilesinden olduğu için askerî açıdan daha üstündü. Râzî'ye göre, tüm bu şartlar altında Ensar'ın Hz. Ebu Bekir'e imamet konusundaki muhalefeti, Hz. Ali'nin askerî üstünlüğü ve Hz. Ebu Bekir'in askerî ve mâlî zayıflığı düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi imam tayin etmediği¹⁹ bu işi ümmetin insiyatifine bıraktığı sonucu çıkmaktadır.

Râzî, imamın Allah'ın nâibi olduğu ve bu yüzden nasla belirlenmesi gerektiği görüşünü eleştirir. Ona göre imam *ümme*tin nâibi olarak tavsif edilmelidir. Dolayısıyla onun imametinin sabit olması için nassa da ihtiyaç yoktur,²⁰ ümmetin seçimi yeterlidir.

Râzî'nin imametle ilgili farklı bir yaklaşımı da şu şekildedir; Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn* adlı eserinde Şia'yı İmâmiyye, Keysânîyye, Zeydiyye ve Gulat olmak üzere dört gurupta incelemiştir. Râzî, bu ana gurupları ve aralarındaki ihtilafları tafsilatlı bir şekilde ele almıştır. O, Şii fırkalar arasındaki ihtilaflara en çok imâmet düşüncelerinin sebep olduğuna özellikle dikkat çekmiştir.

⁸ Adem Eryiğit, "*Câhuz'ın İmamet Teorisi: Mütezile İmamet Düşüncesinde Osmanî Tavrı*", 53; Adem Eryiğit "*İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi*", 33.

⁹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 3/470; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/382-383.

¹⁰ Râzî, Ehl-i Sünnet'in imamın yönetime ihtiyar (seçim) ile gelmesini kabul ettiklerini belirtmektedir. Nitekim Râzî, "*bizim yanımızda*" diyerek kendisini ve Ehl-i Sünnet'i *ashâbü'l-ihhtiyâr* (imametın seçimle olduğunu savunanlar) olarak tanıtmaktadır: Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî *Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyet'l-Usûl*, (Beyrut: Dâruz-Zehâir, 2015), 4/394, 406.

¹¹ Râzî, *el-Erba'ın fi Usûli'd-Dîn*, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyetel-Ezheriyye, 1986) 2/258; Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, tsz.), 240-241; Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/323, 327, 330-331; Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn*, nşr. Taha Abdürraûf Sa'd, (ysz: 2004), 146.

¹² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/413.

¹³ Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, 159-160.

¹⁴ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed *el-Kitâbu'l-Musannef*, (Beyrut: 1989), 4/403; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb *el-Mu'cemu'l-Evsat* (Kahire: Dâru'l-Harameyn), 4/26.

¹⁵ Sadi Yılmaz, "*Fahredden er-Râzî'nin Câmi'u'l-'ulûm Adh Eserinde Siyaset İlmi*" *BÜİFD*, 1/1, (2018), 381.

¹⁶ Râzî, *el-Erba'ın*, 2/272.

¹⁷ Sadi Yılmaz, "*Fahredden er-Râzî'nin Câmi'u'l-'ulûm Adh Eserinde Siyaset İlmi*" 381

¹⁸ Sadi Yılmaz, "*Fahredden er-Râzî'nin Câmi'u'l-'ulûm Adh Eserinde Siyaset İlmi*" 381.

¹⁹ Sadi Yılmaz, "*Fahredden er-Râzî'nin Câmi'u'l-'ulûm Adh Eserinde Siyaset İlmi*" 381.

²⁰ Râzî, *el-Erba'ın*, 2/270.

Râzî'ye göre Şii fırkalar arasında ilk çıkan ihtilaflarda dahi imamın kim olacağı tartışma konusu olmuştur. Örneğin Hz. Ali'nin vefatından sonra Abdullah b. Sebe'nin taraftarları olan *Sebeyye*, Hz. Ali'nin ölmediğini bulutta bulunduğunu, gök gürültüsünün onun sesi ve şimşeğin onun kırbağı olduğunu, tekrar yeryüzüne ineceğini savunmuştur. Diğer bir gurup ise Hz. Ali'nin vefat ettiğini savunmuştur. Bu guruplar da sonraki imamın kim olacağı konusunda ihtilafa düşmüşler; Keysâniyye, Muhammed el-Hanefiyye'nin imam olduğunu savunmuş, çoğunluk olan diğer kesim ise Hz. Hasan'ın imam olduğunu benimsemiştir. Hz. Hasan'ın vefatından sonra bir gurup imametini Hasan'ın oğullarına, çoğunluk olan diğer kısım ise kardeşi Hz. Hüseyin'e nakletmiştir.²¹

Râzî, Şia içerisindeki ilk dönemden Ali er-Rızâ'nın imametine kadar olan süreçteki bu ihtilafları tafsilatıyla anlattıktan sonra meseleyi imamet düşüncesi etrafında şu şekilde yorumlamaktadır: “*Bil ki, bu büyük ihtilaflar bu on iki imam hakkında mütevatir ve açık bir nassın olmadığını gösteren delillerden biridir.*”²² Râzî'nin Şii imamet düşüncesine yönelttiği bu eleştiri esasen Hz. Ali ve ondan sonra gelecek olan imamlar hakkındaki açık nas iddialarına yöneliktir. O, tevatür derecesinde ve herkesin bilgisi dahilinde olduğu halde Hz. Ali'nin imamet görevinin ona tevdi edilmediği²³ iddialarını bu şekilde tarihi seyri göz önüne alarak eleştirmektedir. Râzî, imametinde bu kadar açık ve bağlayıcı bir şekilde ikame edilmesi durumunda bu kadar çok ihtilafa sebep olmayacağını, dolayısıyla Şia içerisinde yaşanan ihtilafların bu konuda mütevatir bir haberin olmadığına işaret ettiğini belirtmektedir.

1.1. Nass-ı Celi

Fahreddin er-Râzî, İmamiyye mezhebinin Hz. Ali'nin imametini hakkında açık bir nassın varlığını kabul ettiklerini, Zeydiyye mezhebinin ise kabul etmediklerini aktarmaktadır.²⁴ Râzî, “*nass-ı celi*” ifadesiyle “*te'vil götürmez bir katıyette nass*”ın kastedildiğini belirtmiştir.²⁵ O, açık nass iddiasını reddetmekte ve bu konuda birçok delil ileri sürmektedir.

Râzî, öncelikle Hz. Ali'nin imametini için açık nass iddiaları hakkında mezheplerin genel görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır: Ehl-i Sünnet'in cumhuru, Mu'tezile, Hariciler ve Mürcie Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir imam tayin etmediğini savunur. Bunların dışındaki guruplar Hz. Peygamber'in kendisinden sonra imam tayin ettiğini ileri sürmektedirler. Ancak bu guruplar da hakkında nass olduğunu iddia ettikleri kişilerle ilgili ihtilafa düşmüşlerdir. Bu iddialar Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Abbas'ın üzerinde yoğunlaşmaktadır.²⁶

Râzî, Şii âlimlerin nass-ı celi (açık nass) iddialarıyla ilgili naklettikleri bazı hadislerle değinmektedir. Bu hadislerden bazıları şu şekildedir:

“*Emiru'l-mü'minin olmayı Ali'ye teslim edin*”, “*Hz. Peygamber eliyle Hz. Ali'nin elini kaldırarak 'bu benden sonra sizin içinizde benim halifemdir. Onu dinleyin ve ona itaat edin' dedi*”, “*Sizden kim bana biat eder ve beni desteklerse o benim kardeşim, vâsiim ve benim halifem olur*” Hz. Peygamber'in bu sözünden sonra Hz. Ali ona biat etmiştir.²⁷

Râzî, yukarıda rivayet ettiği hadislerden sonra Hz. Ali hakkında açık nass olduğu iddiasını ele almaktadır. O, Hz. Peygamber'in bu konuda açık bir nass söylemesi durumunda bu bilginin ehl-i tevatür aracılığıyla bize gelmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in böyle önemli bir meselede bu kadar açık bir şekilde Hz. Ali'yi kendisinden sonra imam tayin etmesi çok ehemmiyetli bir meseledir. Râzî, böyle büyük bir olayın duyulmama ihtimalinin olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu önemli iddia tevatür yoluyla gelmediği için açık nass iddiası da düşmektedir.²⁸

Râzî, açık nass iddiasının tevatür yoluyla gelmesi durumunda bu rivayetin meşhur olması gerektiğini belirtir. Ona göre, eğer bu iddia tevatür ehlinde gelseydi Hz. Ali'nin imametine dair nass-ı celi meşhur olurdu.²⁹

Râzî, Hz. Peygamber döneminde tevatür ehlinin şahitliğinde oluşan bütün büyük işlerin halkın arasında yayıldığını belirtmektedir. Ona göre, Hz. Ali'nin imametini hakkındaki bu açık nass iddialarının da bu şekilde olması gerekmektedir. Dolayısıyla Hz. Ali hakkında açık nassın varlığı ile ilgili iddialarda bu durum görülmediği için böyle bir nassın olmadığına hükmedilir.³⁰

O, Hz. Ali'nin nasla imam tayin edilmesi durumunda bütün sahabilerin bunu bilmesi gerektiğini söylemiştir. Râzî'ye göre bazı sahabilerin o nassı bizzat bilmeleri ve şahit olmaları, bazılarının da diğerlerinden duyarak öğrenmeleri gerekirdi. Ancak bu iki durum da tevatürle meydana gelmemiştir.³¹

²¹ Râzî, *el-Muhassal*, 242.

²² Râzî, diğer tefsir, kelim, fıkıh, felsefe, Arap Dili ve mantık gibi bilimlerdeki konumunun yanında Mezhepler Tarihçiliği yönüyle de öne çıkan ve bu alanda eser telif etmiş olan bir âlimdir. Bkz: *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimin ve'l-müşrikîn*; Râzî, *el-Muhassal*, 242-244.

²³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/421-423.

²⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/418; Râzî, *el-Muhassal*, 246.

²⁵ Râzî, *el-Erba'în*, 2/274.

²⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/417.

²⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/418.

²⁸ Râzî, bu durumu “*Lazım olan şey yoksa mezlûl de yoktur*” şeklinde mantık ilminin kaidelerini kullanarak ifade etmektedir; Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/418,419.

²⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/419.

³⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/419.

³¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/433.

Râzî, Hz. Peygamber'in herkesin olduğu kalabalık bir ortamda imameti nassla bir kişiye tahsis etmesinin büyük bir olay olduğunu belirtmektedir. Çünkü Hz. Peygamber ümmetine, dinî ve dünyevi meselelerinde bir insanı vekil bırakıyorsa bu konum ve dolayısıyla bu mesele çok önemlidir. Böyle büyük bir olayın ümmetin arasında yayılması gerekirdi.³²

Râzî, imam tayini meselesinin çok önemli bir mesele olmasını da gerekçelendirmektedir. Ona göre insanlar arasındaki önemli kurum dindir. Şâri-i Hakiki veya onun elçisi, ümmete dini ve dünyevi hususlarda bir insanı vekil kılıyorsa bu büyük ve önemli bir meseledir. Dolayısıyla bu konum da ümmet içerisinde en önemli konumdur. İmamet nass ile tayinini kabul edersek bu konu önemli bir dinî mesele haline almaktadır.³³

Râzî; Cuma günü, mescitte, insanların şahit olduğu bir yerde önemli bir olay olursa bu olayın insanların arasında yayılacağını, bu haberin ilm-i yakîni ifade edeceğini ve zarurî bilgi olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Ali'nin imameti için ileri sürülen bu haberlerin mütevatiren yayılması gerekir, dolayısıyla böyle bir durum olmadığı için bunun bir yalan olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁴

Râzî, nass-ı celînin nasıl bir kesinlik ifade etmesi gerektiğini de belirtmektedir. Hz. Ali hakkındaki nass-ı celî iddialarının Hz. Ali'yi bilmek kadar kesin olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre nasıl ki Hz. Peygamber'in Kabe'yi, Ramazan orucunu tebyin ve tayin etmesi, Ebu Hureyre'nin mevcudiyeti, nass-ı celî ise Hz. Ali'nin imameti de bu şekilde kesin olmalıdır.³⁵

Râzî nass-ı celînin bu kat'iyette olmasının her durumda mümkün olmayacağına ve yayılmayacağına dair bazı eleştirilere de değinmiştir. Râzî kendisine yöneltilen ilk eleştiri olarak; Şakk-ı Kamer hadisesi, Mekke'nin fethinin sulh yoluyla mı yoksa güç kullanarak mı olduğu, bismelenin her surenin ayeti olup olmadığı, gâmetlerde ikişer mi üçer mi salavat olması gerektiği gibi tartışmaların bütün sahabilerin gördüğü ve muhatap olduğu meseleler olduğuna, bu ihtilafî meselelerin bazılarının ise sahabilerin Hz. Peygamber'den günde beş defa gördükleri hususlarda olduğuna değinir.

Râzî diğer bir eleştiri olarak hayvanların konuşması, az bir yemekten birçok insanın doyması, Hz. Peygamber'in ellerinden su gelmesi, ağacın kendi yerinden sökülerek gelmesi gibi Hz. Peygamber'in mucizelerinin de mütevatir olmadığına ve yayılmadığına değinmektedir. Ayrıca Cuma namazında cemaatin, öldürülme korkusuyla önemli bir bilgiyi saklayabileceği yönündeki Şii görüşü de nakleder.³⁶ Bu eleştiriler Râzî'nin önemli bir olayın toplum içerisinde bir şekilde yayılacağı yönündeki iddialarına karşı yöneltilmiştir.

Râzî, bu iddiaları şu şekilde değerlendirmektedir. İmamet konusundaki belirsizliğin-saklılığın/kitman-gizlilik bahsi geçen ibadetlerin ayrıntılarındaki belirsizlikten daha ehemmiyetli bir konumda olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla o, ibadetlerde ihtilafa düşülen fer'i meseleler ile imamet konusundaki ihtilafın kıyaslanmasını isabetli görmemektedir. Ayrıca ibadetlerdeki ihtilafın insanlar açısından bir kolaylığı da sağladığını belirtmekte ve imamet konusundaki kapalılığın ve gizliliğin insanlara hiçbir fayda sağlamayacağını vurgulamaktadır.³⁷ Dolayısıyla Râzî, açık nassa rağmen imamet meselesinin yayılmamasını ya da bu konuda ihtilafa düşülmesini mümkün görmemektedir.

Râzî, Cuma namazında cemaatin, öldürülme korkusuyla önemli bir bilgiyi saklayabileceği, bazı ayetlerde³⁸ geçmiş kavimlerde bunun örneklerinin yaşandığı yönündeki eleştirileri de nakletmektedir.³⁹ Nitekim bu ayetlerde insanların bildikleri halde bir bilgiyi sakladıklarına değinilmektedir. Râzî, bu eleştirilere cevap verirken öncelikle bir cemaatin kasten yalana yönelebileceklerini reddetmediğini belirtmektedir. Bahsi geçen ayetlerdeki cemaatin az bir topluluk olduklarını, Hz. Ali'nin imameti için iddia edilen açık nassların ise büyük bir topluluk önünde gerçekleştiğini belirterek bu iki örneğin mukayese edilemeyeceğini söyler. Zira büyük bir topluluk içerisinde bir bilgi saklanamazken küçük bir grup arasında saklanması daha muhtemeldir.⁴⁰

1.2. Nass-ı Hafî/Gizli Nass

Râzî'ye göre Hz. Ali'nin imameti hakkında Şia'nin ileri sürdüğü nass iddiaları ittifakla gizli naslardır. Zeydiyye, Hz. Ali'nin imameti için açık nass olduğunu kabul etmezken bu konuda gizli nass olduğunu kabul etmektedir. İmamiyye ise Hz. Ali'nin imameti için açık ve gizli naslar olduğunu kabul etmektedir. Zeydiyye'ye göre Hz. Peygamber'den sonra gizli nass yoluyla belirlenen imam, sırasıyla Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve zalimlere karşı kılıç çekip insanları kendi imametine

³² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/418.

³³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/419.

³⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/418.

³⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/420.

³⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/420.

³⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/427.

³⁸ "Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri halde surf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler. Ama bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!" , Neml, 27/14; "Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Böyle iken içlerinden bir takımı bile bile gerçeği gizlerler." , Bakara, 2/146.

³⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/420.

⁴⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/433.

davet eden, imamet şartlarını taşıyan bütün Fâtıma evladıdır.⁴¹ Râzî, hafî/gizli naslardan muradın ne olduğunun bilinemeyeceğini belirtmektedir.⁴²

Râzî, Hz. Ali'nin imameti hakkında nass-ı hafî olduğu iddia edilen “*Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir.*”⁴³ ayeti üzerinde durmaktadır.

Râzî, ayette belirli bir kişinin kastedildiğini iddia edenlerin görüşlerini nakletmiştir. Ayetin imamet tartışmalarındaki rolünü daha iyi anlamak için bu rivayeti doğrudan vermek daha isabetli olacaktır. İlgili rivayet şu şekildedir: “*Ebu Zerr'den şöyle dediği rivayet edilmiştir: Bir gün, Allah'ın Resûlüyle beraber öğlen namazını kılıyordum. Derken bir dilenci, mescidde bir şeyler istedi. Ama ona hiç kimse bir şey vermedi. Bunun üzerine dilenci elini göğze doğru kaldırarak, 'Allah'ım şahid ol! Ben Resûlullah'ın mescidinde bir şeyler istedim de hiç kimse bana bir şey vermedi.' dedi. Hz. Ali de rûkû halindeydi. Bunun üzerine o; dilenciye, serçe parmağını gösterdi. O parmağında bir yüzük vardı. Dilenci Hz. Ali'ye doğru yönelerek, Hz. Peygamber'in gözü önünde yüzüğü aldı...*” Rivayetin devamında Hz. Peygamber, Hz. Musa'nın kardeşiyle desteklenmesi ile ilgili ayeti⁴⁴ okuyarak kendisinin de Hz. Ali ile desteklenmesi için dua etmiştir. Ardından Hz. Peygamber, “*Benim göğsüme genişlik ver. İşimi kolaylaştır. Bana, ehlimden Ali'yi vezir yap. Onunla sırtımı kuvvetlendir!..*” demiştir. Rivayetin sonunda ise Cibril inerek, “*Ey Muhammed 'Sizin dostunuz, ancak Allah'tır' ayetini oku!*” demiştir.⁴⁵ Şia, bu ayetteki “*râkûn*” ifadesinden maksadın bir imam olduğunu ve ayetin Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin hilafetine işaret ettiğini savunmaktadır.

Râzî'nin, *Nihâyetü'l-Ukul* adlı eserinde, ilgili ayetin ilk bölümünde geçen *veli* lafzının Hz. Ali'nin imametini kanıtlayan nass-ı hafî olduğu yönündeki Şii iddiayı sistematik bir şekilde ele aldığını görmekteyiz. Râzî, bu iddiayı, birbirini tamamlayan ve sonunda Hz. Ali'nin tüm müminlerin üzerinde *tasarruf sahibi imam* olduğu sonucuna ulaşan⁴⁶ üç yolla ele almaktadır. Bunlar şu şekildedir:⁴⁷

Birinci Ayetteki *veli* lafzından “*en evla olan, hak eden*” anlamı çıkmaktadır. Bu şekilde düşünenler iddialarını desteklemek için naklî ve örfî rivayetler nakletmektedir. Naklî rivayetler ve deliller ise şunlardır:

Veli lafzının anlamı için Müberred (Müberred) (ö. 286/900)⁴⁸ “*evla, ehakk (en layık, hak eden)*” demektedir. Kümeyt'in (Kümeyt el-Esedî) (ö. 126/744)⁴⁹ divanında ise *veli* ifadesi “*işlerin deruhte edilmesi için atanmış kayyum*” anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁰ Dolayısıyla naklî deliller olarak gösterilen bu tanımlara göre *veli* lafzıyla ifade edilmek istenen bu kelimenin “*mutasarrıf, insanların işlerini üstlenen idarecisi*” gibi anlamlara geldiğidir. Râzî'nin naklettiği bu iddiaların, Şii âlimler tarafından Arap dili ve Arap şiiri ile desteklenmiş, dilbilimsel açıdan güçlendirilmiş olduğu açıkça görülmektedir.

Veli kelimesine yüklenen *mutasarrıf* anlamını ifade eden örfî delil ise kızın erkek kardeşinin *veli* kelimesiyle ifade edilmesidir. Bir diğer örfî delil ise sultanlara *velisi olmayanların velisi* denilmesidir. Örfte bu kimselere *kan velisi* yani *kan bağından dolayı o kimsenin velisi* denilmektedir. Dolayısıyla naklen ve örfen *veli* lafzından anlaşılan mana “*o kimse üzerinde tasarruf etme yetkisine en layık olan kişi*”dir.⁵¹

İkinci *Veli* lafzı ile velayetin, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'ye müteveccih olduğu anlamı çıkmaktadır.

Bu şekilde düşünenler *veli* lafzının; *yardımcı, seven, nasîr, nusret* gibi anlamları yanında *tasarruf eden, mutasarrıf* anlamlarına da geldiğini belirtmektedir. Şii âlimler ilgili ayette *veli* lafzının *mutasarrıf* anlamına geldiğini çeşitli gerekçelerle kanıtlamaya çalışmaktadır. Onlara göre böylece *veli* lafzının *yardımcı* anlamı da ortadan kalkmış olacaktır.⁵²

Veli lafzında *yardımcı* anlamının yerine *mutasarrıf* anlamının kullanılması gerektiğini savunanlara göre ayette *innema* edatı *hasr* için kullanıldığından *veli* lafzı bütün mü'minler için âmm değildir. Bu sebeple ayetten velayet manasının *hasr* edildiği ve bu vasıflara sahip olan müminlere *hasr* kılındığı anlamı çıkmaktadır. Dolayısıyla bütün müminler bu kapsamda

⁴¹ Râzî, *el-Muhassal*, 246.

⁴² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/418.

⁴³ Mâide, 5/55.

⁴⁴ Tâhâ, 20/25-32; Kasas, 28/35.

⁴⁵ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 12/26.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eserinde Mâide Suresi 55. Ayetin tefsirinde aynı konuya değinmekte ancak farklı bir sistematikte konuyu ele almaktadır. Onun, *Nihâyetü'l-'Ukûl* eserinde bu ayetle ilgili imamet tartışmalarını daha sistematik bir şekilde ele almasından dolayı çalışmamızda bu tasnife yer verdik.

⁴⁷ Daha önce de ifade edildiği gibi Hayri Kaplan, Râzî'nin *Nihâyetü'l-'Ukûl* adlı eserde imamet ve ismet konularındaki tartışmaları Sedîdüddîn Ebu's-Senâ Mahmud b. Ali el-Hımmisî er-Râzî (yaklaşık 485-585/1092-1189) ile yaptığını nakletmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin naklettiği bu iddiaların Hımmisî'ye ait olduğunu düşünmekteyiz; bkz. Hayri Kaplan, “*Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı.*” *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi Dergisi*, 14, (2005), 285-330.

⁴⁸ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdi es-Sümâlî. Hicri üçüncü yüzyılda yaşamış Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Bkz: İsmail Durmuş, “*Müberred*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV yay., İstanbul, 2006, XXXI. s. 432-434.

⁴⁹ Ebû'l-Müstehil el-Kümeyt b. Zeyd b. Huneys el-Esedî, hicri ikinci yüzyılda yaşamış Emevî dönemi Şii şairlerindendir. Rahmi Er, “*Kümeyt el-Esedî*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV yay., Ankara, 2002, XXVI, s. 551-552.

⁵⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 452.

⁵¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 453

⁵² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/453

değildir. Çünkü *nusret*, *yardım etmek* anlamına gelen velayet umumidir.⁵³ Örneğin “*Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır.*”⁵⁴ ayetinde yardım manası umumi bir ifadedir. Bu görüşü savunanlara göre veli lafzı için *nusret* anlamının geçersizliği kanıtlandığı ve geriye *mutasarrıf* anlamı dışında bir mana kalmadığı için ilgili ayettin takdiri şu şekildedir: “*Ey müminler, sizde tasarrıf sahibi olanlar, ancak Allah, Rasûlullah ve şu şu sıfatlarla vasfedilmiş müminlerdir.*” Dolayısıyla bu vasıflara sahip olan kişilerin de bütün ümmet hakkında tasarrıf sahibi olan imam olması gerektiği ortaya çıkmaktadır.⁵⁵

Birinci bahse konu ayetteki *râkiûn* (rükû edenler) ifadesi sadece Hz. Ali'ye hasır. Dolayısıyla imamet vazifesini görmede Hz. Ali en evla kişidir.⁵⁶

Bu görüşü savunanlar ayette kastedilen kişinin Müslümanların icmâsıyla Hz. Ali olduğunu, ayetin onun imametini gösterdiğini belirtmişlerdir.⁵⁷ Şayet mesele bu şekilde kabul edilmezse ayet yok sayılmış ve hükümsüz kalmış olmaktadır. Bunun da caiz olması düşünülemeyeceği için ayetin Hz. Ali'nin imameti üzerine bir delil olduğu kabul edilmelidir.⁵⁸

Şii düşünceye göre ayetteki velayetin Hz. Ali'nin dışında bir kişi için düşünülmesi Müslümanların icmâsına ters düşmek anlamına gelmektedir.⁵⁹ Bunun yanında ayetteki veli lafzından *mutasarrıf* anlamının kabul edilmesi durumunda Hz. Ali'nin imameti de kabul edilmiş olmaktadır. Şayet bu lafza *mutasarrıf* anlamı verilmezse, bu durumda ayetin manasına aykırı bir yorum yapılmış olmaktadır.⁶⁰

Bu maddede son olarak veli lafzının diğer anlamı olan *nusret*, yardımcı anlamı ele alınmıştır. Râzî'nin naklettiği Şii düşünceye göre; ayette kastedilen veli lafzının hem *mutasarrıf* hem de yardımcı anlamı olduğu kabul edilirse, bu durumda elfâz-ı müştereke durumundan bahsedilir. Dolayısıyla müşterek lafız sınırlandırılmadan söylenirse iki mana da muhtemel olmaktadır.⁶¹ Ancak bu ayette *vehum râkiûn* ifadesiyle ayet sınırlandırılmış ve mana Hz. Ali'ye has kılınmıştır. Dolayısıyla ilgili lafızdan *ehak* yani *en layık*, *hakka en çok sahip olan* anlamı çıkmaktadır. Ayrıca *yardımcı* anlamı kabul edilse bile, ancak *mutasarrıf* anlamının onu kapsadığı şekliyle kabul edilebilir.⁶²

Dolayısıyla bu son maddeyle de Şia'ya göre, bahse konu ayetteki veli lafzından *mutasarrıf* anlamındaki velayetin kastedildiği, *vehum râkiûn* ifadesinden de müfessirlerin ve Müslümanların icmâsıyla Hz. Ali'nin kastedildiği belirtilmektedir.⁶³

Bu ayetle ilgili Şii argümanların, ayetin başındaki veli lafzına odaklandıkları görülmektedir. *Veli* kelimesine, *insanların işlerini üstlenen idarecisi* anlamına gelecek şekilde *mutasarrıf* anlamının verilmesi Şii iddianın odak noktasını oluşturmaktadır. Nitekim Râzî'nin de bu argümana karşı geliştirdiği tezlerde bu noktaya yoğunlaştığı ve ilgili kavramın diğer anlamı üzerinden görüşlerini delillendirme yoluna gittiğini görmekteyiz.

Râzî, “*Ey inananlar! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin...*”⁶⁴ ayetinden maksadın “*Yahudi ve Hristiyanları gerek canlarınız gerekse mallarınız hususunda tasarrıfta bulunan imamlar edinmeyin...*” olmadığını belirtmektedir. Kastedilen anlamın “*Yahudi ve Hristiyanları birer dost ve yardımcı edinmeyiniz. Onlarla içli dışlı olmayınız ve onlarla birbirinize destek ve yardım sağlamayınız*” olduğunu savunmaktadır. Râzî'ye göre, bu yasaklamayı pekiştirmek için “*Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Onun Peygamberidir, şöyle şöyle vasfedilen müminlerdir...*” buyurmuştur. Dolayısıyla önceki ayette nehyedilen velayet ile sonraki ayette emredilen velayet aynıdır ve *Nusret/yardım* manasındadır. Râzî ayetteki veli lafzının, imamet manasına gelecek şekilde yorumlanması durumunda bunun aynı amaç için söylenmiş iki sözün arasına farklı bir sözün sokuşturulması olacağını savunmakta ve bu yaklaşımı eleştirmektedir.⁶⁵

Râzî, ayetteki veli lafzının nâsir, yardımcı anlamında kullanılmasının daha uygun olacağını düşünmektedir.⁶⁶ Ona göre bu anlam ayetin siyak ve sibakına daha uygundur. Râzî'ye göre bir önceki ayet olan “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar...*”⁶⁷ ayeti, Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin meşruluğunu kanıtlamaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla bu ayetten maksadın Hz. Ali'nin imameti olması arka arkaya gelen bu iki ayetin tenakuz etmesi anlamına gelmektedir ki bu

⁵³ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/26.

⁵⁴ Tevbe, 9/71.

⁵⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/453-455; *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, XII. s. 26.

⁵⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/453.

⁵⁷ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/ 27.

⁵⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/456.

⁵⁹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/ 27.

⁶⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/456.

⁶¹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/ 29.

⁶² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/457.

⁶³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/456.

⁶⁴ Mâide, 5/51.

⁶⁵ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/27-28.

⁶⁶ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/ 27.

⁶⁷ Mâide, 5/54.

⁶⁸ Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12// 20.

durum da mümkün değildir. Ayrıca veli lafzının mutasarrıf anlamında kullanılması bir önceki ayetle mana uyumu açısından da uygun değildir.⁶⁹

Râzî, veli lafzı mutasarrıf anlamında kullanıldığında ortaya çıkabilecek birtakım teorik sorunlardan da bahseder. Ayetten Hz. Ali'nin ümmet üzerinde tasarruf yetkisi olan imam olduğu anlamı çıkarılırsa, Hz. Peygamber hayattayken Hz. Ali'nin tasarruf yetkisinden bahsedilir. Çünkü ayet o anda Allah'ın velileri olduklarını ifade etmektedir.⁷⁰

Râzî, Hz. Ali'nin imametinin ve ümmet üzerindeki tasarruf yetkisinin Hz. Peygamber'le aynı zamanda (ayetin indiği esnada) olamayacağını belirtir ve Şia ile bu konuda hemfikir olduğunu söyler. Bu durumda ayetin Hz. Ali'nin imametinin daha sonra olacağı anlamına delalet ettiğini belirtir. Dolayısıyla ayette Hz. Ali'nin imametini gösteren bir zaman ifadesi yoktur ve Hz. Peygamber'den hemen sonra olacağı anlamı çıkarılamaz. Râzî, bundan dolayı ayette Hz. Ali'nin imametinin kastedildiği anlamının çıkartılması durumunda bile bu imametini Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imametlerinden sonra kabul edilebileceğini belirtir.⁷¹ Dolayısıyla Râzî, Hz. Ali'nin imametini kabul etmekle beraber asıl itirazını Şia'nın Hz. Ali'nin imametini Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk sıraya almasına yöneltmiştir.

Râzî, ayetteki *innema* edatının *hasr* için kullanıldığı görüşüne katılmamaktadır. Ona göre ayette *innema* edatının, *tevkid* ve *istifham* maksadıyla kullanımı da uygun düşmektedir.⁷² *Tevkid* ve *istifham* anlamlarının *innema* tarzı cümlelerde kullanılması durumunda burada *iştirak* anlamının oluşacağını ve bu kuralın Şia tarafından da benimsendiğini belirtmektedir.⁷³ Râzî ayrıca ilgili ayetteki *ma* edatının da te'kid için geldiğini söylemektedir.⁷⁴ Dolayısıyla Râzî, ayetteki bir lafzın doğrudan bir anlamının kullanılarak arzu edilen maksada göre anlamlandırılmasını doğru bulmaz ve bunu Arap dilini ve mantık kaidelerini kullanarak birçok örnekle açıklamaya çalışır.

Ona göre ayetteki *innama* edatı *hasr* anlamında kullanılmış olsa bile, bu sıfatla sadece Hz. Ali mevsuftur ve müminlerin tümü mevsuf değildir denemez.⁷⁵ Dolayısıyla bu anlamında kullanıldığında dahi Şii âlimlerin iddia ettikleri gibi sadece Hz. Ali değil bu sıfata sahip diğer tüm müminler de kastedilmiş olmaktadır.

Ayette “*rükû halinde olup zekât vermek kastedilmiştir*” şeklindeki eleştiriye de değinen Râzî, burada *vav* harfinin *hal* manası yanında *isti'naf* (*isti'naf-ı beyânî*) manasının da olabileceğine yönelik örnekler vermektedir. Yani ayette “*Onlar rükû halinde oldukları halde zekat verirler*” anlamının yanında “*onlar namaz kılarlar, zekat verirler ve onlar rükû halindedirler*” manası da vardır. Ayrıca ayette bu özelliğin onların adetlerinden olduğundan bahsetmektedir. Râzî rükû halinde zekat vermenin sahabenin adetlerinden olmadığını, dolayısıyla ayetin bu anlama hamledilmesinin doğru olmayacağını belirtmektedir.⁷⁶

Râzî, namaz esnasında zekât vermenin namazda hudu ve huşuyu ihlal edeceğini, namazın iptaline sebep olacağını ya da kemalini bozacağını savunmaktadır. Ve bu durumun da müminlerin emiri Hz. Ali'ye yakışmayacağını söylemektedir. Râzî, ayetin rükûda zekat vermeyi medhetme amacı olsaydı, bu davranışın yapılması hoş karşılanan bir sünnet olacağını düşünmekte ve rükûda zekat vermenin sünnet olmadığını belirtmektedir.⁷⁷ Ayrıca Râzî, bu davranışın *amel-i kesir* olacağı için Hz. Ali'nin şanına yakışmayacağını da belirtmektedir.⁷⁸

Râzî, *vav* harfinin *isti'naf* için kullanılmasına yönelik bir eleştiriye şu şekilde aktarır: *vav* harfi, *hal* anlamı dışında kullanıldığında, *vehüm râkiûn* ifadesi *yukümnessalâte* tabirine atfedilmiş olmaktadır. Bu durumda “*namaz kılarlar ve rükû ederler*” anlamı çıkmaktadır ki namaz zaten rükuyu içermektedir. Dolayısıyla cümlenin *hâl* olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Râzî bu konuda, ayette *rükû* kelimesinin te'kid edilmek istenmiş olabileceğini belirtmektedir. Yani rükû haline dikkat çekilmek istenmiş olabileceğini belirtir.⁷⁹

Râzî, ayrıca ayette geçen *râkiûn* ifadesinin cemî (çoğul) olarak gelmesine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Şii iddiaya göre ayette *rükû ederken zekât verenler* denmektedir. Çoğul ifade kullanıldığından dolayı bu ayetin Hz. Ali'ye hasredilmesi uygun

⁶⁹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâîhu'l-Gayb*, 12/28.

⁷⁰ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâîhu'l-Gayb*, 12/28,29.

⁷¹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâîhu'l-Gayb*, 12/28,29.

⁷² Râzî, bu konuda belagat ve Arap dili ilimlerinden de yararlandığı görülmektedir. Nitekim onun bu ilim dallarında Nihâyetul İ'caz gibi müstakil eserleri de vardır. “*Innema*” edatının, “*tevkid*” ve “*istifham*” için kullanımına da yer vermektedir. Örneğin “*bana yalnızca Zeyd geldi*” cümlesinden Zeyd'in defalarca geldiği manası da çıkmaktadır. “*ben yalnızca ekme yedim*” cümlesinden de, bir veya daha fazla ekme yendiği anlamı da çıkarılabilmektedir. Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/459.

⁷³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/459.

⁷⁴ Râzî, bu konuda “*Innema Zeydu'n fi'd-dâri*” cümlesini örnek vermektedir. Bu cümleden Zeyd'in kesinlikle evde olduğu anlamı çıkmakta ancak Zeyd'den başkasının evde olmadığı anlamı çıkmamaktadır. Aynı şekilde “*sadece erkekler cesurdur*” veya “*sadece insanlar ehl-i ilimdir*” cümlelerinden “*cesur değilse erkek değildir*” ya da “*âlimlerin dışındaki kimse insan değildir*” anlamı çıkmamaktadır. Bu cümlelerden ehl-i ilim olmayan insanların da olabileceği cesur olmayan erkeklerin de olabileceği anlamı da çıkartılabilir. Râzî'ye göre bu cümlelerde alimliğin insanlıkta, cesaretin de erkeklikte en belirgin özellikler olduğunu kastedilmektedir. Dolayısıyla ilgili ayette *hasr* manası kullanılıp bunun sadece Hz. Ali'ye hamledilmesi Arap dili kaideleri açısından yanlıştır. Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/460.

⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/460.

⁷⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/460-461.

⁷⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/460-461.

⁷⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/460; *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâîhu'l-Gayb*, 12/27.

⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/460-461.

olmamaktadır. Râzî, bazı ayetlerde⁸⁰ Allah'ın *biz* dediği ve bu ayet için de böyle olduğu yönündeki görüşleri de kabul etmemektedir. Râzî'ye göre, *biz* ifadesinin kullanıldığı ayetlerdeki mecazla bahse konu ayetteki mecaz aynı değildir.⁸¹ Çünkü Allah birçok yerde bir olduğunu açıkça belirtmektedir. *Biz* ifadesinin kullanıldığı yerlerde Allah'ın bir olduğu bilindiği için *biz* ifadesi *ta'zim* anlamına gelecek şekilde yorumlanmaktadır. Ayrıca Râzî, ilgili ayetteki *ellezine* ibarelerindeki *lam* (elif lam)⁸²'in *cins* ifade ettiğini ve dil kaidesi gereği cins kastedilen cümlelerin içinde mecaz ifade bulunmayacağını belirtmektedir. Mecaz ifadenin ancak onların karine olarak bilindiği yerlerde -Allah'ın bir olduğunun bilinmesi gibi- olabileceğini söylemektedir.⁸³

Sonuç olarak Râzî, bu ayetteki *veli* lafzından ve *velayet* kavramından *nasir*, *yardımcı olan manasına gelen bir dostluğun* kastedildiğini; imamet manasının kastedilmediğini detaylı bir şekilde kanıtlamaya çalışmıştır. Râzî, bu mananın anlaşılabilmesi için taassubu bırakmak gerektiğini vurgulamakta, doğru manaya ulaşabilmek için ayetin siyak ve sibakına bakılarak insafli bir şekilde değerlendirme yapılmasının lüzumuna dikkat çekmektedir.⁸⁴

2. LÜTUF

Lütuf; “İnsanın kendi iradesiyle Allah'a iman edip günahlardan kaçınmasını kolaylaştıran İlâhî fiil” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁵ Kadı Abdülcebbar, lütfü “*Vacip olsun, mendup olsun, mükellefin sayesinde/kendisiyle teklif kapsamına giren şeyi seçtiği ya da seçmeye yaklaştığı her tür hadisedir*” şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁶ Tanımdan yola çıkarak Mu'tezile kelamcıları açısından lütuf kavramıyla, kişiyi itaate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran bir anlam ifade edildiği söylenebilir. Bununla beraber lütuf kavramıyla Mu'tezilî adalet düşüncesinin de temellendirildiğini söylemek mümkündür.

Lütuf kavramı, hicri ikinci yüzyıldan sonra Mu'tezile ekolü tarafından *vücüb alellah* kavramına bağlı olarak bir kelâm terimi haline almıştır. İslam mezhepleri, iman ve itaat etmek için kulların Allah'ın lütfuna muhtaç olduğu görüşünde hemfikirdir. Ancak bu konuda; bu lütfun Allah'a vacip olup olmadığı, Allah'ın kâfirlere lütufta bulunup bulunmadığı gibi meseleler İslam âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur.⁸⁷

Mu'tezile mezhebi içerisinde sistematize edilen lütuf kavramıyla, Allah üzerine vaciplikten bahsedilse de Câhız, Ka'bi ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu vücubiyetin Allah üzerine değil, halk üzerine olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁸ Dolayısıyla Ehl-i Sünnetin üzerinde hassasiyetle durduğu ve Allah'ı mecbur kılma biçiminde anladığı vücüb alellah düşüncesinin, Mu'tezilî alimlerin tümü tarafından istisnasız benimsendiği söylenemez.

Mu'tezile açısından ilahi adalet prensibinin dayanaklarından olan lütuf teorisi, Şii kelamında imamet nazariyesinde farklı bir bağlamda ele alınmaktadır. Şii düşüncede imamet, tıpkı nübüvvet gibi temel bir dinî kurumdur. Dolayısıyla Şia, imameti nübüvvetin parçası ve devamı olarak telakki etmiştir.⁸⁹ Şia'nın “Allah'ın insanlara peygamber göndermesi gibi imam göndermesinin de bir zorunluluk olduğu” şeklindeki görüşlerinin, Şia'yı lütuf kavramını imametle ilişkilendirme yoluna sevk ettiği söylenebilir.

Şii kelâmcılar, mükellef kılınan kullara lütufta bulunmanın Allah'a vacip olduğunu savunmaktadır.⁹⁰ Nitekim Şia, nübüvvetin bir lütuf olması gibi her sırada peygamberin vazifeleriyle, insanların hidayet ve irşadlarıyla görevli bir imam gönderilmesinin de lütuf olduğunu savunmaktadır.⁹¹ Hatta imametın lütufların en büyüklerinden olduğunu iddia etmektedir. Çünkü Allah'ın insanların kurtuluşunu kolaylaştırmak, iyiliğe yöneltmek ve toplumdaki çatışmaları ve anlaşmazlıkları mükemmel bir adaletle çözüme kavuşturmak için masum bir rehber göndermesi gereklidir.⁹²

Râzî, öncelikle imametın lütuf olduğu yönündeki Şii iddiaları ve bunların gerekçelerini sıralar. Bunlar şu şekildedir:

- Allah'ın mükellef kıldığı kullarından sıkıntılarını gidermesi ve ihtiyaçlarını karşılaması lütuftur.

⁸⁰ Nuh, 71/1; Zâriyât, 51/47.

⁸¹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâîhu'l-Gayb*, 12/28.

⁸² Râzî, buradaki eliflam'ın istiğrak için kullanıldığını, cins olduğunu ve bu cümlelerde anlamın hakikatinden başka bir manada kullanılamayacağını yani mecaz yapılamayacağını belirtmektedir.

⁸³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/464-466.

⁸⁴ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâîhu'l-Gayb*, 4/28.

⁸⁵ Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4/198.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2012), 12/35.

⁸⁷ İlyas Çelebi, “*Lutuf*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., Ankara, 2003, XXVII. s. 239-241.

⁸⁸ Râzî, *el-Muhassal*, 240.

⁸⁹ Osman Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, (Ankara: Araştırma yay., 2003), 33.

⁹⁰ Cürcânî imametın; kulun itaate daha yakın, isyandan daha uzak olmasına zemin hazırlayan ve Allah'a zorunlu olan bir lütuf olduğu fikrini eleştirmektedir. O, imamın gaybette olmasının insanları iyiliğe yaklaştırmayacağını dolayısıyla imametın lütuf olamayacağını belirtmektedir. Şayet bu şekilde imamet lütuf kabul edilirse Allah'ın zorunlu bir şeyi terk etmiş olacağı anlamı çıkmaktadır: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 13/377.

⁹¹ Ethem Rûhi Fırlı, *İmâmîyye Şiâsi*, (İstanbul: Ağaç yay., 2008), 217.

⁹² Osman Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 34.

- İyiliğin ortadan kalkması durumunda kötülük onun yerini alır. İyiliklerin kalıcı olması için de lütfun olması gerekmektedir. İmamet de insanların içerisinde iyiliklerin devam etmesini sağladığı için lütuftur.
- *Emir bi'l-ma'rûf nehîy ani'l-münker* vazifesini ifa eden bir imamın olması olmamasından daha iyidir. Bu noktada da imamet bir lütuftur.⁹³

Şia'nın imametın lütf olduğu düşüncesi genellikle; toplumun başında bir yöneticinin olması, insanları kötülüklerden alıkoyp sakındırması, iyilikleri teşvik etmesi, vacipleri emretmesi gibi akli deliller etrafında yoğunlaşmaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla Şia istikrâ yani "Tikel önermelerden tümel bir sonuca ulaşılmasını sağlayan akıl yürütme" yöntemi ile imametın lütf olduğu, lütfun vacip olduğu ve imametın de Allah'a vacip olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Dolayısıyla imametın lütf olduğu düşüncesi, Şia'nın imametın aklen vacip olduğu tezinin temelini oluşturduğu söylenebilir.

Râzî *el-Muhassal* adlı eserinde Şia'nın bu konudaki iddiasını şu şekilde formülize etmektedir. "*Lütf, imkan sağlama (temkin) ve zararların ortadan kaldırılması tarzında cereyan eder. Hikmet sahibi bir teklif edene (Allah) bu ikisi farz olunca imâmet de farz olur.*"⁹⁵ Bu şekilde; Şii düşüncede insanların ilahi hükümleri yerine getirebilmesi, toplumsal adaletin ve barışın sağlanabilmesi ve dinin yaşanabilmesi için şart olarak görülen imamet kurumunun, lütf teorisi bağlamında ele alındığı ve bu yaklaşımın yeni bir düşüncenin kapısını araladığı görülmektedir. Lütf teorisinin imamet düşüncesiyle sistematize edilmesi Ehl-i Sünnet kelimasında da özgün fikirlerin geliştirilmesine neden olmuştur. Nitekim Râzî de eserlerinde bu konuya geniş bir şekilde yer vermiş farklı izahatlar ortaya atmıştır. Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*'de lütf konusuna detaylı bir şekilde değinmiş, lütf-imamet ilişkisi konusunda Şii düşünceye çeşitli eleştiriler yönelmiştir. Râzî'nin, bu konuyu *İsnaaşeriyye'nin imametın vücubunun aklen vacip olduğuna dair görüşlerinin reddi* başlığında⁹⁶ ve *el-Erba'in fi Usûli'd-Dîn* adlı eserinde *imametın vücubiyeti* başlığı altında ele aldığını görmekteyiz.⁹⁷ Ayrıca *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn* adlı eseri ve diğer eserlerinde de bu konuya değinmektedir.⁹⁸

Râzî, imamın kötülükleri ortadan kaldırması yönüyle lütf olduğu yönündeki Şii iddiaya katılmaz ve kötülüklerin tamamen ortadan kaldırılmasının imkânına odaklanır. Râzî; imametın ancak, imamın bütün cihetleriyle kötülükleri önlemesi durumunda lütf olacağını söyler. Ona göre bir şeyin bir yönüyle iyi olması başka bir yönüyle kötü/mefsedet olmasına engel değildir. Şia'nın imamete lütf diyebilmesi için, imamla beraber bütün kötülüklerin ortadan kalkması gerektiğini ve bunu ispatlayamamaları durumunda kendilerini yalanlamış olacaklarını belirtir.⁹⁹ Dolayısıyla Râzî, imamın gelmesiyle bütün kötülüklerin ortadan kalmayacağı, iyiliklerle beraber kötülüklerin de yaşanacağı ve bunun da lütf teorisine çelişeceği düşüncesindedir.

Râzî, imametın; kötülüklerin, eksikliklerin ve zararların yaşanmasıyla beraber lütf kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. O bu durumun, marifetullahtaki lütf manasına zarar vereceğini savunmaktadır. Zira lütf olan şey, kötülüklerin tamamen ortadan kaldırılması için şarttır ve eksiklikleriyle beraber kabul edilemez. Dolayısıyla imamet, kötülükleri engelleyememe gibi eksiklikleriyle beraber kabul edilirse bu durum marifetullahtaki yetkinliğe zarar verir. Râzî, imametın bütün yönleriyle kötülükleri ortadan kaldırdığı yönündeki iddiaya da karşı çıkmakta ve bunun ispatlanamayacağını belirtmektedir.¹⁰⁰

Râzî'nin imametın lütf olduğu fikrini reddetmesinin en temel nedeni, lütfun Allah'a vacip kılınmasıdır. Râzî, lütuftan kastedilenin, bir şeyin Allah'a vacip kılınması ve lütf olmasından dolayı Allah'ı vacip olan şeye zorlamasıdır. O, bunun içinde Allah'ı mecbur bırakma fikrinin olduğunu söylemekte ve bu düşüncüyü bu şekilde reddetmektedir.¹⁰¹

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İslam mezhepleri, iman ve itaat etmek için kulların Allah'ın lütfuna muhtaç olduğu düşüncesinde birleşmektedir. Râzî de bunu kabul etmekle birlikte Allah'tan gelen lütfun ona vacip olması fikrini kabul etmemektedir. Bu noktada Râzî'nin Eş'âri düşüncüyü takip ettiği söylenebilir.

Râzî, mücmel olarak, iyisiyle kötüsüyle her şeyi içine alarak Allah'ın bütün yaratmalarını (kevn) lütf olarak görmektedir. Her şeyiyle mutlak iyiliğin ve adaletin teminatı olan lütf anlayışı ise Râzî tarafından gerçekçi ve kabul edilebilir görülmemektedir. Zira burada lütf denilen şey -bu konu için imamet- Allah'a vacip kılınmaktadır.¹⁰²

Râzî'nin lütf konusunda dikkat çeken bir diğer eleştirisi de şu şekildedir. Şia'ya göre imamet lütf olarak mükellef kulların itaate ve iyiliklere yaklaşması, kötülüklerden ve mefsedetlerden uzaklaşması için şarttır. Başında bir imam olan kişinin imamdan korktuğu için günahtan sakındığını düşünelim. Bu kişinin başında imam olmadığına sırf kötü kötü olduğu için bir günahı işlemediğini de farz edelim. Bu durumda bu kişi için imamın olmaması daha faydalıdır. Çünkü itaat fiilini ilahî lütf mazhar olarak (başta imamın olması) yapmak daha az sevaba vesile olur. İlahî lütfu mazhar olmadan (başta imamın olmaması) itaat fiilinin yapılması ise daha çok sevaba vesile olur. Bu durumda bu kişi için lütf denilen şey mükellefin

⁹³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/331-332.

⁹⁴ Râzî, *el-Muhassal*, 240.

⁹⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/331; *el-Muhassal*, 247.

⁹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/331.

⁹⁷ Râzî, *el-Erba'in*, 2/255-256-259.

⁹⁸ Râzî, *el-Muhassal*, 240.

⁹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/333.

¹⁰⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/333.

¹⁰¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/334.

¹⁰² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/335.

aleyhine olmuştur. Dolayısıyla Râzî'ye göre, bu örnek Şia'nın iddia ettiği mutlak iyiliği karşılayan lütuf nazariyesine aykırıdır.¹⁰³

Râzî, imam göndermenin Allah'a vacip olduğu iddiasını eleştirirken tündengelim yöntemiyle şu şekilde bir iddia ileri sürmüştür. Allah'ın imam olarak başka bir kişiyi -o immandan başkasını- görevlendirmesi mümkündür.¹⁰⁴ Dolayısıyla Râzî'ye göre imamı değiştirmeye gücü yeten Allah'a, o kişiyi göndermesinin vacip kılınması düşünülemez.

Râzî imamet, Şia'nın anladığı şekilde lütuf olamayacağı ile ilgili dikkat çekici bir başka noktaya değinir. Ona göre imamet lütuf olması durumunda, immandan başkasının -imamın yerine geçen kişinin- başarılı olmaması gerekmektedir.¹⁰⁵ Çünkü Allah'ın insanlara imam göndermesinin lütuf olduğu ve bunun Allah'a vacip olduğu iddia edilirse; bu durumda lütuf olarak gönderilen imamın mücadelesinde başarılı kılınması da Allah'a vacip olmaktadır. Aksi halde lütuf olarak imamın gönderilmesi, tamamlanamayan ve gayesine ulaşamayan bir hal almaktadır.

Nitekim Şia'nın imam olarak ileri sürdüğü Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve diğer imamların tümü devlet başkanlığı için girdikleri mücadelelerde -haklı olmalarına rağmen- galip gelememişler ve verdikleri mücadelelerde başarısız olmuşlardır. Zamanla Şii toplum Emevî ve Abbâsîlerin şiddetli baskısı altında kalmış, Zeyd b. Ali'nin isyanından sonra imamlar devlet başkanlığı için açık bir şekilde mücadele bile etmemişlerdir. Dolayısıyla tarihî olaylar dikkate alındığında imamet lütuf olduğu fikri teorik arka planının yanında pratikte de karşılık bulmamıştır. Ayrıca imamlar devlet başkanı (halife) olmamalarına rağmen zaten gerçek imamdılar iddiası da anlamsız kalmaktadır. Zira Şia, imam kelimesinden devlet başkanını kast etmektedir.

Râzî, insanların başlarında yönetici olduğunda kötülöklere daha nadir sapacakların ve taate daha fazla yöneceklerini kabul etmektedir. Bunun tersi durumun yaşanmasının da mümkün olabileceğini ancak bu durumun nadir olarak görülebileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla ona göre toplum için daha fazla faydanın ya da daha az zararın seçilmesi gerekmektedir.¹⁰⁶ Sonuç olarak Râzî'ye göre insanların, başlarında bir imam olması halinde taate daha yakın ve mefsebetten daha uzak oldukları söylenebilir. Ancak ona göre bu durum, imamet Allah'a vacip olduğunu söylemek ve bu konuyu Şia'nın anladığı şekliyle lütuf kavramı içerisinde değerlendirmek için yeterli değildir.¹⁰⁷

3. İSMET-MASUMİYET

Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*'de, *ismetin nefyi* başlığına başlığında Melâhide¹⁰⁸ ve İmâmiyye'nin haricinde hiçbir fırkanın imamet için ismeti şart koşmadığını belirtir. Râzî'nin burada küfre düşenleri ve dinden çıkanları ifade etmek için kullanılan *Melâhide* kavramını İmamiyye mezhebinden ayrı olarak ele alması onun İmamiyye'yi kafir veya ilhâd etmiş olarak görmediğini göstermektedir. Bu konudaki diğer bir çıkarım da Râzî'nin Melâhide'yi Şii mezhebinden kabul etmediği şeklinde olabilir. Bu da imamet meselesinde, çalışmamızın hemen her aşamasında Şia'nın düşüncelerine karşı sürekli eleştiriler getiren Râzî'nin onlara karşı tekfir düşüncesinde dikkatli ve ılımlı hareket ettiğini işaret etmektedir.¹⁰⁹ Bununla beraber Râzî, eserlerinde sıklıkla kullandığı *râfizî* kelimesiyle genellikle İmâmiyye'yi kastetmiştir. Örneğin Mâide suresi elli dördüncü ayetin tefsirinde *"bu ayet Râfizilerden İmâmiyye mezhebinin bozukluğunu gösteren en kuvvetli delillerden biridir"* ifadesini kullanmıştır.¹¹⁰ Aynı ayetin tefsirinde Râfizilere *"Allah kendilerine/onlara lanet etsin"* demiş ancak Hz. Ali için *aleyhi's-selam* ifadesini kullanmayı ihmal etmemiştir. Aynı ayetin tefsirinde Hz. Ali'nin atılgan ve cesur kişiliğine vurgu yapmıştır.¹¹¹ Râzî, ulü'l-emrin masum imamlar olmadığını anlattığı bölümde ise *"Râfizilere göre, bir zamanda sadece bir imam bulunur"* ifadesini kullanmaktadır.¹¹²

Râzî, ismet düşüncesinin temelinde imamın kendisi dışındakilere hükmünün nüfuz etmesi ve imama kendisi dışındaki kimsenin hükmünün geçmemesi olduğunu ve bu düşüncenin batıl olduğunu belirtmektedir. *el-Muhassal* adlı eserinde de

¹⁰³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/336.

¹⁰⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/339.

¹⁰⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/339.

¹⁰⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/338.

¹⁰⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/349.

¹⁰⁸ İlhâd, *"Allah'ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak, dinî kuralları hafife almak"* olarak tanımlanmaktadır. İlhâda sapan kişiye mülhîd denir. Melâhide ise mülhîd kelimesinin çoğuludur: Bkz: Mustafa Sinanoğlu, *"İlhâd"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 2000, XXII. 90-92.

¹⁰⁹ Tekfir: *"Bir Müslümanı ya da Müslüman zannedilen bir kimseyi iman dairesi dışına çıkarıp küfre nispet etmek"* şeklinde tanımlanmaktadır. İslam düşüncesinde tekfir anlayışı, bedevî yaşamı benimseyen ve naslların inceliklerini kavrayamayan Hâricî düşüncenin elinde zuhur eden bir zihniyet problemidir. Günümüzde de bazı radikal çevreler tarafından sağlam teolojik temellerden yoksun bir şekilde, nasllar üzerinden kurulan basit mantıksal önermelerle kişiler ve fikirler tekfir edilmektedir. Fahreddin er-Râzî ile aynı dönemde yaşamış bir diğer Eş'ârî alim olan Seyfüddin Âmidî'nin tekfir görüşünün anlaşılması, dönemin düşünürleri tarafından bu konuya nasıl yaklaşıldığını kavrayabilmek için önem arz etmektedir. Yaşadığı dönemde tekfir zihniyetin hismine uğrayan ve tekfir konusundaki görüşleriyle özgün fikirler üreten Âmidî'nin görüşleri döneminin tekfir anlayışı ile ilgili bkz. Adem Eryiğit, *"Seyfüddin Âmidî'nin Tekfir'e Bakışı"* *Kader*, 19/1, (2021), 123.

¹¹⁰ Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/20.

¹¹¹ Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 12/20-23.

¹¹² Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 10/146; Ümit Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'ari Geleneğin Şiilik Algısı*, (Ankara: Astana yay., 2020).

Şia'nın masumiyet fikrini, imametın lütuf olması gerektiği düşüncesinin üzerine inşa ettiklerini belirtir. Çünkü Şia'ya göre insanların bir imama muhtaç olmalarının sebebi, insanlardan çirkinliğin/kötülüğün sâdir olmasının imkânıdır. Dolayısıyla imam için günah ve kötülük imkânı düşünülürse o imamın da bir imama ihtiyacı olacaktır. Ve bu durumun zincirleme bir şekilde devam etmesi gerekecektir (teselsül). Bunun da mümkün olması düşünülemeyeceği için imamın masum/günahsız olması gerekmektedir.¹¹³

Râzî, imamların verdikleri hükmün geçerli olması için günahsız/masum olmaları gerektiğini ileri süren Şii iddiayı kabul etmemektedir. Ona göre imam için masumiyet şartının aranması dolaylı olarak kâdı, emir ve imamın yardımcılarının da masum olmalarını gerektirmektedir. Çünkü bu düşünceye göre hareket edilirse onların da verdikleri kararların geçerli olması için günahsız olmaları gerekirdi. Ancak kâdı ve emirlerin hükümleri ismet sıfatına sahip olmamalarına rağmen geçerli olmaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre imamların masum ve ismet sıfatına sahip olduğu fikri muteber bir düşünce değildir.¹¹⁴

Râzî, Şia'nın hatadan korunmuş masum imam şeklinde ifade ettiği masumiyet fikrini reddetmekle beraber bu konuyu farklı bir açıdan ele almaktadır. Râzî, ulu'l emre itaat edilmesi emredilen ayetteki¹¹⁵ ulu'l emr ile kastedilen kişinin masum olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre Allah'ın itaati kesin bir şekilde emrettiği kimsenin hatadan masum/korunmuş olması gerekmektedir. Çünkü o kimsenin hata işlemesi durumunda Allah'ın hata işlemeyi emrettiği sonucuna varılmaktadır ki bu durumda aynı işte emir ve nehiy birleşmiş olmaktadır. Bu durumda ayette geçen ulu'l emr ile kastedilen masum kişinin ümmet içindeki âlimler ve ehlü'l-hal ve'l-akd/ehl-i icmâ olan kimseler olması gerekmektedir. Ona göre asıl icmâ müminlerin icmâdır.¹¹⁶ Dolayısıyla icmâ-i ümmetin dini bir delil olduğu sonucu çıkmaktadır.¹¹⁷ Râzî'nin bu fikirleri bizleri dolaylı olarak Şia'nın ileri sürdüğü masumiyet düşüncesinin aksine Ehl-i Sünnet'in benimsediği icmâ-i ümmetin hüccet olduğu fikrine ulaştırmaktadır.

Râzî ulu'l-emrin masum olduğu fikrinin, Şia'nın iddia ettiği imamın masum oluşu şeklinde anlaşılmasını gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.¹¹⁸ Ayrıca Râzî, ayette Allah'ın emir sahipleri şeklinde çoğul bir ifade kullandığını belirtir. O, Şia'ya göre bir zamanda sadece bir imam bulunduğunu belirterek ayetteki çoğul ifadeyi tekil bir anlama hamletmenin ayetin zahir manasına zıt bir anlam vermek olacağını söylemektedir.¹¹⁹ Dolayısıyla Râzî, ayetteki çoğul ifadenin masum imam şeklinde tekil bir anlama yorulmasına karşı çıkmakta, ulu'l-emrden maksadın ümmetin âlimleri ve ehlü'l-hal ve'l-akdi olduğunu savunmaktadır.

Râzî'nin ayette geçen ulu'l-emr ifadesinden, masum olan ehlü'l-hal ve'l-akd/ehl-i icmâ anlamını çıkarması yaşadığı dönemin siyasi ve toplumsal paradigmalarıyla ve itikâdi kaygılarla da yakından ilişkilidir. Zira Râzî'nin yaşadığı dönemde Nizârî-İsmailî düşünce Hasan Sabbah tarafından Bâtınîlik (ed-Da'vetü'l-Cedîde) etrafında yeniden yorumlanmıştır. Bâtınî/Ta'limiyye düşünceye göre gerçek bilgi ancak masum imamdan ta'lim yoluyla öğrenilebilir. Râzî'nin ileri sürdüğü masum icmâ anlayışının, Bâtınî'lerin masum imam fikrine karşı geliştirilmiş bir argüman olduğu söylenebilir.¹²⁰ Dolayısıyla Râzî, imamet düşüncesi gibi mezhebî ihtilaflara kaynak teşkil eden bir meselede, gerektiğinde kavramları farklı bağlamlarda değerlendirmiş, muhalif mezhep mensuplarının geliştirdikleri argümanlara karşı farklı bakış açıları üretmiştir. Dolayısıyla Râzî'nin muhalif mezhep mensuplarıyla girdiği münakaşalarla, bağlı bulunduğu geleneği düşünsel donukluktan ve tutukluktan uzak tuttuğu söylenebilir.

Şia'nın masumiyet fikrinin diğer bir yansıması da imamın bilgisi konusundadır. Şia, imamın dinin bütün hususlarında hüküm vermekte vekil olduğunu dolayısıyla bu konumda olan birisinin dinin bütün hükümlerini bilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrıca imam şeriatı hüccettir ve şeriatın hafızıdır. Şayet imamın şeriatın bir kısmını bilmediği iddia edilirse bu insanlar arasında imama karşı güvensizliğe ve itibarsızlığa neden olur. Bu durumun peygambere kıyasla imam için düşünülmesi de caiz olmaz. Dolayısıyla ümmet de dini meselelerde sıkıntıya düşer ve kulluk yükümlülüğünü tam olarak yerine getiremez.¹²¹ İmamın hükümlerinde hatadan korunmuş olması/masumiyet fikri Şia'nın imamın ilmini dinî bütün hükümlerde bilgi sahibi olacak şekilde anlamasına neden olmuştur.

Râzî, imamın dinin bütün meselelerinde hüküm verme görevini üstlenmiş bir kişi olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. O, imamdaki dinî konularda müçtehid seviyesinde ilme sahip olma gibi ağır bir şart aramasına rağmen Şia'nın bu şartı bütün dinî ve dünyevî meselelere genişletmesine de karşı çıkmaktadır. Râzî, Şia'nın imamın bilgisini bu şekilde genişletmesinin icmâ

¹¹³ Râzî, *el-Muhassal*, 247.

¹¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/359-360; Râzî, *Câmi'u'l-'ulûm*, 381.

¹¹⁵ Nisâ, 4/59.

¹¹⁶ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 10/151.

¹¹⁷ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 10/150, 144.

¹¹⁸ Râzî'nin ulu'l-emr'in masumiyeti fikrinin, İslâm alimlerinin kanaatlerine aykırı olmadığı ancak bu görüşlerin dışında olduğu anlaşılmaktadır. Râzî, muhtemelen masumiyet fikrinin Şia'nın fikriyle uyum içerisinde görülmemesi için ulu'l-emr'in masumiyetinin, masum imam olarak algılanmaması gerektiğini özellikle belirtmiştir: Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 10/146; Ali Nurullah Berk, *"Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb Adlı Tefsirinde Şia'ya Yönelik Tenkitler"*, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (2006), 80.

¹¹⁹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, 10/146.

¹²⁰ Mustafa Öztürk, *"İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği"*, *İslâmiyat*, (Din İstismarı Özel Sayısı), 3/3 (2000), 82.

¹²¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/393-394.

delilini de ortadan kaldıracığını ve gereksiz kılacağını belirtmektedir. Ashâbü'l-ihityâr olarak adlandırılan ve imamın tayininin seçimle olacağını savunan Ehl-i Sünnet'in "imam da herkes gibi içtihad eder" düşüncesini paylaştığını vurgular.¹²²

Râzî, Şia'nın ileri sürdüğü imamın bütün dini meseleleri üstlendiği iddiasının doğru olabilmesi için imamın kendi işlerinde yardımcı ve kâdî gibi kimseyi görevlendirmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bunun mümkün olması düşünülemeyeceği için imam mecburen kendi görev ve yetkilerini kâdılar, âlimler, yardımcıları ve emirler gibi kişilere paylaşmak durumundadır. Râzî'ye göre bu durum imamın dini bütün meseleleri üstlendiği iddiasını geçersiz kılmaktadır. O, kendisinin de mensubu olduğunu belirttiği Ashâbü'l-ihityâr/Ehl-i Sünnet'de ise durumun böyle olmadığını, imamın görevlendirdiği kimselerle bu işleri deruhte ettiğini belirtir. Hatta bir kimsenin imamla arasında husumet olması durumunda imamın dışında başka birisinin bu uyuşmazlığa baktığını belirterek, Ehl-i Sünnet'te imamın dışında birisinin de dini hüküm verebileceğini belirtir.¹²³

Râzî, imamın ilminin bu şekilde geniş değerlendirilmesinin imkânsızlığına da dikkat çekmektedir. Ona göre imamın bütün dini meseleleri bilmesi, cüz'i hadiselerin ve ilmi meselelerin sonsuz olması gibi sebeplerle mümkün değildir. Ayrıca böyle bir iddianın gelecekte vuku bulacak hadiselerin bilinmesini de gerektireceğini, akıl sahibi bir insanın buna itibar etmeyeceğini vurgular. Râzî, bu durumu; "ben, tababetle ilgili bütün bilgileri ve gelecekte ortaya çıkacak bütün hastalıkları bilmeyen kimseye doktor demem" diyen kişinin durumuna benzetir. Ayrıca o; Şia'nın imamın dinî bütün meseleleri bilmesi gerektiği iddiasını ve imametın sıhhati için şart koşmalarını da muhal olarak görmektedir.¹²⁴ Râzî'nin buradaki eleştirileri dolaylı olarak imamın her şeyi bildiği için içtihadı ihtiyacı olmadığı iddiasına yöneliktir. Dolayısıyla buradan dinî hükümlerde içtihadın önemine de işaret ettiği söylenebilir.

Râzî, imamın kendisine vezir tayin etmesinin ve kâdî atamasının, iddia edilen sınırsız ilimle çelişeceğini belirtmekte, kendisine yardımcı atamamasının da imkânsız olduğunu söylemektedir. Şayet imamın vezir görevlendirmesinin yanlış olduğu düşünülürse daha önceki meliklerin kötü bir iş yaptıkları sonucu çıkmaktadır.¹²⁵ Ayrıca Râzî, imamın görevlendirdiği vezirin de dinin bütün ahkâmını bilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü imamın kendisine yardımcı olarak görevlendirdiği kişinin verdiği hükümlerin meşru olabilmesi için imamla aynı ilmi seviyeye sahip olması gerekmektedir.¹²⁶ Dolayısıyla Râzî, dinî ve dünyevî bütün bilgilere sahip olması gereken imama, imandan daha az bilgiye sahip olan birisinin yardımcı olmasının düşünülemeyeceğini belirtmektedir. Râzî, vezirlerin bu ilmi kesb etmesi için beklenilmesi gereken süreden ve bu durumun toplumun ihtiyaçlarını geciktireceğinden bahsederek Şia'nın iddialarının geçersizliğini ileri sürmektedir.¹²⁷

SONUÇ

Şîi-Sünni farklılaşmasının temel konusu olan imamet, birçok İslam âlimi tarafından tartışılmış ve Müslümanlar arasındaki gündemini sürekli korumuştur. Nitekim Fahreddin er-Râzî de imamet tartışmalarına eserlerinde yer vermiş ve bu konuda görüş bildirmiştir.

İmamet nazariyesinde, toplumsal gerçeklerden kopuk, teoride sıkışmış bir yönetim anlayışını savunmayan Râzî, aksine gerçeklikle iç içe, aynı zamanda ideal olandan tamamen uzak olmayan bir siyasî anlayışa sahiptir. O, bu konuda dönemine kadar gelen tartışmaları yeniden yorumlamış, tartışmaları çok yönlü ilmi kişiliği ile Arap dili, mantık, usûl-i fıkıh gibi birçok ilim dalından yararlanarak geniş bir bakış açısıyla ele almış ve bütünsel olarak değerlendirmiştir.

Râzî, imamın tayini konusunda nass, davet ve ihtiyar yöntemlerine değinmekte, ihtiyar yönteminin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Râzî, Şia'nın nass ile tayin fikrini şiddetle reddetmekte, bu konuda ileri sürülen gizli ve açık nass iddialarını Arap dili ve mantık başta olmak üzere birçok ilimden yararlanarak sistematik bir şekilde tenkit etmektedir. O, Sakîfetü Benî Sâide toplantısında Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'nin imam tayin edildiği ile ilgili bir gündemin olmayışını ve böyle bir meselenin ileri sürülmeişini nass ile tayin iddialarına ait asılsızlığın en güçlü ve kesin delili olarak görmektedir. Bununla beraber Râzî, Hz. Peygamber'in bu konuda açık bir nass söylemesi durumunda bu bilginin ehl-i tevatür aracılığıyla gelmesi gerektiğini, böyle büyük bir olayın duyulmama ihtimalinin olmadığını da belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre, bu önemli iddia tevatür yoluyla gelmediği için açık nass iddiası da düşmektedir. Ayrıca Râzî, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kendisinden sonra yönetici olarak tayin ettiği iddiasını, dönemin sosyal dinamiklerinden ve kabile yapısından çıkarımlarda bulunarak eleştirmektedir.

İmametın lütuf olduğu düşüncesi, Şia'nın imametın aklen vacip kabul etmesine dayanmaktadır. Râzî, Şia'nın imametın ilahî bir lütuf olduğu ve Allah'a vacip olduğu yönündeki iddiasını temelde Allah'a bir zorunluluk isnad edilmesi sebebiyle reddetmekte ve bu iddianın bazı teorik açmazlarına değinmektedir.

Ulu'l-emre itaati emreden ayetteki ifadenin mutlak olmasını ulu'l-emrin masumiyetine bir delil olarak gören Râzî, ulu'l-emr ile kastedilenin ehlü'l-hal ve'l-akd ve âlimler olduğunu savunmaktadır. Ayrıca burada belirtilen âlimlerin fakih ve müctehid sınıfından olan âlimler olduğunu da vurgulamaktadır. Bu şekilde o, icmâ-i ümmetin hüccet olduğunu ileri sürmektedir.

¹²² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/394.

¹²³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/394.

¹²⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 4/ 392, 395.

¹²⁵ Râzî, burada İslamî kaynaklarda Hz. Süleyman'ın veziri olarak bahsedilen Âsaf B. Berahyâ'dan bahsediyor olabilir.

¹²⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 395.

¹²⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 396-397.

Râzî, ulu'l-emrin masumiyetini ileri sürerken bunun Şia'nın anladığı masum imam şeklinde anlaşılması gerektiğini özellikle belirtmektedir. Ayrıca Râzî'nin masumiyet düşüncesinin, yaşadığı dönemde etkili olan İsmâiliye/Bâtîniye mezhebinin, ta'lim fikrine karşı bir argüman olduğu da görülmektedir. Râzî, masum imam fikrine karşı masum ümmet görüşünü desteklemiş, gerektiğinde kavramları farklı bağlamlarda değerlendirmiş, muhalif mezhep mensuplarının geliştirdikleri argümanlara karşı farklı bakış açıları üretmiştir.

Râzî, Şia'nın masumiyet düşüncesinin bir yansıması olarak imamın dinî ve dünyevî bütün ilimlere sahip olması gerektiği fikrini eleştirmiştir. O, imamda müçtehid seviyesinde bir ilimi şart görmesine rağmen Şia'nın ileri sürdüğü bu iddianın teorik açmazlarına değinmiş ve imamda böyle bir şartın aranmasının mümkün olmayacağını belirtmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülkâhir El-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Et-Temîmî, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bakillani, Ebû Muhammed b. et-Tayyib, *et-Temhîd*, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2005.
- Berk Ali Nurullah, *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Ğayb Adlı Tefsirinde Şia'ya Yönelik Tenkitler*", Yüksek Lisans Tezi, *Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (2006).
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî *Şerhu'l-Mevâkıf* Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî *el-İrşâd*, Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009.
- Durmuş İsmail, "Müberrerd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV yay., İstanbul: 2006,31/432-434.
- Eryiğit Adem, "İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi" *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2018), 31-50.
- , "Şiî-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)" *Turkish Journal of Shiite Studies*, 2/1 (2020), 75-84.
- , *Câhız'ın İmamet Teorisi Mütezile İmamet Düşüncesinde Osmanî Tavrı*, İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- , "Seyfüddîn Âmidî'nin Tekfir'e Bakışı" *Kader*, 19/1, (2021).
- Ethem Rûhi Fırlalı, *İmâmiyye Şîası*, İstanbul: Ağaç yay., 2008.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Fedâ'ihu'l-Bâtuniyye*, Kuveyt: Dârü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, tsz.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Cidde: Dâru'l-Minhâc, tsz.
- Hasan Gümüšoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, İstanbul: Kayıhan yay., 2017.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.
- Kaplan Hayri, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi Dergisi*, 14, (2005), 285-330.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, ysz: Dâru'l-Fikr, tsz.
- Mustafa Öztürk, "İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği", *İslâmiyat*, 3/3 (2000).
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tebşiratü'l-Edille*, Ankara: DİB yay., 2003.
- Osman Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara: Araştırma yay., 2003.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm *Usûlü'd-Dîn*, Kahire: Hans Peter Linss, 1963.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Râzî *Nihâyetü'l-'Ukûl fi Dirâyet'l-Usûl*, I-IV, Thk. Sa'îd 'Abdullatif Fûde, Dâruz-Zehâir, Beyrut, 2015.
- el-Erba'în fi Usûlü'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyetil-Ezheriyye, Kahire, 1986.
- Râzî *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.,

Râzî *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, tsz.

Sadi Yılmaz, "Fahredden er-Râzî'nin Câmî'u'l-'ulûm Adlı Eserinde Siyaset İlmi" *BÜİFD*, 1/1, (2018), 377-381.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire: 1968.

Şemseddin Sami, *Kâmûsi Türkî*, İstanbul: Çağrı, 1978.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî *Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

Ümit Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'ari Geleneğin Şiilik Algısı*, Ankara: Astana yay., 2020.