

Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2000, C. 3, s. 7

## Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum\*

*Etan KOHLBERG*

*Çev: Mazlum UYAR\*\**

Onikinci imamın 260 yılındaki gaybetinden önceki dönem, insanüstü fakat siyasî olarak aciz bir liderle onun toplumunun üyeleri arasındaki ilişkiyi değerlendirebilmek için önemli bir zaman dilimidir. İdeal olarak böylesine bir ilişki, hem nazarî ve hem de tarihî yönleri birarada düşünülerek incelenmelidir. Bununla birlikte İmâmî kaynakları dikkate alınırsa, nazarî yöne daha çok ağırlık verilip tarihî gerçeklerin de bunların gölgesinde kaldığı dikkati çeker. Bu yüzden sözkonusu dönemle ilgili İmâmî kaynaklarda geçen tarihî malumâta ihtiyatla yaklaşılması gerekir. Bütün bu sınırlamalara rağmen, imamlar toplumun üyelerinin arasındaki ilişkiyi anlama bakımından, İmâmî kaynaklarından öğrenilecek çok şey vardır.

### I

İmamın bu eşsiz konumu, temelde iki sebebe dayanmaktadır. Birincisi onun, Peygamber'in ilâhî nasla tayin edilmiş yegâne meşrû vârisi olarak kabul edil-

---

\* *"Imam and Community in the Pre-Ghayba Period"*, Authority and Political Culture in Shi'ism (ed. Said Amir Arjomand), Albany, New York: State University of New York Press 1988, s. 25-53

Bu makâle, Jerusalem'de Hebrew Üniversitesi "the Institute for Advanced Studies" bölümünde hocalık yaptığım dönemde, 1984-85 yıllarında kaleme alınmıştır. Bu yüzden, yapmış oldukları yardımlar sebebiyle, sözkonusu enstitünün bütün personeline teşekkürü bir borç biliyorum.

\*\* *Yrd. Doç. Dr.*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı.

mesi. İkincisi ise, kendisinin bütün inananların tartışmasız lideri yapacak şahsî vasıflarla donatılmış olarak görülmesi. Çalışmamız özellikle onun **ilim sıfatı** üzerinde yoğunlaşacaktır. Buna verilen önem, çoğu kere imamın (eşsiz bilgilerle donatılmış) âlim olarak zikredilmesinden kaynaklanmaktadır. İmam ve âlim bazı hallerde birbirlerinin yerine kullanılabilen iki terimdir. Ulemânın mevkisiyle ilgili bir soru yöneltiğinde<sup>1</sup>, bundan anlaşılın ikinci terimdir. Diğer taraftan (Şî'a'ya göre) ulemâyla e'immenin (oniki imam) kastedildiği de unutulmamalıdır<sup>2</sup>. Âlim terimi, takiyeden dolayı, imamın ismini gizlemenin en iyi yol olduğu hükmedildiğinde kullanılmıştır<sup>3</sup>. Aynı zamanda bunun altıncı ve yedinci imamlar Ca'fer-i Sâdık ve Musâ Kâzım için bir şeref ifadesi olarak kullanıldığı da görülür<sup>4</sup>. İmamlar, peygamberler grubuna dahil edilme-yip ulemâ sınıfına sokulmuştur<sup>5</sup>. Yine benzer şekilde "ulemânın peygamberlerin vârisi olduğu" şeklindeki meşhur hadiste geçen **ulemâ** terimi de (Şî'a'ya göre) imamlar olarak yorumlanmıştır<sup>6</sup>.

İlmin sahipleri olarak imamların tartışmasız konumunu temellendirebilmek amacıyla, İmâmî kaynaklarında mevzuyla ilgili iki temel konu ele alınmıştır: **imamın bilgisinin kaynakları ve bunun tabiatı ve sınırı**. Normal insanların sahip olmadığı bu bilginin kaynakları, esas olarak dörttür: bir önceki imamdan nakil; verâset yoluyla kazanılan bilgi; muhteviyatı sadece imamlara bilinen kitaplardan kazanılan bilgi ve bir melekle doğrudan temasa geçmek suretiyle elde edilen bilgi. Bu son bilgi türü, **ilham** olarak adlandırıldığı gibi bunun alıcısı da **müfehhem** ve **muhaddes** olarak isimlendirilir. İmam, Peygamber'in aksine elçiyi görmez; fakat sadece onun sesini rüyada işitir. Sesi duyulan bu ilâhî elçinin ne olduğu hususu ise, tartışmalı bir konudur. O bazı

1 S, s. 106; K, I, 268.

2 K, I, 398; ayrıca bk., S, s. 2.

3 bk., Muhsin el-Feyz, *el-Vâfi*, Tahran 1375/1955-56, I, 12. Burada belirtilmek istenen husus, Küleynî'nin *Kâfi*'nin giriş kısmında âlimin otoritesiyle ilgili zikretmiş olduğu ahbâr olabilir (K, I, 7-9. Ayrıca Yûsuf el-Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdra*, Necef 1376/1957, I, 107'de zikredilmiştir.).

4 Bu iki imamın meşhur isimlerinden bahseden listelerde, **el-âlim** sıfatına rastlanmaz (bk., B, XI, 107 vd., 233 ve orada zikredilen kaynaklar). Bununla birlikte bazı metinlerde zikredilmiştir. Bk., R, s. 241 vd.; A, s. 46-47; M, s. 137; özellikle Mes'ûdî, *İsbâtü'l-vasiyye*, Necef 1374/1955, s. 9 (Ca'fer-i Sâdık burada Ehl-i Beyt'in âlimi olarak zikredilmiştir. Bununla ilgili ayrıca bk., K, I, 21), 13, 14, 59, 76, 160, 164 vd., 172, 178, 248. el-âlim bir sıfat olarak onuncu imam Ali en-Nakî için de kullanılmıştır. Bk., el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *I'la-mü'l-verâ*, Necef 1390/1970, s. 355.

5 S, s. 106.

6 K, I, 32.

İmâmî rivayetlerde **ruhu'l-kudüs** olarak geçmektedir. İmamın sahip olduğu beş ruhtan birisi olan ruhu'l-kudüs diğer dört ruhun aksine ne uyur ve ne de ihmalkâr ve dalgındır<sup>7</sup>. O, bilakis her konuda imamı devamlı olarak bilgilendirmek için hazırdır<sup>8</sup>. Başka bir yerde onun Kur'ân'daki ruhla aynı olduğu ifade edilmiştir (Kur'ân, 42:52, 97:4). Cebrâil ve Mikâil'den daha geniş bir manâ ifade eden bu ruh, yaratılmıştır. O, önceden devamlı olarak Allah'ın elçisiyle birlikte bulunup onu bilgilendirdiği gibi, şu anda da imamla birlikte bulunmaktadır<sup>9</sup>. Muhtelif rivâyetlerde, bu ruhun imamın vücudunda yaratılmış olduğu ifade edilmektedir<sup>10</sup>. Ancak Cebrâil'in bir melek olup ruhun meleklerden daha yüce bir kavram olduğunu kabul ederek onun (ruh) bir melek olmadığını ileri sürenlere karşı<sup>11</sup> diğer bir grup, sözkonusu ruhun melekten başka bir şey olmasının mümkün olmadığını iddiâ eder<sup>12</sup>.

**İmamın bilgisinin tabiatı ve kapsamıyla ilgili görüşler**, onun helâl ve haramlara ilişkin fıkıh bilgisinin bir üst seviyesi olduğunu müdafa eden bir anlayıştan<sup>13</sup> yine onun hayvanların ve bitkilerin dili de dahil olmak üzere bü-

7 S. s. 133 (B, VII, s. 194'de zikredilmiştir); K, I, s. 272; Hasan b. Süleyman el-Hillî, *Muhtasar-u Besâiri'd-derecât*, Necef 1370/1950, s. 2; U, I, 238 vd. Diğer dört ruh ise **rûhu'l-imân**, **rûhu'l-kuvve**, **rûhu's-şehve** ve **rûhu'l-hayât**'tır (veya **rûhu'l-beden**).

8 Muhammed'den önceki peygamberlerin de **rûhu'l-kuds**'e sahip olup olmadıkları hususu, Muhammed Bâkir el-Meclisî tarafından tartışılmıştır. Bk., B, VII, 197; a. mlf., *Mir'âti'l-ukûl*, Tahran 1404/1984, III, s. 172 vd. Bu metinlerde zikredilen deliller, bazen birbirlerini nakzetmektedir. Bazı haberlere göre rûhu'l-kuds'ün bütün peygamberlerde bulunduğu zikredilirken, diğer bazılarında sadece Muhammed ve imamların ona sahip olduğu ifade edilmiştir. Meselâ bk., K, II, s. 282; İbn Bâbeveyh, *Uyûnü ahbâri'r-Rizâ*, Necef 1390/1970, II, 200 (B, VII, s. 214'de de zikredilmiştir).

9 S, s. 134 (B, VII, 197'de zikredilmiştir); K, I, 273; el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 2, 3; U, IV, 132 vd., B, VII, 193 vd., Ayrıca bk., el-Kummî, *et-Tefsîr*, Necef 1386-87 (B, VII, 192'de zikredilmiştir); Mes'ûdf, *el-İsbât*, s. 186. Bu görüşe XVII. yüzyılda verilen Sünnî bir cevap için bk., Şah 'Abdülazîz ed-Dehlevî, *et-Tuhfetü'l-İsnâ 'Aşerîyye*, İstanbul 1401/1981, s. 104 vd. Ayrıca bk., A. A. Rizvi, Shah Abd al-Aziz, *Puritanism, Secterian Polemics and Jihad*, Canberra 1982, 291 vd., 393 vd.

10 S, s. 134 (B, VII, 195'de zikredilmiştir); K, I, s. 273; et, Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, Beyrut 1374-77, XXV, s. 66; el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 3; U, IV, 133

11 S. 136 (B, VII, 196'da zikredilmiştir); el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 4; U, IV, s. 481. Ayrıca Rızâ'nın "Allah bizi melek olmıyan saf ve kutsal bir ruhla desteklemiştir" ifadesi için bk., İbn Bâbeveyh, *Uyûn*, II, 200 (B, VII, 214'de zikredilmiştir).

12 Meselâ bk, S, s. 134: "melek, münzü ünzile zâlike'l-melek lem yes'ad ila's-semâ"; Tabersî, a.y. Bunu uyumlu hale getirmek için yapılan çabalarla ilgili olarak bk., B, VII, 193 vd.; Ebu'l-Hasan el-Âmilî el-İsfahânî, *Tefsîru Mir'âti'l-envâr*, Tahran 1374, s. 156 vd.

13 Daha detaylı bilgi için bk. H. Modarresi Tabatabai, *An Introduction to Shi'i Law*, London 1984, s. 27-29.

tün lisanları, geleceğe ilişkin bütün olayları ve hatta diğer insanların kafalarından geçen düşünceleri bilecek şekilde gayba ait konuları da içerdiğini ileri süren yaklaşımlara kadar değişiklik arzedeabilmektedir. İkinci görüş, imamın bu olağanüstü bilgisinin kendisine Peygamber tarafından verildiğini iddiâ eden Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh (ö. 381/991) tarafından ileri sürülmüştür<sup>14</sup>. İbn Bâbeveyh'in meşhur talebesi Şeyh Müfid (ö. 413/1022), daha mutedil bir yaklaşımı benimsiyerek imamların insanların kafalarından geçenleri devamlı bir şekilde bilmelerinin mümkün olmadığını ve ancak ilâhî bir himâye (veya lütuf) olarak böyle bir bilginin çeşitli aralıklarla kendilerine Allah tarafından verildiğini ifade etmiştir<sup>15</sup>. Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve talebesi Şeyh Tûsî'ye (ö. 460/1067) gelince onların imamın bilgisini daha da sınırlandırdıkları dikkati çeker. Bu iki âlim, ilk olarak imamın görevi üstlenmeden önce (yani **sâmit imam** iken) bütün fikhî mevzûları bilmesinin gerekli olmadığını düşünürler<sup>16</sup>. İkinci olarak, **nâtık imam** olup görevi bir önceki imamdan devraldıktan sonra bile, onun her şeyi bilmediğini ve kendisinin, ticârî faaliyetler ve malların değeri gibi şerîata dahil olmayan hususlarda, uzmanlara danışma hakkının bulunduğunu ilave ederler<sup>17</sup>. Müfid ve Tûsî her ikisi de, imamın gayb hakkındaki bu sınırlı bilgisini onun gaybetinden sonra toplumun karşılaştığı önemli bir probleme uygularlar: Eğer iddiâ edildiği gibi, imam düşmanlarından korkarak gaybete girdiyse, o zaman kendilerinden aslâ şüphe etmediği takipçileriyle olan temasını niçin devam ettirmedi?" Bu iki âlime göre bu soruya verilebilecek en uygun cevap, imamın kendisine tabi olanların düşüncelerini bilip onların faaliyetlerini önceden kestiremeyeceği ve bu yüzden istemiyerek veya başka bir sebeple de olsa onun nerede olduğunu kimin ortaya çıkarabileceğini bilmediğidir<sup>18</sup>.

- 
- 14 İbn Bâbeveyh, *el-Hisâl*, Necef 1391/1971, s. 398; R, s. 101 (her ikisi de B, VII, 216'da zikredilmiştir). Ayrıca bk., Ali b. Tâvûs, *Keşfu'l-Mehâcce*, Necef 1370/1950, s. 41 vd., Receb el-Bursî, *Meşâriku'l-envâri'l-yakîn fî esrâri Emîri'l-Mü'minîn*, Beyrut (t.s.), s. 70 vd., 135 vd.
- 15 el-Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, Tebriz 1371, s. 36-38; M. J. McDermott, *The Theology of al-Shaykh al-Mufid*, Beyrut 1978, s. 108.
- 16 el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, Tahran 1301/1884, s. 76, 78; et-Tûsî, *Telhîsu's-Şâfi*, Necef 1383/1963, I, 263.
- 17 el-Murtazâ, *eş-Şâfi*, s. 188-89; Tûsî, *Telhîs*, I, 252.
- 18 el-Murtazâ, *el-Füsûlü'l-Muhtâra*, I, 80 vd., Tûsî, *Telhîs*, I, 94; a. mlf., *Kitâbu'l-gaybe*, Necef 1385/1965, 66 vd.; McDermott, *The Theology*, s. 125-27.

Bu bağlamda temel bir soru, Hüseyin'in Kûfe'ye yöneldiğinde kendisini ve mâiyetindekileri nasıl bir sonucun beklediğini bilip bilmediği meselesidir. Müfîd, kendi sistemiyle uyum içerisinde, Hüseyin'in ne olacağına dâir bir ön bilgiye sahip olmadığını belirtmekle birlikte<sup>19</sup> diğerleri, onun muhtemel trajediden haberdâr olduğunu iddiâ ederler<sup>20</sup>. Gerçekte İmâmî ulemâ arasındaki en yaygın görüş, bütün imamların ölecekleri yer ve ölüm şekillerini önceden bildikleridir. Hatta çoğu kere, imamların kendi yakınlarından bazı kişilerin ölüm yerleri ve vefat şekillerini ('ilmu'l-belâyâ ve'l-menâyâ) bile bildiklerine inanılmıştır<sup>21</sup>.

İmamların Hz. Muhammed hariç diğer bütün peygamberlerden daha üstün olduğu hususu, İmâmîyye'nin çoğunluğu tarafından kabul edilen bir görüştür<sup>22</sup>. Buradaki üstünlük ilme sahip olma bakımından düşünüldüğü için, imamların Hz. Muhammed hariç diğer bütün peygamberlerden daha mükemmel (bilgili) olduğu ortaya çıkar. Aynı zamanda Peygamberle imamların aynı otoriteye sahip oldukları inancı da aynı zamanda onların eşit bilgiye sahip oldukları faraziyesine dayanmaktadır. Bununla ilgili diğer bir husus da, bir sonraki peygamberin öncekine nisbetle bilgisinde bir artış olduğu düşüncesidir. Muhtelif rivâyetler de bu tezi desteklemektedir: Süleymân, Dâvud peygamberden daha bilgiliydi<sup>23</sup>. Muhammed ve imamlar, (tabletlerin bilgisine ilâve olarak) Kur'ân'ın bütün vecheleriyle ilgili bilgi sahibiyken Musâ da, tabletlerin muhtevâsının sadece bir kısmını biliyordu. Peygamber Muhammed'i tâki-ben imamlar, gelecekte de ne olacağını bilirlerken<sup>24</sup> ülü'l-'azm sahibi peygamberler, sadece geçmiş olayların bilgisiyile donatılmışlardı. İsmi zikredilmeyen bir dinleyicinin kendisine "Ali'nin peygamberlerin herhangi birisinden daha bilgili olup olmadığı" konusunda yöneltmiş olduğu bir soruya beşinci imam Muhammed Bâkır sert bir şekilde cevap vererek şöyle dedi:"Şunun söylediği şeye bak!.. Allah onun kulaklarını açsın. Ben kendisine, Allah'ın Mu-

19 el-Müfîd, *el-Mesâilü'l-ukberîyye* (McDermott, Theology, s. 109'da zikredilmiştir).

20 Meselâ bk., el-Bursî, *Meşârik*, s. 88. Daha genel bilgi için bk., E. Kohlberg, "Some Imami Shi'i Interpretations of Umayyad History", *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll, Carbondale and Edwardsville 1982, s. 145-49, 249-54, 149 vd.

21 S, s. 32, 53 vd., 74; K, I, 223; İbn Bâbeveyh, *Uyûn*, s. 206.

22 Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 42 vd., McDermott, *The Theology*, s. 106. Ayrıca bk., el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 108; B, I, 125 (Ravendî'nin *el-Harac ve'l-cerâih* adlı eserinden nakletmiştir.). Krş., el-Kerâcekî, *Kitâbü'l-tefdîl*, Tahran 1370, s. 31-33.

23 *K. Ca'fer b. Muhammed b. Çureyh* (el yazması), MS. Tahran Üniversitesi, no. 962, var. 44 vd.; el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 61.

24 S, s. 61; Y, II, 28, 266; M, s. 252 (B, I, 125'de zikredilmiştir); el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 109.

hammed'i bütün peygamberlerin bilgisiyle donattığını ve onun da bu birikimi Emîru'l-Mü'minin'e devrettiğini söyledim; fakat o, halâ Ali'nin diğer peygamberlerden daha bilgili olup olmadığını soruyor."<sup>25</sup>

Peygamberlerin bilgisindeki artışa dikkat çeken İmâmî ulemânın çoğunluğu, imamların sahip olduğu bilgiye gelince, burada böyle bir şeyin sözkonusu olmadığını iddiâ ederler. Böyle bir görüşün ortaya atılış sebebi de gayet açıktır; çünkü eğer imamların bilgisi de, peygamberlerinki gibi, birikerek çoğalan türden bir bilgiyse o zaman sonraki imamlar, gerek bizzat Peygamber ve gerekse imam olsun kendinden öncekilerden daha bilgili sayılmış olacaktırlar ve bu ise, İmâmiyye için kaçınılması gereken bir sonuçtur. İşte bu yüzden İmâmî ulemânın çoğunun altını çizdiği görüş, Peygamber'in vefâtından sonra imamlara geçen bilginin sâbit ve değişmez olduğudur. Bununla birlikte böyle bir faraziye bile, kendi içinde önemli bir problemi barındırmaktadır: "Eğer imam kendinden öncekiyle aynı bilgiye sahipse, o zaman o, yeni bir bilginin alıcısı olamaz. Böylece İmâmî doktrininde oldukça merkezî bir yer işgal eden muhaddes kavramı da manâsız kalır. İmâmî ulemâ, problemin çok iyi farkındaydı. Onların ortaya koydukları çözüm yolunu ele almadan önce İmâmî ulemânın imamların bilgisindeki artışı kabul ettiğini kaydetmemiz gerekir. Ca'fer-i Sâdık "Eğer bizim bilgimizde devamlı bir artış sözkonusu olmasaydı, o zaman önceden kazanmış olduğumuz bilginin hepsi tükenip giderdi" derken buna işaret etmektedir<sup>26</sup>. İmam, o zamana kadar sahip olduğu bilgiye ilâve olarak, başka bilgiyle donatılmak için her hafta semâya yükseltilir<sup>27</sup>. Bazı haberlere göre her imam, kendinden öncekinden farklı olarak beş yeni şeyin bilgisine sahip kılınır<sup>28</sup>. Ca'fer-i Sâdık şöyle demiştir: "Ali âlim bir kimseydi ve bilgi ondan sonra verâset yoluyla intikal etmiştir. Ne zaman bir âlim (imam) ölürse, arkasından mutlaka bu âlimle aynı ve hatta (buna ilâve olarak) Allahın dilediği bilgiye sahip birisi gelir."<sup>29</sup> Buradaki Allah'ın dilediği ifadesi, bir imamın sahip olduğu bilginin diğerinde bulunanla aynı olmadığına işaret ediyor.

25 S, s. 31 vd.; K, I, 222 vd.; el-Hillî, *el-Muhtasar*, s. 108; S, s. 61 (öncekinin daha kısa versiyonu).

26 K. Ca'fer b. Muhammed b. Ğurayh, var. 44 vd.; S, s. 35, 115 vd.; K, I, s. 254; et-Tûsî, *Emâlî*, Necef 1384/1964, II, 23; Aga Necefi, *Hakâiku'l-esrâr*, Tahran 1296/1879, s. 4.

27 K, I, s. 254, no. 2.

28 S, s. 124.

29 S, s. 31; K, I, 221 vd., 379. Benzer ifadeler için bk., Q, s. 235; S, s. 31 vd.; K, I, 222 vd.; İbn Bâbeveyh, *'İleli'ş-şerâyi'*, Necef 1385/1966, s. 591.

Bilginin imamlara Ramazan'ın en mübârek günü olan Kadir gecesinde verildiği kabul edilmiştir. Ca'fer-i Sâdık'a göre bu gecede, imamın önceden bildiği meselelerin **tefsiri** kendisine verilir<sup>30</sup>. Burada tefsir kelimesinden tam olarak ne anlaşıldığı açık değildir. O, tafsilî bilgi şeklinde değerlendirilebilir. Ca'fer-i Sâdık'ın "her Kadir gecesinde gelecek yılın olaylarının (Hz. Muhammed zamanında olduğu gibi) imamlara açıklandığı" şeklindeki ifadesi, bu tezi desteklemektedir<sup>31</sup>. Buradan tefsirin, önceki imam tarafından sahip olunmayan bilgileri de içine aldığı neticesi ortaya çıkmaktadır. Böyle bir sonuç, imamın Kadir gecesinde yeni (ilâve) bilgi aldığını ifade eden rivâyetler tarafından da doğrulanmaktadır<sup>32</sup>. Bir talebesi tarafından sıkıştırılan Ca'fer-i Sâdık, tefsirin yeni bilgi manâsına geldiğini kategorik olarak inkâr eder ve imamın hem **cümel** (önceki imamdan intikal eden bilgiler) ve hem de tefsiri önceden bildiğini ve Kadir gecesinde bildirilen şeyin, imam tarafından önceden bilinen mevzûnun ne şekilde meydana geleceğini açıklamaktan başka bir şey olmadığını ifade eder<sup>33</sup>. Diğer bir ifadeyle tefsir, imamın önceden mevcut olan bilgiyle ilgilidir. Talebe ısrarla, tefsirin kapsamına girmemekle birlikte, imamın bu gece elde ettiği yeni bilginin mevcut olup olmadığını bilmek ister. Bunun üzerine imam, tartışmaya son vererek cevap vermeyi reddeder ve şöyle devam eder: "Bu, imamların başkalarına bahsetmemeleri gereken bir husustur ve diğer taraftan sen bu soruyu sormakla görevli değilsin."<sup>34</sup>

Bu, açık bir şekilde problem arz etmektedir. Çünkü bir taraftan imam yeni bilgi aldığını reddederken diğer taraftan Kadir gecesinde kesin anlamda vuku bulan olağanüstü ve belki de imamın açıklamaya hazır olduğu şeyi aşan bir durum vardır. Meseleyi çözmek için oldukça ilginç bir yorum, Muhammed Bâkır Meclisî (ö. 1111/1699-1700) tarafından konuyla ilgili haberin analizinde yapılmıştır. Meclisî bu haberi, Allah'ın belirli bilgilerin imama intikalini erteliyebileceği şeklindeki inançla alâkalandırmıştır. Bu da **bedâ doktrininin** bir formülasyonunu teşkil etmektedir<sup>35</sup>; çünkü bedânın bu işin başında olan kimseler için karışıklığa yol açabileceğini düşünen imam, onu zikretmemeyi tercih edebilir. Meclisî'nin yorumu, Allah'ın belirli bir yılda neyi yapmaya

30 K, I, 251 (B, VII, 201'de zikredilmiştir).

31 K, I, 250 (U, IV, 484'de zikredilmiştir). Krş., Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arâs*, fe-se-ra.

32 S, s. 59 vd.

33 K, I, 251 vd. (B, VIII, 201 ve U, IV, 248'de zikredilmiştir), Ayrıca bk., K, I, 248 (U, IV, 483'de zikredilmiştir).

niyet ettiğini, Kadir gecesinden önce imamın bildiği şeklindedir; fakat o (imam), Allah'ın onu bu zaman diliminde yapıp yapmayacağından emin değildir. Bu noktada, Allah'ın fiilleri açısından gerçekleşmesi mutlak olanlarla değişmesi muhtemel olanlar arasında, imamın tefrîk ve temyîz kabiliyetinin bulunmadığı ortaya çıkar. İşte cümel'in manâsı da budur. Kadir gecesinde imama, hangi olayların vukuunun mutlak olduğuna dâir bilgi verilir. İşte bu da tefsirdir<sup>36</sup>. Eğer bu sıhhatli bir yorum olarak görülürse, buradan hareketle imamın yeni bilgi almadığı tezi sadece kısmen doğrulanmış olur; çünkü daha geniş manâsıyla ilâhî iradede belirli bir zaman diliminde gerçekleşmesi mutlak olanla mutlak olmıyanı tefrik kabiliyeti, ilâve bir bilginin elde edilmesini de gerektirir (Böylece bu teze göre, bu kabiliyete sahip olmıyan imamın yeni bir bilginin müktesibi olmadığı iddiâ ediliyor).

Şimdi, imamların bilgisinde bir artış olduğuna işaret eden ahbârın onların eşit bilgiye sahip olduğunu ileri süren doktrinle ters düşmediğini göstermek için, İmâmî ulemânın göstermiş olduğu çabaları ele alabiliriz. Burada öne sürmüş oldukları delil, önceki imamlara arzedilmediği sürece mevcut imama yeni bir bilginin verilemeyeceğidir<sup>37</sup>. Konuyla ilgili ahbârda, imamlara iletilecek bu ilâhî mesajı taşıyan elçi melek, daha gizemli bir ifadeyle süvari<sup>38</sup> veya atlı bir süvari<sup>39</sup> şeklinde isimlendirilmektedir. Bu elçi, Hz. Muhammed'i bilgilendirir ve ona bu yeni bilgiyi, Hz. Ali'ye nakletmesini ister. Söz konusu yeni bilginin nakli, sırasıyla en son imama kadar bu şekilde devam eder<sup>40</sup>.

Bunu daha iyi anlayabilmek için iki İmâmî doktrininin hatırlanması gerekir. Birincisi Peygamber ve imamların fizikî irithallerinin, onların faaliyetlerinin de sonu manâsına gelmediğidir. Öldükten sonra beden ve ruh olarak cen-

34 K, I, s. 251 vd. (B, VII, 201 ve U, IV, 484'de zikredilmiştir).

35 EI, "badâ" (Goldziher-A. S. Tritton); McDermott, *The Theology*, s. 329-39.

36 B, VII, 205; a. mlf., *Mir'ât*, III, 97. Ayrıca bk., İbn Bâbeveyh, *Uyûn*, I, 145 vd.; Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî, *Şerhu Usûli'l-Kâfi*, Tahran 1385, VII, 16-19. Krş., el-Bursî, *Meşârik*, s. 137, Madelung, "The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite kalâm", *Islamic Philosophical Theology* (ed. P. Morewedge), Albany 1979, s. 120-39, 131 (dipnot 25).

37 K, I, 255; S, s. 115; M, s. 261 vd., 306, 307.

38 S, s. 116.

39 M, s. 308.

40 S, s. 115; M, s. 307; Tûsî, *Emâlî*, II, 23; Ayrıca bk., Bursî, *Meşârik*, s. 138; Meclisî, *Mir'ât*, III, 99; Muhammed b. Muhammed Kerîm Hân, *el-Kitâbü'l-mübîn*, Tebriz 1324/1906, I, 281.



nete nakledilen bu ma‘sum şahsiyetler, bir taraftan yeryüzündeki takipçileriyle devamlı temas halinde bulunurlarken diğer taraftan da semâvî mutluluktan mahrum kalamazlar<sup>41</sup>. Her gün (veya her Perşembe) bütün insanların fiilleri, hüküm için onlara arz edilir<sup>42</sup>. İlâve bilginin elde edilmesi bu yüzden, onların diğer faaliyetleriyle de bir tezat teşkil etmez<sup>43</sup>. Bu konuda ortaya atılan ikinci teori, daha önce zikredilmiş olan bedâ doktrindir. Bedânın buradaki manâsı, Allah’ın imamlara hayattayken vermektен vazgeçtiği bilgiyi, onların vefatlarından sonra vermesidir ve sözkonusu bilgi, O’nun gaybı dahilindedir. Bu konuyla ilgili getirilmiş olan delillerden birisi, “Allah herhangi bir konuda fikrini değiştirdiğinde, biz (imamlar) bundan haberdâr edilimiz” rivâyetidir<sup>44</sup>.

İmâmî âlimlerin büyük çoğunluğu, imamların bilgisiyle ilgili bu görüşü savunmuş olmakla birlikte sözkonusu mevzûda farklı düşünen ulemânın varlığı gözardı edilmemelidir. Onlara göre bütün imamlar, Kur’ân ve şeriatla ilgili eşit bilgiye sahip olmakla birlikte onlardan bazısı, bunun dışındaki hususlarda diğerlerine verilmeyen bilgiyle donatılmış olabilirler (el-e’imme ba’dühüm a’lemü min ba’d)<sup>45</sup>. Bu tezin arkasındaki mantık, imamların otoritelerinin fikhî ve dinî bilimlerdeki üstünlüklerine bağlı olup bilgi bakımından bunun dışındaki konulardaki ferdî farklılıkların, onların otoritelerini etkilemelerinin mümkün olmadığıdır. İmamların bilgi bakımından eşit olmakla birlikte Muhammed ve Ali’nin fazîlet itibarıyla diğerlerinden daha üstün olduklarını ifade eden ahbarda da, aynı mantığın hakim olduğu dikkati çeker<sup>46</sup>. İmamlardan bazılarının diğerlerinden daha üstün olduğuna ilişkin görüşlere, Müfîd’in talebesi Ebu’l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman el-Kerâcekî’nin (ö. 499/1057) *Kenzü’l-fevâid* adlı eserinde rastlamak mümkündür. Kerâcekî’nin sistemine göre Ali, en mükemmel imamdır ve ondan sonra sırayla Hasan, Hüseyin, Mehdî (onikinci

41 Müfîd, *Evâil*, s. 45; a. mlf., *el-Mesâilü’l-‘Ukberiyye* (*Evâil*, s. 45’de nakledilmiştir).

42 *K. Ca’fer b. Muhammed b. Ğurayh*, var. 44 vd., S, s. 124-26; K, I, 219 vd. Krş., Müfîd, *Emâli*, Necef 1367, s. 115; Ali et-Tabersî, *Miškâtü’l-envâr fi gurari’l-ahbâr*, Necef 1385/1965, s. 72. Sünnî görüşü için krş., Muhammed Reşit Rızâ, *Fetâvâ* (ed. Salâhuddîn Münecid), Beyrut 1390/1970, I, 262-64.

43 Biraz daha farklı bir tanımı için bk., S, s. 35; K, I, s. 254.

44 K, I, 255; S, s. 115; M, s. 308. Ayrıca bk., Aga Necefî, *Hakâiku’l-esrâr*, s. 25-40.

45 S, s. 140; M, s. 261 vd. (el-e’imme yetefâdalün), 306; Hillî, *Muhtasar*, s. 6.

46 *K. Ca’fer b. Muhammed b. Ğurayh*, var. 43 vd.; S, s. 140; K, I, 275. Ayrıca bk., Hillî, *Muhtasar*, s. 109 (Burada Muhammed Bâkır’ın “Ali, bizim aramızda ilk imam olup Allah’ın elçisinden sonra bizim en mükemmel ve en bilgilimizdir” şeklinde bir ifadesi nakledilmektedir).

imam) ve diğerleri gelir<sup>47</sup>. Diğer taraftan bu tür görüşlerin fazla rağbet görmediği ve imamların bütün sahalarda tam bir eşitlik içerisinde olduğunu iddiâ eden teorilerin İmâmî ulemâ arasında daha çok kabul gördüğü de, gözardı edilmemesi gereken bir gerçektir.

## II

İmamın emsalsiz konumu, toplumun statüsüyle ilgili muğlak bir problemi de bünyesinde taşımaktadır. Bir taraftan ma‘sum liderle cemaati arasındaki kapatılamaz mesâfenin korunmasına çalışılırken diğer taraftan Şî‘a’yı toplum bazında bir bütün olarak imamların seviyesine yaklaştıracak derecede yüksek bir noktaya çıkarma arzusu görülmektedir. Özellikle imamlarla onların müntesiplerinin yaratılmalarını konu alan ahbâr sözkonusu olduğunda, bu kavramlar arasındaki ilişkinin karmaşıklığı daha bâriz bir şekilde ortaya çıkar. Bazı metinlerde, imamların vücutlarıyla onların takipçileri olan Şî‘a’nın ruhlarının illiyyûndan alınan semâvî bir maddeden yaratıldığı iddiâ edilmesine rağmen, imamların ruhlarının bundan daha üstün olan bir maddeden yaratıldığı zikredilmiştir. Onların müntesiplerinin vücutlarına gelince onlar da, illiyyûndan daha alt mertebedeki bir maddeden yaratılmışlardır<sup>48</sup>. Diğer bazı rivâyetlerde, imamların ruhlarının Allah’ın nurundan ve bedenlerinin de Kürsînin altında gizli nurunu karıştırdığı özel bir çamurdan yaratıldığı ifade edilmiştir. Bu tür rivâyetlere göre, Şî‘a’nın ruhları imamların bedenlerinin yaratılmış olduğu çamurdan ve bedenleri ise bundan daha alt seviyedeki bir çamurdan yaratılmıştır. Buna ilâve olarak sözkonusu rivâyetlerde, Hz. Muhammed hariç diğer bütün peygamberlerin yaratılma hususunda Şiayla aynı konumda olduğu belirtilmiştir<sup>49</sup>. Görüldüğü gibi, imamlar ve Hz. Muhammed daha yüksek bir seviyeye

47 Z. s. 112 vd. Meclisî, Kerâcekî’nin bazı İmâmî ahbârına dayandığına işaret etmektedir (*Mir’âtü’l-‘ukul*, III, 178). Burada açık olarak ifade etmemekle birlikte Meclisî’nin, bu pozisyonunun meşrûluğunu kabul ettiği dikkati çekmektedir.

48 S. s. 6; K, I, 389, no. 1; Ali et-Tabersî, Mişkât, s. 95 vd.; Muhsin el-Feyz, *el-Vâfi*, I, bölüm 2, s. 155 vd.; bölüm 3, s. 6; a. mlf., *Usûlü’l-Ma‘ârif* (ed. Celâlüddin Aştîyânî), Meşhed 1354h.ş./1975, s. 188. Burada geçen ahbârda illiyyûn, sadece cenneteki bir yere işaret etmekle kalmamış aynı zamanda, orada bulunun maddeye de bu ad verilmiştir. İlliyyûn ile ilgili muhtelif değerlendirmeler için bk., B, III, 65. Krş. U. Rubin, “Pre-existence and Light”, *JOS*, 5(1975), s. 62-119.

49 S. s. 6; K, I, 389, no. 2. Bazı rivâyetlerde peygamberlerle Şî‘a’nın aynı çamurdan yaratıldığı rivâyet edilmektedir. Bk., Q, I, 133; K, II, 3 (B, XV/i, 26’da zikredilmiştir. Krş., Verrâm b. Ebî Firâs, *Tenbîhu’l-Havâtur*, Neccef 1384/1964, s. 317). Diğer taraftan bazı rivâyetlerde ise, peygamberlerin bu çamurun en saf kısmından yaratıldığı nakledilmektedir. Bk., K, II, 3 (B, XV/i, 23’de zikredilmiştir).

yükseltirirken Şî'a ve diğer peygamberlerin aynı mertebede oldukları kabul edilmiştir. Biraz daha farklı açıklamalarda iki temel unsur beden ve kalbtir. İmamlar sözkonusu olduğunda, bu her iki parçanın illiyyûnun en mükemmel kısmından meydana geldiği ileri sürülürken Şî'a'nın konumunda, sadece kalbin imamlarla aynı mertebede olup bedeninin ise daha alt seviyedeki bir madde- nin terkibi olduğu ifade edilmektedir<sup>50</sup>. Dikkat edilirse bazı rivâyetlerde imam- ların ruhlarıyla müntesiplerinin ruhlarının aynı cevherden meydana geldiği iddiâ edilirken yukarıda da zikredildiği gibi, bazısı bunu inkâr etmektedir. Bununla birlikte bütün rivâyetlerin ittifakla üzerinde durdukları husus, imamların be- denlerinin Şî'a'nın bedenlerinden daha üstün bir yapıda olduğudur. Bu şekilde Şî'a'nın imamlara yakınlığının yanısıra onlarla arasındaki mesâfe de ortaya konmuştur. Aynı sonuca, Hz. Muhammed ve Ali'nin aynı çamurdan yaratılmış olmakla birlikte Şî'a'nın bu çamurun kalıntılarında vücuda gelmiş olduğunu ileri süren rivâyetler kanalıyla ulaşmak da mümkündür<sup>51</sup>. Hatta bununla ilgili olarak sözkonusu rivâyetlerdeki detaylı bilginin varlığı dikkat çekicidir. Sözkonusu rivâyetlerde, imamların yaratılmış olduğu çamurun yedi gün boyunca tatlı su emdirilip daha sonra da kurumaya bırakıldığı ifade edilmekte ve neti- cede, Şî'a'nın bunun en aşağı kısmından alınan çamurla yaratıldığı ilâve edil- mektedir. Muhammed Bâkır'ın, talebesi Ebû İshâk el-Leysî'ye "Eğer Allah sizin çamurumuzu bizimkisiyle aynı seviyede bıraksaydı, o zaman biz ve siz bir ve aynı olacaktık" şeklinde söylemiş olduğu sözler, yukarıdaki ifadeleri des- teklemektedir<sup>52</sup>.

İmam ve Şî'a'nın bu dünyadaki göreceli mevkielelerinden bahseden rivâyet- lerde, onların arasındaki ilişkinin iki cephesine dikkat çekilmiştir. Bu her iki grup da, dış görünüşünden insanın karakterini anlama manâsında, **ferâset sa- hibi** olarak zikredilmiştir. Diğer taraftan bunlar arasındaki farkı vurgulayabil- mek için de ferâsetin derecesinin, kişinin iman ve bilgisiyle doğru orantılı ol-

50 Q, I, 132 vd. ve el-Kummî, *et-Tefsîr*, II, 411 (her ikisi de B, III, 65'de zikredilmiştir); S, s. 4 (B, III, 63'de zikredilmiştir); K, II, 4. Krş. M, s. 186.

51 Müfid, *Emâli*, s. 183; Tûsî, *Emâli*, I, 77 Ali et-Tabersî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 80; ayrıca bk., et- Tureyhî, *Müntehâb*, Beyrut (ts.), s. 268; el-Bursî, *Meşârik*, s. 199; Aga Necefi, *Hakâiku'l- esrâr*, s. 6; en-Nûrî et-Tabersî, *Nefesü'r-Rahmân*, Tahran 1285, s. 34. Krş., Tûsî, *Emâli*, I, 305."Şî'atunâ cüz'ün minnâ hulikû min fadli tînâtinâ"; II, 188.

52 İbn Bâbeveyh, *'İlelü's-şerâyi'*, s. 607 vd. (B, III, 63'de zikredilmiştir). Ayrıca bk., Q, I, 282 (B, III, 70da zikredilmiştir); el-Bursî, *Meşârik*, s. 152; Muhsin el-Feyz, *el-Vâfi*, I, bölüm 3, s. 12 vd. (bâtinî yorumuyla birlikte); B, XV/i, 28 vd.

duğu ve imamların, bütün inananların ferâsetini kendi şahıslarında topladıkları belirtilmiştir<sup>53</sup>. Yine bir taraftan **muttakîn** (43:67)<sup>54</sup> ve **‘ibâd** (15:42, 17:65)<sup>55</sup> gibi bazı Kur’ânî ifadelerin hem imamlar ve hem de Şî’a için kullanıldığı ileri sürülürken diğer taraftan bu iki grup arasındaki fark belirtilmeden geçilmiştir. Meselâ **es-siddikîn ve’s-şühedâ**’nın (4:69) imamlara işaret ettiği zikredilirken **es-sâlmîn**’inde Şî’a’ya delâlet ettiği dile getirilmiştir<sup>56</sup>. Yine benzer şekilde, **ellezîne ya’lemûne** (39:9) ifadesiyle imamlar kastedilirken **ülü’l-elbâb**’ın da onun takipçileri olduğu zikredilmiştir<sup>57</sup>. İmamlarla Şî’a arasındaki ilişkiyi açıklamak için meşhur ağaç örneği kullanılmış ve ağacın dallarının imamlara işaret ettiği belirtilirken Şî’a’nın da yaprakları temsil ettiği ifade edilmiştir<sup>58</sup>.

İmamlarla takipçileri arasındaki bilgi (ilim) farkı vurgulanmakla birlikte her iki grubun, kendi dışındakilerden ayırıldıklarına büyük özen gösterilmiştir: “Bizler **ulemâ** ve bizim Şî’a’mız da **müte’allim** olmalarına rağmen insanlığın geri kalan kısmı, ilmin posalarıdır (kalıntı).”<sup>59</sup> Şî’a’yla diğerleri kıyaslanmak istendiğinde, imamla Şî’a’nın müşterek yönleri daha belirgin olarak ortaya çıkacak şekilde, bu iki grup (yani imamla müntesipleri) arasındaki fark görmezden gelinir. Muhammed Bâkır’ın “Düşmanlarımız cehennemin kokuşmuş çamurundan yaratılmış olmalarına rağmen biz ve Şî’a, illiyyûndan alınan çamurdan yaratıldık” şeklindeki ifadeleri, buna güzel bir örnektir<sup>60</sup>.

İmamlarla takipçilerinin yaratılış açısından aynı kaynaktan geldiğini vurgulayan rivâyetler, Şî’a’nın ahlakî karakter bakımından da imamlarına benze-

53 S, s. 22; İbn Bâbeveyh, *‘Uyûnü ahhâri’r-Rızâ*, II, 200.

54 M, s. 102.

55 İbn Bâbeveyh, *Fedâilü’s-Şî’a* (Farsça’ya çeviren: Hüseyin Feşâhî), Tahran 1342 hş., s. 23, M, s. 103. Krş., Q, I, 171.

56 Y, I, 256 (B, XVI/i, 110’da zikredilmiştir); İbn Bâbeveyh, *Fedâilü’s-Şî’a*, s. 23 vd.; M, s. 102. Krş., Q, I, 163 vd. (burada Kur’ân’daki **siddikîn ve şühedâ** ifadesinin Şî’a’ya işaret ettiği ifade edilmektedir). Bununla ilgili tartışma için bk., B, XVI/i, 103.

57 Q, I, 169 (B, XVI/i, 110’da zikredilmiştir); S, s. 16; K, I, 212; Ali et-Tabersî, *Mişkâtü’l-envâr*, s. 95.

58 S, s. 17; R, s. 92, 380 (B, XV/i, 109’da zikredilmiştir); Tûsî, *Emâlî*, II, 223.

59 S, s. 2 vd. (değişik versiyonlarıyla birlikte). Krş., Q, I, 227; S, s. 6; K, I, 389, no. 2; Tûsî, *Emâlî*, I, 19; Muhammed Emîn el-Astarâbâdî, *el-Fevâ’idü’l-medeniyye*, Tahran 1321/1904, s. 120; Muhsin el-Feyz, *el-Mehâccetü’l-beyzâ fi tehzibi’l-lhyâ* (ed. Ali Ekber Gaffârî), Tahran 1339-42hş., IV, 373; a. mlf., *Kitâbü’l-usûli’l-asliyye* (ed. Celâlüddîn el-Hüseyînî el-Urmevî), Tahran 1390, s. 132, 170.

60 Tûsî, *Emâlî*, I, 148î’

diklerini zikretmeden geçemez. Gerçekten bu tür rivâyetlerde Şî'a, günde 51 rekat namaz kılıp Ramazan'da oruçlarını tutan ve hac ziyâretini ifâ edip Allah'ın yasakladığı şeylerden uzak duran **ehlü'z-zühd ve'l-ibâde** olarak tavsif edilmiştir<sup>61</sup>. Onların dindarlığını vurgulamak için, "çok dua etmekten dudaklarının kuruduğu", "oruç tutmaktan bellerinin inceldiği" ve "geceleri uykusuz kalmaktan soluk benizli oldukları" şeklinde ifadeler kullanılmıştır<sup>62</sup>.

Şî'a'nın hepsinin, yukarıda belirtilen yüksek standartlara ayak uydurmalarının mümkün olmadığı ortaya çıkınca, böylesine idealize edilmiş bir toplum resmi çizmeye devam etmek artık mümkün olamazdı. İmâmî ulemâ, teoriyle gerçek hayat arasındaki bu zıtlığı bertaraf edebilmek için, **gerçek Şîiler**'le **müte<sup>oo</sup>eyyi**<sup>63</sup> ve **muhib** diye de isimlendirilen imamların sadık takipçileri arasında bir ayırım yapma yolunu seçmiştir. Bu iki grup arasındaki fark, gerçek Şîiler'in sadık olmanın yanısıra, günahlardan uzak durmak suretiyle söz ve fiillerinde imamları takip etmiş olmalarıdır. Bununla birlikte Şî'a'nın bu tür müntesiplerinin sayısının çok az ve seyrek olduğu ifade edilmektedir. Muhammed, Fâtıma ve imamların, sempatiyan (muhib) olanların kendilerini çok kolay bir şekilde Şîi diye isimlendirmelerine karşı çıktıkları rivâyet edilmektedir. Söz konusu rivâyetlere göre doğrudan cennete gidecek olan gerçek Şîiler'in aksine günahkâr olan sempatiyanlar (müteşeyyi') cehennem en az acı veren kısmında geçici bir süre cezalandırılacaklardır<sup>64</sup>. İmâmî ulemânın getirmiş olduğu bu çözümün en problemlisi tarafı, sonuçta gerçek Şîiler'in yok denecek kadar az bir seviyeye indirilmiş olmasıdır. Bütün Şîiler'in ruhî ve ahlakî bakımından günahsız olmayıp onlardan bazısının, muhâliflerin şeytanî karakterleriyle ifsâd edildikleri şeklindeki açıklamalar, doktrindeki bu problemi çözmek için ileri sürülen savunmacı yaklaşımlardan birisidir<sup>65</sup>. Buna ilâve olarak Şî'a'nın, bir terim olarak gerçek sempatiyanları da (müteşeyyi') içine alacak şekil-

61 İbn Bâbeveyh, *Sıfâtü's-Şî'a* (Fedâilü's-Şî'a'yla birlikte aynı ciltte neşredilmiştir), s. 52.

62 İbn Bâbeveyh, a.g.e., s. 53; Tûsî, *Emâlî*, II, 188 vd.; Verrâm b. Ebî Firâs, *Tenbîhü'l-havâtur*, s. 317; Ali et-Tabersî, *Mışkâtü'l-envâr*, s. 58, 62 vd., 79, 89. Ayrıca genel olarak bk., K, II, 226-42; Z, s. 29-34; Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, I, 74, IV, 352-70; B, XV/i, 69-103 ve burada zikredilen diğer bazı eserler.

63 İbn Bâbeveyh, *Sıfâtü's-Şî'a*, s. 53.

64 A, s. 124-131. **Muhibbân**'un üçlü tansifi için bk., el-Hasan b. Ali İbn Şu'be, *Tuhafü'l-ukûl*, Beyrut 1394/1974, s. 240. Karş., Verrâm b. Ebî Firâs, *Tenbîhü'l-havâtur*, s. 347 vd.

65 Q, I, 136-38 (bâbü ihtilâti't-tîneteyn); İbn Bâbeveyh, *İlelü's-şerâyi*, s. 82-84, 116 vd., 607, 609; Hillî, *Muhtasar*, s. 150 vd., 157 vd.

de genişletilmesinin mümkün olduğu ileri sürülmüştür<sup>66</sup>. Yine bir grup olarak Şî‘a’ya mensubiyetin, önceden ve irsî yolla gerçekleştiği şeklinde radikal bir yaklaşımın yerine, Şî‘ ve Nâsibîler’in (Ali karşıtı Sünnîler) aynı aileden gelebileceğine dâir mutedil bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu yüzden dokuzuncu imamın müntesiplerinden birisine, (“inancını gizlemek ortaya koymaktan daha hayırlıdır” demek suretiyle) Şî‘ olduğunu Nâsibî babasından gizlemesini tavsiye ettiği nakledilmektedir. İmamın duâlarının bir sonucu olarak, bu Nâsibî babanın Şî‘ karşıtı duyguları daha da yumuşamıştır<sup>67</sup>. İmâmî fihhına göre bir Nâsibî’nin, Şî‘ birisinin babası olması şartıyla, bir İmâmî adına hacca vekâlet etmesi bile câiz görülmektedir<sup>68</sup>.

Şî‘a’nın kendi arasındaki bu farklar, birkez kabul edildiğinde, bunun sadece ahlakî sahayla sınırlı kalmayıp imamların ahhârını bilip anlamayla da ilgili olduğu ortaya çıkacaktır. Ca‘fer-i Sâdık’ın, “Müntesiplerimizin (Şî‘a) rütbelerini bizden yapmış oldukları rivâyetleri dikkate alarak anlıyabilirsiniz” şeklindeki ifadesi, buna güzel bir delildir<sup>69</sup>. Bu geli‘en hiyerarşi içerisinde, imamların zamanında onlarla ilişki içinde olan kimselerin özel bir yeri vardır. Şî‘ rical kitaplarında, imamların toplumun belirli fertleriyle ilgili özel övgülerine rastlamak mümkündür. Ca‘fer-i Sâdık, “eğer Zürâre olmasaydı atalarımın ahhârı yok olacaktı” diyerek talebesi Zürâre b. A‘yen’in (ö. 150/767) hadis naklindeki önemine işaret ediyor<sup>70</sup>. Bu tür şahısların, imamlara nisbetle sırf müte‘allim (talebe) olarak kabul edilmelerine rağmen, gerek İmâmî toplumunun içinde ve gerekse dışında onlar kadar bilgili olmayan kişilerle kıyaslandığında, ulemâ olarak isimlendirilmeleri normal karşılanmıştır. Şu anda burada sözkonusu olan problem, bu talebelerin otoritelerinin mahiyetidir: Bunların görevi, sadece imamların ahhârını (rivâyetler) muhafaza edip onları yaymakla mı sınırlıdır yoksa onlar da kendi adına bir otorite olarak mı hareket etmişlerdir?

Gaybet öncesi dönemde bu sorunun tek bir cevabı olmadığı gibi, konuyla ilgili İmâmî düşünce önemli değişikliklere uğramıştır. Başlangıç safhası, İmâ-

66 Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, IV, 372.

67 Müfid, *Emâlî*, s. 113.

68 K, IV, 309; Tûsî, *Tehzîbü’l-ahkâm*, Necef 1377/1957, V, 414; E. Kohlberg, “Non-Imami Müslims in Imami Fıqh”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6(1985), s. 101.

69 L, s. 9, 10; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 56.

70 L, s. 122, 124; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 55.

mî doktrininin şekillenmekte olduğu 2/8. asrın ortalarına tekâbül etmektedir. Bu safhada mevcut sorunun cevabı gayet basittir: Müntesiplerinin arasında ve onların ulaşabileceği bir durumda olduğu sürece imam, fikhın prensiplerini vazedip ortaya çıkan problemlerin tek hakemi olan yegâne otorite konumundadır. Bütün İmâmî metinlerin tek kaynağı odur: Daha sonraki İmâmî hadisinin kaynağı kabul edilen dört yüz usûl (hadîs koleksiyonu), bu dönemde imamlardan sâdır olan ahhârdan oluşmaktadır ve kendi isimlerini herbir asla başlık olarak veren müelliflerin buradaki konumu, sadece imamların rivâyetlerini bir araya getirmiş olmalarıdır<sup>71</sup>. Diğer edebî eserlerde de aynı hususun geçerli olduğu dikkati çeker. Nisbeten daha geç döneme ilişkin bir örnek, Fazl b. Şâzân'ın (ö. 260/873) muhtelif dinî vazifelerin ifâsına ilişkin illetleri ele almış olduğu risâlesidir<sup>72</sup>. Bu risâlenin bütününün İbn Bâbeveyh'in iki eserinde muhafaza edildiğini görmekteyiz<sup>73</sup>. Söz konusu risâledeki illetleri akıyla mı keşfettiği kendisine sorulduğunda, Fazl, onları defalarca imam Rızâ'dan duyduğunu ve bunun üzerine toplamaya karar verdiğini dile getirmiştir<sup>74</sup>. Başka bir ifadeyle Fazl da (dört yüz usûlün bir araya getirilmesinde olduğu gibi) nakil ve derlemeden başka bir şey yapmamıştır.

Yukarıdaki açıklamalardan ideal bir talebenin imamların ahhârını (rivâyetler) alıp rivâyet eden ve onu sorgulamaksızın olduğu gibi uygulayan **müsellim** olduğu ortaya çıkıyor<sup>75</sup>. Bu yüzden imamlardan gelen herhangi bir haberle karşılaştığında, teslimiyetçi bir tavırla “sellimû!” diyerek bunu olduğu gibi kabul eden bir talebesine karşı, imam Bâkır'ın oldukça sitâyîşkâr ifadeler kullandığı nakledilmektedir ve bu talebe söz konusu tavrı sebebiyle **Sellim** tak-

71 Bk., E. Kohlberg, “al-Usul al-arba'umi'a”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10(1987), s. 128-66.

72 *Kitâbu'l-İlel*'in el-Fazl'a ait olduğunu belirten ilk dönem müelliflerinin arasında, Necâşî ve Tûsî'yi görmek mümkündür. Bk., Necâşî, *Ricâl*, Bombay 1317, s. 217; Tûsî, *Fihrist*, Necef 1380/1961, s. 150.

73 *İlelü's-şerâyi*, s. 251-75; *Uyûnü ahhâri'r-Rızâ*, II, 97-119 (her ikisi de B, III, 108-15'de zikredilmiştir). Ayrıca bk., Celâlüddîn el-Hüseynî el-Urmevî'nin Fazl b. Şâzân'ın *el-İzâh* adlı eserine yazmış olduğu mukaddime, a.g.e., Tahran 1392/1972, s. 30-32. İbn Bâbeveyh'in *İlel* adlı eserinden el-Kümeynî'nin *el-Hükemâ'ü'l-İslâmiyye*'sinde bir pasaj nakledilmiştir. Bk., a.g.e., Necef 1389, s. 37 vd.

74 İbn Bâbeveyh, *İlelü's-şerâyi*, s. 274 vd.; a. mlf., *Uyûn*, II, 119; B, III, s. 115.

75 S, s. 151'de Kur'ân'daki “ve yüsellimû teslîmen” ifadesine atıfta bulunulmuştur (B, I, 112, 123'de zikredilmiştir); en-Nûrî et-Tabersî, *Müstedrakü'l-Vesâil*, II, Tahran 1383, s. 373; Hillî, *el-Muhtasar*, s. 71-77; U, I, s. 389-91, IV, 72. Krş., Q, I, 27q-72; Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, I, 260; a. mlf., *Usûl*, s. 175.

ma adını almıştır<sup>76</sup>. Böyle bir sistemde müstakil olarak akfî izahlarda bulunmak, kaos ve anarşiye yolaçtığı gerekçesiyle, kesinlikle reddedilmiştir. Buna ilâve olarak muhtelif rivâyetler, İblis'in icadı olarak kabul ettikleri kıyasın yanısıra re'y ve ictihâdı da menederler<sup>77</sup>. İmam Musâ Kâzım'ın talebesi Muhammed b. el-Hakîm'in akıldan istifade etmek için hocasına yapmış olduğu mürâcatın, onun tarafından reddedilmesini de aynı bağlamda değerlendirmek gerekir<sup>78</sup>. Yine başka bir talebe Muhammed b. et-Tayyâr da muhâlifleriyle yapmış olduğu tartışmalarda, imamların söylediklerini nakletme yerine kendi görüşlerini aktardığı için imam Bâkır tarafından uyarılmıştır<sup>79</sup>. İmamın otoritesinin yegâne kaynak olarak kabul edildiği bu dönemin Şîî fikhî düşüncesinde kadınlara yer yoktur. Meselâ Şurayh kadı olduğunda Ali onu azarlamış<sup>80</sup> ve imama (Hz. Ali) atıfta bulunmaksızın herhangi bir fikhî hükümde bulunmamasını emretmiştir<sup>81</sup>.

Bununla birlikte ilk dönem Şîî düşüncesiyle ilgili iki hususun mutlaka dikkate alınması gerekir. Bunlardan birincisi, İmâmî bakış açısına göre İslâmiyet'e ilk olarak iltihâk edip özel bir konuma sahip olan bazı şahıslarla alakalıdır. Meselâ Ehl-i Beyt'in mensuplarından **Fatma**'nın, kocası (Hz. Ali) gibi ilâhî bir bilgiyle donatıldığı farzedilmiş ve (kendisine fikhî meselelerde danışmak üzere sadece kadınların başvurmuş olmasına rağmen) o, bu yüzden kendi çapında bir otorite olarak kabul edilmiştir<sup>82</sup>. Buna benzer diğer örnekleri, Ali'nin yakın arkadaşları arasında görmek mümkündür. Meselâ **Selmân-ı Fârisî**, diğer birikiminin yanısıra, gayba ait bazı meseleleri de bilmiş olduğu farzedilerek, Şî'a'da özel bir mevki ve otorite sahibi olarak görülmüştür<sup>83</sup>. Başka birisi, insanların ne zaman ve nasıl ölecekleriyle ilgili gayba ait bazı bilgilerle donatılmış olduğu düşünülen **Ruşeyd el-Hacerî**'dir. Daha önce de ifade edildiği gibi, ilmu'l-belâyâ ve'l-menâyâ olarak isimlendirilen bu sır genelde sade-

76 S, s. 152 (B, I, 123'de zikredilmiştir); Hillî, *Muhtasar*, s. 73 vd.

77 T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zürich und München 1981, I, 185-92; Moderressi, *An Introduction*, s. 29-31 ve burada zikredilen kaynaklar.

78 Q, I, 212 (B, I, 154'de zikredilmiştir).

79 Q, I, 213 (B, I, 155'de zikredilmiştir).

80 K, VII, 406 (Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, VI, 194'de zikredilmiştir).

81 K, VII, 407 (B, IX, 495'de zikredilmiştir).

82 A, s. 136, 138 vd.

83 M, s. 216 vd., en-Nürî et-Tabersî, *Nefesü'r-Rahmân*, s. 31, 59. Ayrıca bk., Hillî, *Muhtasar*, s. 125:"Selmân ulemâ sınıfındandır; çünkü o, bizden (Ehl-i Beyt) birisidir".



ce imamlara ait olmakla birlikte, Ruşeyd'in bu bilgiyi doğrudan Hz. Ali'den aldığı ve Ali'nin onu **Ruşeyd el-belâyâ** olarak isimlendirdiği rivayet edilmektedir<sup>84</sup>.

Burada belirtilmesi gereken ikinci önemli nokta ise imâmet doktrininin, tam olarak netleştikten sonra bile, Ehl-i Beyt mensuplarının hepsi tarafından kabul edilmemiş olmasıdır. Bazıları, imamın özel statüsünü kabul etmekle birlikte, bütün otoriteyi ona teslim etmekten çok onu toplum içinde en üstün kimse (**primus inter pares**) olarak kabul etmişlerdir. Bu özellikle Şî'a'ya yeni katılmış ve bazı fikhî ve kelâmî ön kabulleri de beraberlerinde getiren kişiler için geçerlidir<sup>85</sup>. Bu kişilerin, buna ilâve olarak, bağımsız düşünce yapıları ve güçlü irâdeleri dikkate alınırca, (onların) tartışmadan görüşlerini terketmelerinin mümkün olmadığı daha iyi anlaşılacaktır. Buradaki psikolojik faktörün de gözardı edilmemesi gerekir. O da, kendilerini lider olarak düşünüp başkaları tarafından da böyle kabul edilen bu uzman kişilerin, kendi istekleriyle bu konularından sıyrılıp, daha yüksek bir otoriteye boyun eğmeye henüz hazır olmadıklarıdır. İmam Bâkır'ın, müntesiplerinin değer ve sadâkatini değerlendirirken, onların dörtte üçünün imamlar hakkında şüphe sahibi olup geri kalanın da akılsız bir gürûh olduğunu söylemesi, imamların talebelirinin bağımsızlık seviyesini göstermesi bakımından önemlidir<sup>86</sup>.

Bu tür ifadeler biraz abartılı bulunmakla birlikte, ilk dönem Şî'ası'ndan bazı meşhûr şahsiyetlerin, imamların bütün sahalardaki üstünlüğünü kabul etmedikleri gibi resmî çizgiye otomatik olarak boyun eğmedikleri de bilinen bir gerçektir. İlk dönem İmâmî kelâmının önde gelen simâlarından **Hişâm b. Hakem**, imam Sâdık'ın kelimadaki üstünlüğünü kabul etmeyi reddetmiş ve ona konuyla ilgili bir dizi soru yönelmiştir<sup>87</sup>. Daha önce ismi geçen **Zürâre b. A'yen** de kelâmî meselelerde bazı müstakil görüşler ileri sürmüştür. O, daha sonra Mu'tezile tarafından da benimsenen, istitâ'a'nın fiilden bağımsız olduğu görüşünü savunmuş ve bu konudaki fikirlerini *Kitâbu'l-istitâ'a* adlı kayıp

84 M, s. 72 vd.; Tûsî, *Emâlî*, I, 167. Ayrıca bk., Mes'ûdî, *İsbât*, s. 191.

85 İlk dönemde İmâmî Şîliğini seçenlerin tercih sebepleri ve bu şahısların sosyal altyapıları hala incelenmemiş bir konudur. İmamların Şîî misyoner faaliyetlerini teşvik ettikleri de bilinen bir husustur. Diğer taraftan bu faaliyetlerin daha çok inançsızlık sahalarna yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bk., L, s. 292; Tûsî, *Emâlî*, I, 44.

86 L, s. 179. Bundan sonraki dört paragraf, benim "Bara'a in Shi'i doctrine" adlı makâlemden alınmıştır. Bk., a.g.e., *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7(1986), (139-75), s. 158-61.

87 L, s. 233; Tûsî, *Emâlî*, I, 45.

eserinde zikretmiştir<sup>88</sup>. Nisbeten de olsa daha sonraki İmâmî ulemâ arasında taraftar bulmasına rağmen bu tür görüşler, bid'at oldukları ileri sürülerek Ca'fer-i Sâdik (ve diğer imamlar) tarafından menedilmiştir<sup>89</sup>. Zürâre, aynı zamanda imam Bâkır'a karşı, mü'minle kâfir arasında hiç bir ara mevkinin (el-men-zile) bulunmadığını savundu<sup>90</sup>. Zürâre'nin dedesinin bir Bizans keşişi olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bununla birlikte babası, kendisinden önce Müslüman olmuştur; fakat onun da oğlu gibi Şîi olup olmadığı kesin değildir<sup>91</sup>. Diğer taraftan Zürâre'nin Hıristiyan kökenli olmasının, onun kelâmî görüşlerinde ne derece rol oynamış olduğu araştırılması gereken bir husustur.

Zürâre'nin istitâ'a ili ilgili ortaya koymuş olduğu görüşler, **Muhammed b. Müslim** ve **Büreyd b. Mu'âviye el-İclî** adında iki talebesi tarafından paylaşılmış ve onlar da bu tenkitlerden nasibini almışlardır<sup>92</sup>. Muhammed b. Müslim'in Hişâm b. Hakem tarafından da kabul edilen Allah'ın, vukûundan önce eşyanın bilgisine sahip olmadığı şeklindeki görüşleri, ona yöneltilen eleştirilerin bir başka sebebini teşkil etmektedir<sup>93</sup>. Muhammed, Büreyd ve Zürâre'nin yanısıra **İsmâil b. Ca'fer** ve ismi bilinmeyen beşinci bir şahıs, dinî meselelerde kendilerini lider olarak kabul etme manâsında, **el-müterâisûn fî edyânihim** (veya **el-mütereyyisûn**) olarak adlandırılmışlardır<sup>94</sup>. Buradaki müterâisûn kelimesi, tezyîf edici bir manâda la'net ifadesi olarak ilk defa Ca'fer-i Sâdik tarafından kullanılmıştır<sup>95</sup>. Özellikle bu terimin seçilmiş olması, bu grubu kınamada temel sebebi ortaya çıkarması bakımından önemlidir; çünkü toplumda yegâne meşrû reis imamdır ve bağımsız görüşler ileri sürüp doktrine ait meselelerde kendi fikirlerini ileri süren kimseler de, tevâzu eksikliği sebebiyle, imamın otoritesine müdahale etmiş şahıslar olarak kabul edilmektedir. Bu son vurgu, imam Bâkır tarafından özellikle Muhammed b. Müslim'e karşı yapılmış ve imam, "o ihlaslı ve mütevâzi insanlara müjdele" (22:34) mealindeki âyeti zik-

88 Tûsî, *Fihrist*, s. 100.

89 L, s. 134, 208. Ayrıca bk, İbn Bâbeveyh, *Tevhîd*, ? 1321, s. 354 vd.

90 K, II, 402 vd.; L, s. 128 vd.

91 Tûsî, *Fihrist*, s. 100.

92 L, s. 151, 208.

93 *EI*, "Hishâm b. al-Hakam" (W. Madelung); a. mlf., "Contribution...", s. 12 vd.

94 L, s. 151, 174, 208.

95 a.g.e. Krş., K, II, 297-99. Muhammed Bâkır'ın talebesi Ebû Nu'mân el-İclî'ye "reislik taslama, aksi taktirde kuyruk olursun" şeklinde bir ihtarda bulunduğu rivâyet edilmektedir. Bk., Müfid, *Emâlî*, s. 108. Riyâset türlerine ilişkin bir değerlendirme için ayrıca bk., B, XV/ i, 102-4.

rederek müntesiplerine tevâzuyu tavsiye etmi<sup>o</sup>tir<sup>96</sup>. Aynı âyet, müterâ'isûn kelimesini zikrederken imam Sâdık tarafından da kullanılmıştır<sup>97</sup>.

Bu görünen manzaranın bir de öbür yüzüne bakmak gerekir; çünkü müterâisûn olarak isimlendirilen bu şahısların çoğu, Şîi davasının sadık savunucuları ve İmamî fikhının da dayanakları durumunda idiler. Bizzat Ca'fer-i Sâdık'ın kendisi, Zürâre'nin yanısıra Muhammed b. Müslim, Büreyd b. Muâviye ve Ebû Basîr Leys b. el-Bahtarî'ye, İmâmî mezhebini koruma ve yaymada göstermiş oldukları faaliyetlerden dolayı, övgülerde bulunmu<sup>o</sup>tur<sup>98</sup>. Bu ilk dönem Şîi âlimlerinden çoğu, muhâlifleriyle kelâmî konularda tartışmalara girerken imamların hayır-duâ ve tasviplerini almışlardır. Daha doğrusu onların, bu tartışmalarda, İmâmî mezhebinin kabul görmüş prensiplerini savundukları farzedilmiştir. Buna ilâve olarak imamlar, bazı durumlarda kendi müntesiplerini İmâmî fikhındaki bilgilerini başkalarına aktarmaları hususunda teşvik etmişlerdir. Meselâ Muhammed Bâkır, Ebân b. Sağleb'e (ö. 141/758-59) şöyle demiştir: "Medîne'de Mescid-i Nebevî'de oturarak bazı fikhî konularda fetvâlar ver; çünkü senin gibi insanların Şî'a'ya mensup olduklarının bilinmesiyle grur duyarım."<sup>99</sup> Ancak imamın fikhî ve kelâmî mevzûlarda, herhangi bir sapmaya göz yumması mümkün değildi. Diğer taraftan imamların, çerçevesini belirlemiş oldukları ana çizgiye ayak uyduramayan şahıslara karşı tepkilerini açık bir şekilde ortaya koymaları bazen mümkün olmuyordu. Meselâ Şîiler tarafından Mü'minü't-tâk olarak isimlendirilen şahıs, buna güzel bir örnektir. Ca'fer-i Sâdık'a bu meşhur talebesinin kelâmî tartışmalarda bulunurken bazen kendi görüşlerini ön plana çıkardığı iletildiğinde o, talebesine hitâben şöyle demiştir: "Eğer ben, senin (Mü'minü't-tâk) bu kelâmî görüşlerini tasvip edip onlara katıldığımı ifade edecek olursam, dalâletle suçlanırım. Diğer taraftan bu görüşlerden kendimi uzak tutmam da oldukça güçtür; çünkü nihâi planda biz çok az olmamıza rağmen karşımızdaki düşman ordu gibidir."<sup>100</sup> Görüldüğü gibi Mü'minü't-tâk ve Zürâre gibi şahıslar, bunu haketseler bile imam için (talebe-lerinden ve onların görüşlerinden) berâet oldukça lüks görünüyor.

96 L, s. 148, 152, 207.

97 L, s. 152. Tevâzunun fazîleti hakkında bk., K, II, 121-24; Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, VI, 222-26.

98 M, s. 61; L, s. 124, 152; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 55-57.

99 Tûsî, *Fihrist*, s. 41; Necâşî, *Ricâl*, s. 7; Astarâbâdî, *Fevâid*, s. 152; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 54 vd., 154; et-Tusterî, *Kâmûsü'r-ricâl*, Tahran 1379, I, 73 vd.

100L, s. 168.

Son dönem İmâmî âlimleri, imamların ilk dönemdeki ulemâdan bazısına bu şekilde tenkitler yönelttiklerini kabule pek yanaşmadılar ve bu yüzden, imamların onlar hakkındaki kınayıcı sözlerini takiyye olarak değerlendirdiler. Bu bağlamda imam Sâdık'ın Zürâre'ye şöyle dediği rivâyet edilir: "Ben seni korumak istediğim için tenkit ediyorum."<sup>101</sup> Aksi taktirde imamlarla çok yakın ilişki içinde bulunduğunun farkedilmesi, bu talebenin İmâmî toplumu içindeki önemi hakkında siyasî otoriteleri harekete geçirip onun yakalanmasına veya daha kötü bir duruma yol açabilirdi. Böylece onu alenî olarak azarlamak suretiyle imam Sâdık, onun güvenliğini temin etmiş oluyordu.

III/IX. asrın başlarına doğru, herhangi bir konuda imamı tenkit etme cesaretini gösteren müntesiplerin sayısında, gözle görülür bir azalma olduğu dikkati çeker. Belki de bunun en önemli sebebi, İmâmî doktrininin ana hatlarıyla ortaya çıkmaya başlamış olması sebebiyle, artık imama yöneltilen tenkitlerin tesirsiz hale gelmiş olmasıdır. Bu yüzden sonraki imamların otoriteleri, Ca'fer-i Sâdık gibi ilk dönemdeki imamların etki alanından daha güçlü ve tesirli olmuştur. Burada şaşırtıcı olan, Ca'fer-i Sâdık'ın buna rağmen kendinden sonraki imamlara nisbetle, siyasî otoritelerden daha fazla müsâmaha görmüş olmasıdır. Böylece sonradan gelen imamlar, Abbasîler'in onlar üzerinde uygulamış oldukları yoğun baskılar sebebiyle, toplum içerisindeki liderlik rollerini başarılı bir şekilde yerine getirememişlerdir. Onlar çoğu kere, ya hapsedildiler ya da göz hapsinde tutuldular ve bu yüzden müntesipleriyle ilişkileri çok sınırlıydı. Bunun sonucunda sonraki imamların, ilk dönemdeki imamlara nisbetle, daha az talebelerinin bulunması hiç de şaşılacak bir husus değildir ve neticede onlardan bize ulaşan malûmatın çoğu, yazılı ve el altından gelen bilgilerdir.

İmamla takipçileri arasındaki bu fizikî ilişkinin zayıflaması, İmâmiyye Şi'ası'nın coğrafi olarak daha geniş bir bölgeye yayılıp müntesiplerinin de çoğaldığı döneme rastlar. Artık o, imam Bâkır ve Sâdık zamanında olduğu gibi, sadece Medîne ve Kûfe'ye sınırlı bir hareket olmaktan çıkıp III/IX. asrın başlarına doğru, Kum ve Bağdat gibi merkezlerde de çok sayıda taraftarının bulunduğu bir mezhep şekline girmişti<sup>102</sup>. Bu gerçeğe ilâve olarak imamla ile-

101 L, s. 126.

102 Şi'îler'in Kum'daki tarihini, ikinci asrın ortalarına kadar götürmek mümkündür. Meselâ İsâ b. Abdullah el-Kummî, Ca'fer-i Sâdık tarafından Ehl-i Beyt'in bir üyesi olarak kabul edilmiştir. Bk., Müfîd, Emâli, s. 83; M, s. 63; L, s. 281 vd. (burada İsâ kendisini Kum ehlinen olarak kabul etmektedir.), (İnâyetullah Kuhpâi, *Mecme'u'r-ricâl*, İsfahan 1384-87, IV, 303

tişimin gittikçe güçleşmesi, tabii olarak mahallî liderliğin oluşup gelişmesine yolaçtı. Zaten bizzat imamlar, bu sürecin oluşmasına yardım etmişlerdir. Meselâ meşhur Şîî âlimi Zekeriyâ b. Âdem, imam Rızâ'ya sefihlerin yuvası haline gelen memleketi Kum şehrinden ayrılmak istediğini belirttiğinde imam, Kum'daki Şîîlerin muhâfızı olarak onun rolünün Bağdat Şîîlerinin muhâfızı olan imam Musâ Kâzım'la aynı derecede olduğunu söylemek suretiyle, Zekeriyâ'yı bu fikrinden vazgeçirmiştir<sup>103</sup>. Talebesi Ali b. el-Müseyyeb, imamı görmek için Hemedân'dan Medîne'ye olan uzun yolu devamlı olarak katetmesinin mümkün olmadığını söylediğinde imam Rızâ ona, hemen hemen her konuda Zekeriyâ b. Âdem'e danışmasını tavsiye etmiştir<sup>104</sup>. Burada imam Rızâ'nın, kendisi tarafından ortaya konulan bir düsturla uyum içerisinde hareket ettiği dikkati çeker: "Biz size dinin temel prensiplerini temin ederiz; detaya ilişkin hususları keşfetmek ise sizin vazifenizdir ('aleynâ ilkâu'l-usûl ve 'aleykümüt-tefrî')."<sup>105</sup> Görüldüğü gibi burada, liyâkat sahibi ulemânın aklını kullanmasına izin verilmiştir. Bu ise daha önce kabul edilen tutumdan radikal bir ayrılışı temsil etmektedir. Aynı haberin, biraz farklı versiyonuyla Ca'fer-i Sâdik'a atfedildiği dikkati çekmektedir<sup>106</sup>. Bununla birlikte onun zamanındaki otoriteye ilişkin katı tutum gözönüne getirilirse, ondan böyle bir haberin sâdır olup olmadığı, şüpheli hale gelecektir. Rızâ'nın zamanında, sadece otoriteye ilişkin hususların değil İmâmî kadıların tayini ile ilgili tutumun da değiştiği görülmekte ve artık Şî'a'nın, imkân dahilinde olduğu sürece, davasını Sünnî bir kadıya arzetmemesi tavsiye edilmektedir. Bunun yerine Şîîler, kendi içlerinden İmâmî fikhını iyi bilen birisini araştırıp onu kadı veya hakem olarak tayin etmelidirler. Bu atama, neticede imam tarafından yapılmış olarak kabul

---

ve el-Mâmekânî, *Tenkîhu'l-Makâl*, Nefef 1349-53, no. 9316'da zikredilmiştir). Mâlik'in talebesi Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Hasan el-Yahşubî, Şîî mezhebinden Kum'un mezhebi olarak bahsederek. Bk., Ebû Bekr Abdullah el-Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs fi tabakâti ulemâ'i'l-Keyrevân ve İfrîkiye* (ed. Hüseyin Mu'nis), Kahire 1951, I, 202. Bu referansı Yehoshua Frenkel'e borçluyum.

103 M, s. 83; L, s. 496. İmâmî ulemânın sefih hakkındaki açıklamaları için bk., K, II, 322 vd.

104 M, s. 83 vd.; L, s. 496.

105 Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr el-Bizantî (III/IX. yüzyılın ilk dönemi; krs., Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, no. 452), *Câmi'* (İbn İdrîs, *Serâir*, Kum 1390, s. 477'de zikredilmiştir); Astarâbâdî, *Fevâid*, s. 154; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 66; B, I, 136; Moderrressi, *An Introduction*, s. 24.

106 a.g.e., a.y. Bk., Muhsin el-Feyz, *el-Hakku'l-mübîn fi tahkîki keyfiyyeti't-tefakkuh fi'd-dîn* (ed. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran 1390, s. 7 vd.

edilecektir<sup>107</sup>. el-Meclisî imamların bazı kadıları kendi adlarına hareket etmek üzere değişik eyâletlerde görevlendirdiklerini ifade etmektedir<sup>108</sup>; fakat bu uygulamanın ne derece doğru olup olmadığı araştırılması gereken bir konudur.

Sonraki İmâmî ulemânın bu konudaki ortak kanaati gayet açıktır. Bu da gaybet öncesi dönemde imamın tasvibi olmaksızın hiç bir fiilin meşrûluk kazanmayacağıdır. Bu bağlamda Şerif el-Murtazâ, imamların, kadı ve hakem olarak bir veya daha fazla halife atama hususunda serbest olduklarını ifade etmektedir. Bunların herbiri şeriatın belirli bir kısmını uygulamakla görevli olduğu gibi istisnasız hepsi imama karşı sorumluluk sahibidirler. İmam, onlar tarafından bir hata yapıldığında, hemen duruma müdâhele ederek bunu düzeltecektir<sup>109</sup>.

Bir Şûî, herhangi bir âcil problemle yüzyüze kalıp o anda imam veya liyâ-katlı bir İmâmî âlime ulaşması da mümkün olmayınca ne yapacaktır? İmam Rızâ tarafından talebesi Ali b. Esbât'a verilen cevap, onun bu konuda bölgedeki Sünnî bir fakîhe danışıp aldığı fetvânın tersini yapmasıdır; çünkü Sünnî fikhî temelde yalan üzerine kuruludur<sup>110</sup>. Ehl-i Sünnet'in fikhî rivâyetlerinin ilk planda dışlanması gerektiği hususunda, İmâmî literatüründe yaygın olan kanaatin hemen kabul edilemeyecek tartışmalı bir mevzû olduğu anlaşılmalıdır; çünkü birçok fikhî konuda Sünnîler'le İmâmîler'in aynı görüşü paylaşmış oldukları gerçeği, gözardı edilemeyecek bir durumdur.

Dinî otoritenin güvenilir talebelere havale edilmesi durumu, Rızâ'dan sonraki imamlar tarafından da teklarlanan bir uygulamadır. Ahmed b. İshâk b. Sa'd el-Eş'arî el-Kummi'yle onuncu imam Ali en-Nakî (ö. 254/868) arasında geçen ilginç bir konuşmada, Eş'arî'nin imama şöyle dediği nakledilmektedir: "Ben devamlı olarak buraya (muhtemelen Samarra) gelip gidiyorum. Buraya her gelişimde, devamlı olarak sizi görme şansına sahip değilim. Size ulaşamamız mümkün olmayan durumlarda, biz kimin sözlerine kulak verip kimin emirlerine uyacağız." İmam verdiği cevapta, (vekiller dönemindeki ilk sefir) Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd el-'Amrî'ye işaret ederek şöyle devam etti: "Onun söyle-

107 K, I, 67, VII, 411 vd.; Astarâbâdî, *Fevâid*, s. 151; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 52 vd., 91, 150. Genel olarak bk., N. Calder, "Judicial Authority in Imami Shi'i Jurisprudence", *BRISMES Bulletin*, 6(1979), no. 2 (104-8), s. 104; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, O. U. P. 1981, s. 252.

108 Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl* (K, VII, s. 406, no. 1'de zikredilmiştir).

109 Murtazâ, *eş-Şâfi*, s. 42, 67, 76, 78.

miş olduğu her şeyi tasvib ederim ve rivâyet ettiği her şey de benden gelmektedir.” Bu sözler, Ali en-Nakî'nin oğlu Hasan el-Askerî tarafından da aynen tekrarlanmıştır<sup>111</sup>.

Mahallî ulemânın sahip olduğu bu bağımsızlığın, zaman zaman imamın arzularının hilâfına cereyan ettiği görülmektedir. Meselâ İmâmî düşüncesinin önde gelen merkezlerinden birisi olan Kum'da, Şîu ulemânın, imamın bilgisinin boyutu hakkında şühhe sahibi oldukları gibi onun bazı konularda kendi şahsî görüşüne (re'y) dayandığına inandıkları, bize ulaşan rivâyetler arasında yer almaktadır. Kummî ulemânın bu yaklaşımı, taksîr (imamları noksan sıfatlarla tavsîf etme) ifade ettiği gerekçesiyle, diğerleri tarafından reddedilmiştir<sup>112</sup>. İmam Rızâ'nın zamanında başlayan bu değişimin en dramatik örneğini sekiz, dokuz ve onuncu imamların talebesi **Ahmed b. Muhammed b. 'İsâ el-Eş'arî**'nin şahsında görmek mümkündür<sup>113</sup>. O, telif etmiş olduğu bazı eserler sebebiyle, sadece saygı duyulan bir âlim olmakla kalmamış aynı zamanda III/IX. asrın ortalarında Kum'daki İmâmî toplumunun liderliğini de üstlenmiş ve bu şehri ziyâret eden devlet görevlilerini karşılayan kişi olmuştur<sup>114</sup>. Eş'arî, buna ilâve olarak, bazı kimselerin görüşlerinin doktrine uygun olup olmadığına karar verme yetkisine sahip olduğunu da düşünmüştür. Bu dönemde **Vâki-fiyye** ve **Gulât** gibi Şî'a'daki ayrılıkçı unsurların ana bünyeye vereceği zararı defetmek için böyle bir mekanizma zaruret haline gelmişti. Bu tür muhâlif unsurlarla başa çıkmak için başvuru en meşhur yol, **berâat prensibi**ydi ve bu sayede onlar, toplumdan tecrid edilmiş oluyurlardı. Gerçekte ayrılıkçı unsurları toplumdan uzaklaştırma işi tamamen imamın yetkisinde olmasına rağmen

110 İbn Bâbeveyh, *Uyûn*, I, 214; a. mlf., *'İlelü's-şerâyi'*, s. 531 (Astarâbâdî, *Fevâid*, s. 190); Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 97; B, I, 133. Bu prensip İmam Bâkır, Sâdık ve Musâ Kâzım'a atfedilmiştir. Bk., Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 87, 95 vd.

111 K, I, s. 330; Tûsî, *Kitâbu'l-gaybe*, s. 146 vd., 215, 218 vd.; Astarâbâdî, *Fevâid*, s. 48; Muhsin el-Feyz, *Usûl*, s. 51; Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, no. 7783; Javad Ali, “Die beiden ersten Safire des Zwölfen Imams”, *Der Islam*, 25(1939), (197-227), s. 199. Bu haber ilk seffiri meşrûlaştırdığı için onu reddetme imkânı ortadan kalkıyor. Kaynaklarda, Osman b. Sa'id'in ölüm tarihiyle ilgili bir bilgiye rastlamak mümkün değildir. Jassim Hussain, onun 280/893 değil 267/880'den önce öldüğünü ifade ederken isabet buyurmuştur. Bk., a. mlf., *The Occultation of the Twelfth Imam*, London 1982, s. 97. Javad Ali de onunla aynı kanaati paylaşmıştır. Bk., a.g.e., s. 205.

112 Müfid, *Tasîhu'l-i'tikâd*, Tebriz 1371, zb 65 vd.; Nûrî et-Tabersî, *Nefesü'r-Rahmân*, s. 29.

113 Tûsî, *Fihrist*, s. 48 vd.; Necâşî, *Ricâl*, s. 59 vd.; Kuhpâi, *Mecme'u'r-ricâl*, I, 161-65.

114 Necâşî, *Ricâl*, s. 60.

men Eş‘arî bu vazifeyi üstlenmekte hiç bir tereddüt göstermemiştir. O, en azından iki olayda, aşırı Şîî fikirleriyle tanınan şahısların şehirden uzaklaştırılmaları emrini verirken, bunu imama danışmaksızın yapmıştır. Bunlardan birisi, **Ebû Sümejne Muhammed b. Ali b. İbrâhim es-Seyrafi**<sup>115</sup> ve diğeri ise dokuz, on ve onbirinci imamların talebesi **Sehl b. Ziyâd el-Âdemî**’dir. Sehl ile ilgili olarak el-Eş‘arî, ondan hadis işitip nakletmeyi de yasaklamıştır<sup>116</sup>. O bunlara ilâve olarak **Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî**’yi de (ö. 274/887 veya 280/893), zayıf şahıslardan hadis rivâyet ettiği gerekçesiyle, şehirden uzaklaştırmış; fakat daha sonra onun tekrar şehre dönmesine izin vererek ondan özür dilemiştir. Hatta bir nedâmet ifadesi olarak onun cenâzesinde çıplak ayak yürümüşdür<sup>117</sup>.

Berâat doktrininden istifade eden tek şahıs el-Eş‘arî değildi. Onbirinci imam Hasan el-Askerî’nin imâmeti döneminde bazı ismi zikredilmeyen şahıslar, kendisini imamın vekili ilan eden **Ebû Muhammed eş-Şâri‘**’den (veya Şurey‘î) beri‘ (uzak) olduklarını ifade etmişlerdir. Onların bu fiilleri, imam tarafından daha sonra kaleme alınan bir tevkî‘ (döküman) ile onaylanmıştır<sup>118</sup>.

Bu dağınık malumattan çıkarılabilecek en muhtemel sonuç, gaybet öncesi dönemin son çeyreğinde dinî liderlerin konumunun gaybetin akabindeki durumlarından pek farklı olmadığıdır. Bu şekildeki bir gelişmeye, son dönem imamlarının coğrafi ve diğer şartlardan dolayı otoritelerini tam olarak uygulamaları sebep olmuştur denilebilir. Fakat oldukça enteresan olan, bunun uzun vadede toplum için faydalı sonuçlar doğurmuş olmasıdır: Gaybetin vuku bulunduğu dönemde imamdan bağımsız olarak idarî ve ilmî bir gelenek oluşmuş ve bu da, gaybet dönemine daha pürüzsüz ve sancısız bir geçişin altyapısını hazırlamıştır<sup>119</sup>.

Bu sürece katkıda bulunan diğer önemli bir unsur da, Küçük ve Büyük Gaybet adı altında ikili bir gaybet düşüncesinin ortaya çıkışıydı. Bu doktrin, **Küçük Gaybet** olarak bilinen 260/874-329/941 yılları arasında belirginleş-

115 H. Halm, “Das ‘Buch der Schatten”, *Der Islam*, 55(1978), s. 241.

116 Necâşi, *Ricâl*, s. 234; el-Gadâ‘irî, *Du‘afâ‘* (Kuhpâi, *Mecme‘u‘r-ricâl*, III, 179, V, 264’de zikredilmiştir).

117 et-Tusterî, *Kâmûsü‘r-ricâl*, I, 189, 390, 420; Mâmekânî, *Tenkîh*, no. 508.

118 Tûsî, *el-Gaybe*, s. 244.

119 Sözkonusu dönemde ulemânın pratik olarak ne kadar otorite sahibi olup olmadıkları bir tarafta, onlar hiç bir zaman siyasî otorite hakkı talep etmedikleri gibi böyle bir gücün sahibi de olmamışlardır. Daha doğrusu onlar, velâyet-i fakîh kavramından çok uzaktadırlar.



miştir. Bu dönemde toplum, imamın **dört sefiri** tarafından idare edilmiştir. Şeyh Müfid'e göre bu sefirler, onikinci imamla toplum arasında aracılar (vesâit) olmak üzere, ölümünden önce Hasan el-Askerî tarafından tayin edilmişlerdir. Bu mevkide onlar, onikinci imamın, kendisine toplum tarafından yöneltilen sorulara verdiği cevapları sahiplerine ulaştırmakla görevlendirilmişlerdir. Onlar, bu görevlerini yerine getirirken Ahvâz, Kûfe, Bağdat, Kazvîn, Kum ve Cibâl'deki Şîi topluluklarının temsilcileri olan, Hasan el-Askerî'nin diğer talebelerinden de destek görmüşlerdir. Sözkonusu sefirlerin vekâletleri sadece ilmî sahaya sınırlı kalmayıp müntesipleri tarafından imamlara ödenen dinî vergilerin toplanması faaliyetini de içine alıyordu. Bu görev, parayla ilgili olduğu için, malî ve idarî sahada da uzmanlığı gerektiriyordu. Böyle bir uzmanlık, Ca'fer-i Sâdik'tan bu tarafa malî işlerden sorumlu vekil pozisyonunun ihdâs edilmiş olması sebebiyle, Şî'a'nın yabancı olduğu birşey değildi. Şeyh Müfid, bu görevi yerine getirenlere, **ümerâ** ve **vülât** adını verirken onların ilim dışı yönüne işaret etmek istemiştir<sup>120</sup>.

Sefir, bu idareci ve âlim fonksiyonunun her ikisini de kendi şahsında birleşmiştir. Onun mevki bakımından diğer önde gelen şahsiyetlerden üstünlüğü, sadece imam tarafından tayinine değil bundan daha da önemlisi onunla sürekli temas halinde bulunmasına bağlıdır. Birinci ve ikinci sefirler **Osman b. Sa'îd el-'Amrî** ve oğlu **Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman** (ö. 304/916 veya 305/917), onuncu ve onbirinci imamların malî işlerine bakmışlar ve sefir makamına yükseldikten sonra da bu mevkilerini muhâfaza etmişlerdir. Bunun yanında onlar ilmî faaliyetlerini de ihmal etmemişlerdir. İkinci sefirin, ya doğrudan ya da babası kanalıyla onbirinci ve onikinci imamlardan duyduğu ahbâra dayalı fıkıh eserleri kaleme aldığı rivâyet edilmektedir<sup>121</sup>. Neficede sefirler, Büyük Gaybet'e giden yolda önemli roller üstlenen anahtar şahsiyetler olmuşlardır.

120 Müfid, *el-Füsûlü'l-'aşera fi'l-gaybe*, Necf 1370/1951, s. 17 vd., 28; Tûsî, *Kitâbu'l-gaybe*, s. 209-43; Muhsin el-Feyz, *el-Nevâdir fi cem'i'l-ehâdis*, Tahran 1339hş./1960, s. 157 vd. Daha genel bilgi için bk., B, XIII, s. 93-100; Javad Ali, "Die beiden ersten Safire", Nagel, *Staat, und Glaubensgemeinschaft im Islam*, I, s. 207 vd.; Hussain, *The Occultation*, s. 79 vd. İmamların toplamış oldukları dinî vergiler, muhâliflerinin onlara hücum sebeplerinden birisini teşkil etmiştir. Meselâ Zeydî imam el-Kâsım b. İbrahim'in (ö. 246/860) *Kitâbu'r-red 'ala'r-Revâfız* adlı eserinde, onuncu imam Ali en-Nakî'ye yönelmiş oldukları tenkitler, oldukça ilgi çekicidir. Bk., Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, s. 147.

121 Tûsî, *Kitâbu'l-gaybe*, s. 221. Tûsî bu bilgiyi, İbn Nûh olarak isimlendirilen Basra'lı âlim Ahmed b. Ali b. Abbas b. Nûh es-Sirâfî'den almıştır (V/XI. yüzyılın başları). Bu şahsın

## III

Hasan el-‘Aserî’ye nisbet edilen *et-Tefsîr* adlı önemli eserde de, ulemânın gittikçe artan önemine işaret edilmiştir. Eğer sözkonusu eser, gerçekten onbirinci imam tarafından te’lif edildiyse o, Küçük Gaybet’ten önce yazılmış birkaç nadir eserden birisini oluşturmaktadır. Bununla birlikte onun imama âdiyeti, oldukça tartışmalı bir konudur ve İbn Bâbeveyh tarafından bazı eserlerinde zikredilmiş olması sebebiyle, bu eser hakkında kesin olarak söylenebilecek tek söz, IV/X. asrın ortalarına varmadan kaleme alınmış olmasıdır<sup>122</sup>. Bu tefsirde, İmâmiyye içerisinde iki özel gruba işaret edilmiştir: **ulemâ ve du‘afâ**. Du‘afâ burada, doktrine ait bilgisi oldukça zayıf olup bu yüzden Sünnîlik’ten etkilenme tehlikesiyle karşı karşıya olanlara verilen bir isimdir<sup>123</sup>. Sözkonusu terim, bu manâda İbn Bâbeveyh’in talebelerinden birisi olan el-Hazzâz er-Râzî el-Kummî (ö. 381/991) tarafından da kullanılmıştır. Ona göre, kendisinden, dinî bilgisi zayıf ve vasat olanların sakınması ve korunması gereken yabancı unsur, (Sünnîler değil) oniki imamın çizgisini inkâr eden Mu‘tezile’dir<sup>124</sup>. Zayıf manâsını ifade eden diğer kelimeler **müstez‘afûn**, **avâm**, **eytâm** ve **mesâkîn** terimleridir. Bunların hepsi, İmâmî metinlerinde birden fazla manâda kullanılmıştır. Meselâ müstez‘afûn, çoğu kere zayıflığı sebebiyle kötülük ve zulme karşı koyup onu altememeyen imamlar ve bazen de bütün Şîî toplumu için kullanılmıştır. Kur‘ân’daki müstez‘afûn ifadesinin (4:75), genel olarak imamlara ve özel olarak da Ali, Hasan ve Hüseyin’e işaret ettiği rivâyet edilmektedir<sup>125</sup>. Bu kelime başka bir yerde, imamların kimliğinden emin olmayıp bu yüzden inançla inançsızlık arasında bocalayan kimselere delâlet etmektedir<sup>126</sup>.

---

sefirlerle ilgili *Ahbâru'l-vükelâ'i el-erba'a* adında bir kitabı olduğu rivâyet edilmektedir. Bk., Necâşî, *Ricâl*, s. 63. Tûsî bunu, *Kitâbu ahbâri'l-ebvâb* olarak isimlendirmektedir (Tûsî, *Fihrist*, s. 62).

122 Meşhur İmâmî âlimi Muhsin el-Feyz el-Kâşânî (ö. 1091/1680), bu eseri *et-Tefsîrü'l-mensûb ila'l-İmâm Ebî Muhammed el-‘Askerî* olarak zikretmektedir. Bk., a. mlf., *el-Nevâdir*, s. 3; a. mlf., *Tefsîru's-sâfi*, İran 1266, s. 19; a. mlf., *el-Vâfi*, II, bölüm 9, s. 137. *Tefsîru'l-‘Askerî* hakkında daha güncel bir değerlendirme için bk., et-Tahrâni, *ez-Zerî‘a ilâ Tesâni-fi ‘ş-Şî‘a*, Necef ve Tahran 1355/1936-1398/1978, IV, s. 285-93, no. 1295.

123 A, s. 137; H, s. 5; B, I, s. 70.

124 el-Hazzâz er-Râzî, *Kifâyetü'l-eser*, İran 1305, s. 289. Ayrıca bk., E. Kohlberg, “From İmamiyya to İthnâ ashariyya”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39(1976), (521-34), s. 522.

125 Y, I, s. 257; el-‘Âmilî el-İsfahânî, *Tefsîr*, s. 219.

126 Y, I, s. 257; K, II, s. 404-6; B, XV/iii, s. 19-22; el-‘Âmilî el-İsfahânî, *Tefsîr*, s. 219.

el-'Askerî'nin *Tefsîr*'inde, bunlardan ayrı olarak üçüncü bir manâdan bahsedilmiştir. Buna paralel manâları başka yerlerde bulmak da mümkündür. Meselâ Kerâcekî **müstez'afî'**-**Şî'a** tabirini, Ali'nin İslâm'ı kabul etmeden önce kâfir olduğunu söyleyen bir Sünnî'nin sözünü duyar duymaz kabul eden kimse için kullanmıştır<sup>127</sup>. Avâm (veya bunun tekili olan âmmе), Şî'a'ya ait olan metinlerde çoğu kere Şîi olmıyanları ifade etmek için kullanılmıştır; fakat o bazı durumlarda, yukarıdaki manâda kullanılmıştır. Kur'ân'da geçen yetîm ve miskîn kelimelerine *Tefsîr*'de özel anlamlar verilmiştir. Bu eserde yetîm kelimesi, manevî babası hapiste veya gaybette olan kimse için kullanılmıştır. Böyle bir kimse, kendisini nasıl idare edeceğini bilemez ve bu yüzden ailesini kaybetmiş olan yetîmden daha zor bir durumdadır<sup>128</sup>. Yine benzer °ekilde miskîn kelimesi (sekenet cevârihuhu) sözkonusu eserde, Sünnî muhâlifleri tarafından ortaya atılan iddiâlara cevap veremeyecek derecede zayıf olan kimse için kullanılmış ve bu yüzden bu şahsın, fakîr bir kimseden daha muhtaç durumda olduğu belirtilmiştir<sup>129</sup>. Bu yetîm ve miskinleri korumak ve onları cehâletin karanlığına ve Şî'a'nın düşmanlarının şeytanî ağına düşmekten kurtarmak, neticede (Şîi) ulemâ veya fukahânın görevidir. Ulumâ burada, İblîs ve onun kötülüklerine karşı sınırları koruyan manâsında savaşçılar (**mürâbitûn**) olarak tavsif edilmiştir. Onlar bu fiilleriyle, Şîi mezhebini korumuş olurlar ve onların bu faaliyetleri, görevleri sadece kâfirlere karşı mü'minlerin fizikî sınırlarını koruyan mücâhidlerin yaptıkları cihaddan daha övgüye layıktır<sup>130</sup>. Ulemâ aynı zamanda, dindarlardan daha üstün bir mevkiye yerleştirilmişlerdir; çünkü sadece kendi kurtuluşlarına vesile olacak iyi amellerle meşgul olan dindarların aksine onlar, başkalarını da kurtarmakla meşguldürler<sup>131</sup>. Görevlerini eksiksiz bir °ekilde yerine getiren ulemâ neticede, Şîileri irtidât belâsından kurtarmış oldukları gibi gelecek dünyada da fazlasıyla mükâfatlandırılacaklardır. Hatta onların başına, pırıl pırıl parlayan taçlar yerleştirilecek ve onlar, cennetin en a'lâ (yüksek) köşesinde imamlara katılacaklardır<sup>132</sup>.

127 Z, s. 118.

128 A, s. 136; H, s. 217; Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, I, 29-32; a. mlf., *Usûl*, s. 51 vd.; B, I, 70, 71. Ayrıca bk., el-'Âmilî el-İsfahânî, *Tefsîr*, s. 345 (burada yetimin başka manâları da zikredilmiştir).

129 A, s. 138; H, s. 5.

130 A, s. 137; H, s. 211.

131 A, s. 137.

132 A, s. 136; H, s. 3 vd., 211; Astarâbâdî, *Fevâid*, s. 151; Muhsin el-Feyz, *Mehâcce*, I, s. 29-33; B, I, 71; Hâşim el-Bahrânî, *Hilyetü'l-ibrâr*, Kum 1397, II, 455, U, IV, 306.

Diğer taraftan yukarıda belirtilen kategoriye ulemânın hepsi dâhil edilmiştir. Söz konusu kaynaklarda, görevini istismâr ederek du'afâ'nın kafasına şüpheler sokup onları yanlış yöne yönlendiren kötü ulemâdan da bahsedilmektedir. Burada, İslâmiyet'in başlangıcındaki Arap Yarımadası'nda yaşayan Yahudi toplumuyla da bir paralellik kurularak bazı açıklamalar yapılmıştır. Ca'fer-i Sâdık'a göre, Yahudiler de ulemâ ve du'afâ olmak üzere iki gruba ayrılmışlardır. İkinci grup, Kur'ân'daki **ümmiyyûn** (2:78) ifadesine eş kabul edilmiştir. Bu da, okuma yazma bilmemeleri sebebiyle kitap ve dökümanların muhtevâları hakkında diğer gruba bağımlı olan kimseleri ifade etmektedir. Muhammed, mesajını yaymaya başladığında Yahudi ulemâ, du'afâ'nın onu takibedeceğini düşünerek kendi liderlik pozisyonlarını yitirecekleri vehmine kapıldılar. Bu akibetin önüne geçebilmek için de, gerçek Peygamber hakkında yalanlar uydurmaya başladılar. Meselâ Muhammed'in aksine onun (geleceği vadedilen peygamberin) uzun boylu, iri yapılı, kırmızı saçlı olup zamanın sonunda gönderileceği şeklinde bir sürü yalan haber ürettiler<sup>133</sup>.

Dinleyicilerden birisi imama seslenerek şöyle dedi: "Eğer Yahudiler'in du'afa'sı, bütün bilgilerini ulemâdan almışlarsa ve kendileri için bunun dışında herhangi bir bilgi kaynağı mevcut değilse onlar, ulemâyı taklidleri sebebiyle suçlanamazlar. Eğer Yahudiler'in avâmı ulemâyı takib etmiyebiliyorlarsa, o zaman niçin bizimkilere taklid gerekli kılınmıştır?" İmam verdiği cevapta, ikisi arasında bir ayırım yaparak şöyle devam eder: "Yahudiler'in avâmı liderlerinin günahkâr ve yalancı olduklarının farkındaydılar. Eğer onlar, gerçekten liderlerine tabi olmayıp bunun yerine kendi akıllarını kullanmış olsalardı, eninde sonunda Muhammed'i kabul edeceklerdi; çünkü onun peygamberliğine işaret eden deliller, hiç bir açıklamaya ihtiyaç hissetmeyecek kadar açıktı. Diğer taraftan Şîi avâma gelince onlar, dindâr ulemayla temasa geçebilecekleri gibi, kötü olanlarıyla da karşılaşabilirler. Bununla birlikte bunları tefrîk etmek onların (avâm) görevidir. Buradan ortaya çıkan sonuç, avâmdan da akletmenin bekleniyor olmasıdır."<sup>134</sup> Neticede kötü ulemâyı takibeden Şî'a'nın Yahudiler'in

133 Bu haberin farklı varyantları için bk., et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, I, 327 vd.; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Kitâbu'l-mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Tahran 1375-76, I, 219.

134 Bu, Müfîd'in görüşüyle çelişmektedir; çünkü o, akletmenin nazardan istifade etme kapasitesine sahip olan kimseler için geçerli olduğunu düşünmektedir. Murtazâ, *el-Füsûlü'l-muhtâra*, I, 78 vd.; Ali b. Yunus el-Beyâzî, *es-Sirâtü'l-müstekîm* (ed. Muhammed Bâkır Behbûdî, Kum 1384, I, 12. Krş. Müfîd, *Tashîhu'l-i'tikâd*, s. 27 vd.; Z, s. 98 vd.

avâmının bir farkı olmayacaktır; fakat sözkonusu âlim âdil ve muttakî olduğunda da taklidin câiz olmaması için hiçbir sebep yoktur.

İmam, toplumda üç tür kötü âlimin faaliyet halinde olduğundan bahsetmektedir. Birincisi, dünyevî zevkler peşinde koşup bu konuda kendilerine engel olan herkesi zulmeden ulemâ. Onların bu kötü yaratılışı, kendilerini Şîî geleneğinden de habersiz kılmakta ve imamların sözlerini yanlış anlamalarına sebep olmaktadır. Bunlardan daha kötüsü, gerçeği bilmekle birlikte sırf idarecilere yaranmak için imamlar hakkında bir sürü yalan uyduran kimselerdir. Üçüncüsü ise, Şîî mirasından haberdâr olan Ali-karşıtı ulemâdır (**nussâb**). Kendilerini sâdik Şîîler olarak sunan bu grup, bazı oyunlarla Şî'a'nın avâmı arasında güven telkin ettikten sonra, imamlara sayısız yalanlar atfetmek suretiyle onları yoldan çıkarmaya başlarlar. Bu üçüncü grup ulemânın Şîî du'afâ üzerindeki zararı, Yezîd'in Hüseyin ve beraberindekilere uygulamış olduğu eziyetlerden daha büyüktür. Çünkü Kerbelâ fâciasında öldürülen ve hapsedilenler, sadık Şîîler olup bu fiillerinin karşılığını öbür dünyada göreceklerdir. Yukarıdaki zayıf kimselere gelince onlar, bu dünyada zarara uğratıldıkları gibi, öbür dünyada da hüsrâna uğrayacaklardır<sup>135</sup>.

Te'lif tarihinin tam olarak bilinmemesi sebebiyle, *Tefsîr*'de geçen bu pasajların tarihî değerini tesbit edebilmek oldukça güçtür. Bununla birlikte birkaç noktanın zikredilmesi gerekir. Burada du'afâ kavramına verilen anlam, hem gaybet öncesi ve hem de gaybet sonrası İmâmî toplumunun gerçek yapısını yansıtmı bakımından oldukça önemlidir. Yukarıda da bahsedildiği gibi gaybet öncesi dönemde Şî'a, iki temel problemle karşı karşıya kaldı. Dışarıdan zulüm ve içeriden de şüphe ve dağılmalar. Gaybetin vuku bulmasıyla birlikte yukarıdaki problemlere, bir yenisi eklendi ve toplumun yüce ruhânî liderinin âniden ortadan kaybolması, yerini derin bir sessizliğe bıraktığı gibi Şî'a'nın avâmının kafasında da bazı ciddî soru işaretleri oluşturdu. İlk dönemde fırak ilmiyle ilgili yazılmış olan eserler, bu olayın meydana getirdiği bölünmenin boyutuyla ilgili bilgi verir. IV/X asrın önde gelen İmâmî ulemâsı da, imamın bu ani gaybetini açıklamak için yoğun çaba harcamışlardır. İmâmî toplumundaki bu kuşuklar, sadece du'afâ sınıfıyla (avâm) sınırlı değildir. Ulemâ arasında da benzer

135 A, s. 120-22; H, s. 256-58; Muhsin el-Feyz, *el-Nevâdir*, s. 16-18; a. mlf., *el-Hakâik fi mehâsini'l-ahlâk* (ed. İbrahim el-Miyâncî), Tahran 1378/1959, s. 43 vd.; B, I, 93; Yûsuf Bahrânî, *Keşkül*, Bombay 1292, I, 61 vd.; Murtazâ el-Ensârî, *Ferâ'idü'l-usûl*, Kum 1374, s. 86.

şüphelerin varlığı sözkonusudur ve hatta bu esnâda, Vâkifi ve Gâlf (aşırı) kamp-lara bile geçişler olmuştur. Bunlara ilâve olarak Sünnîliğe geçiş için de uygun atmosfer devamlı mevcut olmuş ve sırf kendi şahsî çıkarı için hükümet adına çalışanlar da olmuştur. Neticede kötü ulemâ terimi, bütün bu olayları kuşatacak kadar geniş bir kavramdır. Bu yüzden (imamlar tarafından ortaya konan) resmî liderlik anlayışının, kendisini bu tür ulemâdan uzaklaştırıp gerçek inancın yegâne muhafızları olarak kendi prensiplerini ortaya koyması, bir zarûret haline gelmiştir<sup>136</sup>.

### Bibliyografya Kisaltmalar

- A: *Tefsîru'l-'Askerî*, Tebriz, 1314-15/1896-98.  
 B: Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, İran 1305-15.  
 H: Ahmed et-Tabersî, *el-Ihticâc*, İran 1268.  
 K: Küleynî, *el-Kâfî* (ed. Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran 1377-81.  
 L: Ebu 'Amr el-Kessî, *er-Ricâl*, Necef (tarihsiz).  
 M: Müfid, *el-Ihtisâs*, Necef 1390/1971.  
 Q: el-Berkî, *el-Mehâsin* (ed. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Muhaddis), Tahran 1370/1950-51.  
 R: Ibn Bâbeveyh, *Me'âni'l-ahbâr*, Necef 1391/1971.  
 S: Saffâr el-Kummî, *Besâiru'd-derecât*, Tahran 1285.  
 U: Hâsim el-Bahrânî, *Kitâbu'l-burhân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Tahran 1375.  
 Y: el-'Ayyâsî, *et-Tefsîr* (ed. Hâsim er-Resûlî el-Mahallâtî), Kum 1380-81.  
 Z: el-Kerâcekî, *Kenzü'l-fevâ'id*, Meshed 1322.

---

136 Profesör Micheal A. Cook ve Frank H. Stewart'a değerli yorumlarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim.