

Risalet Misyonunun Sürekliliği Söylemi Bağlamında Şia'da İmamet*

Metin BOZAN**

Öz

Hizmet Peygamber'in vefatı akabinde vuku bulan hadiselerin ardından ortaya çıkan temel problemlerden birisi hilafet/İmametdir. Ehl-i Sünnet başta olmak üzere Şii olmayan mezhepler, her ne kadar dini anlamda özel önem atfetseler de nihayetinde onu beşerî bir görev/kurum olarak görmektedirler. Oysa İmamiyye Şiası, hilafet ve imamet kavramlarını birbirinden ayırmakta; hilafeti beşerî bir kurum olarak görüp saltanatla özdeşleştirirken imameti risaletin ilahi misyonu üzerinden içeriklendirmektedir. Bu bağlamda Hizmet Muhammed ile Peygamberlik makamı nihayete erdiğinde ilahi risalet misyonu son bulmamış; imamet makamında devam etmiştir. İmamet makamının risalet misyonu üzerinden tanımlanması beraberinde "imamların neden Allah tarafından atanması gerektiği", "imamların dini statüsü ve sahip olduğu nitelikler" gibi hususların bu dini söylem üzerinden geliştirilmesini getirmiştir. Bunun doğal sonucu olarak da tefsir, hadis, kelam ve fıkıh ilimlerinin imamet merkezli bir okumaya tabi tutulmuştur. Yine bazı fer'i meselelerde fıkhi hükümler imamet nazariyesiyle çelişmeyecek şekilde yorumlanmıştır. Bunun da ötesinde tarih, siyaset ve toplumsal hayat üzerinde de ilahi risalet misyonuna sahip imamet inancının güçlü izleri söz konusu olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Şia, İmamiyye Şiası, İmamet, Hilafet, Dini Söylem, İsmet, Velayet, Risalet.

Imamate in Shia in the Context of the Continuity of the Mission of Risalah

Abstract

One of the main problems that emerged after the events that took place after the death of the Prophet is the issue of caliphate/Imamate. Although non-Shiite sects, especially Ahl al-Sunnah, attach special importance to the caliphate/imamate in a religious sense, they eventually see it as a human duty/institution. However, the Twelver Shia distinguishes

* Araştırma Makalesi. **Makale Gönderim Tarihi:** 29.06.2021 **Makale Kabul Tarihi:** 09.08.2021

DOI: <https://10.52886/ilak.959561>

** Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Prof. Dr., Dicle University, Faculty of Divinity, Department of History of Islamic Sects, metinbozan@hotmail.com ORCID: 0000-0002-9173-2228

between the concepts of caliphate and imamate. While it sees the caliphate as a human institution and identifies it with the sultanate, it interprets the imamate through the divine mission of the Risalah. In this context, according to them, when the office of prophethood with the Prophet Muhammad came to an end, the mission of divine prophethood did not end, but continued in the office of imamate. As a result of the definition of the imamate office through the mission of prophecy, why imams should be appointed by Allah, the religious status of imams and their qualifications have been developed through this discourse. As a natural consequence of this, the sciences of tafsir, hadith, kalam and fiqh were read as imamate-centered, and from time to time, the fiqh provisions in some secondary issues were interpreted in a way that did not contradict the theory of imamate. Beyond this, there have been strong traces of imamate belief, which has the mission of divine prophecy, on history, politics and social life.

Keywords: Sect, Shia, Twelver Shia, Imamate, Caliphate, Religious Discourse, Ismah, Walaya, Risalah.

Özet

Hz. Muhammed'in hem bir Rasul hem de Medine site devletinin yöneticisi oluşu hilafet/imamet makamının etrafında bazı tartışmaların çıkmasına neden olmuştur. Ehl-i Sünnet başta olmak üzere Şii olmayan mezhepler, her ne kadar dini anlamda özel önem atfetmeler de nihayetinde hilafeti/imameti beşerî bir görev/kurum olarak görmektedirler. Buna göre hilafet/imamet, Rasulullah'ın dinî koruma ve dünya işlerini idare etme; yani toplumu yönetmeyle ilgili görevinin devamıdır. Söz konusu mezhepler, Halifede/imamda "efdal" üstün nitelikler aramışsa da bunlar birer zorunluluk değil, tercih sebebi olarak görülmüştür. Onlara göre "Mefdul" yani daha az faziletlinin de imameti caizdir. Öte yandan halife/imam nihayetinde bir beşerdir. Hata ve yanlışlardan "masum" değildir. Gerektiğinde hata veya yanlışlarından dolayı görevinden azledilebilir. Oysa İmamiyye Şiası, hilafet ve imamet kavramlarını birbirinden ayırmış; hilafeti beşerî bir kurum olarak görüp saltanatla özdeşleştirirken imameti risaletin ilahi misyonu üzerinden içeriklendirmiştir. Onlara göre ilahi risalet, peygamberlik ve imamet makamlarını da içeren çatı bir kavramdır. Bu durumda Hz. Muhammed ile Peygamberlik makamı nihayete erdiğinde ilahi risalet misyonu son bulmamış; imamet makamında devam etmiştir.

İmamet makamının risalet misyonu üzerinden tanımlanması beraberinde imamların neden Allah tarafından atanması gerektiği, imamların dini statüsü ve sahip olduğu nitelikler (sahip olması gereken değil) tartışma konusu olmuştur.

İmamiyye Şiası, Allah tarafından atanmış "masum" ve "a'lem" bir imamın varlığının zorunluluğunu iki gerekçe üzerinden temellendirmektedir. Bunlar mutlak adaletin tesisi ve şeriatin mutlak bir şekilde Allah'ın rızasına uygun olarak icrasının gerekliliğidir. Söz konusu görevleri sadece Allah tarafından atanmış masum, efdal ve a'lem imamlar yerine getirebilirler.

Hem Allah tarafından belirlenme hem de masum oluş gibi hususlar beraberinde, imamların Peygamberlere göre konumunu, yani dini statüsünün ne olduğu sorununu ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda imamların konumunun yeni bir şeriat getiren Rasullerden daha aşağıda olduğu; ancak işlevleri bakımından önceki rasullere tabii olan nebilerden bir farkının bulunmadığı vurgulanmıştır.

İmametın beşerî bir görev değil de ilahi misyon oluşu beraberinde bir takım başka zorunlu çıkarımları da getirmiştir. Bunlardan ilki imameti ispat için imamların gerektiğinde mucize gösterebilmeleridir. Bu hususta İmamiyye Şiası kaynaklarında süreç içerisinde hem sayı hem de çeşitlilik anlamında gittikçe artan zengin bir rivayet malzemesi mevcuttur. Öte yandan Allah tarafından görevlendirilmeleri imamların, Allah tarafından hata ve günahlardan korunduğu yani masum oldukları fikrini geliştirmişlerdir. Ancak en çok dikkat çeken husus imamların sahip olduğu özel ilimdir. Buna göre kesbi bilgiye sahip ve içtihat etmekten başka yolu olmayan diğer mezhep telakkilerindeki halifelerden oldukça farklı olarak imamların gerçek ilimleri kesbi değil, kendilerine semavi alemde aktarılan bilgidir. Semavi alemle bağlantı an be andır; yani bir süreklilik arz etmektedir. İmamlar her ne bilgiye ihtiyaç duyarlarsa o bilgi, semavi alemde kendilerine verilir. Ancak muhtemelen diğer mezheplerden gelebilecek tepkilere karşı, İmamiyye Şiası mensuplarının semavi alemle bağlantı kurmada rasul, nebi ve imam arasına fark koydukları görülmektedir. Ama bu fark öz itibarıyla değil, şeklidir. Rasuller hem meleği görmekte hem de sesi işitmektedirler. Nebiler sesi işitebilmekte, ancak sadece rüyasında meleği görebilmektedir. İmamlar ise ne zahiren ne de rüyada meleği görememekte; sadece meleğin sesini işitebilmektedirler. Ama bilgiyi almaktadırlar. İmamiyye Şiası, bu bilgi alma faaliyetini “Tahdis”; buna muhatap olan imamları da “Muhaddes (bilgi aktarılan)” ve “Mufehhem (bilgi kavratılan)” olarak adlandırmaktadır. Bunun dışında imamların gaybtan haber alma özellikleri ve sahip oldukları gizemli bilgiler de vardır. Buna göre imamlar, kendilerinden önceki bütün peygamber ve vasilerin ellerindeki tüm ilimlere sahiptirler. Buna sadece zahiri ilimler değil; zahiri ilimlerin yanı sıra batını “sır ilmi” ile “bin kapıyı açan” ilimler de dahildir. Bunlar arasında *Câmia*, *Cefr* ve *Mushaf-ı Fâtıma* da mevcuttur. Bunların dışında da pek çok yazılı kaynak olduğu ve bunların tevarüs yoluyla imamlardan imamlara aktarıldığına inanılmaktadır.

Görülmektedir ki, İmamiyye Şiası’nda imamet makamının risalet misyonunu üstlenmesi, imametın dindeki konumunu diğer mezheplerdeki “hilafet”ten oldukça farklı bir bağlama yerleştirmiştir.

İmamiyye Şiası’nın imameti beşerî bir kurum olmaktan çıkıp ilahi bir makama dönüştürmeleri sadece teoride kalmamış; aksine imamların gaybeti döneminde mezhep mensuplarının dine ve siyasete bakış açısını da belirlemiştir.

Bu dini söylemin pratik sonuçlarından birisi, **teşri/nas** döneminin kapsamıyla ilgilidir. Diğer mezheplerde **teşri/nas dönemi**, Hz. Muhammed’in

vefatıyla biterken İmamiyye Şiası'nda süreç on ikinci imamın gaybete girdiğine inanılan hicri 260 yılına kadar uzatılmaktadır. Öte yandan başta tefsir, hadis ve kelam olmak üzere dini ilimler adeta imamet merkezli bir okumaya tabi tutulmuştur. Bunun da ötesinde bazı fıkhi hükümler de imamet nazariyesine uygun bir şekilde tevil edilip hükme bağlanmıştır. On ikinci imamın gaybetinde onun vekaletini üstlendiklerini ve onun adına yetki kullandıklarını iddia eden Şii ulema, niyabet-i amme müessesesi oluşturarak mezhep mensuplarının yönetimini kutsal bir makama dönüştürmüştür.

Bu söylemden etkilenen diğer alanlar ise tarih, siyaset ve günlük yaşamdır. Tarihi hadiseler mezhepsel akla uygun bir söylem üzerinden yorumlanmış; tarih geriye doğru işletilerek, imamet nazariyesine uygun bir algı oluşturulmuştur. Öte yandan yönetimler ile ilişkiler, hükümdarlara itaat, devlet başkanlığı gibi meseleler (Safeviler örneğinde olduğu gibi) gaib imam üzerinden hükme bağlanmıştır. Bazı hükümdarlar imamlar adına fetva verdiğini söyleyen müctehid ulemanın naibleri olarak ilan edilmişlerdir. Geç dönemlerde geliştirilen Velayet-i Fakih düşüncesiyle de gaib imamın dini ve dünyevi otoritesi ulama tarafından sürdürülmüştür.

Ayrıca İmamiyye Şiası için imamet, sadece itikadi ya da teo-politik alanla sınırlı kalmamıştır. Aksine kutsal mekanlarda idrak edilen bayram ve matemlerle hayatın her alanına da sirayet etmiştir.

Summary

The fact that the Prophet Muhammad was both a Rasul and the ruler of the city-state of Medina caused some debates around the authority of the caliphate/imamate. Non-Shiite sects, especially Ahl al-Sunnah, regard the caliphate/imamate as a human duty/institution, although they attach special importance to religion. Accordingly, the caliphate/imamate is the continuation of the duty of the Messenger of Allah to protect the religion and manage worldly affairs, that is, to govern the society. Although the sects in question sought superior qualities "afdal" in the Caliph/imam, these are not a necessity but a reason for preference. According to them, the imamate of "mafdul", that is, less virtuous, is also permissible. On the other hand, the caliph/imam is a human being. He is not protected "infallible" from mistakes and errors. He can even be dismissed from his post when necessary due to his mistakes or errors. However, the Twelver Shia separated the concepts of caliphate and imamate from each other, seeing the caliphate as a human institution and identifying it with the sultanate, while emphasizing the imamate through the divine mission of the Risalah. According to them, divine prophecy is a roof concept that also includes the authorities of prophethood and imamate. In this case, when the office of prophethood with the Prophet Muhammad came to an end, the mission of divine prophecy did not end, but continued in the office of imamate.

With the definition of the imamate office over the mission of the prophethood, why imams should be appointed by Allah, the religious status of imams and their qualifications (not the ones they should have) have been the subject of discussion.

The Twelver Shia bases the necessity of the existence of an “infallible” and “the most knowledgeable/a’lam” imam appointed by Allah on two grounds. These are the establishment of absolute justice and the necessity of executing the Sharia in an absolute manner in accordance with Allah’s consent. Only infallible, virtuous and the most knowledgeable imams appointed by Allah can fulfill these duties.

Issues such as being appointed by Allah and infallibility have raised the problem of the position of imams in relation to the Prophets, that is, what their religious status is. In this context, it is emphasized that the position of imams is lower than that of the Messengers, who brought a new shariah, but in terms of their functions, they are not different from the prophets who followed the previous messengers.

The fact that the imamate is not a human duty but a divine mission has brought with it some other necessary inferences. The first of these is that imams show miracles when necessary to prove the imamate. In this regard, in the sources of Twelver Shia, there is a rich narration material that has been increasing in terms of both number and diversity. On the other hand, their appointment by Allah has developed the idea that Allah protects imams from mistakes and sins, that is, they are infallible. However, what attracts the most attention is the special knowledge possessed by the imams. According to this, unlike the caliphs who have the acquired knowledge and have no other way but to make *ijtihad*, the real knowledge of the imams is not acquired later, but the knowledge transferred to them from the heavenly world. The connection with the celestial world is moment by moment, that is, it has continuity. Whatever information the imams need, that information is given to them from the heavenly realm. However, it is seen that the members of Twelver Shia make a difference between *Rasul*, *Nabi* and *Imams* in establishing a connection with the heavenly world, probably against the reactions that may come from other sects. But this difference is not in substance, but in form. The Messengers both saw the angel and heard the voice. The prophets can hear the voice, but they can only see the angel in their dreams. Imams, on the other hand, cannot see the angel either outwardly or in dreams, they can only hear the angel’s voice. Nevertheless, they are getting the information. The Twelver Shia called this information-gathering activity “*Tahdith*, and the imams who were addressees of it as “*Muhaddath* (information transferred)” and “*Mufahham* (information taught)”. Apart from this, imams also have the ability to hear from the unseen, and have the mysterious information. According to this, Imams have all the knowledge in the hands of all the prophets and successors before them. This includes not only the exoteric sciences, but also the esoteric “science of secrets” and science of “opening a thousand doors”. Among them, there are also *Jâmia’*, *Jifr* and *Mushaf Fâtima*. Apart

from these, it is believed that there are many written sources and they were transferred from imams to imams through inheritance.

It is seen that the imamate's undertaking the mission of prophecy in the Twelver Shia placed the position of the imamate in religion in a very different context from the "caliphate" in other madhabs.

Transformation of the imamate by Twelver Shia from a human institution into a divine authority was not only theoretical; on the contrary, it also determined the viewpoint of the members of the sect on religion and politics during the occultation of the imams.

One of the practical consequences of this religious discourse has to do with the scope of the law/revelation period. While in other sects, the revelation period ends with the death of Muhammad, in the Twelver Shia, the process is extended to 260 A.H., when the twelfth imam is believed to have gone into occultation. On the other hand, religious sciences, especially tafsir, hadith and kalam, were read almost as imamate-centered. Beyond that, some fiqh provisions were interpreted and decreed in accordance with the theory of imamate. Shiite ulama, who claimed that when the twelfth imam went into occultation, they assumed the power of attorney for him and used authority on his behalf, they created the institution of general delegation (*niyabat al-amma*) and transformed the management of the members of the sect into a holy office.

Other areas affected by this discourse are history, politics and daily life. Historical events have been interpreted through a discourse that is compatible with sectarian logic; by running history backwards, a perception was created in accordance with the theory of imamate. On the other hand, issues such as relations with governments, obedience to rulers, and the presidency (as in the case of the Safavids) were ruled over the absent imam. Some rulers were declared as deputies of mujtahid ulama who said that they gave fatwas on behalf of imams. With the idea of Walayat al-Faqih, which was developed in the late periods, the religious and worldly authority of the absent imam was maintained by the ulama.

In addition, for the Twelver Shia, the imamate was not limited to the creedal or theo-political field. On the contrary, it has spread to all areas of life with the holidays and mournings held in holy places.

Giriş: Teorik Çerçeve

Din, kültür ve medeniyetler, kendi düşünce ve inançları çerçevesinde oluşan önbilgi ve yargılarıyla olgu ya da nesnelere anlamlar yükler; sahip oldukları tarihsel birikim ve arka plan çerçevesinde kavramlar üretirler. Öte yandan başkalarından ödünç aldıkları yeni kavramları da var olan bilgi, düşünce ve inançları denklemine yerleştirerek kendi zihin dünyalarındaki karşılıklarıyla işler, yorumlar ve

anlamlandırırılar.¹ Ancak bazen zahiren aynı ifadelerle ya da benzer sözcüklerle telaffuz edilseler dahi kavramların işaret ettikleri olgu ya da nesne farklı anlamlara gelebilmekte; ayrı bağlamlara yerleşebilmektedir. Bu durumda birbirinden farklı kültür havzalarına ait kimi kavramlar hakkında mevcut önbilgilerin bizatihi kendisi olgu ya da nesnenin neliğinin ortak bir anlamda anlaşılmasının önünde engel teşkil edebilmektedir. Bir başka ifadeyle kavramlara yüklenen anlamlar, kavramın kendi gerçekliğinden ya da bağlamından farklı anlaşılmasına sebep olmaktadır.² Kısacası bilgiye konu olan bir kavramı bazen “diğer” (ya da “öteki”) din kültür ve medeniyetlerdeki kendi nesnel gerçekliğinden uzaklaştırarak kendi zihnimizde ya da toplumsal hafızamızda önceden var olan bilgi ve kabullere uygun bir anlam çerçevesinde anlamlandırırız. Kavram artık “diğer”ine (bazen de “öteki”ne) ait gerçeklikten çıkmış olmakta, kendi zihnimizin ya da toplumsal hafızamızın zihniyet kalıpları içerisinde şekillenmektedir.

Farklı İslam mezheplerine mensup kimselerin düşünce ve inançlarını anlama ve yorumlama olayında da benzer bir durum geçerlidir. Nitekim mezhep veya mezhep benzeri dini yapılanmaların tanrı, gaybi varlıklar, peygamber, din adamları, hükümdarlar ve kutsal metinlere yükledikleri anlamlar doğuş ve dönüşüm süreçlerini etkileyen çeşitli unsurların etkisiyle özgün ve/veya öznel olabilmekte; mezhep ve dini yapılanmaların söz konusu kavramlara yükledikleri anlamlar farklılaşabilmektedir. Hatta kavramlara yüklenen anlamlarda oluşan farklılaşmalar, kimi zaman kavram kargaşasına yol açacak kadar farklı boyutlara ulaşabilmektedir. Bunun somut örneklerinden birisi de İslam düşünce ekollerinin hilafet ve/veya imamet kavramına yükledikleri anlamlarla ilgilidir.

Ehl-i Sünnet başta olmak üzere Şii olmayan mezhepler, hilafeti Hz. Peygamber’in dini koruma ve dünya işlerini idare etme, yani toplumu yönetmesiyle ilgili görevinin devamı olarak telakki etmekte, her ne kadar dini anlamda özel önem atfetseler de nihayetinde hilafeti beşerî bir görev/kurum olarak görmektedirler. Bu durum onların Şii imamet nazariyesini de bu şekilde tasavvur etmelerine yol açmakta, Şii imamet nazariyesini kendi zihin dünyalarındaki hilafet kavramı zemininde tasavvur etmelerine sebep olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Şii olmayan mezhep mensuplarının Şiilere ait imamet teorilerini ele alırken konumlandıkları zihinsel arka planda (kültürel bellek) yönlendirici olan husus, seçilen/önerilen ve gerektiğinde azledilebilen beşerî bir hilafet makamıdır. Oysa Şia, hilafet ile imametın ayırıştırmakta, imameti çok farklı bir konuma yerleştirmektedir. Zira onlar, imameti dini problematiğın temeline yerleştirecek

¹ Mahmud Zevadi, “Kur’an’a Göre İnsan Doğası ve Yapay Zeka”, *Önyargı*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 212-214; Pascal Boyer, James V. Wertsch (ed.), *Zihinde ve Kültürde Bellek*, çev. Yonca Aşçı Dalar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 374-378. Zihnimizin anlamlandırma sürecine dair bu durum somut nesnelere bakma açımızı ve söz konusu nesnelere görme biçimimizde daha açık bir şekilde kendini ele vermektedir. Bkz. John Berger, *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 8.

² Bkz. Zygmunt Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüseyin Oruç (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2017), 300 vd.

risaletin ilahi misyonu üzerinden içeriklendirmektedirler. Bu tasavvura göre ilahi risalet, peygamberlik ve imamet makamlarını da içeren çatı bir kavramdır. Bu durumda ilahi risalet misyonu, son peygamber Hz. Muhammed ile nihayete ermemiş, imamet makamında devam etmiştir.

Bu makale Şii imamet nazariyesinin ilahi risalet misyonu söylemi üzerine inşa edildiğine ve imametın peygamberliğin farklı bir boyutla devam olduğuna dikkat çekmeyi hedeflenmiştir. Makalede “Şia” ile kastedilen İmamiyye Şiası olacaktır. Ayrıca Şia söz konusu olduğunda imamet, diğer mezhepler söz konusu olduğunda çoğu kere hilafet kavramının kullanılmasına özen gösterilecektir.

1. Mezheplerin Hilafete/İmamete Yaklaşımları

Hz. Peygamber'in vefatının ardından gündeme gelen temel tartışma konularından birisi de hilafettir. Genel anlamda din ve dünya işlerinde umumi liderlik şeklinde tarif edilen hilafet, kendisini seçen ümmetin vekili olarak onlara karşı sorumluluk makamı olarak anlaşılmaktadır. Buna göre Halife,³ Hz. Peygamber'in yöneticilik misyonunun devamı olarak devleti yönetir, İslami hükümleri muhafaza eder ve uygular.⁴ Bu nedenle hilafet (ya da devlet başkanlığı anlamında imamet)⁵, itikadi değil, fıkhî bir meseledir.⁶ Bunun için muamelat bahisleri arasında yer alması gerekir. Ancak Şiiilerin imamet ile hilafeti birbirinden ayırıp konuyu itikadi alana taşıması, imameti fiili ümmet riyasetinden alıp ilahi bir makama dönüştürmesi,⁷ hilafeti/imameti itikadi bir meseleye çevirmiştir. Bu nedenle diğer mezhepler de Şia'ya reddiye bağlamında konuyu “İmamet” başlığı altında kelami bahisler arasında ele almışlar;⁸ hilafetle ilgili pek çok meseleyi tartışmışlardır.⁹

Hilafetle ilgili tartışma konularından ilki bu kurumun zorunlu olup olmamasıdır. Yani bir halife seçmenin vacip mi yoksa caiz mi olduğu hususudur. Harici, Mürcii ve Mutezili mezheplerin büyük çoğunluğu ile diğer mezheplerin tamamı hilafetin zorunlu ve bir halife seçilmesinin ümmete (Allah'a değil) vacip

³ Bkz. Ebû'l-Fadl Cemâluddîn b. Muhammed İbn Manzûr (711/1311), *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sadır 1990), IX/82-83.

⁴ Krş. Abdülhâlık Mustafâ Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz yayıncılık 1990), 153.

⁵ İbn-Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII/ 24 vd.

⁶ Her ne kadar bazı Emevi ve Abbasi halifeleri basturdıkları paralara halifetullah ibaresini yazmışlarsa ve yine bazı halifelerin kendilerinin Tanrının yeryüzündeki vekili gösterme gibi eğilimleri olmuşsa da bu ne ulema nezdinde ne de toplumsal alanda iltifat görmemiştir. Hükümdarların halifetullah kullanımları ile ilgili bir araştırma için bkz. Nagihan Doğan, *İslâm Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbâsi Dönemi (750-833)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü, Basılmamış Doktora Tezi, 2013), 140.

⁷ Bkz., Metin Bozan, *İmâmiyye Şiasının Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnançının Ortaya Çıkışı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 129 vd.

⁸ Krş. Ziyâuddîn Rayyıs, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Nehir 1995), 85.

⁹ Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî (756/1355), *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Daru'l-Kütüb, trz.), 395.

olduğunu savunmuşlardır.¹⁰ İmamı belirleme yolu hususunda da hemen hemen Şia dışındaki tüm mezhepler Şura'yı esas almış ve halifenin seçimle iş başına gelmesini önermişlerdir.¹¹ Halife'nin meşruiyeti için de ona bey'at akdinin gerçekleşmesini yeterli görmüşlerdir.¹²

Hilafet ile ilgili diğer bir tartışma konusu da hilafetin soya tahsisi meselesidir. Ehl-i Sünnet'in¹³ kahir ekseriyeti ile bir kısım Mürcie,¹⁴ Mutezile'den Cübbâiler¹⁵ halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini savunurken Ehl-i Sünnet'in bir kısmı Kureyşliliği bir zorunluluk değil de tercih sebebi olarak görmüşlerdir. Mürcie'nin çoğunluğu,¹⁶ Hariciler¹⁷ ile bir kısım Mutezili¹⁸ ise hilafetin soya tahsisini reddetmişlerdir.

Hilafet ile ilgili ele alınan bir diğer mesele de halifenin denetimi ve gerektiğinde azledilip azledilemeyeceğidir. Halifelerin adaletle hükmedip şeriata hükümlerini uygulamaları beklenmektedir.¹⁹ Ancak masum olmadıkları, hata

¹⁰ Nâşî el-Ekber (293/905), *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât (Usûlu'n-Nihâl)*, thk. Josef Van Ess (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkiyye, 1971), 49; Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm (Beyrut: Darü'l-Fikr 1997), III/232-233; Ebû Saîd Nişvânu'l-Himyerî (573/1175), *Hûru'l-İyn*, nşr. Kemâl Mustafa (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1948), 150.

¹¹ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, III/232; Nişvânu'l-Himyerî, *Hûru'l-İyn*, 150; Seyfuddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî (631/1233), *Ebkârü'l-Efkâr fi Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Müzeydî (Beyrut: Darü'l-Kütüb, 2003), III/426.

¹² Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahrüddîn er-Râzî (606/1209), *Kitâbu'l-Erbâin fi Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut 2004), 428.

¹³ Hilafetin Kureyş'e tahsisi meselesinde ise Ehl-i Sünnet mensuplarında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bir kısmı, hilafeti Kureyş'e tahsis ederken bir kısmı bu şartı reddetmektedir. Bazıları ise Kureyşlilik şartını sadece bir tercih olarak kabul etmektedir. Bunlara göre, imamet için önce Kureyş'e bakılır, Kureyş'te bulunmaması hâlinde Kinanî aranır, o da olmaz ise İsmailoğullarından, o da olmaz ise Acem'den birisi seçilebilir. Ehl-i Sünnet için bkz. Abdulkâhîr Tâhîr b. Muhammed Bağdâdî (429/1037), *Usûlu'd-Dîn*, (İstanbul: Darü'l-Funun İlahiyat Fakültesi, 1928), 275; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun (808/1405), *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: M. E. B. Yayınları, 1997), I/490.

¹⁴ Aralarında, Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu bir grup Mürcie, imamın Kureyş'ten olması gerektiğini savunur. Cehm b. Safvân, Gaylan ed-Dimeşkî gibi âlimlerin de dâhil olduğu çoğunluk ise hilafetin, kitap ve sünneti bilen ve onu uygulayabilecek niteliklere sahip herkesin hakkı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mehmet Sait Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD XXIII* (1978); 121-213, 164, 169; Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuştan, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *GÜÇİFD I* (2002), 197.

¹⁵ Ali b. Muhammed Cürcânî (812/1409), *Şerhu'l-Mevâkif* (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), III/679.

¹⁶ Cehm b. Safvân, Gaylan ed-Dimeşkî gibi âlimlerin de dâhil olduğu çoğunluk Mürcie ise hilafetin, kitap ve sünneti bilen ve onu uygulayabilecek niteliklere sahip herkesin hakkı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bkz. Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", 164, 169; Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuştan, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", 197.

¹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, III/679. Hariciler'den İbadiyye fırkası ise ölçüyü en uç noktaya kadar taşıyarak azadlı bir kölenin dahi halife olabileceğini savunmaktadırlar. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 275.

¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, III/679. Her hâlükârda imamın Kureyşli birisinin olmasını bir zorunluluk olarak görmezler. Bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, III/ 232.

¹⁹ Aksi durumda ne yapılması gerektiği hususunda farklı yaklaşımlar vardır. Hariciler azledilmesi gerektiğini savunur. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 332.

yapabilecekleri, bu nedenle de denetime tabi tutulmaları gerektiği prensip olarak kabul edilmektedir. Böylesi durumlarda halifenin kendisini seçen ümmet tarafından muhasebe edilmesi ve/veya gerektiğinde görevinden azledilmesi mümkündür.²⁰

Şii-Batini fırkalara gelince; onların imamet hususunda siyasal-karizmatik aile veya liderci bir din söylemini benimsedikleri görülmektedirler. Bu söyleme göre dinin anlaşılması ve yorumlanmasında aile veya kişiler merkezdedir.²¹ Söz konusu Şii fırkalardan Zeydiler, imameti usûlû'd-dîn'den kabul etmenin yanı sıra Hz. Fatıma'nın soyuna tahsis etmeleri²² ve imamlarda olması gereken vasıfların bizzat Allah tarafından belirlendiğine inanmaları yönüyle²³ diğer Şii fırkalara benzemektedirler. Ancak imamların nas ve tayin fikri (isim isim Allah tarafından belirlendiği) ile imamların masumiyetini reddetmeleri yönüyle Şiilerden ayrılmaktadırlar. Onlara göre imamlar, Fatıma oğullarının soyundan olması şartıyla toplumun ileri gelenleri tarafından şûra yoluyla seçilir. Ayrıca mefdulun imametini caiz görerek Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerini meşru kabul etmeleri yönüyle de diğer Şiilerden farklılaşmaktadırlar.²⁴

İmamiyye Şiası ile Batini fırkalar ise imamete çok farklı anlamlar yüklemekte; din anlayışlarını büyük ölçüde imamet nazariyesi etrafında şekillendirmektedirler. Nitekim gulat fırkalarının bir kısmı, imamlara tanrısal boyutlar kazandırmaktadır.²⁵ İsmaililer ve İmamiyye Şiası ise imameti ilahi risalet misyonu ile ilişkilendirmektedir.²⁶ İsmaililerin imamet ile ilgili görüşleri müstakil bir çalışma konusudur. Biz burada İmamiyye Şiası'nın imamet tasavvurunu değerlendireceğiz.

²⁰ Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 153.

²¹ Krş. Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât* IV (2001), 4, 15-36. Şiiliğin Siyasi Kolları ve Siyasi Düşünceleri hakkında değerlendirmeler için bkz. Siddik Korkmaz, "Şiiliğin Siyasi Kolları ve Siyasi Düşünceleri", *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi* (Ankara: Savaş yayınları, 2018), 145-167, 155 vd.

²² İbn Murtazâ Ahmed b. Yahyâ (840/1437), *Kitâbu'l-Ezhâr fi Fikhi'l-Eimmeti'l-Ethâr* (San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1993), 313.

²³ Ebû Muhammed b. Sa'îd Kalhâtî (IV/X. yy), *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyide İsmâil Kâşif (Umman: 1980), II/460; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî Müfîd (413/1022), *Evâilü'l-Makâlât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*, tlk. Fadlullâh ez-Zencânî (Tebriz:1363), 46, 47; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdikerîm Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emîr Ali Mehrân, Ali Hasan Fâur (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1996), I/179.

²⁴ Nâşî, *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât* (Usûlu'n-Nihâl), 42-43; Kalhatî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, II/460; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I/179. Zeydi imamet anlayışı ve mefdulun imameti hususundaki tartışmalar için bkz. Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (2015), 93-118, 97 vd.

²⁵ Gulat fırkalar ve inançları için bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 133; Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 85 vd.

²⁶ İsmaili fırkalar ve inançları için bkz. Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmaililik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 209 vd.; Muzaffer Tan, "İsmaili Davet: Sosyo-politik Gelişim Süreci" *Dini Araştırmalar* 18/47 (Aralık 2015), 81 vd.

2. İmamet, Risalet Misyonunun Sürekliliği Zemininde Temellendirilmesi

Yukarıda da zikredildiği gibi Şii olmayan fırkaların hilafet/imamet ile ilgili görüşleri dikkatlice tetkik edildiğinde görülecektir ki hilafet, Hz. Muhammed'in ilahi bir makam olan nübüvvetinin değil, teorik boyutta herhangi bir özel kutsiyet atfedilmeyen yöneticilik yönünün devamı olarak kabul edilmiştir. Halifenin belirlenmesi yolu da ağırlıklı olarak ümmetin seçimine bırakılmıştır. Öte yandan hilafet kavramı imamet ile özdeş kullanılmış; halifeye devlet idaresini üstlenmesinden dolayı (Allah'ın değil de) ümmetin vekili anlamında imam denmiştir.²⁷

İmamiyye Şiası mensupları diğer mezheplerin söz konusu görüşlerine karşı çıkmış, hilafet ile imamet özdeşliğini reddetmiştir.²⁸ Onlara göre hilafet, tamamen sıradan ve beşerî bir kurumdur. Hz. Muhammed'in vefatının ardından bir oldubitti ile ortaya çıkmış; Allah'ın emrine karşı gelen ve Hz. Peygamber'in emanetine sadakat göstermeyen sahabe tarafından "fiili" bir durum olarak ümmete dayatılmıştır. Kaldı ki, halife olarak seçilen kişinin bunu hak edip etmediğine dahi bakılmamıştır. Yani riyaset makamı (devlet başkanlığı) gasp edilmiştir. Bu nedenledir ki Şia, hilafeti bir çeşit saltanat olarak kabul etmektedir.²⁹

İmamiyye Şiası'na göre Hz. Peygamber sonrasında Allah tarafından belirlenen makamın adı hilafet değil, imamettir. İmamet, peygamberliğin misyonunun yani ilahi risaletin devamıdır. "Teklif ile atanma" veya "şura" gibi yollarla sıradan insanlar tarafından belirlenecek bir makam değildir.³⁰ Nasıl ki insanlar peygamber seçemiyorlarsa, imamları da seçme hakkına sahip değillerdir.³¹

²⁷ İmamın ümmetin vekili oluşu bağlamında değerlendirmeler için bkz. Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 171.

²⁸ Bkz. Müfid, *el-İrşâd fi Ma'rifeti Huçecillâhi alâ'l-İbâd*, thk. Müessesetu Âl-i Beyt (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993), II/342; Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Müsevi Murtazâ (432/1044), *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Huseynî el-Hatîb (Tahran: Müessesetu's-Sâdık, 1987), I/128; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Tûsî (460/1067), *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. İbâdallâh et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsîh (Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1411), 297; Allâme Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf Hillî (726/1325), *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Müminîn Ali b. Ebî Tâlib*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1982), 15.

²⁹ Bu minvalde değerlendirmeler için bkz. Muhammed b. Ömer Keşî (IV/X. asır), *İhtiyâru Ma'rifeti'R-Ricâl*, tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî, thk. Mehdi er-Recâi (Kum: Müessesetu Âlu'l-Beyt, 1404), 51; Müfid, *İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Ğifârî ve Seyyid Mahmut ez-Zernedî (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993), 10; Meclisî, Muhammed Bâkır (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, thk. Lecnetun min Ulemâ (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1992), XXII/440; Muhammed Hüseyin Kâşifu'l-Gitâ (1373/1954), *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat trz.), 24-25. İlgili konu için krş., Ahmet Işıklar *Velâyet ve İmâmet* (Ankara: Araştırma Yayınları. 2019), 166, 170.

³⁰ Zira sıradan insanların sınırlandırılan hisler, içgüdüler, menfaatler, dünyaya meyil gibi zafiyetler söz konusudur. Hatta kendilerini güçlü hissettiklerinde zulme meyledebilmektedirler. Krş. Abdullah Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, (İstanbul: Al-i Taha 1999), s. 213.

³¹ Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar* 325; Seyyid İbrahim el-Müsevi Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye* (Kum: İntişarat-ı Hazret-i Mehdi 1982), III/175, 183.

Bu durumda Şii olmayan fırkalar, hilafeti veya (devlet başkanlığı anlamında) imameti muhataplık ve sorumluluk bağlamında ümmete tevdi edilen bir iş, “ümmetin vekilliği” olarak görürlerken; İmamiyye Şiası, imameti ilahi bir makama dönüştürmekte; imamların bizzat Allah tarafından belirlendiğine (*nas ve tayin* teorisi) inanmaktadır. İnanışlarına göre *nas ve tayin* ile atanmış imamların sayısı on ikidir.³² Bu imamlar, Ali b. Ebî Tâlib (40/661), her iki oğlu Hasan (49/669) ve Hüseyin (61/680), daha sonra da Hüseyin'in soyundan sırasıyla Ali Zeynelâbidîn (95/713), Muhammed el-Bâkır (114/733), Ca'fer es-Sâdık (148/765), Mûsâ el-Kâzım (183/799), Ali er-Rızâ (203/818), Muhammed el-Cevâd (220/835), Ali el-Hâdî (254/868), Hasan el-Askerî (260/873) ile (Hasan el-Askerî'nin varsayılan ve mehdi muntazar olduğu iddia edilen oğlu) Muhammed el-Mehdî'dir.³³

Mezhep mensupları, imametın ilahi bir makam ve peygamberlik misyonunun devamı olduğunu temellendirebilmek için de bazı akli çıkarımlarda bulunmuşlardır. Söz konusu akli çıkarımlarda öncelikle neden bir imama ihtiyaç duyulduğu ele alınmıştır.³⁴ Bu gerekçelerden ilki dini boyutla; yani ahkâmın muhafazası ve şeriatın icrası ile alakalıdır. Buna göre dini metinlerin ilahi murada uygun tefsir ve tevili, şer'i hüküm verilirken ilahi maksada uygun hareket edilebilmesi, ibadetlerin hakkıyla ifası, muamelata dair uygulamalar, miras, cihad ve tebliğ görevlerinin ilahi murada uygun bir şekilde yerine getirilmesi bir zorunluluktur.³⁵ Diğer gerekçe ise ümmete hükmetme/hükümet etme ile ilgili yükümlülüktür. Yani imamın bir devlet başkanı oluşudur. Buna göre imamın, insanları yönetme, fesadı ve iç-dış tehditleri engelleme, suçluları cezalandırma, vali ve diğer devlet yetkililerini atama gibi görevleri vardır.³⁶

³² Kuleynî “On iki imam ve onlar hakkında Nas” başlığı altında, bazı rivayetler aktarır. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk Kuleynî (329/940), *el-Usûlu'l-Kâfi*, tsh. Necmuddîn Âmilî, thk. Ali Ekber Ğıffârî (Tahran: Mektebetu'l-İslamiyye, 1388), I/441-49.

³³ İmamların hayatı için bkz. Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/905), *Târîhu'l- Ya'kûbî* (Beyrut trz.) II/245, 320, 381, 414, 453, 503; Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, (300/912), *Fıraku's-Şia*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık (Necef, 1936), 25, 53, 61, 66, 86-87, 91-92, 96, 103, 104; Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr Taberî (310/922), *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998), III/91, VIII/49, X/76, XII/24; Kuleynî, *Kâfi*, I/206, 385, 388, 390, 393, 397, 406, 411, 419, 421-422, 431; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, IV/5, 55; Hüseyin Ebî Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk (381/991), *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Ğıffârî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1405), 76; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî İbn Rüstem Taberî (IV/X. asır), *Delâilu'l-İmâme* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988), 80-81, 94, 110, 144-146, 172, 205, 212-213, 219, 268; Müfid, *el-İrşâd*, I/5, 137, 157-58, 180, 215, 247, 273, 297-311, 313, 339.

³⁴ Bkz. Müfid, *el-İrşâd*, II/342; Murtazâ, *Şâfi*, I/128; Tûsî, *Gaybe*, 297; Hilli, *el-Elfeyn*, 15.

³⁵ Farklı farklı gerekçeler içeren rivayetler için bkz. Murtazâ, *Şâfi*, I/47; Hilli, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, 'Aynullâh el-Huseynî el-Ermevî (Kum: Müessesetü Daru'l-Hicre, 1407), 164; Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, I/74; Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 328.

³⁶ Tûsî, “Risâle fi'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm” *Resâilu Şeyh Tûsî* (yy. trz.) 109-114, 112; Hilli, *Nehcu'l-Hak*, 164; Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 213. Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Halil İbrahim Bulut, - Özkan Gül, “İmâmiyye Şia'sında İlmü'l-İmâm İnanç”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, V/1 (2005), 5-92, 80 vd.

Akli çıkarımlarla imametin gerekliliğini temellendirmenin ardından İmamiyye Şiası, sıradan insanların söz konusu görevleri ilahi rızaya uygun olarak gerçekleştirebilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadırlar.³⁷ Onlara göre sıradan insanları çevreleyen hisler, içgüdüler, menfaatler, dünyaya meyil gibi zafiyetler söz konusudur.³⁸ Öte yandan mutlak hakikatin ve liyakatin tespitinde insan akli yetersiz kalmakta; farklı farklı bakış açıları ortaya çıkmaktadır. Söz konusu görevlerin ifasında bir hata ya da yanılgiya düşülmesi insanlar arasında haksızlığa ve zulme sebep olur. Oysa adalet ve ilahi rızaya uygun bir yaşamın temini bir zorunluluktur. Bu durum Allah tarafından görevlendirilmiş, ilahi bilgiyle teyit edilen (ihtiyaç duyduğu her türlü ilmi semavi alemde temin edebilen), hata ve günahlardan arınmış masum bir imamın varlığını zorunlu kılmaktadır.³⁹ Buradan hareketle İmamiyye Şiası, peygamberlerin gönderilmesi ve varlığının zarureti hususunda söylenebilecek her şeyin aynısının imamlar için de zorunlu olduğunu;⁴⁰ bu nedenle de peygamberleri kim seçip gönderiyorsa imamları da onun belirleyip göndermesinin vacip olduğunu savunmaktadır.⁴¹ Nitekim İmamiyye Şiası'nın önde gelen alimleri, peygamberlerin olmadığı dönemlerde onların vekilliği/naibliğini üstlenen;⁴² onların dini ve dünyevi görevlerinin vasisi olan⁴³ imamların görevlendirilmesinin tıpkı peygamberlerin gönderilmesi gibi ilahi bir lütuf olduğunu, bu ilahi lütfun da Allah'a vacip olduğunu savunmaktadırlar.⁴⁴

İmamiyye Şiası'na göre mezhep mensupları söz konusu iddialarını ispatlamak için akli delillerin yanı sıra pek çok nakli delil de ileri sürmüşlerdir. Bunları ayetler, hadisler, emanetler ve imamların gösterdiği mucizeler şeklinde sıralamamız mümkündür.⁴⁵ Ancak söz konusu delillerin aleni apaçık deliller olduğunu söylemek güçtür.⁴⁶ Nitekim kendi dönemi İmamiyye Şiası lideri

³⁷ Muhammed Murtazâ Kâşânî (1091/1680), *İlmu'l-Yakîn* (by: trz.), I/375.

³⁸ Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 213.

³⁹ Murtazâ, *Şâfi*, II/7-8.

⁴⁰ Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, I/375; Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 327, 333.

⁴¹ Nasıl ki Peygamberler kullar arasında Allah'ın hücceti ise imamlar da kullar arasında Allah'ın hüccetleridirler. Yani İmamların Allah'ın hücceti olma yönünden Peygamberlerden farkı yoktur. Bkz. Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 326.

⁴² Bkz. Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, III/175, 183.

⁴³ Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/154; Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, 23.

⁴⁴ Murtazâ, *Şâfi*, I, 47; Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, (Necf: Cem'iyyetu Münteda en-Neşr 1979), 304, 313.

⁴⁵ İmamiyye Şiası nakli delller bağlamında hem Kuran'dan hem de hadislerden Hz. Ali'nin Allah tarafından atanmış bir imam olduğunu bir takım deliller ileri sürerler. *Mübahale, Velayet, Ulû'l-Erhâm* gibi isimlerle anılan ayetler ile *Muahat, Mevla, Kırtas ve Gadir-i Hum* şeklinde şöhret bulan hadisler bunlara örnek olarak verilebilir. Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Kahire: Mektebetu Darû'l-Urube, 1962), 169-170. Ayetlerin tevili, hadisler, emanetler ve mucizeler ile ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru* (Ankara: İlahiyat, 2007), 35-83.

⁴⁶ İmamiyye Şiası'nın sunduğu nakli deliller tetkik edildiğinde bunların, somut; tartışmasız açık deliller olmadığı, aksine bazı ayet ve hadislerin tevili ile çoğunluğu sadece kendi kaynaklarında zikredilen iddia ve çoğu kere bağlamından bağımsız riyaset yorumlarına dayandığı görülecektir. Büyük çoğunluğu Hz.

konumundaki alimi Ebu Ca'fer Tûsî, delillerin tevili olduğunun farkında olacak ki, delilleri savunurken ilginç bir ithamda da bulunmaktadır. Buna göre, zaten deliller apaçık nas şeklinde olsa bile muhalifler onu da inkâr edeceklerdir.⁴⁷ Benzer bir yorum Ayetullah Humeyni tarafından da dile getirilmektedir. Humeyni, *Keşfu'l-Esrâr* adlı kitabında Allah'ın, Ali'nin imametini Kur'an'da bizatihi açıklaması hâlinde bile buna yine de muhalefet edileceğini, açıkça zikretse dahi ihtilafın bitmeyeceğini söylemektedir.⁴⁸

3. İmamet'in Dini Statüsünün Risalet Üzerinden Belirlenmesi

İmamiyye Şiası'nın imamların tıpkı peygamberlere benzer biçimde Allah tarafından belirlendiğine dair inançları, beraberinde imamların peygamberlere göre konumu ve statüleri meselesini ortaya çıkarmıştır.

İmamiyye Şiası'nın imamların peygamberlere göre konumu ve statülerini temellendirmek amacıyla ele aldıkları ilk konu "risalet" in kapsam ve sınırınıdır. Buna göre risaletin iki misyonu vardır. Bunlar *teşrii risalet* ile *temsili ve tebliği* risalettir. *Teşrii risalet*, peygamberlik dönemi ile sınırlıdır. Buna göre yeni bir şeriatın ihdası; yani yeni bir hukuk sisteminin getirilişi⁴⁹ anlamındaki *teşrii risalet*⁵⁰ misyonu, *Hatemu'n-Nebiyyin* Hz. Muhammed ile sona ermiştir.⁵¹ Oysa risaletin *temsili ve tebliği* misyonu, yani ilahi bilgi (maarif) ve semavi alemde öğrenilen hakikatlerin insanlara ulaştırılma görevi devam etmektedir. Dinin muhafazası, Kuran'ın açıklanması, İslam ahkâmının tafsilatı ve teferruatının beyanı, şeriatın ilahi murada uygun icrası⁵² ve devlet yönetiminde mutlak adaletin tatbiki gibi süreklilik arz eden görevler bu kapsama giren unsurlardan bazılarıdır.⁵³ Söz konusu görevler (*temsili ve tebliği* risalet yani *muslihlik* misyonu) peygamberlik ile sınırlı değildir. Onların olmadığı dönemlerde imamlar tarafından temsil edilip sürdürülür.⁵⁴ Buna göre peygamberler dinlerin kurucusu, koruyucusu, uygulayıcısı ve müfessiridirler. İmamlar ise dinin kuruculuk dışındaki misyonların taşıyıcısıdır; yani

Ali'nin imametini ispat sadedinde zikredilen ayetler tetkik edildiğinde ayetlerin mefhumundan ziyade bunların sebab-i nüzulü üzerinden temellendirmeler yapıldığı görülecektir. Gerek ayetler gerekse hadisler çerçevesinde sundukları deliller dikkatlice tetkik edildiğinde kahir ekseriyetinin tevili yöntemiyle delillere dönüştürüldüğünü görülecektir. Krş. Mustafa Öztürk, *Tefsir'de Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 22.

⁴⁷ Bkz. Tûsî, *İktisâd*, 330.

⁴⁸ Bkz. Rûhullâh Humeyni, *Keşfu'l-Esrâr* (Amman: Dârü 'Ammâr 1998), 130-131.

⁴⁹ Krş. V. Madelung, "İsna Aşeriye'ye Göre İmamın Gaybetinde Selahiyet Meselesi", çev. Bülent ÜNAL, *D E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII (1994), 539-551, 540.

⁵⁰ Muhammed Abid Cabiri, *Kur'an'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), 149.

⁵¹ Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 234 vd. Ayrıca bkz. Madelung, "İsna Aşeriye'ye Göre İmamın Gaybetinde Selahiyet Meselesi", 540.

⁵² Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 234 vd.

⁵³ Murtaza Mutahhari, *İslam ve Değişim*, çev. Burhanettin Dağ (Ankara: Fecr yayınları, 2000), 193.

⁵⁴ Mutahhari, *İslam ve Değişim*, 204 vd.

koruyucusu, uygulayıcısı ve müfessirleridirler.⁵⁵ Görülmektedir ki, her ne kadar isim değişse de yeni bir şeriat getirme misyonu dışındaki peygamberlik misyonu olduğu gibi imamlarda da devam etmektedir ki, buna ilahi kelamı alma hususu da dahildir.⁵⁶

Peygamberlik ve imamet bu kadar iç içeliği peygamberler ile imamlar arasındaki statü farkının ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Bu hususun tespiti için öncelikle İmamiyye Şiası'nın peygamberlik inancını tetkik etmek gerekir.

İmamiyye Şiası, tıpkı diğer mezhepler gibi Allah'ın elçileri olan peygamberleri rasuller ve nebiler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Kendilerine kitap ve yeni bir şeriat verilenler rasul, kendilerine bir kitap veya yeni bir şeriat verilmeyenleri de nebi olarak tanımlamaktadır. Bu durumda rasuller kitaplı ve şeriatli peygamberler olmakta ve *teşrii* risalet misyonunu üstlenmekteyken nebilere biçilen misyon ise kendilerinden önce gelen rasullerin şeriatlerini tebliğ etmek, korumak ve onlar ile amel etmek şeklindedir.⁵⁷ Bir başka ifadeyle rasullük, nebiliği içeren ama onu aşan bir makamdır. Nitekim Şeyh Müfîd, her rasulün nebi olduğunu; ama her nebinin rasul olmadığını açıkça belirtmektedir.⁵⁸

Yukarıdaki ifadeler rasuller ile nebiler arasındaki farkı açıkça ortaya koyarken beraberinde nebiler ile imamlar arasındaki statü farkı sorusunu/sorununu gündeme getirmektedir. Nitekim bazı İmamiyye Şiası alimleri bu hususa dikkat çekmiş; rasullük ile nebilik arasındaki farkı belirttikten sonra nebilik ile imamet arasındaki benzerliği tartışmışlardır.⁵⁹ Bu tartışmalara girişenlerden Şeyh Müfîd (413/1022), *aklen imamların misyonunun nebilerle benzer olduğunu söylemek mümkündür, zira pratikte imamlar, nebilerle aynı misyonu üstlenmişlerdir. Aradaki farkın yegâne sebebi Şari'in (Allah'ın) onları farklı isimlendirmesidir. İmamlara nebi denmesinin caiz olmaması da sadece bu nedenledir, demektedir.*⁶⁰ Benzer bir görüşü Allame Meclisî (1110/1697) de dile getirmekte ve aklen nebilik ile imamet arasında somut/açık bir fark göremediklerini söylemektedir. Meclisi, imamlara nebi denmemesinin nedenini ise peygamberliğin Hz. Muhammed ile bitmiş olmasıyla açıklamaktadır.⁶¹

Öte yandan bazı yorumlarda peygamberlik ve imamet misyonları (*teşrii - temsili* ve *tebliği* risalet ayrımı üzerinden değil de) risalet-velayet kavramları

⁵⁵ Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 325-326.

⁵⁶ Bu durumda görevlendiren makam açısından Peygamberler ile İmamların arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Bkz. Hillî, *el-Elfeyn*, 44.

⁵⁷ Seyyid Ni'metullah Cezâirî (1112/1700), *Kisâsu'l-Enbiyâ'* (Kum: Mektebetu Ayetullah Mar'aşî, 1404), 7.

⁵⁸ Detaylar için bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 44-45.

⁵⁹ Zira yüce bir makam olan imamet, nübüvvet konumundadır. Bkz. Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/154.

⁶⁰ Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 45. Şeyh Müfîd, Yüklenilen misyon hususunda teşrii risaleti Rasuller'e tahsis edip nebilerin kendilerinden önceki rasullerin şeriatleri koruma ve uygulamayla yükümlülükleri olduğunu vurguladıktan sonra imamların misyonunun nebilerin misyonu ile benzer olduğunu gündeme getirmiştir. Bkz. Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, 45.

⁶¹ Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI/82. Bu hususta daha detaylı bilgi için bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar* 9/6, 95-115.

üzerinden izah edilmiştir. Buna göre daha yüce bir misyon olan risalet sadece peygamberlerin, velayet ise hem peygamberler'in hem de imamların misyonunu ifade etmektedir.⁶² Bu durumda velayette peygamberler ile imamlar eşit ilahi yetkiye sahiptirler. Risalet-velayet ayrımına gidenlerin bir kısmı, konuyu gizemli alana çekerek velayete daha yüce bir anlam vermektedirler. Buna göre risalet, bu misyonun zahiri yönünü; velayet ise lahuti, batni-deruni misyonunu temsil etmektedir.⁶³ Hz. Muhammed'den sonra velayet misyonunu İmamiyye Şiası'nın on iki imamı üstlenmiştir. Nasıl ki, Hz. Muhammed *Hatemu'l-Enbiya* ise On ikinci imam da *Hatemu'l-Evliya*'dır. Yani velayet halkası on ikinci imamın zuhuruyla sona erecektir.⁶⁴

Dünyevi liderlik boyutunun zorunluluğu bağlamında da imametın peygamberliğe göre statüsü tartışma konusu olmuştur. Öncelikle belirtmek gerekir ki, İmamiyye Şiası'nda imametın dini misyon merkezde olmak üzere dünyevi liderlik makamını da temsil ettiği genel anlamda kabul görmüştür. Buna göre imamet, dini liderliğin yanı sıra dünyevi bir misyon; umumi riyasettir. Bu yönüyle imamet, her peygamber için zorunlu olmayan bir misyonu temsil etmektedir. Nitekim bu görüşü savunanlardan Şeyh Tûsî (460/1067), dini tebliğ ile yükümlü olan peygamberlerin devlet yönetme görevlerinin zorunlu bir görev olmadığını savunmaktadır. Şeyh Tûsî'ye göre tarihte bu görevi üstlenen peygamberler Ulu'l-Azm olanlardır. Diğerlerinin böyle bir görevi yoktur.⁶⁵ Devleti yönetme sadece imamlar ve imam olan Ulu'l-Azm peygamberler için bir sorumluluktur, demektir.⁶⁶ Ayetullah Humeyni, Cundî ve Eminî gibi çağdaş ulema ve araştırmacılar da imamların asıl görevlerinin arasında toplumu yönetmek, kanunları uygulamak, siyasi ve askeri liderliğin de bulunduğunu

⁶² Bu noktada imamet teşrii risaletin devamı, velayet ise ruhaniyet makamını temsil etmesidir. H. Corbin, "Şüilik'te Velayet Kavramı" çev. Sabri Hizmetli AÜİFD XXVI (1983), 717, 719.

⁶³ Cabiri, *Kur'an'a Giriş*, 149. Corbin, İmamiyye Şiası'nın peygamberlerin imametle ilgili görevlerini, onların lahuti boyutunu temsil ettiğine inandıklarını söylemektedir. Bkz. Corbin, "Şüilik'te Velayet Kavramı", 719.

⁶⁴ Corbin, "Şüilik'te Velayet Kavramı", 722. Hatemu'l-Evliya nazariyesi tasavvufta da mevcuttur. Hakim et-Tirmizi (320/932) tarafından ortaya konan ve başta Muhyiddin b. Arabi olmak üzere sonraki mutasavvıflar tarafından büyük önem verilen bu nazariyeye göre nasıl ki hatemü'l-enbiya varsa hatemü'l-evliya da vardır. Tasavvufta hatemü'l-evliya, yani velilerin en sonuncusu aynı zamanda makamı en yüce olandır. Yani velilerin en mükemmeldir. Oysa İmamiyye Şiası'nda imamların efdaliyeti ile ilgili birbirinden farklı yaklaşımlar söz konusudur. Yine de en çok tercih edilen görüşe göre imamlar, faziletçe birbirine eşittir. Buna rağmen Şii kaynaklarda en fazla Hz. Ali'nin faziletlerinin zikredildiği görülmektedir. Bunun temel sebebi, ilk imamın imametinin ispatının diğer imamların da imametinin doğal olarak ispatı anlamına gelmesidir. Bu hususta değerlendirmeler için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 109-110.

⁶⁵ Tûsî, "Risaletun fi'l-Fark Beyne'n-Nebi ve'l-İmam", 111 vd. Çağdaş Şii yazarlardan Turan, imamet görevini üstlenen imamların, sadece Ulu'l-Azm peygamberler olduğunu söylemektedir. Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 326.

⁶⁶ Tûsî, "Risaletun fi'l-Fark Beyne'n-Nebi ve'l-İmam", 111 vd. Bu hususta daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", 109-110.

savunmaktadırlar.⁶⁷ Bu yaklaşımlara göre imamların siyaseten aktif bir görev alması gerekmektedir. Ancak imamların siyaseten aktif bir görev alması Allame Meclisî (1110/1697) gibi ulemaya göre zorunlu bir görev değildir. İsterlerse kendilerini izhar ederler, isterlerse takiiye yapıp gizlenebilirler.⁶⁸ Bazı çağdaş yaklaşımlarda ise imamın bu husustaki sorumluluğu neredeyse kaldırılmakta; sadece diğer müminler kadar olduğu savunulmaktadır. Yani riyasetin (devlet başkanlığının) imamların özel bir misyonu olmadığı ileri sürülmektedir. Nitekim Mutahharî, imamın imam olarak yegâne vazifesinin ihtilafları çözüme kavuşturmada merci/otorite olduğunu ileri sürmektedir. Hatta Mutahharî işi daha da ileri götürerek (tebliğ ve irşad noktasında) imamların, peygamberler gibi başkalarının yanına gitmekle dahi yükümlü olmadıklarını savunmaktadır.⁶⁹ Bu son yaklaşımlar muhtemelen İmamiyye Şiası'nın imam olarak kabul ettiği imamların pratik gerçekliğinin ileri sürdükleri teoriyle uyuşmamasından kaynaklanmaktadır.⁷⁰

Görülmektedir ki, İmamiyye Şiası, imamları dini statü bakımından nebilere yaklaştırmaktadır. Ne var ki siyasi misyon ile ilgili görüşleri bir bütünlük arz etmemekte; hatta yer yer çatışmaktadır. Bu bağlamda genel olarak peygamberlik üstün bir makam olarak görülmektedir. Ancak kimi yaklaşımlarda imamet makamına bir ayrıcalık verilmekte ve sadece Ulu'l-Azm peygamberlerin imamet görevini üstlenebilenler olduğu ifade edilmektedir. Kimi yaklaşımlarda ise imamların kendi misyonlarını yerine getirmek gibi bir zorunluluğunun bulunmadığı ifade edilmektedir. Ancak her ne kadar farklı yorumlar olsa da İmamiyye Şiası'nın imamların dini statülerini Rasuller değil de nübüvvet üzerinden tanımlandığı anlaşılmaktadır.⁷¹

4. İmametın Unsurlarının Risalet Üzerinden Tanımlanması

İmametın dini statüsünün ilahi risalet, özellikle de nübüvvet üzerinden tanımlanması beraberinde imamların sahip olduğu sıfatların/niteliklerin kapsam ve sınırlılığı gibi meselelerin tartışılmasını da getirmiştir.

İmamların söz konusu bazı nitelikleri tetkik edildiğinde aslında diğer mezheplerin halifelerde aradıkları pek çok hususla ortak olduğu görülecektir:

⁶⁷ Humeyni, *İslam Fıkhdında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979), 23; Abdulhalim Cundi, *el-İmam Ca'fer Sadık*, thk. Kemal Seyyid (Kum: Müessese-i Ensariyan, 1995), 236; Bkz. İbrahim Eminî, *Dirâsetun Âmmetun fi'l-İmâme* (Kum: Müessese-i Ensariyan, 1996), 126.

⁶⁸ Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, II/181-82.

⁶⁹ Mutahharî, *İslam ve Değişim*, 40.

⁷⁰ Ayrıntılar için bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", 109.

⁷¹ Nitekim yukarıda zikredilen atıflarda da görüldüğü gibi Şeyh Müfid ve Allame Meclisî'nin bu husustaki değerlendirmeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. Şeyh Tûsî ise bu meseleyi "Risaletun fi'l-Fark Beyne'n-Nebi ve'l-İmam" şeklinde müstakil bir risale olarak ele almıştır. Bu hususta daha detaylı bilgi için bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", 95-115

Âlimlik, fakihlik, feraset sahibi olma, anlayışlılık, abidlik, zahidlik, cesaret, cömertlik, takva, mütevizilik bu niteliklerden bazılarıdır.⁷² Bu hususlarda Şii imamet nazariyesinin, halifelerde aranan özelliklerden çok da farklılık gösterdiği söylenemez. Ancak Ehl-i Sünnet başta olmak üzere diğer mezheplerde halifenin sahip olması gereken değerlerde mefdul olabileceği ve bunun hilafetine bir halel getirmeyeceği kabul edilirken İmamiyye Şiası bunu caiz görmemekte⁷³ ve hiç kimsenin zamanın imamının dengi olamayacağını savunmaktadır.⁷⁴ Onlara göre imamlar söz konusu tüm sıfatlarda ümmetin en üstün “efdal” ve mükemmel “ekmel” insanlardır.⁷⁵

Dikkat edilirse imametın unsurlarında da kriterler belirlenirken nebilerle özdeşleştirilme eğilimini yansıtan imamet tasavvurunun doğal bir sonucu olarak peygamberler ölçü alınmakta;⁷⁶ tıpkı peygamberler gibi imamların da en üstün kimseler oldukları savunulmaktadır.⁷⁷ Nitekim Şii kaynaklarda nasıl ki mefdul bir kişinin peygamber olması düşünülemezse, imamlarda da aynı şey düşünülemez, denmektedir.⁷⁸ Fakat imamları sıradan halifelerden ayıran asıl unsurlar bunlar değildir. Bu konudaki asıl unsurlar, imamlara atfedilen mucize, ismet, gaybın bilgisi ve semavi alemlerle irtibatla olma gibi imam-peygamber benzeşimi tasavvurunu tutarlı bir bütün halinde inşa eden inanç ve düşüncelerdir.⁷⁹

4.1. Mucize

İmamiyye Şiası'nda imamları, peygamberlerle aynı kategoriye alan unsurlardan birisi mucize gösterdiklerine dair olan inançtır. Buna göre peygamberliğin ispatında nasıl mucize gösterme yöntem olarak kullanılıyorsa, Allah tarafından atanan imamları da yalancı imamlardan ayıran ölçütlerden birisi

⁷² Sıfatlar hususunda bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, III, 234; Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, 95, 120; Müfid, *İrşâd*, II, 313; Murtazâ, *Şâfi*, III, 178; Tûsî, *İktisâd*, 312; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, 174-177; Abdullah Feyyâz, *Tarîhu'l-İmâmiyye ve eslâfuhum mine's-Şia* (Bağdâd : Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1970), 134.

⁷³ Tûsî, *İktisâd*, 309; Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, I/78.

⁷⁴ Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 329.

⁷⁵ Bu hususta bkz. Tûsî, *İktisâd*, 307; Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, I/78; Feyyâz, *Tarîhu'l-İmâmiyye ve eslâfuhum mine's-Şia*, 134. Aslında İmamiyye Şiası, imamların sıfatlarını beşerin ulaşabileceği en üstün seviye olarak tanımlar. Nitekim bazı Şii çağdaş araştırmalarda Hz. Ali'yi *münteha'l-kemali'l-beşeriyyeti* şeklinde tavsif edilmektedir. Abbas Ali Musevî , *el-İmam Ali Münteha'l-Kemali'l-Beşeriyyeti* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1983)

⁷⁶ Bkz. Tûsî, *İktisâd*, 308; Ali Muhammed Ali Duhayyil, *Eimmetunâ* (Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 1982), I/14.

⁷⁷ Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ttilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995), I/120; Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 55, 81 vd; Murtazâ, “Cevâbâtü Mesâilu'r-Râziyye”, *Resâilu Şerîf Murtazâ* (Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405), 109; Tûsî, *İktisâd*, 308; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XI/33, 273; Duhayyil, *Eimmetunâ*, I/14. Bu hususta bkz. Bozan, “İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi”, 97-114.

⁷⁸ Müfid, *el-İfsâh fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn* (Kum: Müessesetü'l-Bise, 1412), 37; Tûsî, *İktisâd*, 309.

⁷⁹ Bu hуста değerlendirilmeler için bkz. Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 79.

mucizelerdir. Bu nedenle sadece peygamberlere değil imamlara da mucizeler verilmiştir.⁸⁰

Süreç içerisinde sayı ve çeşidi gittikçe arttırılan⁸¹ mucizelere batan güneşi döndürme, cinlerle irtibat, ölülere diriltme, körleri iyileştirme, sihirleri bozma, herkesin sözünü işitebilme, istedikleri dillerde –hatta hayvanlarla bile– konuşabilme, beşikte iken konuşabilme, doğal afetleri engelleme, çakıl taşını altına çevirebilme, yeraltı ve yerüstü hazinelerine ulaşabilme, kayadan su ve yiyecek çıkarma, gaypten haber verme, perde arkasında olanları bilme, tayy-ı mekân yapabilme, bütün canlıların söylediklerinden haberdar olma örnek olarak verilebilir.⁸²

4.2. Masumiyet

İmamiyye Şiası'nın imamları peygamberlerle kıyasladıkları diğer bir alan ise ismettir. Aslında ismet düşüncesinin ilk çıkışında ilginç bir durum söz konusudur. Şayet rivayetler doğruysa İmamiyye Şiası'nın öncülerinden Hişam b. Hakem imamların masumiyetini savunurken peygamberlerin masumiyetini zorunlu görmemektedir.⁸³ Bunu gerekçelendirirken de peygamberlerin vahiy aldığını ve bir hata işlediklerinde vahyin onları uyurabilme potansiyelinin bulunduğunu,⁸⁴ oysa imamların vahiy almadığı için masum olmaları gerektiğini savunmuştur.⁸⁵ Ancak zamanla hem peygamberlerin hem de imamların masum olduğu savunulmaya başlanmıştır. Bu rivayetleri doğru kabul edecek olursak o halde ismet sıfatında tersine bir durum ortaya çıkmış; imamların masumiyeti hakkındaki düşünce süreç içerisinde peygamberlerin de masumiyeti düşüncesini gündeme getirmiştir, diyebiliriz.

⁸⁰ Nitekim imametın Muhammed el-Hanefiyye soyunda değil de Hüseyini ailede Ali Zeynelâbidîn devam etmesi Haceru'l-Esved'in dile gelerek şahadet etmesi mucizesiyle ispat edilmiştir. . Mucize için bkz. Müfid, *İrşâd*, I/312; Tûsî, *İktisâd*, 313; Tûsî, *Gaybe*, 18; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, 168. Çağdaş âlimlerden benzer bir örnek için bkz. Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, I/44;

⁸¹ Erken dönem İmamiyye Şiasında sınırlı tutulurken zamanla kapsamı genişletilmiştir. Hişam b. Hakem'in imamet ile ilgili ileri sürdüğü ilk fikirler için bkz. Bozan, *İmâmiyye Şiası'nın Oluşumu*, 167 vd.

⁸², Muhammed b. Hasan b. Ferrûh Saffâr (290/902), *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâilî Âl-i Muhammed* (Kum: Menşuratü'l-A'lemi, 1374), 361, 394 vd.; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/425; Müfid, *İrşâd*, II, 247, 330 vd.; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, 190. Daha geniş bilgi için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 93-94.

⁸³ Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, I/121; Bağdâdî (429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırak*, tk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Daru'l-Marife, 1997), 74; İcî, *el-Mevâkif fi 'İlmi'l-Kelâm*, 421. Hişam b. Hakem ve fikirleri ususunda bkz. Bozan, "Hişam b. Hakem", *Erken Dönem Şii Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar 2017), s. 21-50

⁸⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 74; İcî, *el-Mevâkif fi 'İlmi'l-Kelâm*, 421.

⁸⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, I/121; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 74; İcî, *el-Mevâkif fi 'İlmi'l-Kelâm*, 421.

Durum her ne olursa olsun zamanla imamların masumiyeti peygamberlerin masumiyeti ile gerekçelendirmiştir.⁸⁶ Buna göre nasıl peygamberler hata ve yanılmadan, büyük ve küçük günahlardan masum iseler, peygamberin vekili olan imamlar da masumdur ve tüm günahlardan korunmuştur.⁸⁷

İmamiyye Şiası'nın imamların masumiyetinin zorunluluğu ile ilgili ileri sürdüğü gerekçeler tetkik edildiğinde tıpkı Allah tarafından masum bir imamın atanmasının gerekliliği başlığında zikredilenlerle benzer olduğu görülecektir. Buna göre imam, şeriatın icrası,⁸⁸ adaletle davranarak nefesine veya ailesine ayrıcalık tanımaması ve günah işleyip günahkâr durumuna düşmemesi gibi hususlardan dolayı masum olmak zorundadır.⁸⁹

Masumiyet karinesiyle aslında imamet makamının hükmettiği veya hüküm verdiği konularda, Ehl-i Sünnet'te cari olan icma ve ictihat prensiplerini devre dışı bırakmaktadır.⁹⁰ Öte yandan masumiyet bir nevi denetlenmeyi veya gerektiğinde azledilmeyi de engelleyen bir faktördür. Böylece sorgulanamaz denetlenemez imamların⁹¹ verdiği kararlar, başkasının teyit ve onayından azade hükümlerdir.

4.3. Semavi Alemlerle İrtibat ve Gaybın Bilgisi

İmamiyye Şiası, insanları doğru yola yönlendirebilmesi, dinî ahkâmı hakkıyla uygulayabilmesi ve adaletle hükmedebilmesi için imamların kati (kesin bilgi) ilme sahip olması gerektiğini ileri sürerler.⁹² Ancak söz konusu ilim sıfatı İmamiyye Şiası'nda bir âlim olmaktan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Zira onlara göre imamların *a'lem* (ilmî açıdan herkesten üstün)⁹³ olması bir zorunluluktur.⁹⁴

İmamların bilgi kaynakları tetkik edildiğinde klasik anlamda Kuran ve Sünnet'in iki temel kaynak olduğu görülür. Erken dönemde bunların dışında imamlara özel bir bilgi kaynağı; özellikle de onların gayb âlemiyle bağlantı

⁸⁶ Bkz. Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, 74; Hillî, *Nehcü'l-Hak*, 164; Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, 52; Kâşif'ul-Ğitâ, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, 134-135.

⁸⁷ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, III/234; Müfîd, *İrşâd*, II, 182; *Evâilü'l-Makâlât*, 40; Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, 2; Tûsî, "Mesâilü'l-Kelâmiyye", *Resâilu Şeyh Tûsî*, (yy. trz), 91-100, 96; Ebu'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osmân et-Tarablûsî Kerâcîkî (449/1057), *Kenzu'l-Fevâid*, thk. Abdullah Ni'me, Beyrut: Dâru'l - Edvâ 1985, I, 347; Hillî, *Nehcü'l-Hak*, 142; Kâşifu'l-Ğitâ, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, 47; Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, III/177.

⁸⁸ İmamda hata ve unutmaya vaki olursa icraatına olan güven kaybolur. Bkz. Tûsî, "Mesâilü'l-Kelâmiyye", 98.

⁸⁹ Kerâcîkî, *Kenzu'l-Fevâid*, I/347; Hillî, *Nehcü'l-Hak*, 164.

⁹⁰ Madelung, "İsna Aşeriyye'ye Göre İmamın Gaybetinde Selahiyet Meselesi", 541.

⁹¹ Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 172.

⁹² Tûsî, *İktisâd*, 329.

⁹³ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, III/234; Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, 95; Müfîd, *İrşâd*, II, 313; *Evâilü'l-Makâlât*, 40; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme*, 177; Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, I, 78; Feyyâz, 134.

⁹⁴ Bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, III/224; Murtazâ, *Şâfi*, II, 17-18.

kurduklarına dair bir fikir mevcut değildir.⁹⁵ Ancak süreç içerisinde imamların gayb âlemiyle bağlantı kurabilme dâhil tam bir ilmî donanıma sahip oldukları savunulmuş;⁹⁶ böylece imamların ilminin kaynakları ve sınırları/kapsamı genişletilerek peygamberleriyle ölçülecek seviyeye çıkarılmıştır. Hatta bazı rivayetlere göre peygamberleri aşan mahiyete kavuşmuştur. Nitekim imamların, önceki peygamberlerden daha bilgili (*a'lem*) üstün olduğu;⁹⁷ Hz. Muhammed⁹⁸ ile ve kendi aralarında ise eşit derecede bilgi sahibi olduklarını içeren rivayetler mevcuttur.⁹⁹

İmamiyye Şiası'nda imamların ilmini "özel" kılan en ayırıcı husus kuşkusuz, imamların semavi alemle bağlantı kurabildiklerine inanılmasıdır. Bu husus imamları, kesbi bilgiye sahip ve içtihat etmekten başka yolu olmayan diğer mezhep telakkilerindeki "halife"den oldukça farklı bir şekilde konumlandırmaktadır. Buna göre imamların gerçek ilimleri, kesbi değil; kendilerine semavi alemden aktarılan bilgidir. Semavi alemle bağlantı an be andır; yani bir süreklilik arz etmektedir.¹⁰⁰ Hatta kimi kaynaklarda bu kanalla gelen bilginin artmaması halinde imamların ilimlerinin tükeneceği iddia edilmektedir.¹⁰¹ Ancak muhtemelen diğer mezheplerden gelebilecek tepkileri göz önünde bulunduran bir hissiyatla mezhep mensuplarının oldukça dikkatli bir dil kullandıkları ve peygamberlerle imamlar arasında semavi alemden bilgi alma hususunda şekilsel farklar olduğunu söyledikleri görülmektedir. Buna göre her ne kadar imamlar, peygamberler gibi bu bilgiyi ilgili melekle temasa geçme suretiyle almaktaysalar da¹⁰² melekle temasa geçme biçimleri daha düşük bir seviyededir.¹⁰³ İmamlar semavi alemden bilgi alırlarken ne zahirde ne de rüyada meleği görememekte,¹⁰⁴ sadece meleğin sesini işitebilmektedirler.¹⁰⁵ İmamiyye Şiası bu bilgi alma faaliyetini "Tahdis",¹⁰⁶ buna

⁹⁵ Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 818, 819; Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, XXV/161.

⁹⁶ Bkz. Nevbahtî, 89-90. Ayrıntılar için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 130 vd.

⁹⁷ Bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", 97-114.

⁹⁸ Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 129, 290, 312; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/174, 205; Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, XXVII/29. Krş. Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Edited by Said Amir Arjomand (New York: 1988), 27.

⁹⁹ Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 400; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/217; Müfid, *İhtisâs*, 268.

¹⁰⁰ Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 345; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/206; Rızâ el-Muzaffer, *Şia İnançları*, 67.

¹⁰¹ Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/198. krş. Krş. Kohlberg, 27.

¹⁰² İbn Sa'd, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V/105.

¹⁰³ Bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", 104.

¹⁰⁴ Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 251; Müfid, *İhtisâs*, 275.

¹⁰⁵ *Rasuller hem zahiren hem de rüyada meleği görebilmekte ve onun sesini işitebilmektedir. Nebiler de meleğin sesini işitmekte, ancak sadece rüyasında meleği görebilmektedir. İmamlar ise ne zahiren ne de rüyada meleği görememekte; sadece meleğin sesini işitebilmektedirler.* Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 343, 388; el-Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/134, 213; Müfid, *İhtisâs*, 329.

¹⁰⁶ Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 345.

muhataf olan imamları da “Muhaddes (bilgi aktarılan)” ve “Mufehhem (bilgi kavratılan)” olarak adlandırmaktadır.¹⁰⁷

İmamların bilgisi hususunda tartışılan bir diğer konu da gaybın bilgisidir. Her ne kadar İmamiyye Şiası, gaybın sadece Allah tarafından bilineceğini söylüyorsa da¹⁰⁸ süreç içerisinde imamların da gizli/gaib olan her şeyi bildikleri ifade edilmiştir.¹⁰⁹ Bu sayede insanların her türlü davranışlarını, insanların içlerinde gizlediklerini, dini durumlarını, başlarına gelecek olayları bilmektedirler.¹¹⁰ Ancak imamların bilgileri sadece bunlarla sınırlı değildir.¹¹¹ Ayrıca kainatta olacaklar hakkında da bilgi sahibidirler.¹¹² Bu bilgilere sahip oluşları semavi alemle irtibatın yanı sıra sır ilimleri, gizemli kitap ve sahifeler sayesinde. Buna göre imamlar, kendilerinden önceki bütün peygamber ve vasilerin ellerindeki tüm ilimlere sahiptirler.¹¹³ Bu sadece zahiri ilimler değil; zahiri ilimlerin yanı sıra batini “sır ilmi” ile “bin kapıyı açan” ilimlere de dahildir.¹¹⁴ Bunlar arasında *Câmîa'*,¹¹⁵ *Cefr*¹¹⁶ ve *Mushaf-ı Fâtîma*¹¹⁷ da mevcuttur. Bunların dışında da pek çok yazılı kaynak olduğu ve bunların tevarüs yoluyla imamlardan imamlara aktarıldığına inanılmaktadır.¹¹⁸

5. İmamet'in Risalet üzerinden İnşasının Bazı Teolojik, Politik ve Toplumsal Sonuçları

Hiz. Muhammed'in hem bir Rasul hem de Medine site devletinin yöneticisi oluşu hilafet veya kelami bahislerdeki ifadesiyle imamet makamının etrafında teo-

¹⁰⁷ Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*,150, 335, 345; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/200, 204, 212. Krş. Kohlberg, 26-27. Daha geniş bilgi için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 131-132.

¹⁰⁸ Ali b. İbrahim Ebi'l-Hasan Kummî (307/919), *Tefsîru'l-Kummî*, (Beyrut 1991), I, 209; Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, 116.

¹⁰⁹ Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 586; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI/103.

¹¹⁰ Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 169, 210-211, 256, 262, 271, 272, 308, 374, 410, 437; Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 763; Müfid, *İrşâd*, I, 10; Tûsî, *Gaybe*, 25; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI/27.

¹¹¹ Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*,262; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 227; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, 241.

¹¹² Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*,147, 214, 271, 310, 416; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/177, 186, 204; Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 460, 646; Müfid, *İrşâd*, II, 186, 224-225; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI/27.

¹¹³ Bkz. Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/174.

¹¹⁴ Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*,397. Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/200.

¹¹⁵ İmamiyye Şiası kaynaklarına göre *el-Câmîa'*, Hz. Peygamber'in Ali'ye yazdığı 70 zira uzunluğunda bir sahife ya da kitaptr. Bkz. Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*, 172; Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/186.

¹¹⁶ Cifr, tüm geçmiş nebi, vasi ve Beni İsrail'in âlimlerinin ilmi olan bir kap ya da kitaptr. Bkz. Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/186.

¹¹⁷ Saffâr, *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*,172, 173; Müfid, *İrşâd*, II, 186. *Mushaf-ı Fâtîma*'nın, hacminin Kur'an'ın üç katı kadar olduğu ve içinde elimizdeki Kur'an'dan bir harf bile bulunmadığına inanılmaktadır. Kuleynî, *el-Usûlu'l-Kâfi*, I/186; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI/38.

¹¹⁸ Bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 87-88.

politik tartışmaların çıkmasına neden olmuştur. Muhaliflerinin aksine İmamiyye Şiası, hilafet ile imameti birbirinden tamamen ayırmış, hilafeti salt beşerî bir kurum olarak görürken imameti ilahi bir makam olarak telakki etmişlerdir. Risalet misyonunun devamı olarak gördükleri imamların tıpkı peygamberler gibi Allah tarafından belirlendiğini ileri sürmüşlerdir. Durum böyle olunca peygamberlik için gerekli olan şartların tamamının imamet için de zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹¹⁹ Bu bağlamda imamet için ihtiyaç duydukları bilgileri, semavi alemden temin eden masum imamların söz, fiil ve takrirlerinin tıpkı Hz. Peygamber'ininki gibi dinde hüccet olduğunu savunmuşlardır. Bu nedenle de imamların dini ahkamı uygularken verdikleri kararların tartışılıp sorgulanmadan kabul edilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.¹²⁰ Bu inancın doğal sonucu olarak İmamiyye Şiası, teşri/nas döneminin Hz. Peygamber'in vefatı ile değil, on ikinci imamın gaybete girdiği hicri 260 yılında sona erdiğine inanmıştır.¹²¹

İmamiyye Şiası'nın imameti beşerî bir kurum olmaktan çıkarıp ilahi bir makama dönüştürmeleri sadece teoride kalmamış; aksine imamların gaybeti döneminde mezhep mensuplarının dine, siyasete ve sosyal yaşama bakış açısını da belirlemiştir.

İmamiyye Şiası mensupları öncelikle tarihi geriye doğru işleterek, imamet nazariyelerine uygun bir inşa faaliyetine girişmişlerdir. Yine dini-tarihi materyal nazariyeye uygun bir okuma biçimine tabi tutulmuştur. Bu bağlamda dini ilimleri adeta imamet merkezli bir işleme tabi tutmuşlardır. Nitekim Tefsir ve Hadis ilimlerinde imamet merkezli bir yorum geliştirilmiş, ayet ve hadisler bu minvalde tevیل edilmiştir. İmamet ile ilişkili konularda itikadi meseleler, mezhepsel akla uygun rivayetler üzerinden imamet tasavvurlarını onaylayacak ve merkezinde imamet düşüncesinin yer aldığı inanç sistemlerine tutarlılık kazandıracak şekilde işlenmiştir. Bunun da ötesinde bazı fıkhi meseleler dahi imamet nazariyesine uygun bir şekilde tevیل edilip hükme bağlanmıştır. Nitekim mezinin hükmü, mirasta asabe ile ilgili bazı detaylar, imamın gaybetinde cuma ve bayram namazlarının hükmi farz oluşu gibi yaklaşımlarda bunun tesirleri açıkça görülmektedir.¹²²

On ikinci imamın gaybetinde onun vekaletini üstlendiklerini ve dinî, ahlakî, sosyal, siyasî ve askerî alanlarda gaib imam adına yetki kullandıklarını iddia eden Şii ulema (fakihler), *Niyabet-i Amme* müessesesini oluşturmuşlardır. Bu şekilde

¹¹⁹ Turan, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, 325

¹²⁰ "Zira imamların buyruklarının, Allah'ın buyrukları; nehiyelerinin de Allah'ın nehiyeleri olduğunu, onlara itaatin Allah'a itaat; onlara verdiği hükmü reddedenin ise Resûlüllah'ın emrini; onu reddedenin de Allah'ın emrini reddetmiş sayılacağını ileri sürmüşlerdir." Bkz. Muhammed Rıza'l-Muzaffer, *Şia İnançları*, 70-71

¹²¹ Gaybet döneminin başlangıcı için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*, 263 vd.; Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gaip On İkinci İmam* (Ankara: İsam, 2017), 75 vd.

¹²² Miras, mezi ve diğer bazı imametle ilişkilendirilebilecek fıkhi örnekler için bkz. Bozan, "İmamet Nazariyesinin Caferî Fıkhi Üzerindeki Tesirleri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, XIII/3 (2008) 49-74.

mezhep mensuplarının üzerindeki otoritelerini kutsal bir makama dönüştürmüşlerdir.¹²³ Öte yandan yönetimler ile ilişkiler, hükümdarlara itaat, devlet başkanlığı gibi meseleler tamamen gaib imamın naipleri üzerinden hükme bağlanmıştır. Özellikle Safeviler döneminde imamlar adına fetva verdiklerini söyleyen ve onun naibi olduklarını ileri süren Şii Ulema (fakihler), Safevi hükümdarlarını kendi naibleri olarak (yani gaib imamın naibinin naibi) ilan etmişlerdir. Böylece hükümdarlar üzerinden siyasete müdahale etme imkânı elde etmişlerdir.¹²⁴ He ne kadar Kaçarlar¹²⁵ ve sonrasında bu güçleri bir ölçüde zayıflamışsa da geç dönemde Ayetullah Humeyni tarafından sistemleştirilen *Velâyet-i Fakih* düşüncesiyle yetki ve otorite daha da ileri boyutlara taşınmıştır. Nitekim daha önceden Şii Ulema, hükümdarlara kendi adlarına ülkeyi yönetme yetkisi verirken; artık fakihlerin doğrudan yönetimi ele almaları ve imametin bütün görevlerini eksiksiz üstlenmeleri aşamasına geçmiştir.¹²⁶ Böylece mezhep mensupları üzerinde (her ne kadar mezhep içi bazı itirazlar olsa da) mutlak dini ve dünyevi otorite tesis edilmiştir.

İmamiyye Şiası için imamet, sadece itikadi ya da teo-politik alanla sınırlı kalmamış; aksine hayatın her alanına sirayet etmiştir. Dindar mezhep mensupları için imamet, varlığın anlamı, hidayetin ışığı, sevinç ve kederlerini belirleyen bir ölçüttür. Bu nedenledir ki, günlük yaşamlarında imameti ve imamları anmak/yaşamak kimi zaman bir matem; kimi zaman da bir bayrama dönüşmüştür. Nitekim başta Gadir-i Hum ve Kербela olmak üzere imamet merkezli kutsal gün, gece ve mekanlar ihdas edilmiş;¹²⁷ neredeyse tüm imamların doğum ve vefat günleri için anmalar gerçekleştirilmiştir.¹²⁸ Günümüzde de halen söz konusu olan

¹²³ Şii Ulemanın bu otoriterleşme tutumunu Şii alimlerden de zaman zaman eleştiri yöneltilmiştir. Bu hususta bir örnek için bkz. Şahin Ahmetoğlu, "Modern Dönem Şiilik Eleştirileri Bağlamında Ahmed Kesrevî'nin Görüşleri ve Pâkđiniyân Hareketi", *Şiilik Araştırmaları* (e-Dergi), II/2 (2020), 126-156, 144.

¹²⁴ Ahmet el-Kâtip, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyasi eş-Şii mine's-Şura ilâ Velâyeti'l-Fakih* (London: Daru's-Şurâ lî'd-Dirâsâti ve'l-Alâm, 1997), 301; Mazlum Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs, 2004), 107 vd. Safeviler'in dini politikası hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 137 vd.

¹²⁵ Safeviler bu tarz bir ilişkiyi benimsemesine rağmen Kaçarlar, Şii ulemanın gaib imamın temsilcileri olduğunu kabul etmiştir. Ulemaya tanınan sadr, molabaşı ve şeyhülislamlık gibi kurumların fonksiyonelliğini ortadan kaldırmışlardır. Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014).

¹²⁶ Ahmet el-Kâtip, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyasi eş-Şii mine's-Şura ilâ Velâyeti'l-Fakih*, 415; Mazlum Uyar, "Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar* II/6 (2000), 77-98, 77 vd. Velâyet-i fakih düşüncesinin temellerinin Molla Ahmed Nerâkî (ö.1245/1829) tarafından ortaya atıldığı ve Humeynî (ö.1989) tarafından bunun devrimi gerçekleştirecek bir ideoloji olacak şekilde yeniden canlandırıldığına dair değerlendirmeler için bkz. Hanifi Şahin, "Mehdi Tartışmalarının Şii Siyasi Düşüncesine Yansımaları", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, 2018, 539-556, 549.

¹²⁷ Ali el-Hâdî döneminde Hüseyin'in kabrinin hac maksadıyla ziyaret edenler için bkz. İbn Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî*, XI/164.

¹²⁸ Günlük, haftalık, aylık ve yıllık olmak üzere çeşitli zaman dilimlerine has aktiviteleri bulunmaktadır. Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *İmamiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Gece* (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahai'nin Takvimleri) (Çanakale: Aslı Ofset, 1999)

gün ve gecelerde¹²⁹ ikramlar yapılmakta ve kutsal mekanlar ziyaret edilmektedir.¹³⁰ Matem ve anma törenlerinin sayısı süreç içerisinde artmış ve halen de artmaya devam etmektedir. Nitekim yakın zamanlarda ihdas edilen Erbain yürüyüşleri bunun en somut örneğidir.¹³¹

Kuşkusuz burada bir hususa özellikle vurguda bulunulmalıdır; ilahi risalet söylemi üzerinden inşa edilen imamet ile ilgili değerlerin güncel hayatta yaşatılması sadece itikadi bir mesele değil; toplumsal hafıza üzerinden aidiyet bilinci oluşturulması faaliyeti olarak da görülmelidir.

¹²⁹ İran'da yıl boyu kutlanan gün ve gecelere dair geniş bilgi için bkz. Habip Demir, "Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 315-351.

¹³⁰ Nitekim Necef, Kum ve Şiraz gibi şehirlerde şehrin Şii kimliğinin kazanılması ve sonraki kuşaklara aktarılmasında türbeler etkin rol oynamıştır. Bkz. Demir, *Horasan'da Şiilik İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri* (Ankara: Otto, 2017, 122.

¹³¹ Erbain, Şii gelenekte, Hz. Hüseyin'in ölümünün kırkinci günü için özel bir anlamda kullanılan bir terimdir. Başlangıçta daha çok Iraklılar tarafından lokal olarak gerçekleştirilen Erbaîn yürüyüşü son dönemlerde uluslararası boyutta bir etkinliğe dönüşmüştür. İslam coğrafyasının çeşitli yerlerinden gelen ziyaretçiler Necef ile Kerbelâ şehirleri arasında yaklaşık seksen kilometrelik yolu birkaç günde yürüyerek kat etmektedirler. Bkz. Demir, "Modern Dönem Şii Düşüncesinde Bir Kimlik İnşası Olarak Erbaîn Yürüyüşü", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisan/April 2021), 169-186, 175.

Kaynakça

Ahmet el-Katip. *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyasi eş-Şii mine's-Şura ilâ Velâyeti'l-Fakih*. London: Daru's-Şûrâ li'd-Dirâsâti ve'l-Alâm, 1997.

Ahmetoğlu, Şahin. "Modern Dönem Şiilik Eleştirileri Bağlamında Ahmed Kesrevî'nin Görüşleri ve Pâkdiñyân Hareketi". *Şiilik Araştırmaları* (e-Dergi) II/ 2 (2020),126-156.

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

Avcu, Ali. *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Avcu, Ali. *Horasan - Maveraiünnehir'de İsmaililik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

Bağdâdî, Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed (429/1037). *Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi, 1928.

Bağdâdî, Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed (429/1037). *el-Fark beyne'l-Fırak*. tlk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Daru'l-Marife, 1997.

Berger, John. *Görme Biçimleri*. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Boyer, Pascal& Wertsch, James V. (ed.). *Zihinde ve Kültürde Bellek*. çev. Yonca Aşçı Dalar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Bozan, Metin. *İmâmiyye Şiası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018, 95-112.

Bozan, Metin. *İmamiyye Şiası'nın İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlahiyat, 2007.

Bozan, Metin. "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi". *Dini Araştırmalar* 9/6.

Bozan, Metin. "İmamet Nazariyesinin Caferi Fıkhı Üzerindeki Tesirleri". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, XIII/3 (2008), 49-74.

Bozan, Metin. "Hişâm b. Hakem". *Erken Dönem Şii Düşünürler*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar, 2017.

Bulut, Halil İbrahim - Özkan Gül, "İmâmiyye Şia'sında İlmü'l-İmâm İnancı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* V/1 (2005), 75-92.

Büyükkara, Mehmet Ali. *İmamiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahai'nin Takvimleri)*. Çanakkale: Aslı Ofset, 1999.

Cabiri, Muhammed Abid. *Kur'an'a Giriş*. çev. Muhammed Coşkun, İstanbul : Mana Yayınları, 2010.

Çelenk, Mehmet. *16. ve 17. Yüzyıllarda İıan'da Şiiliğın Seyri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Cezâirî, Seyyid Ni'metullah (1112/1700). *Kısâsu'l-Enbiyâ'*, Kum: Mektebetu Ayetullah Mar'aşî, 1404.

Corbin, H. "Şiilik'te Velayet Kavramı" çev. Sabri Hizmetli. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVI* (1983), 717-726.

Cundi, Abdulhalim. *el-İmam Ca'fer Sadık*. thk. Kemal Seyyid. Kum: Müessesesi Ensariyan, 1995.

Cürçânî, Ali b. Muhammed (812/1409). *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Demir, Habip. *Horasan'da Şiilik İıan'da Şiiliğın Tarihsel Kökleri*. Ankara: Otto, 2017.

Demir, Habip. "Günümüz İıan Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 315-351.

Demir, Habip. "Modern Dönem Şii Düşüncesinde Bir Kimlik İnşası Olarak Erbaın Yürüyüşü". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisan/April 2021), 169-186.

Doğın, Nagihan. *İslâm Siyaset Tarihinde Din, İktidar ve İdeoloji: Erken Abbâsi Dönemi (750-833)*. Ankara : Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2013.

Duhayyil, Muhammed Ali. *Eimmetunâ*. Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 1982.

Eminî, İbrahim. *Dirâsetun Âmmetun fi'l-İmâme*. Kum: Müessesesi-i Ensariyan, 1996.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1995.

Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn (606/1209). *Kitâbu'l-Erbaın fi Usûlu'd-Dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: 2004.

Feyyâz, Abdullah. *Tarîhu'l-İmâmiyye ve eslâfuhum mine's-Şiâ*. Bağdâd : Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1970.

Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam*. Ankara: İsam, 2017.

Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İıan İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

Hatiboğlu, M. S.. "Hilafetin Kureyşliliğii". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XXIII (1978), 121-213.

Hillî, Allâme, Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325). *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Müminîn Ali b. Ebî Tâlib*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1982.

Hillî, Allâme, Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325). *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*. 'Aynullâh el-Huseynî el-Ermevî. Kum: Müessesetü Daru'l-Hicre, 1407.

Hillî, Allâme Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325). *Minhâcu'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Kahire: Mektebetu Darü'l-Urube, 1962.

Humeyni, Rûhullâh. *Keşfu'l-Esrâr*. Amman: Dârü 'Ammâr, 1998.

Humeyni, Ruhullah. *İslam Fıkında Deolet*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979.

İşıklar, Ahmet. *Velâyet ve İmâmet*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

İbn Esîr, Ebî'l-Hasen Ali b. el-Kerem Muhammed b. Muhammed (630/1322). *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Daru Sadır, 1979.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed (808/1405). *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: M. E. B. Yayınları, 1997.

İbn-Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn b. Muhammed (711/1311). *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Daru Sadır, 1990.

İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (840/1437). *Kitâbu'l-Ezhâr fi Fıkhî'l-Eimmeti'l-Ethâr*. San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1993.

Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed (756/1355). *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Daru'l-Kütüb trz.

Kalhâtî, Ebû Muhammed b. Sa'îd (IV/X. yy). *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Seyyide İsmâil Kâşif. Umman: 1980.

Kâşânî, Muhammed Murtazâ (1091/1680). *İlmu'l-Yakîn*. Byy: trz.

Kâşifu'l-Gitâ, Muhammed Hüseyin (1373/1954). *Aslu's-Şîa ve Usûluhâ*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, trz.

Kerâcîkî, Ebu'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osmân et-Tarablûsî (449/1057). *Kenzu'l-Fevâid*. thk. Abdullah Ni'me, Beyrut: Dârü'l – Edvâ, 1985.

Keşşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asır). *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*. tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî. thk. Mehdî er-Recâi. Kum: Müessesetü Âlu'l-Beyt, 1404.

Kohlberg, Etan. "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period" *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Edited by Said Amir Arjomand. New York: 1988.

Korkmaz, Siddık, "Şiiliğin Siyasi Kolları ve Siyasi Düşünceleri", *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*. 145-167 Ankara: Savaş yayınları, 2018.

Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk (329/940). *el-Usûlu'l-Kâfi*. tsh. Necmuddîn Âmilî. tlk. Ali Ekber Ğiffârî. Tahran: Mektebetu'l-İslamiyye, 1388.

Kummî, Ali b. İbrahim Ebi'l-Hasan (307/919). *Tefsîru'l-Kummî*. Beyrut: 1991.

Kutlu, Sönmez. "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi I* (2002), 168-210.

Kutlu, Sönmez. "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu". *İslâmiyât IV* (2001), 15-36.

Madelung, V.. "İsna Aşeriye'ye Göre İmamın Gaybetinde Selahiyet Meselesi". çev. Bülent Ünal. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8*, İzmir: 1994, 539-551.

Meclisî, Muhammed Bâkır (1110/1697). *Bihârü'l-Envâr*. thk. Lecne. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1992.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (345/956). *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*. thk. Saîd Muhammed Lehhâm. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî (413/1022). *el-İrşâd fi Ma'rifeti Huceçillâhi alâ'l-İbâd*. thk. Muessesetu Âl-i Beyt. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî (413/1022). *Evâilu'l-Makâlât, fi Mezâhibi'l-Muhtârât*. tlk. Fadlullâh ez-Zencânî. Tebriz: 1363.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî (413/1022). *İhtisâs*. thk. Ali Ekber el-Ğiffârî ve Seyyid Mahmut ez-Zerendî. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî (413/1022). *el-İfsâh fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn*. Kum: Müessesetu'l-Bise, 1412.

Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Mûsevî (432/1044). *eş-Şâfi fi'l-İmâme*. thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Huseynî el-Hatîb. Tahran: Müessesetu's-Sâdık, 1987.

Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Mûsevî (432/1044). "Cevâbâtu Mesâilu'r-Râziyye", *Resâilu Şerîf Murtazâ*. Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405.

Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Mûsevî (432/1044). *Tenzihu'l-Enbiyâ*. Byy: trz.

Musevî, Abbas Ali. *el-İmam Ali Münteha'l-Kemali'l-Beşeriyyeti*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1983.

Mutahhari, Murtaza. *İslam ve Değişim*. çev. Burhanettin Dağ. Ankara: Fecr yayınları, 2000.

Nâşî el-Ekber (293/905). *Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât (Usûlu'n-Nihâl)*. thk. Josef Van Ess. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi'ş-Şarkıyye, 1971.

Nişvânü'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1175). *Hûru'l-İyn*. nşr. Kemâl Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1948.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, (300/912). *Fıraku'ş-Şîa*. tsh. Seyyid Muhammed Sâdık. Necef: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1936.

Nevin, Abdulhâlık Mustafâ. *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz yayıncılık, 1990.

Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Öztürk, Mustafa. *Tefsir'de Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Rayyıs, Ziyâuddîn. *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Nehir, 1995.

Rızâ el-Muzaffer, Muhammed. *Şîa İnançları*. çev. Abdulbâkî Gölpınarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.

Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebî Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991). *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*. tsh. Ali Ekber el-Ğiffârî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1405.

Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferrûh (290/902). *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fi Fedâili Âl-i Muhammed*. Kum: Menşuratü'l-A'lemi, 1374.

Şahin, Hanifi. "Mehdi Tartışmalarının Şii Siyasi Düşüncesine Yansımaları", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri* (2018), 539-556.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153). *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. Emîr Ali Mehrân, Ali Hasan Fâur, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1996.

Taberî, İbn Cerîr Ebû Ca'fer Muhammed (310/922). *Târihu't-Taberî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998.

Taberî, İbn Rüstem, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî (IV/X. asır). *Delâilu'l-İmâme*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988.

Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib (VI/XII. asır). *el-İhticâc*. thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Müsevî. Meşhed: Bünyad-ı Pejûheşha-yı İslami, 1403/1981.

Tan, Muzaffer. "İsmaili Davet: Sosyo-politik Gelişim Süreci". *Dini Araştırmalar*, 18/47 (Aralık 2015), 79-96.

Turan, Abdullah. *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*. İstanbul: Al-i Taha, 1999.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067). *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*. Necef: Cem'iyetü Münteda en-Neşr, 1979.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067). *Kitâbu'l-Gaybe*. thk. İbâdallâh et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsîh. Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1411.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067). "Mesâilu'l-Kelâmiyye". *Resâilu Şeyh Tûsî*. (yy., trz.)

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067). "Risâle fî'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm". *Resâilu Şeyh Tûsî*. (yy., trz.)

Uyar, Mazlum. "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi". *Dini Araştırmalar*. II/6 (2000), 77-98.

Uyar, Mazlum. *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs, 2004.

Ümit, Mehmet. "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri". *Yakın Doğu Üniv. İlahiyat Fakültesi Der.* I/2 (2015), 93-118.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/905). *Târîhu'l- Ya'kûbî*. Beyrut: Daru Sadır, trz.

Zencânî, Seyyid İbrahim el-Müsevî. *Akâidu'l-İmâmiyye*. Kum: İntişarat-ı Hazret-i Mehdi, 1982.

Zevadi, Mahmud. "Kur'an'a Göre İnsan Doğası ve Yapay Zeka". *Önyargı*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. 205-222. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.

Zygmunt Bauman. *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*. çev. Hüseyin Oruç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

