



FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN İMAMET ANLAYIŞI

Hasan Musab ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi Adem ERYİĞİT

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

Her Hakkı Saklıdır

T.C.
IĞDIR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FAHREDDİN ER-RÂZÎ’NİN İMAMET ANLAYIŞI

Hasan Musab ÇETİN

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

IĞDIR
2021

TAAHHÜTNAME

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada orijinal olan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını bildiririm.

HASAN MUSAB ÇETİN



ÖZET

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN İMAMET ANLAYIŞI

Çetin, Hasan Musab

Yüksek Lisans Tezi

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Adem ERYİĞİT

Ağustos, 2021, 129 sayfa

Hilafet/İmâmet tartışmaları, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunda görülen ilk ihtilâftır. Devlet başkanının kim olacağı ile ilgili Kur'ân ve Sünnet'te açık bir nassın bulunmaması, çözümün ümmete bırakıldığı şeklinde yorumlanmış ve sahâbi bu sorunu kendi içtihadına göre çözmüştür. Her ne kadar İslam toplumunda yaşanan ilk kriz bu şekilde çözülsün de bu konuda kesin kuralların olmayışı ve daha sonraki siyasi tartışmalar zamanla itikâdî alana taşınmış ve mezheplerin görüşlerini şekillendirmiştir.

Şii-Sünni farklılaşmasının temel nedeni olan imamet konusu, farklı mezhep mensupları tarafından ele alınmış ve bu konuda birçok eser telif edilmiştir. Zamanla imamet konusunun teorik alt yapısı güçlenmiş ve sistematik bir düşünce haline almıştır.

Müteahhirûn dönemi Eş'âri kelâmının önemli isimlerinden olan Fahreddin er-Râzî eserlerinde imamet tartışmalarına değinmiş ve bu konuda farklı bakış açıları geliştirmiştir. Râzî'nin çok yönlü ilmi kişiliği, meselelere bütünsel yaklaşımı ve siyasilerle yakın ilişkileri onun imamet konusundaki görüşlerini önemli kılmaktadır.

Bu çalışmada Eş'âri geleneğin otorite şahsiyetlerinden olan Fahreddin er-Râzî'nin imâmet görüşü incelenmiştir. Çalışmada Râzî'nin hayatı, eserleri, ilmi kişiliği ele alınmıştır. İmamet konusunda meşhur fırkaların görüşleri üzerinde durulup bilahare Râzî'nin bu konudaki, beyan ve değerlendirmeleri tahlil edilmiştir. Bu çalışmanın amacı İslam Düşünce Tarihi'nin önemli şahsiyetlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî'nin imametle ilgili fikirlerini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: *Fahreddin er-Râzî, İmamet, Eş'ârî, Şia, Ehl-i Sünnet.*

ABSTRACT

FAKHRADDIN AR-RAZI'S INTERPRETATION OF IMAMAH

ÇETİN, Hasan Musab

Master Thesis

Basic Islam Sciences Department

Advisor: Asst. Prof. Dr. Adem ERYİĞİT

June, 2021, 129 page

Caliphate / Imamate discussions are the first conflict in Islamic society after the death of the Prophet. The absence of a clear text in the Qur'an and Sunnah regarding who the head of state would be was interpreted as leaving the solution to the Ummah, and the Companions solved this problem according to their own jurisprudence. Although the first crisis in the Islamic society was resolved in this way, the lack of definite rules on this issue and the subsequent political debates over time moved to the field of creed and shaped the views of the (maddhabs) sects.

The subject of imamate, which is the main reason for the Shiite-Sunni differentiation, has been handled by members of different sects and many works have been written on this subject. Over time, the theoretical infrastructure of the subject of imamate strengthened and became a systematic thought.

Fahreddin er-Razi, one of the important names of the Ash'ari theology of the Müteahhirun period, touched upon the imamate debates in his works and developed different perspectives on this issue. Razi's versatile scientific personality, holistic approach to issues and close relations with politicians make his views crucial for these discussions.

In this study, the imamate view of Fahreddin er-Razi, one of the authoritarian figures of the Ashari tradition, has been examined. Within the study, Razi's life, works and scientific personality are discussed. The views of famous sects on the subject of imamate were emphasized and then Razi's statements and evaluations on this subject are analyzed. The aim of this study is to reveal the ideas of Fahreddin er-Razi's thoughts about imamate.

Keywords: *Fakhraddın ar-Razı, Imamat, Ash'ari, Shia, Ahl al-Sunnah.*

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR DİZİNİ.....	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	2
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	3
B. FAHREDDİN ER-RÂZİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ	6
1. FAHREDDİN ER-RÂZİ’NİN HAYATI	6
2. FAHREDDİN ER-RÂZİ’NİN ESERLERİ.....	11
BİRİNCİ BÖLÜM	20
İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İMAMET	20
C. İMAMETİN TANIMI.....	20
4. Lügat ve İstılah Anlamı.....	20
5. Hadislerde İmamet Kavramı	22
6. Kur’ân’da İmamet Kavramı	25
D. EHİ-İ SÜNNET’İN İMAMET DÜŞÜNCESİ	27
7. İmametın Vücubiyeti	29
8. İmamın Görevleri.....	31
9. İmamda Bulunması Gereken Vasıflar	32
a. İslam.....	33
b. İlim.....	33
c. Adalet.....	34
d. Erkek Olmak	34
e. Sağlıklı olmak	35
f. Özgürlük ve Mükellefiyyet	35
g. Ehliyet/Liyakat.....	35
h. Kureyşilik.....	36
10. Nasbu’l-İmâm (İmamın Tayini).....	38
11. İmama İtaat ve İmamın Azli	42

E. HÂRİCÎLERDE İMAMET ANLAYIŞI.....	45
F. MÜRCİE'NİN İMAMET ANLAYIŞI.....	49
G. ŞİA/İMAMİYYE'NİN İMAMET ANLAYIŞI.....	51
H. MU'TEZİLE'DE İMÂMET ANLAYIŞI.....	55
İKİNCİ BÖLÜM.....	58
FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN İMAMET ANLAYIŞI	58
A. İMAMETİN VÜCUBİYETİ.....	59
B. İMAMIN GÖREVLERİ	62
C. İMAMDA BULUNMASI GEREKEN VASIFLAR.....	66
D. NASBU'L-İMÂM (İMAMIN TAYİNİ).....	73
1. İhtiyar/Seçim.....	74
2. Nass ile Tayin	76
a. Nass-ı Celî.....	78
b. Nass-ı Hafî	82
F. İMAMIN MÂSUMİYETİ DÜŞÜNCESİNİN REDDİ.....	91
G. LÜTUF TEORİSİNİN ELEŞTİRİSİ	96
H. SAHÂBEYE ve HULEFÂ-İ RÂŞİDÎN'E BAKIŞI.....	101
1. Hz. Ebu Bekir ve Hilafeti.....	101
2. Hz. Ömer ve Hilafeti.....	104
3. Hz. Osman ve Hilafeti.....	111
4. Hz. Ali ve Hilafeti.....	114
SONUÇ	120
KAYNAKÇA.....	122

KISALTMALAR DİZİNİ

age	Adı geçen eser
bkz	Bakınız
c	Cilt
çev	Çeviren
d	Doğum, doğumu
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ens	Enstitü
h	Hicri
haz	Hazırlayan
Hz	Hazreti
m	Miladi
md	Madde
nr	Numara
nşr	Neşreden
ö	Ölümü, ölüm tarihi
s	Sayfa
sy	Sayı
TDVY	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk	Tahkik, tahkik eden
tsz	Tarihsiz
vb	Ve benzeri
vd	Ve diğerleri
vs	Ve saire
ysz	Yersiz, yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Müslümanlar arasında ilk ciddi ihtilaflar Hz. Peygamber'in vefatı üzerine yaşanan imamet/hilafet tartışmalarıyla başlamıştır. Bu tartışmaların temelinde Kur'ân ve Sünnet'te bu konuyla ilgili açık bir nassın bulunmaması ve referansların genel mesajlar içermesi, Hz. Peygamber'in bu meseleyi bir yönüyle Müslümanların inisiyatifine bırakması, cazip bir makam olup kendini o makama yetkili gören birçok elin bir anda aynı makama uzanması gibi faktörler yatmaktadır.

Müteakip dönemlerde ortaya çıkıp varlık gösterecek olan siyasî ve itikadî fırkaların imamet meselesini kendi görüşlerine, algılarına ve yorumlarına göre temellendirmeye çalışması ile bu konu, itikadî bir alana taşınmıştır. Ehl-i Sünnet, Şia, Havâric, Mu'tezile ve diğer birçok fırkanın imamet konusunda ortaya koymuş oldukları görüşler, meselenin yorum farklılıklarıyla olan ilişkisini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu konu günümüzde de bazen imamet bazen de hilafet terimi üzerinden güncellenerek aktif gündemini ve Müslümanlar arasındaki sıcak konumunu korumaktadır.

Şîi-Sünnî farklılaşmasının temel nedeni olan imamet meselesinin, özellikle Şia tarafından itikadî bir sahaya çekilmesi ve fazlaca medar-ı bahs olması, imamet meselesinin Sünnî literatürde de yoğun bir şekilde ele alınmasına neden olmuştur.

Eş'ârî ekolün önemli isimlerinden olan Fahreddin er-Râzî de imamet konusunda görüş belirten alimlerdedir. Çalışmamızda Sünnî ulemanın ve bazı otorite alimlerin görüşlerini paylaştığı Fahreddin er-Râzî'nin imamet anlayışını ele aldık. Amacımız Râzî'nin bu konudaki görüşlerini ilmî sahaya sunmak ve bu konudaki kazanımlara katkıda bulunmaktır.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırma konusunun seçilme nedeni, araştırmanın önem ve amacı, konunun ele alınış yöntemleri ifade edildi. Ayrıca çalışmamıza esas olan Fahreddin er-Râzî'nin hayatı, beslendiği ilmî ve siyasî çevre ele alındı. Velud bir yazar olan Râzî'nin eserleri incelendi.

Birinci bölümde Havâric, Mürcie, Şia, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in imamet görüşleri ayrı ayrı ele alındı. İmamet konusu lügat ve ıstılah anlamları başta olmak üzere

ayet ve hadisler çerçevesinde alimlerin yorumlarıyla tahlil edildi. İmamın tesbit ve tayini, görevleri, görev süresi ve azli gibi konular üzerinde duruldu.

İkinci bölümde Fahreddin er-Râzî'nin imamet anlayışı detaylandırıldı: İmametin vücubiyeti, imamın/halifenin tayin ve görevleri; İslam, ilim, adalet, feraset, buluğ, akıl, erkek olma ve Kureyşilik gibi imamda bulunması gereken vasıflar ele alındı. Ayrıca Râzî'nin Şia'ya nass ile tayin, lütuf ve masumiyet konularındaki eleştirileri incelendi.

Bu konuyu belirlememde yardımcı olan ve çalışmam boyunca bana rehberlik eden danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Adem ERYİĞİT'e, tercümeler ve metin incelemesi hususunda kıymetli vakitlerini ayıran Dr. Nurullah İRVEN'e, tezimi tasih eden ve imla kuralları açısından inceleyen edebiyat öğretmeni teyzem Mevliye PAÇAL'a ayrıca çalışmam boyunca manevi desteklerini esirgemeyen kıymetli annem, babam ve kardeşlerime teşekkürü borç bilirim.

Hasan Musab ÇETİN

IĞDIR-2021

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Tarih boyunca insan unsurunun bulunduğu hemen her yerde mutlaka görüş ayrılıkları ve ihtilaflı meseleler eksik olmamıştır. İnsan doğasından ve olayların kompleks yapısından kaynaklanan bu ihtilaflar, tarihî süreçte medeniyetlerin terakkisine vesile olduğu gibi, zaman zaman da çöküşüne neden olmuştur. İnsanoğlunun tarih boyunca sürekli yüz yüze kaldığı bu ihtilaflar; üzerinde düşünmeyi, ittifak noktaları aramayı ve bu konuda ortak alanlar oluşturmayı zorunlu kılmaktadır.

Müslüman toplum, Hz. Peygamber hayattayken sorunlarını, yaşadıkları ihtilafları çözmek için ona başvurmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in vefat etmesiyle sorunlara kendi çözümlerini üretmek mecburiyetinde kalmışlardır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların çözmek zorunda kaldıkları ilk ihtilaf yöneticinin/devlet başkanının kim olacağı sorunu olmuştur. Bu konunun kendine has özelliği dolayısıyla hilafet meselesi, İslam toplumunda tartışılmaya devam etmiş ve günümüze kadar taşınmıştır.¹

İslam toplumunda yaşanan ilk ihtilaf ve ciddi tartışma olan imamet/hilafet meselesini sahabe, Hz. Ebu Bekir'in hilafeti ile çözmüştür. Ancak böyle bir tartışmanın yaşanmış olması bu konuda herhangi bir nassın bulunmadığını ve nasla belirlenmiş bir yöneticinin olmadığını da kanıtlar niteliktedir.²

Özellikle ilim adamları ve bazı siyâsî liderler sonraki dönemlerde imamet/hilafet konusunda uzlaşma noktaları aramışlar ve belli ortak paydalar üzerinde buluşmayı yeğlemişlerdir. Bu konudaki görüşlerini yazıya dökerek de kendilerinden sonraki nesillere kalıcı birer kültür mirası bırakmışlardır.

Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1210); Kelâm, Tefsîr, Fıkıh Usûlü, Arap Dili, Felsefe, Mantık ve Tıp gibi birçok bilimde uzmanlaşmış ve bu alanlarda eserler kaleme almış çok yönlü bir âlimdir. İslam düşünce tarihi içerisinde müstesna bir konuma sahip olan Razi,

¹ Âdem Eryiğit, *Mûtezile İmamet Teorisinde Osmanî Tavır Cahız'ın İmamet Teorisi*, Hiperyayın, İstanbul, 2019, s. 13.

² Âdem Eryiğit, *İbn Teymiyye'nin Siyaset Düşüncesi ve Cihat Doktrini*, Çıra yay., İstanbul, 2020, s. 15.

kendinden önceki ilmî müktesebatı başarılı bir şekilde değerlendirmiştir. Kelam alanında telif ettiği eserlerle çağının hemen hemen bütün tartışma konularına değinmiş ve düşünce tarihimize özgün fikirler sunmuştur. İki yüzün üzerinde yazdığı eserlerle insanlığa büyük bir ilmî miras bırakan Râzî, imamet konusunda da fikir beyan etmiş, özellikle İslam tarihi boyunca büyük ihtilaflara neden olan bu konudaki görüş ayrılıklarını ilmî delillerle mantık zemininde çözmeye çalışmıştır.

İslam toplumunu her asırda meşgul etmiş ve siyasî-itikadî mezheplerin temel ihtilaf konusunu teşkil eden böyle önemli bir meselenin birçok alim tarafından ele alınmasına rağmen meselenin güncelliğini koruması sebebiyle yeni çalışmaların yapılmasının gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Râzî'in imamet meselesinde görüşlerini mantıkî izahlarla delillendirmesi, kavramları Arap dili kaideleri ile yorumlaması ve konuyu siyasî- toplumsal gerçekliklerden kopmadan ele alması imamet meselesini Râzî'nin bakış açısıyla yeniden ele almamıza neden oldu. Bu vesileyle Fahreddin er-Râzî'nin imamet anlayışını konu olarak belirleyip çalışmalarımızı bu doğrultuda sürdürdük.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Müslüman toplumları sürekli kendisiyle meşgul eden hatta onlar arasında büyük kırılmalara neden olan, bu nedenle de birçok itikadî ve siyasî oluşuma kapı aralayan imamet konusu ulema arasında yoğun tartışmalara sahne olmuştur. Biz de böyle hassas ve önemli bir konuyu birçok ulemanın otorite olarak kabul ettiği Fahreddin er-Râzî'nin görüşleri üzerinden temellendirmeyi ve Müslümanlar arasındaki ihtilafların gerçek nedenlerini ortaya koymayı amaçladık.

Eş'arî kelamının zirve isimlerinden biri olan Râzî, muhaliflerine karşı aklî ve mantıkî deliller serdetmiş kendisinden önceki ilmî birikimi harmanlayarak kendisinden sonraki nesillere sistemli bir ilmî miras bırakmıştır. Bu nedenle imamet konusunu Râzî'nin eserleri üzerinden ele almayı amaçladık. Çünkü karakterinde fikir ayrılıklarının yoğun olduğu imamet konusu Râzî tarafından en sistematik bir şekilde ele alınmış ve makul bir zemine oturtulmuştur.

Daha önce de ifade edildiği gibi imamet konusunu ayet ve hadisler bağlamında araştıran birçok çalışma olmasına rağmen Râzî'nin ele alışı ve meseleyi makul bir zeminde tahlil edişi ilgimizi çekti. Ve mezkûr konuyu seçmemize neden oldu. Dolayısıyla

imamet konusunu Râzî üzerinden değerlendirme fikri, konumuzu belirlemede etkili olduğu gibi bu konudaki hedeflerimizin tahakkukunda da önemli bir faktör oldu.

Günümüzde hala önemini koruyan ve büyük suistimallere neden olan böylesi ciddi bir konunun vermek istediği mesajları doğru algılama, Müslümanlar arasındaki birliği pekiştirme ve imamet konusunun asıl referans noktasında anlaşılmasını sağlama düşüncesi de çalışmamızın amaçları arasındadır.

Bu çalışmada amacımız, Fahreddin er-Râzî'nin eserlerini inceleyerek onun imametle ilgili tartışmalara yaklaşımını incelemek ve bu meseleye bakışını ortaya koymaktır. Bu sayede Râzî'nin imamet düşüncesinin Eş'ârî gelenek ve Ehl-i Sünnet içerisindeki konumunu belirlenebilecek, imamet tartışmalarındaki yeri ortaya konulabilecektir.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Tarih boyunca İslam toplumlarında varlık gösteren ihtilaflar büyük bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu İhtilaflı meseleler karakteristik özellikleriyle fikirlerin inkişafına ve İslam medeniyetinin terakkisine vesile olmakla birlikte birçok kırgınlığın, dargınlığın ve ayrılığın da menşei olmuştur.

Birçok konuda olduğu gibi ihtilafa neden olan imamet konusu da psikolojik, siyasî ve sosyal boyutları olan komplike bir meseledir. Aklın nâkisiyetinden ve yanlış yorumlamalardan kaynaklanan bu ihtilaflar ve negatif algılar yine aklın ortaya koyduğu evrensel ilkelerle ve vahyin şümüllü prensipleriyle çözülebilir. Bu nedenle çalışmamız objektif yaklaşım tarzı, bilimsel kriterler, Râzî'nin birikim ve yorumlarıyla ilgili ayet ve hadisler çerçevesinde ele alınmıştır.

Bu bağlamda çalışmamızda dinî ilimler alanında uygulanan metod ve yöntemlere yer verilirken zaman zaman ulaşılan bulguların yorumlarına da yer verilecektir. Ancak bunu icra ederken bilimsel yöntemin karakterine zıt olan yargılayıcı normatif tutumlardan uzak kalınmıştır. Çalışmanın *İslâm Mezhepleri Tarihi* alanında gerçekleştirilmesi nedeniyle zaman zaman Mezhepler Tarihi terminolojilerine yer verilmiş, bununla birlikte günümüz literatürünün ilgili verilerinden azami ölçüde istifade edilerek, konu klasik Mezhepler Tarihi kaynakları üzerinden temellendirilmiştir.

Çalışmamızda imamet konusunu farklı boyutlarıyla işleyen temel kaynaklara müracaat edilmiştir. Özellikle ulemanın konu ile ilgili yaklaşımları tespit edilip ilgili ayet ve hadisler çerçevesinde tahlil edilmiş, bunu gerçekleştirirken başta betimleme olmak üzere, tüme varım, tümünden gelim, yorumlama, tahlil/analiz gibi yöntemler uygulanmıştır.

Çalışmamızın ilk bölümünde Fahreddin er-Râzî'nin hayatını ve eserlerini incelediğimiz için tabakât ve tarih kitaplarına başvurduk. Ayrıca Râzî'nin hayatı üzerine çalışma yapan çağdaş araştırmacıların eserlerini de inceledik. Çalışmamızda yararlandığımız tabakât ve tarih kitapları: İbn Hibbân (ö. 354/965)'ın es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Aḥbârü'l-Hulefâ, İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233)'in *el-Kâmil fi't-Târih*, İbnü'l-Kıftî (ö. 646-1248)'nin *Târihu'l-Hükemâ'*, İbn Ebî Usaybi (ö. 668-1269)'a'nın *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Eṭebbâ*, İbn Hallikân (ö. 681/1282)'in *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, Safedî (ö. 764/1363)'nin *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Sübkî (ö. 771/1370)'nin *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, İbn Kesîr (ö. 774/1373)'in *el-Bidaye ve'n-Nihaye* adlı eserlerdir. Ayrıca yararlandığımız ve Râzî'nin hayatı üzerine yapılan çağdaş araştırmalar ise; Eşref Altaş'ın *Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hamileri, İlmi ve Siyasi İlişkileri* ve *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi* adlı çalışmaları ve Süleyman Uludağ'ın *Fahrettin Râzî Hayatı-Fikirleri-Eserleri* adlı çalışmasıdır.

İkinci bölümde imamet konusu hakkında bilgi verilirken Kur'ân Meâlî ve hadis kaynaklarına yer verilmiştir. Ehl-i Sünnet'in imamet anlayışının ele alındığı başlıkta önde gelen Ehl-i Sünnet kelimcilerinin eserlerini inceledik. Bunlar arasında başlıca başvurduğumuz eserler; Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38)'nin *Usûlü'd-Dîn*, Mâverîdî (ö. 450/1058)'nin *Ahkâmü's-Sultâniyye*, Cüveynî (ö. 478/1085)'nin *Gıyâsü'l-Ümem fi İltiyâsi'z-Zulem* ve *Kitâbu'l-İrşâd*, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100)'nin *Usulu'd-Dîn*, Gazzalî (ö. 505/1111)'nin *Fedâihu'l-Bâtıniyye* ve *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114)'nin *Tebziratu'l-Edille*, Sa'deddin Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin *Şerhu'l-Mekâsıd* ve *Şerhu'l-Akâid*, Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserleridir. Ayrıca Hâricîlerin, Mürcie'nin, Şia'nın ve Mu'tezile'nin imamet görüşlerini ele aldığımız başlıklarda mezheplerin kendi kaynaklarına inmeye gayret gösterdik. Bunun yanında klasik mezhepler tarihi kaynaklarından Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36)'nin, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn* ve

İhtilâfî'l-Musallîn, Abdülkâhir El-Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak* ve Şehristânî (ö. 548/1153)'nin, *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserlerinden istifade ettik.

Fahreddin er-Râzî'nin imamet görüşünün ele alındığı üçüncü bölümde Râzî'nin eserlerinden hareketle onun imamet görüşü incelendi. Bu bölümde Râzî'nin; *Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirâyet'l-Usûl*, *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, *Câmi'ul-'Ulûm* adlı eserlerinden sıklıkla yararlandık. Râzî'nin imamet düşüncesinin kapsamlı bir şekilde ele alınabilmesi için incelenen bu eserlerdeki görüş veya yorum farklılıkları ele alınmaya çalışılmıştır.

B. FAHREDDİN ER-RÂZİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. FAHREDDİN ER-RÂZİ’NİN HAYATI

Fahreddin er-Râzi, Hicrî 25 Ramazan 544 (25 Ocak 1150) tarihinde³ Tahran civarındaki Rey şehrinde doğmuştur.⁴ Bazı kaynaklarda 25 Ramazan 543 (5 Şubat 1149) yılında doğduğu da belirtilmiştir.⁵ Tam adı ve künyesi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali Teymî el- Bekrî et-Taberistânî er-Râzî el-Kureşî el-Mekkî’dir.⁶ el- Bekrî, et-Teymî ve el-Kureşî olmak üzere üç ayrı nisbeyle bilinmektedir.⁷

Künyesindeki Teymî ifadesi onun ailesinin Hz. Ebû Bekir’in soyundan, Mekke ve Kureyş asıllı Teym kabilesine mensup olduğunu ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî adıyla meşhur olmuş, Râzî lakabını doğum yerine nisbetle almıştır. Babası Ziyâeddin Ömer’in Rey şehrinin hatibi olması dolayısıyla İbnu’l-Hatîb veya İbn Hatîbü’r-Rey olarak da bilinmektedir.⁸ Râzî, Şâfiî (ö. 204/820) ve Eş’arî kaynaklarda ve usul âlimleri arasında “*el-İmâm*” ünvanıyla tanınmaktadır.⁹

Râzî’nin babası Ziyâeddin Ömer (ö. 556-557/1161-1162), Nişâbur’da İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin öğrencisi olan Ebü’l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118)’den usul ilimlerini okumuştur. Yine Cüveynî’nin öğrencisi olan Muhyissünne el-Begavî (ö. 516/1122)’nin yanında yetişmiş ve ondan fîrû ilimlerini okumuştur. *Ğayetü’l Merâm-Nihayet’ül-merâm* adlı kelam eseriyle tanınan Ziyâeddin Ömer, Râzi’nin dini eğitimine başladığı ilk hocası olmuştur.¹⁰

³ Eşref Altaş, Fahreddin er-Râzi’nin *Mefâtihu’l-Gayb (et-Tefsîr)* adlı eserinde Yûsuf sûresinde “*Bugün ben elli yedi yaşımdayım*” demesi doğum yılı olarak hicrî 544 yılının kabul edilmesini daha doğru olacağını belirtmektedir: Eşref Altaş, “*Fahreddin er-Râzi’nin Hayatı, Hamileri, İlmi ve Siyasi İlişkileri*” İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi, İsam Yayınları, Ankara, 2018, s. 43-93.

⁴ İbn Hallikân, Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâü Ebnâi’z-Zamân*, nşr. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut, 1968, IV, s. 252; Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (ö. 771/1370), *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1383/1964, VIII, s. 92.

⁵ İbnü’l-Kıftî, *Târîhu’l-Hükemâ*, s. 291; Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzi (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)*, Harf yay., Ankara, 2021, s. 9.

⁶ Altaş, *Fahreddin er-Râzi’nin Hayatı*, s. 47.

⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, IV, s. 249; Safedî, Ebü’s-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Dâru ihyâi’t-tûrâsi’l-Arabî, Beyrut, 2000, IV, s. 175.

⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, IV, s. 248-249.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “*Fahreddin er-Râzi*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 1995, XII, s. 89-95.

¹⁰ Altaş, *Fahreddin er-Râzi’nin Hayatı*, s. 47.

Râzi'nin usul ilmindeki öğrenim zincirini oluşturan hocaları şunlardır: "Ziyâeddin Ömer, Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Muhammed Abdullah (b. Yûsuf el-Cüveynî) (ö. 438/1047), Ebû İshak İbrâhim el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Ebü'l-Hasan el-Bâhilî (ö. 370/980), Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 321/933), Ebû Ali el-Cübbâî. (ö. 303/916)"¹¹

Râzi, babasının vefatından sonra Simnân'a giderek Nişâbur'da Gazzâlî'nin (ö. 555/1111) öğrencisi Muhammed b. Yahyâ en-Nîşâbûrî'nin (ö. 549/1154-55) öğrencisi Şâfîî âlimi Kemâleddin Ebû Nasr Ahmed b. Zerrîn-Kemer b. Ukayl el-Hâşimî es-Simnânî'den (ö. 575/1179) eğitim aldı.¹² Buradaki eğitiminden sonra Rey'e döndü¹³ ve İşrâkî filozof Sühreverdî el-Maktûl (ö.587/1191)'ün öğrencilerinden olan Mecdüddin Ebü'l-Fazl Yûsuf b. Nasîr el-Cîlî'den uzun süre kelâm ve felsefe dersleri aldı.¹⁴ Daha sonra Cîlî'nin talebiyle, birlikte Azerbaycan bölgesindeki Merâğa'ya gittiler¹⁵ ve Râzi ondan ders almaya burada da devam etti.¹⁶

Râzi yaşadığı dönemin önemli ilim ve kültür şehirleri olan Azerbaycan, Horasan, Mâverâünnehir bölgelerindeki; Hemedan, Cürân, Tûs, Hârizm, Buhara, Semerkant, Hucend, Benâkit, Gazne, Belh, Rey, Nişâbur, Serahs, Fîrûzküh ve Herât gibi birçok şehre gitmiş ve oralarda birçok ilmî tartışmalara katılmıştır.¹⁷ Ayrıca yoksulluk içerisinde olduğu bir zamanda Tebriz'de Bakariyye Medresesi'nde danışmend olarak bulunmuştur.¹⁸

Râzi gerçekleştirdiği bu ilmî seyahatlerle bölgedeki yöneticilerden, devlet adamlarından ve sultanlardan destek almıştır.¹⁹ Camilerde geniş halk kitlelerine vaazlar

¹¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, s. 252.

¹² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, s. 250.

¹³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, s. 250.

¹⁴ İbn Ebî Usaybi'a, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî (ö. 668/1269), *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâtü'l-Etubbâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrût, tsz., s. 462.

¹⁵ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 462; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, s. 250.

¹⁶ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı*, s. 49.

¹⁷ Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö. 606/1210), *Münâzarâtü Fahreddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehir*, nşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-meşrik, Beyrut, 1984, s. 7, 21, 35, 45-46, 54-59; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 462; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, IV, s. 176; İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fî't-Târîh*, thk. Muhammed Yûsuf ed-Dakkâk, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, X, s. 262.

¹⁸ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı*, s.52.

¹⁹ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 462-465; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, s. 250; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, IV, s. 176.

vermiş bununla beraber birçok öğrenci yetiştirmiştir.²⁰ Onun irşâd ve ilmî faaliyetleriyle farklı mezhep mensupları ve özellikle Kerrâmîlerden birçok kimse Ehl-i Sünnet'e dahil olmuştur.²¹ Bu ilmî seyahatler ve münazaralar Râzî'nin yaşadığı dönemde tanınmasına ve şöhret kazanmasına neden olmuş ve ünü hızlıca yayılmıştır.²²

Hârizm'e gittiği bir seyahatinde Mu'tezilî ve Kerrâmî âlimlerle girdiği tartışmalar sonucunda büyük tepki çekmiş, çıkan olayların da etkisiyle Hârizm şehirden ayrılmaya mecbur kalmıştır.²³ Bunun üzerine Rey şehrine dönmüştür, daha sonra da Serahs şehri üzerinden Mâverâünnehir bölgesindeki Buhara şehrine geçmiştir.²⁴

Râzi Rey'den sonra Serahs'a uğramış ve Serahs'ın meşhur tabibi olan Sikatüddin Abdurrahman b. Abdülkerîm es-Serahsî ile yakın dostluk kurmuştur. Serahsî, Râzî'ye ikramda bulunmuş ve onu misafir etmiştir. Râzî bu misafirperverliğe ve dostluğa mukâbil İbn Sinâ (ö. 428/1037)'nin el-Kânûn adlı eserini onun için şerh etmiş, Şerhu'l-Kanûn adlı bu eseri onunla müzakere etmiş ve ona ithaf etmiştir.²⁵ Râzî ile Serahsî arasındaki bu dostluk ilerleyen yıllarda gelişerek devam etmiştir.²⁶ Râzî bu dönemlerde Nîşâbur, Serahs arasındaki Tûs şehrine seyahat etmiş, Gazzâlî'nin makamını ziyaret ederek burada da ilmî münazaralara katılmıştır.²⁷

Râzi Serahs şehri üzerinden Buhârâ'ya geçmiş ancak burada beklediği ilgiyi göremeyince oradan ayrılmıştır.²⁸ Mâverâünnehir bölgesinde de girdiği ilmi tartışmalardan dolayı Hârizm'de yaşananlara benzer olumsuzluklar baş göstermiş, bu nedenle de bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır.²⁹ Burada meşhur Mâtürîdî âlimlerinden Nûreddin es-Sâbûnî (ö.580/1184) ile münazaralarda bulunmuştur. Yapılan itikadî tartışmalar günlerce sürmüş ve Râzî'nin genç sayılabilecek yaşta elde ettiği bu ilmî birikim çok taktir toplamıştır.³⁰ Râzî'nin Buhara ve Semerkant münazaralarını 580-584

²⁰ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 462.

²¹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, s. 176.

²² İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 462-465.

²³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân* VI, 250; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 86; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 186.

²⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, s. 250; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, s. 176.

²⁵ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, s. 227-228; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, s. 250.

²⁶ Râzî hastalandığı bir dönemde, Sikatüddin es-Serahsî'nin sorduğu sorulara cevap vermek için bir mektup yazmıştır. Bkz: el-Ecvibe (Mektûb). Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı*, s. 147.

²⁷ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı*, s.54.

²⁸ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, s. 291.

²⁹ Sübkî, *Tabakât*, VIII, 86.

³⁰ Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara, 2005, s. 22-23.

(1184-1188) yılları arasında yapıldığı bilinmektedir.³¹ Buna göre Nûreddin es-Sâbûnî ile yaptığı tartışmalar esnasında 34 yaşlarında olmalıdır.

Râzî, daha sonra Rey şehrine dönmüştür.³² Rey’de bulunduğu dönemde vaazlarında Bâtînî-İsmailîler’e yönelik eleştiriler yapmaya odaklanmıştır. Öyle ki vaazlarında İsmâilîler’i alenî bir şekilde lanetlemiş, beddua etmiş ve mülhidlikle itham etmiştir. Bunun üzerine Âlâ II. Muhammed lakabıyla bilinen Nureddin b. Muhammed b. Hasan, Râzî’yi susturmak üzere bir fedai görevlendirmiştir. Fedai yedi ay müddetince Râzî’nin derslerine katılmış ve onu yalnız bulduğu bir sırada yere yatırıp hançeriyle öldürmeye yeltenmiştir. Râzî, bu durumdan İsmailîler’e lanet okumayacağı yönünde verdiği söz karşılığında kurtulabilmiştir. Öğrencilerinden birisi tarafından, kendisine İsmailîler’e neden mülhid demediği ve neden onları lanetlemediği sorusu yöneltildiğinde -mizahî bir üslupla- “Onların burhân-ı kâtî’ları (kesin/kesici delilleri) vardır” cevabını vermiştir.³³

Râzî, Rey’de bulunduğu dönemde zengin bir tabibin iki kızını iki oğluyla evlendirmiş, tabibin vefatı üzerine bu servet, Râzî’nin tasarrufuna geçmiştir. Bu durum Râzî’nin geçim darlığından kurtulmasına vesile olmuştur.³⁴

Râzî ilerleyen dönemlerde Hârizmşah Sultanı Alâeddin Tekiş (ö. 596/1200)’in Abbasi halifesi ile olan siyasi çekişmesi üzerine onu terk etmiştir. Bunun yerine Hârizmşahlar’a siyasi rakip olarak görülen ve gittikçe bölgelerinde etkisini arttıran Gurlular’a destek olmak amacıyla Bâmiyân şehrine yerleşmiştir. Kerrâmîyye mezhebine mensup olan dönemin Gurlu Sultanı Gıyâseddin Muhammed (ö. 599/1203), bu siyasi mücadelede Abbasilerle olan politik birlikteliğin de getirdiği etkiyle Eş‘arî-Şâfî mezhebini benimsemişti.³⁵ Daha sonra Gıyâseddin Muhammed, Şâfî ulemaya medreseler inşa ettirmiş ve Kerrâmî ulemâya karşı Eş‘arî-Şâfî çizgiyi desteklemiştir.³⁶

Gıyâseddin Muhammed, Bâmiyân şehrinde bulunan Râzî’yi Sünnî politikalarına destek olması amacıyla Herat’a davet etmiştir. Râzî, 295 (1199) yılında Gurluların merkezi konumunda olan Fîrûzkuh şehrinde Gıyâseddin Muhammed’in huzurunda Şâfî,

³¹ Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı*, s. 127.

³² Sübkî, *Tabakât*, VIII, 86.

³³ Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı*, s.70.

³⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A‘yân*, IV, 250; Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, IV, 176.

³⁵ Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı*, s.71-72.

³⁶ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 262, 282, 283.

Hanefî ve Kerrâmî alimlerle yapılan bir münazaraya katılmıştır. Münazarada İbnü'l Kudve diye tanınan, bölgede züht ve ilmiyle bilinen Kerrâmî alim Mecdüddin Abdülmecid b. Ömer ile Râzî arasında ağır sözler sarf edilmiş ve hakarete varan tartışmalar yaşanmıştır. Ertesi gün İbnü'l Kudve'nin vaazda çoğunluğu Kerrâmîyye mezhebine mensup olan halka: *"Ey insanlar! Bizler ancak bizce Rasûlullah'tan sabit ve sahih olarak geldiğine inandığımız hadisleri kabul ederiz. Aristoteles'in ilmine, İbn Sina'nın küfür dolu sözlerine, Farabî'nin felsefesine ve Râzî'nin karıştırarak ortaya çıkardığı iddialarına gelince, biz bunları bilmeyiz ve söylemeyiz. Bizim bilip söylediğimiz şey, sadece Allah'ın kitabı ve Resulünün sünnetidir. (Kendisini kastederek) Peki, dün Allah'ın dinini ve Resulünün sünnetini savunan bir İslâm âlimine delilsiz konuşan biri tarafından ne diye sövülüp hakaret edilmişti?"* demiştir. Bunun üzerine Râzî aleyhine galeyana gelen halk sokaklara çıkmış ve büyük bir karışıklık *"el-fitnetü bi-Fîrûzkuh/Fîrûzkuh Fitnesi"* çıkmıştır. Yaşanan olaylar üzerine Gıyâseddin Muhammed, Râzî'den Fîrûzkuh şehrinden ayrılmasını ve Herat'a gitmesini istemiş³⁷ nihayet Râzî, Herat şehrine yerleşmiş ve burada birçok mülk edinmiştir.³⁸

Râzî'nin Herat'ta bulunduğu sürede geniş halk kitlelerine hitaben verdiği vaazlar, yetiştirdiği öğrenciler zamanla bölgedeki Kerrâmî egemenliğini azaltmış ve birçok farklı mezhep mensubunun Ehl-i Sünnet'i benimsemesine neden olmuştur.³⁹

Gurluların Şeyhu'l-İslâm olarak adlandırdıkları⁴⁰ Râzî, Gıyâseddin Muhammed'in vefatı üzerine Herat şehrinden ayrılıp Gazne'ye gitmiştir.⁴¹ Ardından Hârizm'e gitmiş ve burada hastalanması ve hastalığının şiddetlenmesi üzerine tekrar Herat'a dönmüştür.⁴²

Kerrâmîyye mensupları tarafından zehirlendiği iddia edilen Râzî,⁴³ Herat'ta 1 Şevval 606 (29 Mart 1210) Pazartesi ramazan bayramının ilk günü altmış üç yaşında vefat

³⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 262; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî (ö. 774/1373), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Dâru Hier, Mısır, 1997, XVI, s. 688

³⁸ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ'*, s. 291.

³⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 176.

⁴⁰ Sübkî, *Tabakât*, VIII, 86.

⁴¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 250.

⁴² İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ'*, s. 462.

⁴³ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ'*, s. 292.

etmiştir.⁴⁴ Öğrencisi İbrâhim b. Ebî Bekir b. Ali el-İsfahânî'ye yazdırdığı vasiyetinde, öldüğünde kimseye haber verilmeden Müzdâhân köyünün yakınındaki bir dağa defnedilmesini istemiştir.⁴⁵ Bazı kaynaklarda Râzî'nin vasiyetinde belirtildiği üzere Müzdâhân köyüne defnedildiği belirtilirken⁴⁶ kimi kaynaklarda ise Râzî'nin muhaliflerinin çokluğundan olsa gerek- kabrin tahrip edilmesi endişesi ile evine defnedildiği belirtilmektedir.⁴⁷

2. FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ESERLERİ

Fahreddin er-Râzî dini ve tabii ilimlerin hemen hemen tümünde telifatta bulunmuştur. Bazı kaynaklarda Râzî'nin kelâm, akâid, dinler ve mezhepler tarihi, felsefe, mantık, tasavvuf, tıp, astronomi ve matematik başta olmak üzere birçok alanda yaklaşık iki yüz civarında eser yazdığı kaydedilmektedir. Ancak bazı eserlerin de ona nispet edildiği halde ona ait olmadığı iddia edilmektedir.⁴⁸ Râzî'nin eserlerinden bazılarını zikredip kısaca verdiğimiz bilgiler, onun ilmî kişiliğinin ve düşünce yapısının anlaşılması açısından önem arz etmektedir.⁴⁹

Kelâm, Akâid ve Mezhepler Tarihi İlimlerine Dair Yazdığı Eserler:

1. *İrşâdü'n-Nüzzâr ilâ Letâîfi'l-Esrâr*⁵⁰
2. *el-Beyân ve'l-Burhân fî'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve't-Tuğyân*⁵¹

Râzî bu eseri filozofların görüşlerini reddetmek maksadıyla yazmıştır. Eserinde Mu'tezilî görüşleri de eleştirmiştir. Ayrıca bu eser, Râzî'nin ilk dönem Eş'arî görüşlerini de yansıtmaktadır.⁵²

⁴⁴ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 466.

⁴⁵ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 468.

⁴⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 252.

⁴⁷ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, s. 292.

⁴⁸ Fahreddin er-Râzî'nin hayatı ve eserleri üzerinde araştırma yapan Süleyman Uludağ *Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)* adlı eserinde Râzî'ye nispet edilen iki yüz on yedi eserin ismini kaydetmiştir. Ayrıntılı bilgi için Bkz: Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)*, s. 47-67.

⁴⁹ Râzî'nin eserlerine ve bu eserlerle ilgili ayrıntılı bilgiye ulaşmak için İbnü'l-Kıftî, İbn Ebî Usaybia, İbn Hallikân, Safedî ve Sübkî'nin tabakat türü eserlerinde verdikleri bilgilerin yanında Süleyman Uludağ'ın *Fahrettin Râzî, Hayatı/Fikirleri/Eserleri* adlı eserinden ve Eşref Altaş'ın *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi* adlı çalışmasından sıklıkla yararlandık.

⁵⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 249; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

⁵¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 249; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 179.

⁵² Eşref Altaş, *"Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi"* İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî, İsam Yayınları, Ankara, 2018, s. 102-103.

3. *Tehzîbü 'd-Delâil ve Uyûnü 'l-Mesâil*⁵³

Râzî'nin filozoflara reddiye amacıyla yazdığı kelâmî muhtevaya sahip bir eseridir.⁵⁴

4. *Ecvibetü 'l-Mesâili 'n-Neccâriyye*⁵⁵

5. *Risâletü 'l-Mecdiyye*⁵⁶

6. *İsmetü 'l-Enbiyâ*⁵⁷

7. *Nihâyetü 'l-'Ukûl fî Dirâyeti 'l-Usûl*⁵⁸

Râzî'nin, bu eseri *el-Mahsûl* ve *el-Mûlahhas* adlı eserleri ile yaklaşık aynı dönemde fakat *Şerhu 'l-İşârât*'tan önce yazılmıştır.⁵⁹ Bizim de çalışmamızın odağında yer alan Râzî, bu eserin imâmet bahsinde, Sedîdüddîn Ebu's-Senâ Mahmud b. Ali el-Himmisî (yaklaşık 485-585/1092-1189) ile yaptığı imâmet tartışmalarını aktarmıştır.⁶⁰

8. *Kitâb fî Usûli 'd-Dîn, Akâidü Ehli 's-Sünne*⁶¹

9. *Cevâbü 'l-Gaylân*⁶²

10. *İ'tikâdâtü Fıraki 'l-Müslimîn ve 'l-Müşrikîn*⁶³

11. *Muhassal*⁶⁴ veya *Muhassalü Efkâri 'l-Mütekaddimîn ve 'l-Müteahhirîn*⁶⁵

Bu eser, Râzî'nin kelim alanında en çok bilinen ve yaygın olan eserlerden birisidir. Altaş, bu eserin bazı nüshalarında Râzî'nin; “*Bu eserde ben, erken ve geç dönem âlimlerin, filozofların ve mütekellimlerin görüşlerinin özetini (muhasal)*”

⁵³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-A'yân*, IV, 249.

⁵⁴ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s.103.

⁵⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-A'yân*, IV, 249; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 179.

⁵⁶ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 293.

⁵⁷ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 293; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

⁵⁸ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; İbn Hallikân *Vefeyâtü 'l-A'yân*, IV, s. 249; es-Sâfedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, s. 179.

⁵⁹ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s.115.

⁶⁰ Hayri Kaplan, *Nihâyetü 'l-'Ukûl*'deki imâmet ve ismet konusundaki tartışmaların Sedîdüddîn Ebu's-Senâ Mahmud b. Ali el-Himmisî ile yapıldığını belirtmektedir; bkz. Hayri Kaplan, “*Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûflere/Tasavvufa Bakışı*” Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi Dergisi, 2005, sy. 14, s. 285-330.

⁶¹ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 121.

⁶² İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 293.

⁶³ Uludağ, *Fahrettin Râzî, Hayatı/Fikirleri/Eserleri*, s. 55.

⁶⁴ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 292; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-A'yân*, IV, 249; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 179.

⁶⁵ Uludağ, *Fahrettin Râzî, Hayatı/Fikirleri/Eserleri*, s. 59.

topladım ve onu *el-Envârü'l-Kivâmiyye fî'l-Esrâri'l-Kelâmiyye* şeklinde adlandırdım” dediğini belirtmektedir.⁶⁶ Eserin isminin *el-Muhassal* olarak tanınmasının sebebi de bu olmalıdır.

12. *Münâzarâtü Fahreddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehir*⁶⁷

Râzî'nin Buhara, Semerkand, Hucend, Benâkit, Gazne ve Hind bölgelerine yaptığı seyahatleri ve katıldığı münazara ve tartışmaları anlattığı eseridir. Bu eser, Râzî'nin hayatı, ilmî birikimi, siyasî ilişkileri, itikâdi görüşleri hakkında birçok önemli bilgiyi içermektedir. Bu eserin 593-601 (1197-1205) tarihleri arasında telif edildiği belirtilmektedir.⁶⁸

13. *Cevherü'l-Ferd*⁶⁹

14. *Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*⁷⁰

Râzî, 595 (1199) tarihinde telif ettiği bu eserini genç yaşta vefat eden büyük oğlu Muhammed'e temel başvuru kaynağı olması için yazmıştır.⁷¹

15. *Levâmiu'l-Beyyinât fî Şerh-i Esmâillâhi (Teâlâ) ve's-Sıfât*⁷² veya *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsna*⁷³

16. *Riyâzü'l-Mûneka fî'l-Milel ve'n-Nihal*⁷⁴

17. *Te'sîsü't-Takdîs*⁷⁵

Râzî, Kerrâmîyye mezhebinin de etkisiyle teşbih ve tecsîm konularında halkın kafa karışıklığı ve şaşkınlık içinde olduklarını görmesi üzerine, onların bu durumdan kurtulmalarına yardımcı olmak maksadıyla Herat'ta bu eseri yazmıştır.⁷⁶

⁶⁶ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 123-124.

⁶⁷ Uludağ, *Fahrettin Râzî, Hayatı/Fikirleri/Eserleri*, s. 57; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s.126.

⁶⁸ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s.126-127.

⁶⁹ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

⁷⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, s. 249; es-Sâfedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, s. 179.

⁷¹ Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö. 606/1210), *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, Kahire, 1986, I, s. 18.

⁷² İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, s. 293; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 470.

⁷³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 249; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

⁷⁴ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, s. 293.

⁷⁵ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, s. 292; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 179.

⁷⁶ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 137.

18. *Berâhînü 'l-Bahâiyye*⁷⁷

602 (1206) yılında Farsça olarak yazılan bu eser, Gurlular'ın Bâmiyân emîri, Bahâeddin Sâm b. Muhammed b. Mes'ûd b. Hüseyin el-Gûrî (saltanatı: 588-602/1192-1206) adına yazılmıştır. *Erbaîn fî Usûli 'd-Dîn* adlı eserin -bazı ilaveleri hariç olmak üzere- Farsçaya çevirisi mahiyetindedir.⁷⁸

19. *Hamsîn fî Usûli 'd-Dîn*⁷⁹

599-602 (1203-1205) tarihleri arasında Farsça olarak telif edilen bu eser, Kerrâmîye mezhebi aleyhine başlıklar ve konular içermektedir. Eserin telif zamanı, Bu eserin te'lifî Gurlular ile Abbasi hilafetinin politik birlikteliğinin yaşandığı döneme denk gelmektedir.⁸⁰

20. *Me 'âlim*⁸¹/*Me 'âlim fî Usûli 'd-Dîn*⁸²

Râzî'nin 7 Cemâziyelevvel 605 (17 Kazım 1208) tarihinde telif ettiği bu eser, usûlü'd-dîn (ilm-i kelâm), usûl-i fıkıh, fıkıh, hilâfiyyât, hilâf ve cedel ilimlerini kapsayacak şekilde beş bölümde tasarlanmıştır. Çalışmamızda da sıklıkla başvurduğumuz bu kitap Râzî'nin hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı eserlerindendir.⁸³

21. *Metâlibü 'l-Âliye*⁸⁴

Râzî'nin vefatına yakın bir zamanda telif ettiği bu eser ed-Delâil alâ İsbâti'l-Îcâb, et-Tenbîh alâ Delâili't-Tevhîd ve't-Tenzîh, es-Sıfâtü'l-Îcâbiyye, Mebâhisü'l-Hudûs ve'l-Kıdem ve Esrârü'd-Dehr ve'l-Ezel, el-Mekân ve'z-Zamân, el-Heyûlâ, en-Nefs, en-Nübüvvât, el-Cebr ve'l-Kader başlıklarını kapsayan dokuz ciltten oluşmaktadır. Ancak eser Râzî'nin hastalığı nedeniyle planlandığı şekliyle tamamlanamamıştır.⁸⁵

⁷⁷ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 293; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470.

⁷⁸ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 138.

⁷⁹ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 293; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470.

⁸⁰ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s.139.

⁸¹ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-A'yân*, IV, 249; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 87.

⁸² Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 179.

⁸³ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 140.

⁸⁴ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470

⁸⁵ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 146.

22. *Nübüvvât ve mâ Yete'alleku Bihâ*⁸⁶

Bu eser, *Metâlibü'l-Âliye*'de yer alan nübüvvetle alakalı kısmın devamı niteliğindedir.⁸⁷

23. *el-Kazâ ve'l-Kader*⁸⁸

24. *el-Halk ve'l-Ba's*⁸⁹

25. *Hudûsü'l-Âlem*⁹⁰

Felsefe ve Mantık İlimlerine Dair Yazdığı Eserler:

1. *Âyâtü'l-Beyyinât*⁹¹

2. *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*⁹²

3. *Mülâhhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*⁹³

4. *Mantıku'l-Kebîr*⁹⁴

5. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*⁹⁵

6. *Manzûme-i Mantık ve Felsefe*

Râzî, Merv'de Nâsırüddin Melikşah'a sunduğu bu eseri Farsça olarak kaleme almıştır.⁹⁶

7. *el-Heyûlâ ve's-Sûret*⁹⁷

8. *Lübâbu'l-İşârât*⁹⁸

Bu eser, bazı önde gelenlerin isteği üzerine yazılmış olup, İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât adlı eserinin özeti mesabesindedir.⁹⁹

⁸⁶ İbn Ebi Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 470.

⁸⁷ Uludağ, *Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)*, s. 61-62.

⁸⁸ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, s. 293; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

⁸⁹ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, s. 293; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 179.

⁹⁰ İbn Ebi Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 470.

⁹¹ İbn Ebi Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

⁹² İbn Ebi Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 470.

⁹³ Uludağ, *Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)*, s. 59.

⁹⁴ Uludağ, *Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)*, s. 56; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 118.

⁹⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, s. 249; es-Sâfedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, s. 180.

⁹⁶ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 128.

⁹⁷ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 132.

⁹⁸ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, s. 292; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

⁹⁹ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 136.

9. *Risâletün fî Zemmi 'd-Dünyâ*¹⁰⁰

10. *Ahlâk veya en-Nefs ve 'r-Rûh*¹⁰¹

11. *Şerhu Uyûni 'l-Hikme*¹⁰²

Bu eser, İbn Sînâ'nın eseri olan *Uyûnü 'l-Hikme*'nin şerhi niteliğindedir. Râzî'nin geç dönem eserleri arasında yer almaktadır. Râzî'nin *Uyûnü 'l-Hikme*'ye yaptığı bu şerh çalışması aynı zamanda bir *istidrâk* çalışması olarak ifade edilmiştir.¹⁰³

12. *Ta 'cîzü 'l-Felâsîfe*¹⁰⁴

Arap Dili ve Belâgatı Alanında Yazdığı Eserler

1. *Muharrer fî 'n-Nahv*¹⁰⁵

2. *Nihâyetü 'l-îcâz fî Dirâyeti 'l-Î'câz*¹⁰⁶

3. *Şerhu Nehci 'l-Belâğa*¹⁰⁷

Tefsir İlminde Yazdığı Eserler:

1. *Esrârü 't-Tenzîl ve Envârü 't-Te 'vîl*¹⁰⁸

2. *Esrâru 'l-Kur'ân*¹⁰⁹

3. *Âcâ 'ibu 'l-Kur'ân*¹¹⁰

4. *Tefsîrü 'l-Kebîr*¹¹¹ veya *Mefâtîhu 'l-Gayb*¹¹²

Bu eser Râzî'nin tefsir ilmindeki en önemli eseridir. Eserin Râzî'nin ömrünün son yirmi yıllık sürecinde tamamlandığı bilinmektedir. Râzî bu eseri telif ettiği süre içerisinde yaklaşık yirmi beş eser telif etmiştir. Bu eserlerden bazıları meşhur ve

¹⁰⁰ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 293; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

¹⁰¹ Uludağ, *Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)*, s. 61; Altaş, Eşref, s. 140.

¹⁰² İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 292; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-A'yân*, IV, 249.

¹⁰³ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470.

¹⁰⁴ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 293; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

¹⁰⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

¹⁰⁶ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180; İbn Ebi Usaybi'a, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470.

¹⁰⁷ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 293; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

¹⁰⁸ Râzî, *el-Erba 'în fî Usûli 'd-Dîn*, I, s. 131, 164; II, 135; İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 292.

¹⁰⁹ Uludağ, *Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)*, s. 51.

¹¹⁰ Uludağ, *Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)*, s. 46.

¹¹¹ Râzî, *el-Erba 'în fî Usûli 'd-Dîn*, II, 163, 176; İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 292; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470.

¹¹² İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 292; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470.

hacimli eserlerdir. Eserle ilgili bir diğer husus da *et-Tefsîrû 'l-Kebîr*'in Râzî tarafından tamamlanıp tamamlanamadığıdır. Köprülü Râgıp Paşa (ö. 1176/1773) tarafından Arap dili ve metin tashihi uzmanı olan Seyyid Muhammed Nazîf, eseri tahlille görevlendirilmiş ancak yapılan çalışmalarda *Tefsîrû 'l-Kebîr*'in Râzî tarafından değil talebesi Huveyyî ve Kammûlî tarafından tamamlandığı sonucuna ulaşılmıştır. Tâhâ Câbir el-'Ulvânî¹¹³, Muhsin Abdülhamit ve Ali el-İmârî gibi araştırmacılar ise *et-Tefsîrû 'l-Kebîr*'in Râzî tarafından tamamlandığını ileri sürmektedirler.¹¹⁴

Bu bölümde saydığımız eserlerin neredeyse tamamı *Tefsîrû 'l-Kebîr*'den önce telif edilmiştir. Bu noktada Râzî'nin bütün ilmî birikimini *Tefsîrû 'l-Kebîr*'e aktardığı söylenebilir. Bu da Râzî'yi ve fikirlerini anlamak için bu eserin önemini ortaya koymaktadır.¹¹⁵

Fıkıh ve Fıkıh Usûlü'ne Dair Yazdığı Eserler:

1. *Mebâhisü 'l-Cedel*¹¹⁶

Râzî bu eserinde Şâfiî mezhebi zaviyesinden istidlâl ve cedel yöntemlerini ele almıştır.¹¹⁷

2. *Mahsûl min (fî) ilmi 'l-usûl*¹¹⁸

3. *Müntehab*¹¹⁹

Tıp, Astronomi ve Matematik İlimlerine Dair Yazdığı Eserler:

1. *Tıbbu 'l-Kebîr*¹²⁰ veya *Câmiu 'l-Kebîr*¹²¹

¹¹³ “Fahreddîn er-Râzî'nin Tefsîrinde İ'câzu'l-Kur'ân” konusu üzerine doktora çalışması yapan Mehmet Emin Yurt da *Tefsîrû 'l-Kebîr*'in Râzî tarafından tamamlandığı düşüncesini savunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bkz: Mehmet Emin Yurt, *Fahrüddîn er-Râzî'nin tefsîri'nde İ'câzu'l-Kur'ân*, Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 17.

¹¹⁴ Konuyla ilgili ayetlerin kronolojik sıralaması ve ayrıntılı bilgi için Bkz: Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı*, s. 147-152.

¹¹⁵ Mehmet Emin Yurt, *Fahrüddîn er-Râzî'nin tefsîri'nde İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 16.

¹¹⁶ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 292-293.

¹¹⁷ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 112.

¹¹⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-A'yân*, IV, s. 249; es-Sâfedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, s. 179.

¹¹⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 179.

¹²⁰ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

¹²¹ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470.

2. *Şerhu (Külliyâti) 'l-Kanûn*¹²²

İbn Sînâ'nın tıp eseri *el-Kanûn*'un şerhidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Râzî'nin Serahs'ta kendisine misafir olduğu tabip Sikatüddin ile yaptığı müzakereler sonucu bu eser kaleme alınmış ve eser ona ithaf edilmiştir.¹²³

3. *Câmiu 'l-Ulûm*¹²⁴ veya *Hadâiku 'l-Envâr*¹²⁵

İlimlerin tarif ve tasnifinin yer aldığı ansiklopedik bir eserdir. Farsça olarak telif edilen bu eserin altmış ilmi ihtiva eden (Sittînî) ve kırk ilmi ihtiva eden (Erbaîn) olmak üzere çeşitli nüshaları mevcuttur.¹²⁶ Çalışmamızda mezkur eserin *İlmü 'l-Ahlâk* ve *Siyaset Bilimi* bölümlerinden de istifade edilmiştir.

4. *Sırrü 'l-mektûm*¹²⁷ *fî Muhâtabeti 's-Sems ve 'l-Kamer ve 'n-Nücûm*¹²⁸

5. *Eşribe*¹²⁹

6. *Hendese*¹³⁰

7. *Şerhu Musâderâtı Öklides*¹³¹ veya *Musâderâtı Öklides*¹³²

Diğer Eserleri:

1. *Münâzara fî 'r-Red ale 'n-Nasârâ*¹³³

Râzî, eserde hristiyan bir din adamı ile olan tartışmadan bahsetmektedir.

2. *Menâkıbü 'l-İmâmi 'ş-Şâfi*¹³⁴

3. *Şeceretü 'l-Mübâreke fî Ensâbi 't-Tâlibiyye*¹³⁵

4. *Fezâilü 's-Sahâbe*¹³⁶

¹²² İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 293; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-A'yân*, IV, 249;

Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

¹²³ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 107, 108.

¹²⁴ Uludağ, *Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)*, s. 47.

¹²⁵ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 109,110, 157.

¹²⁶ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 109-111.

¹²⁷ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 292; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470

¹²⁸ Uludağ, *Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)*, s. 62.

¹²⁹ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470.

¹³⁰ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 293; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470.

¹³¹ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 293.

¹³² İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

¹³³ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 120, 121.

¹³⁴ İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; İbn Hallikân, *Vefeyâtü 'l-A'yân*, IV, 249.

¹³⁵ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 136.

¹³⁶ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu 'l-Hükemâ*, s. 293; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü 'l-Enbâ*, s. 470; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 180.

5. *Vasıyye / Vasiyyetnâme / el-Vesâyâ / Sefâreşnâme*

Bu eser, Râzî'nin vasiyeti olup vefatından sekiz ay önce 21 Muharrem 606 Pazar (26 Temmuz 1209) tarihinde, Herat'ta yazılmıştır. Vasiyetnameyi Râzî'nin öğrencisi İbrâhim b. Ebû Bekir b. Ali el-İsfahânî kaleme almıştır.¹³⁷



¹³⁷ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, s.152.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İMAMET

C. İMAMETİN TANIMI

4. Lügat ve Istılah Anlamı

İmamet kelimesi *emme* fiilinin mastarı olup sözlükte “*kast etmek, öne geçmek, imam olmak*¹³⁸, *imamlık yapmak*¹³⁹, *önderlik, liderlik, devlet başkanlığı, halifelik; Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslâm toplumunun dini ve siyasi liderliği*”¹⁴⁰ gibi anlamlara gelmektedir. *İmam* kelimesi ise, “*lider, devlet başkanı, bir mezhepte kendine tabi olunan müçtehid, mezhep kurucusu, cemaate namaz kıldırın kimse*”¹⁴¹ gibi anlamlara gelmektedir.

İmam kelimesi terim olarak; “*Kendine uyulan (mukteda bih) önder, halife, ordu komutanı, delil*”¹⁴² gibi anlamlara da gelmektedir. Ayrıca İmam kelimesi “*H. Peygamber’e niyabeten riyâset-i âmmeyi haiz olan zat*”¹⁴³ anlamına da gelmektedir.

Kelâm ve Fıkıh literatüründe ise *imam* kelimesi “*devlet başkanı/halife*”yi ifade edip, *cemaate namaz kıldırın imamdan/İmâmet-i Suğrâ* ayırmak için de “*İmâmet-i Kübrâ*¹⁴⁴/*Uzmâ*”¹⁴⁵ şeklinde ifade edilmektedir.¹⁴⁶

¹³⁸ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Lisanu'l-Arab*, thk. Heyet, Daru'l-Mearif, Kahire, 1986, VI, s. 136.

¹³⁹ İsmail Karagöz-İbrahim Paçacı vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB yay., Ankara, 2009, s. 277.

¹⁴⁰ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar yay., İstanbul, 2015, s. 248; Ahmet Nedim Serinsu, vd., *Dinî Terimler Sözlüğü*, MEB yay., Heyet, Ankara, 2009, s.166-167; Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM yay., İstanbul, 2015, s. 294.

¹⁴¹ Şemseddin Sami, *Kâmûsi Türkî*, Çağrı yay., İstanbul, 1978, s. 162; Serinsu, vd. *Dinî Terimler Sözlüğü*, s.166.

¹⁴² Karagöz- Paçacı vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 276-277.

¹⁴³ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 248.

¹⁴⁴ Karagöz- Paçacı vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, s. 276.

¹⁴⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 248.

¹⁴⁶ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c. III, s. 481; bkz. Ekrem Uysal, *Kelâmî Açından İmâmîyye'nin Gaybet ve Rec'at İnancı*, ed. Yusuf Eşit, Sonçağ Akademi yay., Ankara, 2021, s. 51-54.

İmametle aynı anlamı ifade eden *Hilâfet* kavramı *halefe* fiilinin mastarı olup “birinin arkasında olmak, birini temsil etmek¹⁴⁷, yerini almak, peşinden gelmek, birine bedel olmak” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴⁸

Halife kavramı ise; “tarihte Müslümanların ortak iradesiyle işbaşına geçen ve yönetimde İslâmî kurallara uyma konusunda titizlik gösteren, işlerini istişare ile yürüten, toplumda adaletle hükmeden”¹⁴⁹ devlet yöneticisine denilmektedir. Allah Rasûlü’nün vekalet mercii olan hilafet,¹⁵⁰ Müslüman toplumu idarede adaletle dayalı bir yönetim biçimidir. Bir diğer ifadeyle hilafet; “Özgür bir seçimle İslâm toplumunun başına getirilen kişînin adalet, şurâ ve İslâm dininin ilkelerine göre Müslümanları yönetme biçimi; yöneticilik kurumu”¹⁵¹ şeklinde tanımlanmıştır. Dolayısıyla hilafet kavramı ıstılâhî anlamda “dinî ve siyasî lider” manasına gelip kelimî ve fikhî literatürde imamet kavramıyla aynı anlamı taşımaktadır.¹⁵²

Lûgat anlamı bakımından farklı manalara gelen imamet ve hilafet kelimeleri, Sünnî literatürde genelde aynı ıstılâhî anlamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla siyasî meseleler, kelâm ve fıkıh literatüründe genellikle imamet başlığı altında incelenmektedir. Tarih ilmi bağlamında ise aynı konuyu ifade etmek için daha çok hilafet kavramı kullanılmaktadır. Bununla beraber imamet kavramı daha ziyade nazarî-teorik devlet başkanlığını ifade ederken hilafet kavramı çoğunlukla fiili otoriteyi ifade etmektedir.¹⁵³

İmamet kelimesinin ıstılâhî anlamının daha iyi anlaşılması için bu konuda müstakil eserleri de olan bazı İslâm alimlerinin imamet tanımlarının incelenmesinde fayda bulunmaktadır. Bu konuda en hacimli ve müstakil eserler Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverîdî (ö. 450/1058)’nin *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*’sidir. O, imameti “*dini korumak ve dünyevî işleri yürütmek için nübüvvet yerine ikâme edilen makam*” şeklinde

¹⁴⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 129.

¹⁴⁸ Râgıb el-İsfahânî, Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, Kahraman yay., İstanbul, 1986, s. 28; İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, II, s. 964.

¹⁴⁹ Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, s. 117.

¹⁵⁰ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 179.

¹⁵¹ Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, s. 138.

¹⁵² Ekrem Uysal, *Kelâmî Açıdan İmâmîyye’nin Gaybet ve Rec’at İnancı*, ed. Yusuf Eşit, Sonçağ Akademi yay., Ankara, 2021, s. 33-36.

¹⁵³ Mustafa Öz-Avni İlhan-M. Akif Aydın, “İmamet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, XXII, s. 201.

tanımlanmaktadır.¹⁵⁴ Cüveynî (ö. 478/1085) ise imameti, “*din ve dünya işlerinde umûmî ve husûsî meselelerde genel ve tam başkanlık*” şeklinde tanımlar.¹⁵⁵

İbn Haldûn (ö. 808/1406) *Mukaddime*’sinde imameti “*dinin muhafazası ve dünyanın idaresi hususunda şeriat sahibine vekâlet mercii*”¹⁵⁶ olarak tarif etmektedir. Cürcânî (ö. 816/1413) ise imameti; “*Ümmetin tamamının tabi olması zorunlu olacak şekilde dinin ikamesi ve ümmetin korunması hususunda Hz. Peygamber’e hilafet etmek*” şeklinde tanımlamaktadır. Cürcânî bu tanımda “*ümmetin tamamının tabi olması*” ifadesiyle kâdî gibi görevlilerin bu tanımın dışında kaldığını belirtmektedir.¹⁵⁷ Bu konuda benzer görüş beyan eden başka alimler de vardır.¹⁵⁸

Tüm bu açıklamalar göz önünde tutulduğunda imamet kavramı; “*dinin korunması ve dünyanın dinî ilkeler çerçevesinde idare edilmesi hususunda Hz. Peygamber’e vekalet eden zâtın devlet başkanlığı*” şeklinde özetlenebilir.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde müstakil başlıklar altında diğer mezhep mensuplarının imametle ilgili görüşlerine de yer verilecektir.

5. Hadislerde İmamet Kavramı

Peygamberlerin her ne kadar ahirete matuf konulardaki tebliği ağır basıyor gibi gözükse de onların mesajları dünya ve ahiret meselelerini birlikte ilgilendirmekte ve her ikisini de kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle peygamberler hem dünyevî hem de uhrevî konularda gönderildikleri toplumun mürşidi, mübelliği, mübeyyini, müjdeleyicisi ve uyarıcısı oldukları gibi aynı zamanda imam/kamu idaresine yetkili devlet başkanıdır.

¹⁵⁴ Mâverîdî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *Ahkâmü’s-Sultâniyye*, Bedir yay., çev. Ali Şafak, İstanbul, 2020, s.29

¹⁵⁵ Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü’rî (ö. 478/1085), *Gıyâsü’l-Ümem fî İltiyâsi’z-Zulem*, thk. Mustafa Ali-Fuad Abdulmun’im Ahmed, Dâru’z-Zâhim, Beyrut, 2007, s. 73; Ayrıca bkz. Ekrem Uysal, *Kelâmî Açından İmâmiyye’nin Gaybet ve Rec’at İnancı*, ed. Yusuf Eşit, Sonçağ Akademi yay., Ankara, 2021, s. 33-36.

¹⁵⁶ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406), *Mukaddime*, Dâru’l-Fecri li’t-Türâs, Kahire, 2010, s. 191.

¹⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, s. 376.

¹⁵⁸ Örneğin; Teftâzânî, imameti “*dini ve dünyevî işlerde peygamber adına umumî başkanlıktır. (riyâset-i âmmedir)*” şeklinde tanımlar. Tetâzânî, tanımdaki “*umumî başkanlık*” ifadesiyle imam tarafından atanan kâdî gibi görevlileri tanımın dışında tutumak istenmiştir: Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, III, s. 471.

Çünkü peygamberlerin mesajları doğrudan veya dolaylı olarak bireyi, aileyi ve toplumu ilgilendirmektedir.

Aynı zamanda Peygamberler ahiret konusunda örnek alındığı gibi dünyevî işlerde de örnek alınmışlardır. Özellikle Hz. Peygamber'in Yahudileri ve diğer tebâyı da kapsayacak şekilde Medine Sözleşmesi'ni te'sisi¹⁵⁹ ve bu anlaşmadaki sosyal ve hukukî müeyyideleri adaletle tatbiki,¹⁶⁰ ganimetlerin taksimi¹⁶¹, askerî talimatları¹⁶² ve arazi ile ilgili sit alanları hakkındaki kararları¹⁶³ ve yine arazi üzerinde tatbik ettiği ikta uygulamaları¹⁶⁴ onun imametinin en bariz örnekleridir. "...Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının."¹⁶⁵, "...ona uyun ki doğru yolu bulasınız."¹⁶⁶ gibi ayetler de Hz. Peygamber'in bu konudaki yetkinliğini teyit etmektedir.

Kur'an'da imamet konusu ile ilgili onun tarifine uygun düşen iki kavram daha geçmektedir. Bunlar hilafet/halife ve ulu'l-emr kavramlarıdır. Bu kavramları ayrı ayrı ele alındığında her birinin "*Kendine uyulan önder, adaletle hükmeden dini ve siyasi lider, kamu otoritesine sahip devlet başkanı*" gibi ortak anlamlar taşıdığı görülmektedir.

Aşağıdaki ayetlerde peygamberlerin hem dünyevi hem de uhrevi imamlar/önderler oldukları vurgulanmaktadır:

"İbrâhim'e İshak'ı ve üstüne bir de armağan olarak Ya 'kub'u lütfettik; her birinin sâlih insan olmasını sağladık. Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren imamlar/önderler yaptık ve kendilerine hayırlı işler yapmayı, namaz kılıp zekât vermeyi

¹⁵⁹ Mustafa Özkan, "*Medine Vesikası*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., Ankara, 2019, ek-II, s. 212-215.

¹⁶⁰ Casim Avcı, "*Benî Kurayza*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., Ankara, 2002, XXVI, s. 431, 432.

¹⁶¹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Pamuk yay., İstanbul, tsz. Meğâzî, 57.

¹⁶² Buhârî, Cihâd, 147.

¹⁶³ İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ yay., Ankara, 1988, XIII, s. 199.

¹⁶⁴ Buhârî, Hars, 15; Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/889), *es-Sünen*, thk. Said Muhammed el-Lahhâm, Dâru'l Fikr, ysz., 1410/1990, Harâc, 37; Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (ö. 279/892), *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, el-Mektebetü'l İslâmiyye, ysz, tsz, Ahkâm, 38; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl (ö. 255/869), *es-Sünen*, thk. Fevâz Ahmed ez-Zemerlî ve Halid es-Sebi' Alemî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ysz., tsz., Buyû', 65.

¹⁶⁵ Haşr, 59/7.

¹⁶⁶ A'râf, 7/158.

vahyettik. Onlar, bize hep kulluk ettiler.”¹⁶⁷ Kurtubî (ö. 671/1273), ayette geçen *eimme* kelimesini “*hayırlı işlerde kendilerine uyulan reisler/önderler*” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁶⁸

Görüldüğü gibi yukarıdaki ayetlerde İshak ve Yakup peygamberlerin topluma doğru yolu gösteren ve onları ibadetler konusunda da aydınlatan imamlar/önderler oldukları ifade edilmektedir.

“...Ayrıca ondan önce de bir önder ve rahmet olarak Mûsâ’nın kitabı var...”¹⁶⁹ Ayetinde ise *imam* kelimesi rahmet kaynağı olarak nitelendirilen Musa’ya indirilen kitap olarak ifade edilmektedir.¹⁷⁰ Ayrıca Kur’ân’da *imemün mübîn* ifadesinde *imam* kelimesi *apaçık kitap* anlamında kullanılmıştır.¹⁷¹ Ayrıca peygamberlere *imam* denilmekle birlikte iyi ve kötü yöneticiler için de *imam* kelimesi kullanılmıştır.¹⁷²

Hadislerde imametle ilgili çeşitli kavramlara değinilmiştir. Hadislerde yer alan *imam*, *halife* ve *emir* kelimelerinin genel olarak aynı anlamı ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Ancak *müstakil* olarak *halife* kelimesi sadece ıstılahi anlamında kullanılmıştır. İstılahi anlamlarının yanında *emir* kelimesinin halifenin dışındaki diğer idareciler için, *imam* kelimesi ise namazdaki *imam* için de kullanıldığı görülmektedir.¹⁷³

İmamet ile ilgili bazı hadisler şu şekildedir:

Hiz. Peygamber “İsrail oğulları zamanında onları peygamberler idare ederdi. Her ne zaman bir peygamber vefât ederse onun yerine başka bir peygamber gelirdi. Hiç şüphesiz benden sonra peygamber yoktur. Ancak halifeler olacaktır. Onlar birden çok olabilir” demiştir. Bunun üzerine sahabiler “Yâ Resûlallâh! Halifeler birden çok olursa bize ne emredersiniz?” demişler, Hiz. Peygamber de “birinci yaptığınız biate bağlı kalınız, haklarını veriniz. Onlara da Hiz. Allah, sizin haklarınızdan soracaktır” buyurmuştur.¹⁷⁴

Özellikle hilafetin Kureyşîliği tartışmalarında İslam Mezhepleri arasında sıklıkla tartışma konusu olan bir hadis de şu şekildedir: “Size Allah’tan korkmanızı ve Habeşli bir

¹⁶⁷ Enbiyâ, 21/72-73.

¹⁶⁸ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö. 671/1273), *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, ysz., tsz., XI. s. 305

¹⁶⁹ Hûd, 11/17.

¹⁷⁰ Râzî, *et-Tefsîrû’l-Kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*, XVII. s. 201.

¹⁷¹ Yâsîn, 36/12.

¹⁷² Râzî, *et-Tefsîrû’l-Kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*, IV. s. 39.

¹⁷³ Hasan Gümüšoğlu, *İslâm’da İmâmet ve Hilâfet*, s. 26.

¹⁷⁴ Buhârî, Enbiyâ, 50; Müslim, İmâre, 44; İbn Mâce, Cihad, 42.

köle de olsa devlet adamlarınızı dinleyip, itaat etmenizi tavsiye ederim. Sizden kim benden sonra yaşarsa şiddetli ihtilaflar görecektir. Öyle ise benim sünnetim ile râşid ve hidâyet üzere olan halifelerin sünnetine bağlanınız. Sünnete sımsıkı sarılınız. Sizleri sonradan çıkan bidatlerden sakındırırım. Çünkü her bidat dalalettir."¹⁷⁵ Bu hadiste imama itaatin açıkça emredildiği görülmektedir. Ayrıca bu hadis, imamın belli bir soya has kılındığı iddiasını savunan fırkalar ile Hâricîler gibi bu görüşü savunmayan fırkalar arasında tartışma konusu olmuştur.

6. Kur'ân'da İmamet Kavramı

*"Kendisine uyulan ve arkasında gidilen kimse"*¹⁷⁶ anlamına gelen imam, ve *"bir başkasından sonra gelip onun yerine geçen ve onun vekili olarak onun yetkilerini kullanan kimse"*¹⁷⁷ anlamına gelen halife ve aynı manaları ihtiva eden *ulu'l-emr* kavramları Kur'ân'da yer almaktadır.¹⁷⁸

İmam kelimesi Kur'ân'da *önder*¹⁷⁹, *önderler*¹⁸⁰ *açık ve işlek yol*¹⁸¹, *apaçık bir kitap*¹⁸² gibi farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır.

*"Seni insanlara imam/önder kılacağım"*¹⁸³ şeklindeki ayet peygamberlerin imam/önder olarak gönderildiğini ifade eden ayetlerden biridir. Burada imam kavramıyla, *"risaletle gönderilen bir elçinin kendisine iktida edilmesi ve insanlara önderlik yapması"* kastedilmektedir. Burada imam kavramı peygamberleri ifade ettiği gibi onların davalarını üstlenen halifeleri de kapsamaktadır.¹⁸⁴

Kurtubî, Kasas suresindeki *"onları imamlar/önderler yapacak"* ayetindeki *"ve nec'alehum eimme"* ifadesini, *"sizi hükümdarlar yaptı"* şeklinde tefsir etmiştir. Delil olarak da *"ve cealekum mülûken"* ayetini¹⁸⁵ göstermiştir.¹⁸⁶

¹⁷⁵ Tirmizî, İlim, 16; Ebû Dâvûd, Sünnet, 8; İbn Mâce, Mukaddime, 6.

¹⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, XIII. s. 249.

¹⁷⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 129.

¹⁷⁸ Nisâ, 4/59.

¹⁷⁹ Bakara, 2/124; Hûd, 11/17.

¹⁸⁰ Tevbe, 9/12; Kasas, 28/5.

¹⁸¹ Hicr, 15/79.

¹⁸² Yâsin, 36/12.

¹⁸³ Bakara, 2/124.

¹⁸⁴ Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö. 606/1210), *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz., IV. s. 33.

¹⁸⁵ Mâide, 5/20.

¹⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, XIII. s. 249.

İmam kavramıyla ilgili bazı ayetler:

*“Bundan önce bir rehber ve bir rahmet olarak Mûsâ'nın kitabı da vardı. Bu ise, onu doğrulayan ve zulmedenleri uyarmak, iyilik yapanlara müjde olmak üzere Arap diliyle indirilmiş bir kitaptır.”*¹⁸⁷

*“Sabredip âyetlerimize kesin olarak inandıkları zaman içlerinden emrimizle doğru yola ileten önderler çıkardık.”*¹⁸⁸

Yukarıda zikredilen birinci ayetteki imam kelimesiyle “rahmet ve hidayet kaynağı kitap” yani “Hz. Musa’ya verilen Tevrat” kastedilmektedir.¹⁸⁹ Zikredilen İkinci ayetteki “eimme/imamlar/önderler” anlamına gelen kelime ise birinci derecede peygamberleri kapsarken ikinci derecede de halifeleri kastetmektedir.¹⁹⁰ Kurtubî mezkûr ikinci ayette geçen aynı kelimeyi “kendisine uyulan güçlü önderler/liderler” olarak tefsir etmektedir.¹⁹¹

Halife kavramıyla ilgili bazı ayetler:

*“Hani, Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar, ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.’ demişler, Allah da, ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim’ demişti.”*¹⁹²

Kurtubî, Allah’ın emir ve hükümlerini icra etmesi noktasında Hz. Adem’in “Allah’ın halifesi” olduğunu belirtmektedir.¹⁹³ Dolayısıyla ayetteki halife kelimesinin Hz. Adem’e delalet ettiğini ifade etmektedir. Zikredilen ayetteki halife kelimesini Kurtubî, hem Hz. Adem olarak hem de “imamın seçilmesi ve halife olarak tayin edilmesi” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁹⁴

¹⁸⁷ Ahkâf, 46/12.

¹⁸⁸ Secde, 32/24.

¹⁸⁹ Râzî, ayetteki “imam” kelimesini Yahudilerin iman ve iktida ettikleri Tevrat olarak tefsir etmektedir. Râzî, Yahudilerin Hz. Peygamber’e iman etmelerinin de Hz. Peygamber’den haber veren Tevrat’a imanın bir gereği olduğunu ifade etmektedir; Râzî, *et-Tefsîrû’l-Kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*, XXVII. s. 12.

¹⁹⁰ Râzî, Bakara suresinin 124. Ayetindeki “imam” kelimesinin peygamberlerle birlikte halifeleri de kapsadığını ifade etmiştir: Râzî, *et-Tefsîrû’l-Kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*, IV. s. 33.

¹⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV. s. 109.

¹⁹² Bakara, 2/30.

¹⁹³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, I. s. 263.

¹⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, I. s.264.

*“Ona dedik ki: Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefisin arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.”*¹⁹⁵

Râzî, ayette Hz. Dâvûd'un gönderildiği toplumu adaletle idare etmekle ve sosyal hayatı olumsuz etkileyen kötülöklere karşı uyarmakla görevlendirildiği -halife kılındığı-¹⁹⁶ açıkça ifade edilmektedir.

Ulu'l-emr kavramıyla ilgili ayet:

*“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlü'ne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir”*¹⁹⁷ ayetinde ise ulu'l-emr ibaresi “toplumu yöneten idareciler” olarak ifade edilmektedir. İslam alimleri ayette kendisine kesin olarak itaatin emredildiği ulu'l-emr kelimesiyle, râşid halifelerini, onlara uyan idarecilerin, adil valilerin, komutanların kastedildiği yönünde çeşitli yorumlar geliştirmişlerdir.¹⁹⁸ Nitekim Râzî de ulu'l-emr ile ümmetin alimlerinin ve ehlü'l-hal ve'l-akdin olduğunu savunmaktadır.¹⁹⁹

D. EHİ-İ SÜNNET'İN İMAMET DÜŞÜNCESİ

Peygamberlik müessesesi Hz. Âdemle başlar, insanlık tarihi boyunca devam ederek Hz. Peygamber'le sona erer. İlâhî mesajları insanlara iletmekle görevli olan Peygamberler, bu mesajları insanlara ta'lim, tebliğ ve tebyin etmişlerdir. Onları dünya ve ahiret konusunda bilgilendirmişler, risk ve tehlikelere karşı da uyarmışlardır. Peygamberler silsilesinin sonuncusu Hz. Peygamber de bu görevi en güzel şekilde yapmış ve nihayet O da vefat etmiştir. Onun vefatından sonra bu görevi halifeler üstlenmiştir.

¹⁹⁵ Sâd, 38/26.

¹⁹⁶ Bkz: Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVI. s. 199-200

¹⁹⁷ Nisâ, 4/59.

¹⁹⁸ Gümüsoğlu, *İslam'da İmamet ve Hilafet*, s. 24.

¹⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 144, 146.

Hilafet makamı, siyasi otorite ve idare mekanizmasının sağlıklı işleyişini zorunlu kılan bir müessese olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu makam İslam dininin evrensel ilkelerinin dinî, siyasî, askerî, içtimâî ve iktisadî boyutlarıyla icra edildiği önemli bir mercidir. Her ne kadar bu görevler; tarihi seyir içerisinde vezirler, Şeyhu'l-İslâmlar, askerî yetkililer üzerinden icra edilse de bu müesseseler nihayetinde halifeye bağlıdır.

İslam tarihinde halifeler, *imam* ve *emir* olarak anılmış, bu makam da *imamet* veya *hilafet* kavramlarıyla tesmiye edilmiştir. Ancak hilafete kendini liyakatli görerek birçok adayın göz diktiği böyle önemli bir makamın ihtilaf meseleleri de doğal olarak büyük tartışmalara neden oluyordu. İmamda bulunması gereken şartlardan tayin edilmesine, kendisine biatten itaat ve isyan konularına hatta azline varıncaya kadar birçok konu bunlar arasındadır.

Bu makam zaman zaman büyük ihtilaflara sahne olsa da İslam tarihi boyunca Müslümanların birlik ve beraberliğine, ilmî faaliyetlerine ve medeniyet inşalarına büyük katkı sunmuştur. Mesela Hz. Peygamber'in vefatından sonra vuku bulan halifenin tayini tartışmalarında çıkan ihtilaflar sahabenin içtihadıyla çözülüp Müslümanların dünyanın dört bir yanında fetihler gerçekleştirmesine vesile olmuştur.

Müteakip dönemlerde teşekkül eden bazı İslam fırkaları Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan hilafet tartışmalarını itikâdi bir boyutta değerlendirmiştir. Böylece bu tartışmalar siyasî yapısının yanında inanç sisteminin de bir parçası haline gelmiştir. Özellikle Şia tarafından imamet tartışmalarının akideden sayılmasın ve imametın mezhebî düşüncenin merkezinde konumlandırılması Ehl-i Sünnet alimleri tarafından bu konuya yoğunlaşılmasına neden olmuştur.

Ehl-i Sünnet alimlerinin Şia'nın imamet nazariyesine cevap vermek amacıyla kaleme aldıkları eserler zamanla geniş bir literatür oluşturmıştır. İmametle ilgili fıkıh alanında yazılan en hacimli eserlerden birisi Mâverdî (ö. 450/1058)'nin *Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı eseridir. Kelâm sahasında imametle ilgili yazılmış en hacimli eserlerden birisi de İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'nin *Gıyâsü'l-Ümem fî İltiyâsi'z-Zulem* adlı eseridir. Bu eserler, kendisinden sonra gelen alimlerin referans aldıkları birer başvuru kaynağı niteliğindedir.²⁰⁰

²⁰⁰ Gümüsoğlu, *İslam'da İmamet ve Hilafet*, s. 31.

Eş'ari ekolünde özellikle Cüveynî, ardından Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte siyasi otoriteyle ilişkiler nispeten güçlenmiş; sultanlarla alimler daha çok irtibat halinde olmuşlardır. Elbette alimlerin siyasilerle münasebetleri ilk kez bu döneme tesadüf etmemektedir. Selçuklu devletinin vezirlik makamına getirilen Nizâmülmülk, kurduğu Nizâmiye medreseleriyle İslâm dünyasını tehdit eden Bâtînî ve İsmâilî fırkalara karşı büyük mücadele vermiştir. Tüm bu süreçte alimlerle siyasî otoritelerin ilişkisi gittikçe güçlenmiştir. Yine bu konuda Râzî ile Gurlu sultanı Gıyaseddin arasındaki ilişki de Hilafetin tahkimi ve Müslümanlar arasındaki birliğin tesisi açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki, Sultanlarla ulema arasındaki ilişki sağlıklı bir şekilde işlediğinde, İslam dünyasının huzurunu birlik ve beraberliğini olumlu yönde etkilemektedir.

Cüveynî'nin *Gıyâsü'l-Ümem adlı eseri* ile birlikte Eş'arî siyaset düşüncesinin müstakil ve belki de en hacimli eseri ortaya çıkmıştır. Bu noktada Eş'arî düşüncenin zaten İmam Eş'ari, İbn Furek ve Bakıllani ile sistematik hale gelen itikadi yapısının yanında siyaset nazariyesi de teşekkül etmiştir. Ancak buradan Cüveynî öncesi Eş'ari alimlerinin eserlerinde bu konulara değinmediği anlamı çıkartılmamalıdır. Kastettiğimiz husus Eş'ari düşüncedeki imamet-hilafet nazariyesinin Cüveynî ile birlikte daha sistematize hale geldiği ve sonraki Eş'ari mezhebine mensup alimlerin bu düşüncüyü isim vermeden de olsa devam ettirdiğidir.

7. İmametın Vücubiyeti

Ehl-i Sünnet, imametın/hilafetin vücubiyetini yani ümmeti idare edecek bir imamın bulunmasını zorunlu kabul etmiştir.²⁰¹ Çünkü Müslümanların maslahatlarının gerçekleşebilmesi için imamet/hilafet kurumunun varlığı bir zorunluluk arz etmektedir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet alimleri, imametın vücubiyetini insanların bir düzen içerisinde hayatlarını sürdürebilmeleri, temel ihtiyaçlarını giderebilmeleri ve sosyal adaletin sağlanabilmesi için temel bir zorunluluk olduğu görüşündedirler.²⁰² Bu bağlamda

²⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi ' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, I, s.264; Gazzâlî, Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Müessesetü Dâri'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Kuveyt, tsz., s. 170; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan Şerefâfi, Dâru'l-Minhâc, tsz., s. 291; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 471; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 376; Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir B. Tâhir B. Muhammed Et-Temîmî (Ö. 429/1037-38), *Usûlü'd-Dîn*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul, 1346/1928, s.271.

²⁰² Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, s. 171; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 291-292; Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (ö. 493/1100), *Usûli'd-Dîn*, nşr.,

Mâverî, imamet görevinin ehemmiyetine binaen, ümmetin başına bir imam seçmenin farz-ı kifâye olduğunu savunmaktadır.²⁰³

Ehl-i Sünnet alimleri imamet meselesinin dinî ve dünyevî maslahatları temin noktasında önemine vurgu yapmalarına rağmen bu konunun itikâdî bir mahiyet arz etmediğini de önemle vurgulamaktadırlar.²⁰⁴

İmametın vücutiyeti konusunda genel olarak ittifak halinde olan İslam mezhepleri vücutiyetin naklen (sem'an) mi yoksa aklen mi olduğu konusunda fikir ayrılığındadırlar. Ehl-i Sünnet imametın vücutiyetinin naklen olduğunu savunmaktadır. Esasen bir imamın varlığının zorunlu olduğu görüşü birkaç istisna haricinde hemen hemen bütün İslâm mezhepleri tarafından benimsenmektedir.²⁰⁵

Ehl-i Sünnet alimleri imametın naklen vücutiyetini delillendirirken temelde Kur'an'ı, Sünneti ve sahabe icmasını esas almışlardır. Ulu'l-emre itaatın gerekliliğini ifade eden ayeti²⁰⁶ ve bazı hadisleri²⁰⁷ de iddialarına delil olarak görmüşlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatından sonra henüz Peygamber defnedilmemişken sahabenin ilk iş olarak bir halife seçme arayışına girmesi de imametın naklen vücutiyetine delil teşkil eden bir sahabe icması olarak kabul edilmiştir.²⁰⁸

Daha önce de belirtildiği gibi Ehl-i Sünnet alimleri nezdinde imametın vücutiyetinin naklen olduğu görüşü hakim olsa da bu meseleyi akli temelde delillendirmeyi de ihmal etmemişlerdir. Aynı zamanda Şia'nın iddia ettiği nass ile tayin görüşünü de kabul etmemişlerdir.²⁰⁹

Özellikle Eş'ariler imametın vücutiyetinde nakli delilleri birer referans olarak görürler. Örneğin Gazzâlî, imameti hem aklî bir zorunluluk hem de şer'i bir gereklilik

Hans Peter Linss, Kahire, 1963, s. 257,268; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. III, s. 474; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 378.

²⁰³ Mâverî, *Ahkâmü's-Sultaniye*, s.30.

²⁰⁴ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî (ö. 478/1085), *el-İrşâd*, thk Ahmed Abdurrahim Sayih, Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire, 1430/2009, s. 315; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 290.

²⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 376-377.

²⁰⁶ Nisa, 4/59. vd.

²⁰⁷ Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in vefatı esnasında verdiği hutbesinde "Bilin ki Muhammed öldü ve bu dini ikâme edecek biri gereklidir" demiştir. Bunun üzerine tüm sahabiler bunu kabul etmiş ve hiçkimse buna gerek olmadığını söylememiştir: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 377

²⁰⁸ Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtuniyye*, s. 170; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 474; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 377.

²⁰⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV, s.321.

olarak mülâhaza eder. Bununla beraber Gazzâlî aklın vahiyle olan ilişkisini göz önünde bulundurarak nakle öncelik tanımaktadır.²¹⁰ Bu bağlamda Eş'arî imamet düşüncesinin gelişiminde aklın ilgi alanı olan varlık ve bilgi anlayışının oldukça etkili olduğunu söylemek mümkündür.

8. İmamın Görevleri

Mâverîdî, imam/halifenin yerine getirmesi gereken kamusal görevleri on başlık altında toplamıştır. Bu görevler şu şekilde özetlenebilir:

1. Dini korumak ve muhafaza etmek. Dinî meselelerde şüpheleri ve bid'atları delliller göstererek ortadan kaldırmak. Halkı kötülüklerden, fesaddan korumak ve gerekli cezaları vermek.
2. İnanların arasında ki olan ihtilafları ve nizâları ortadan kaldırmak. Mazlumların zayıf düşmesine engel olmak ve adaleti sağlamak.
3. Toplumun can ve malını korumak, yol emniyetini sağlamak ve bu suretle insanların yaşam ihtiyaçlarını temin etmek.
4. Allah'ın va'zettiği emir ve yasakları aynen tatbik etmek.
5. Müslümanların, zımmîlerin ve Müslümanlarla anlaşma içerisinde olan kimselerin can ve mallarına tasallut etmek isteyen düşmanlara karşı savaş hazırlığı yapmak, kaleler inşa etmek.
6. İslâm'a davet teklifini kabul etmeyenlerle İslâm'a girinceye veya zımmîliği kabul edinceye kadar savaşmak.
7. Zekat, vergi ve ganimetleri toplamak.
8. Hazinesden ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunmak.
9. Kamu hizmetlerinin herkese eşit bir şekilde ulaşması ve vergilerin toplanması için memurlar tayin etmek.
10. Toplumun sorunlarıyla bizzat meşgul olmak.²¹¹

²¹⁰ Gâzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 191.

²¹¹ Mâverîdî, *Ahkâmü's Sultâniyye/İslâm'da Devlet ve Hilafet Hukuku*, s.52-54; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 270.

Bununla birlikte Had cezalarını tatbik etmek, orduya kumandanlık yapmak, Cuma ve bayram namazlarını kıldırmak, nikah kıymak, yetimleri evlendirmek de imamın görevleri arasındadır.²¹²

Abdulkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ise imamın görevlerini Allah'ın hükümlerini yerine getirmek, had cezalarını uygulamak, zekat toplamak, orduyu hazırlamak, yetimleri evlendirmek, ganimet gelirlerini taksim etmek gibi görevlerinden bahseder.²¹³

Görüldüğü üzere imamet makamının ehemmiyetine binaen alimler eserlerinde müstakil başlıklar altında bu görevde bulunanların vazifelerini ayrıntılı olarak ele almışlardır. Elbette bu vazifeler seçilecek imamdaki aranan kriterleri de etkilemekte dolayısıyla buna güç yetirebilecek kudrette bir kişinin imametle görevlendirilmesi gerekmektedir.

İmam, Hz. Peygambere vekaleten Müslüman ve gayr-ı müslim kimselerin dinî ve dünyevi işlerini düzenlemekle vazifelidir. Dolayısıyla İmanın, dini, siyasi, idari, askeri, hukuki, iktisadi ve ictimâî alanda birçok görevi icra etmesi gerekmektedir.

9. İmamda Bulunması Gereken Vasıflar

İslam alimleri eserlerinde, Hz. Peygambere vekaleten ümmetin dini ve dünyevi işlerini yürütecek olan imamın taşıması gereken şartları ifade etmişlerdir. İmamda olması gereken şart ve nitelikler zaman zaman farklılık gösterse de çoğunlukla benzer özellikler taşımaktadır. İmanın taşıması gereken vasıflarla ilgili Gazzâlî bu vasıfların sayısını on,²¹⁴ Bağdâdî dört,²¹⁵ Taftazânî (ö. 792/1390) sekiz,²¹⁶ Mâverdî yedi,²¹⁷ Cüveynî altı,²¹⁸ olarak belirlemiştir. İmamda aranan bu nitelikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

²¹² Ömer en-Neseî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed (ö. 537/1142), '*Akâ'idü'n-Neseî/İslâm İnancının Temelleri*, çev. Seyyid Ahsen, Bayrak yay., İstanbul, 1994, s. 202.

²¹³ Abdülkâhir El-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.271.

²¹⁴ Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, s. 180.

²¹⁵ Abdülkâhir El-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.277.

²¹⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, III, s. 480.

²¹⁷ Maverdî, *Ahkâmü's-Sultaniye*, s. 31-32.

²¹⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.327-328; Bkz. Uysal, *Kelâmî Açısından İmâmiyye'nin Gaybet ve Rec'at İnancı*, s. 62-68.

a. İslam

İslam alimleri Hz. Peygamber'e vekaleten ümmetin imamı olacak kişinin Müslüman olması şartını aramışlardır.²¹⁹

b. İlim

İmamın toplumun her türlü dinî ve dünyevî ihtiyaçlarını gidermek ve anlaşmazlıklara son vermek gibi görevleri dikkate alındığında onun ilim sahibi olması gerekmektedir.²²⁰ Nitekim İslam alimleri de bu konuya dikkat çekmişler ve birçoğu farklı düzeylerde de olsa ilim vasfını imam için gerekli görmüşlerdir. Özellikle erken dönem alimleri bu konuda daha ısrarlı olmuş sonraki dönem alimleri ise nisbeten daha toleranslı bir anlayış taşımışlardır. Ancak imamda içtihat seviyesinde ilim gerekli görülümüşse de, uygulamada bunun pek mümkün olmadığı görülmektedir.²²¹

Bu nedendir ki bazı alimler imamın içtihad seviyesinde bir ilme sahip olmasını savunurken²²² bazıları da imamın yardımcıları veya başka bir kimsenin ilmiyle hükmedebileceğini söyleyerek imamda içtihad seviyesinde ilmi şart görmemişlerdir.²²³ Örneğin Gazzâlî, imamda müçtehid seviyesinde bir ilmin şart olduğunun iddia edilmesini eleştirir ve bunu önceki alimlerin delilsiz olarak ileri sürdükleri bir görüş olarak değerlendirir. Ayrıca ilim sıfatıyla ilgili böyle bir gereklilikten bahsedilebilmesi için şer'an bir delilin bulunması gerektiğini, imametle ilgili Kureyşîlik şartı haricinde hiçbir hususta nass olmadığını, belirtir.²²⁴

²¹⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 328; Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2003, III, s. 484; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 270; Abdülkâhir El-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.277.

²²⁰ Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, s. 269.

²²¹ Gümüşoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, s. 172.

²²² Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî (ö. 478/1085), *el-İrşâd*, thk Ahmed Abdurrahim Sayih, Tefvîk Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire, 1430/2009.s. 327; Maverdî, *Ahkâmü's-Sultaniye*, 31; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 270; Abdülkâhir El-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.277; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 380-381.

²²³ Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid (ö. 508/1115), *Tebşirâtü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay & Şaban Ali Düzgün, Ankara: DİB yay., 2003, II, s. 441-442; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 481.

²²⁴ Gâzâlî, *Fedâihu'l-Bâtuniyye*, s. 191.

c. Adalet

İslam alimleri imamet makamına gelecek kişi için adalet vasfına sahip olmasını gerekli görmüşlerdir.²²⁵ Mâverdî, imamet şartlarını anlatırken imamı “*Her yönü ile adil olması gereken bir kimse*” olarak tanıtmaktadır.²²⁶

Kurtubî, fasık bir kimsenin imam olarak insanların başına getirilmesinin caiz olmadığını, bu görüşün de icmâ ile sabit olduğunu belirtir. Bu görüşüne delil olarak da; “*Sizin imamlarınız, sizin şefaathçilerinizdir. Kimler vasıtasıyla şefaath dilediğinize iyi bakınız*” hadisini göstermiştir.²²⁷

Toplumda huzur ve refahın, adalet ve emniyetin sağlanabilmesi ancak yöneticinin âdil bir kimse olmasına bağlıdır. Ancak tarihi süreçte bunun ne kadar sağlanabildiği tartışmalıdır. Adalet vasfının imamet için şart olduğu düşünülürse adil olmayan kişinin imameti tartışmalı hale gelmektedir. Gazzâlî’nin de aralarında bulunduğu bazı alimler yöneticinin tam adil olmaması durumunda ümmetin umumî maslahatlarını düşünerek “*zaruretler haramı mübah kılar*” kaidesiyle hareket etmişler ve bu duruma cevaz vermişlerdir.²²⁸

d. Erkek Olmak

İslam alimleri bazı ayet²²⁹ ve hadisleri²³⁰ delil getirerek imam olacak kişinin erkek olmasını gerekli görmüşlerdir.²³¹ Gazzâlî, bir kadın için imamet akdinin olmayacağını söyler. Kâdılık makamına gelemeyenin imamet makamına da gelemeyeceğini iddiasına mesned olarak gösterir.²³²

İmamet gibi herkesin layıkıyla güç yetiremeyeceği bir vazifenin kadınların bedensel ve psikolojik yönleri de dikkate alınarak söylendiği düşünülebilir. Zira dönemin

²²⁵ Abdülkâhîr El-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, s.277; Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 269; Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, III, s. 480; Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 185; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, s. 381.

²²⁶ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultaniye*, s.31.

²²⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 270

²²⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, s. 296.

²²⁹ Nisâ, 4/34.

²³⁰ Buhari, Fiten, 18, Hayz, 6; Müslim, Ebû’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Câmi’u’s-Sahîh*, İman, 1, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstan-bul, tsz.; Nesai, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali (ö. 303/915), *es-Sünen*, Kudat, 8, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru’l Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 1409/198; Tirmizi, Fiten, 75.

²³¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 328; Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, III, s. 480; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 270; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, s. 381.

²³² Gazzâlî, *Fedaihu’l-Bâtuniyye*, 180.

sosyal şartları, siyasî zorlukları ve kadının fizikî ve psikolojik özellikleri göz önünde bulundurulduğunda bu tesbit daha iyi anlaşılmaktadır.

e. Sağlıklı olmak

İmamın orduyu savaşa hazırlaması, düşmanla savaşması, halkın ihtiyaçlarını karşılaması ve memurlarını denetlemesi için her yönüyle sağlıklı olması şarttır. Maverdi, imamın sağlıklı olma şartını; kulak, göz, dil gibi organların ve işlevlerinin sağlam olması, rahatlıkla hareket edebilmesi ve -el, ayak gibi- hareket organlarının sağlam olması, kamu işlerini yapabilecek, halkı sevk ve idare edebilecek düzeyde fikir ve bilgi sahibi olması şeklinde ifade etmiştir.²³³ Gazzâlî ve Cürcânî gibi bazı ise imamın akıl sahibi olmasını şart olarak görmüş, mecnun kişi için imamet akdinin söz konusu olmayacağını belirtmiştir.²³⁴

f. Özgürlük ve Mükellefiyet

İslam alimleri imam olacak kişinin hür ve bülûğ çağına girmiş olmasını gerekli görmüşlerdir.²³⁵ Dolayısıyla bir kölenin ve bülûğa ermemiş kimsenin imamet makamına geçmesi mümkün değildir. Henüz bülûğa ermemiş bir çocuk imamet-i suğrâ (namaz imamlığı) için yetkin olmadığı gibi imamet-i kübrâ (devlet başkanlığı) için de yetkin olması düşünülemez.²³⁶

İslam alimleri hür olmayanın imam olamayacağını; kölenin toplumsal hayattaki konumunu nedeniyle belirtmişlerdir. Çünkü köle, toplum içinde sözü dinlenen konumda olmayıp aksi bir statüdedir. Bu da imamet görevini layıkıyla yapabilmesine engel bir durum olarak görülmüştür.²³⁷

g. Ehliyet/Liyakat

İmam, toplumu sevk ve idare etmek, düşmana karşı onları savunmak, had ve cezaları uygulamak gibi vazifeleri yerine getirmeye ehil olmalıdır. İmamın toplumda meydana gelebilecek kriz ve kargaşa durumlarını ortadan kaldırabilecek, toplumu etrafında

²³³ Maverdi, *Ahkâmü's-Sultaniye*, s.32; Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 180-181.

²³⁴ Gazzâlî, *Fedaihu'l-Bâtıniyye*, 180; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 381.

²³⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 328; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 381.

²³⁶ Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, s. 180; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, III, s. 484; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 270; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 480; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 185.

²³⁷ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 480; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 185; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 381.

toplayabilecek bir beceriye, ehliyet ve liyakate sahip olması gerekmektedir.²³⁸ İslam alimleri, imamın toplumu korumak için düşmanla savaşabilecek ve cezaları uygulayabilecek kuvvet ve cesarete sahip olmasının gerekliliğine vurgu yaparlar.²³⁹ Bunun yanında imamın devlet yönetimini bilen ve siyaseti icra edebilen birisinin olmasına da dikkat çekmişlerdir.²⁴⁰

h. Kureyşilik

İmametle ilgili aranan diğer şartların aksine Kureyşilik konusunda tam bir fikir birliğinden söz etmemiz mümkün değildir. İmam olacak kişinin nesep olarak Kureyşten olması gerektiği daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hz. Ebu Bekir'in naklettiği hadise dayandırılmaktadır. Genel olarak Ehl-i Sünnet alimleri imamın Kureyşten olması gerektiği konusunda fikir birliği içinde olmasına rağmen İbn Haldun bunun bir maslahata binaen şart koşulduğuna yönelik farklı yorumlamalara gitmişlerdir. İbn Haldun meseleyi asabiyet teorisi bağlamında ele almış, Kureyş kabilesinin o dönem için bu şartı sağladığını ancak artık bu şartın ortadan kalktığını savunmuştur.²⁴¹

Ehl-i Sünnet nesep konusunda; Şia'nın imameti Hz. Ali evlatlarına has kılmalarına ve Hâricîlerin tüm Müslümanlara teşmil etmelerine karşı çıkmış, genel olarak bu görevi tüm Kureyşîlerin yapabileceğine kâil olmuşlardır. Ayrıca bunun sahabe icmâsıyla sabit olduğunu benimsemiştir.²⁴² Bağdâdî, Kureyş'in nesebi ile ilgili ensab alimlerinin çoğunluğunun şu şekilde şecere çıkarttıklarını belirtir: Nadr b. Kinâne b. Hüzeyme b. Müdrike b. İlyas b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân . Bağdâdî “*bunlardan hangisi Nadr oğullarından ise o Kureyşî'dir*” demektedir.²⁴³

Abdulkâhir el-Bağdadi, Ka'bi'nin: “*imamın Kureyşî olmasının evla olduğunu, ancak fitneden korunulması halinde Kureyşî olmayan kişilere de imam olarak biat edilebileceğini*” savunduğunu nakleder.²⁴⁴

²³⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 294; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 270; Abdülkâhir El-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.277.

²³⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 327-328; Maverdi, *Ahkâmü's Sultaniye*, s.31-32; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 480; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 185; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 381.

²⁴⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 481.

²⁴¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 248, 249.

²⁴² Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 328; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 269; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.275, 276, 277; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 381.

²⁴³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.276.

²⁴⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.275.

Mâverdî imamın bu nitelikleri arasında Kureyşîlik şartında ihtilaf olduğunu belirtmektedir. Ancak Sakîfetü Benî Sâide toplantısında Hz. Ebu Bekir'in naklettiği “*İmamlar (devlet başkanı) Kureyş'tendir.*”²⁴⁵ hadisi ile bu meselenin ihtilaf olmaktan çıktığını, “*Bizler âmirleriz, sizlerse vezirlersiniz.*”²⁴⁶ hadisiyle de Ensârın gönlünü aldığını nakleder. Böylece Kureyşîlik şartıyla ilgili şüphelerin ortadan kalktığını savunmaktadır.²⁴⁷

Gazzâlî, imam olacak kişinin mutlaka Kureyş nesebinden olması gerektiğini bunun hadisle sabit olduğunu belirtmektedir.²⁴⁸ Ayrıca bu konuda selevin, imameti Kureyş soyuna hasrettiklerini, dolayısıyla bu konuda icma olduğunu söyler. Ona göre Fatımî'ler de imamet iddialarına halk tarafından destek bulabilmek için ilk iş olarak kendilerini neseben Kureyş'e nisbet etmişlerdir. Bunun aksinin imkansız olduğunu; “...hiçbir asırda Kureyşliden başkası imamet için hak iddia etmedi, talepte bulunmadı” sözleriyle teyit etmeye çalışmıştır.²⁴⁹

İslam alimleri, Kureyşîlik şartının sünnet ve icma ile sabit olduğunu belirtir. Sakîfetü Benî Sâide'deki hilafet tartışmalarında Hz. Ebu Bekir'in naklettiği hadisi sünnete, sahabelerin buna inkıyad etmesini/itiraz etmemesini de icmâya delil gösterirler. Bu durumun Kureyşîlik şartının icmâ ile sabit olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁰

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, imametın Kureyş'e tahsis edilmesinin ve diğer kabilelerin bu görevi talep etmemesinin bu işin kolaylaşmasına neden olduğunu belirtmektedir.²⁵¹ İbn Haldun bu şartın Kureyş kabilesinin diğer Arap kabileleri üzerindeki üstünlüğü dolayısıyla arandığını belirtmekte ve meseleyi *asabiyet teorisiyle* yorumlamaktadır. Böylece daha sonra oluşabilecek ihtilaflar da önlenmiş olmaktadır. İbn Haldun imamet için Kureyşîlik şartının artık ortadan kalktığını, imam olacak kişinin kendi dönemindeki

²⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (235/849), *Kitâbu'l-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1989, VI, 403; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Târik b. Avdillâh, Dâru'l-Hameyn, Kahire h.1415, IV, 26.

²⁴⁶ Buhârî, Fezâil-i Ashab, 5.

²⁴⁷ Mâverdî, *Ahkâmü's Sultaniye*, s.32.

²⁴⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, s. 294.

²⁴⁹ Gazzâlî *Fedaihu'l-Batnîye*, s.180.

²⁵⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 481; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 264, 270.

²⁵¹ Nesefî, *Tebziratu'l-Edille*, II, s. 439.

insanlara ve kabilelere üstün gelebilecek ve kendisine tabi kılacak, birliği sağlayabilecek güçte olan bir asabiyete sahip olması gerektiğini savunmaktadır.²⁵²

Ömer en-Neseî ise imametın Kureyşîliği ile ilgili hadisin muteber hadis kitaplarında yer almadığını, dolayısıyla bu şartın zamanın imkan ve koşullarına göre değişiklik gösterebileceğini savunmuştur. Şayet bu görevi yerine getirecek niteliklere sahip bir Kureyşî olmaması durumunda adil ve takvalı bir kimsenin de bu göreve gelebileceğini savunmuştur.²⁵³

İmam Mâturîdî (ö.333/944) de buna benzer görüşler savunarak imamda bulunması gereken vasıflardan en önemlilerinin adalet ve takva olduğunu savunmuş, toplumsal düzenin kurulabilmesi için en önemli niteliğin adalet olduğunu belirtmiştir.²⁵⁴

10. Nasbu'l-İmâm (İmamın Tayini)

İmam olarak başa geçecek kişinin nasıl bir usulle bu göreve geleceği meselesi İslam fırkaları arasında tartışma konusu olmuştur. Bu konudaki temel tartışmanın Ehl-i Sünnet ile Şia arasında cereyan ettiği görülmektedir. Şia, imamın nass ile belirlendiğini, Hz. Ali'nin imametinin de nass ve vasiyetle sabit olduğunu savunmakta ve imamet makamının Hz. Ali ve evlatlarına has olduğunu söylemektedir.²⁵⁵ Ehl-i Sünnet de Şia'nın bu iddialarına cevap verme refleksiyle kendilerine has bir nass görüşü oluşturmuşlardır. Özellikle Hz. Ali'nin imameti hakkında açık ya da gizli nassların bulunduğunu reddeden Sünnî ulema, Hz. Ebu Bekir'in imameti hakkında bazı nasslardan bahsetmişlerdir. Şia'nın nass kelimesiyle ifade ettiği kavram, Sünnî kelimelerinde tenbih, işaret veya delalet gibi ifadelerle karşılanmaya çalışılmıştır.²⁵⁶

Ehl-i Sünnet, imamın açık bir nass bulunmadığı için tayinin nass ile olmayacağını, icmâ, seçim ve ihtiyar yolu ile olacağını savunmaktadır.²⁵⁷ Ayrıca İstilâ-Galebe/Zorla ele

²⁵² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 248-249.

²⁵³ Ömer en-Neseî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed (ö. 537/1142), *'Akâ'idü'n-Neseî/ İslâm İncanının Temelleri*, Çev. Seyyid Ahsen, Bayrak yay., İstanbul, 1994, s. 201-202.

²⁵⁴ Ahmet Ak, *Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Maturidilik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s.67.

²⁵⁵ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 169; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 382-383.

²⁵⁶ Adem Eryiğit, *"İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi"* Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018, sy. 12, s.34.

²⁵⁷ Neseî, *Tabziratu'l-Edille*, II, s.449; Bakıllani, Ebû Muhammed b. et-Tayyib, *et-Temhîd*, thk. Ahmed Ferid, el-Mezdî, Beyrut, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2005, s. 136; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.323-324; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 277; Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, s. 276; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 264, 268; Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtuniyye*, s. 175; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 297.

geçirmeyle başa geçmeyi de geçerli görmektedir.²⁵⁸ Ancak tarihi seyir içerisinde çeşitli sosyal ve politik olayların tesiriyle gerçekleşen bu durum kâmil bir yöntem olarak kabul edilmemiştir. Bununla beraber zaruri durumlar ve ümmetin umumi menfaatleri düşünülerek caiz görülmüştür.²⁵⁹

Ehl-i Sünnet, ilk halifelerin başa gelme şekilleri ve sahabilerin uyguladıkları tatbikat üzerinden bu konuda bazı usuller geliştirmiştir. Çünkü Sünnî ulema Hulefâ-i Râşidin'in hilâfetini hakiki bir hilafet olarak idealize etmiş ve bu dönemdeki uygulamaları İslâmî yönetimin vazgeçilmez ve bağlayıcı ilkeleri olarak benimsemiştir.²⁶⁰ Bunların ilki Hz. Ebu Bekir'in başa gelme şekli olan *ihtiyar* yöntemidir. Bu yöntemde *Ehlu'l-hal ve'l-akd* adı verilen toplumda nüfuz sahibi birey veya gurupların oluşturduğu bir kurul tarafından imam seçilir.²⁶¹ İlk önce bu kurul imam ile imamet akdi yapar. Ancak bu kurulun kimlerden seçileceği ve kaç kişiden oluşacağı konusunda ihtilaf mevcuttur.²⁶²

Mâverdi, *Ehlu'l-hal ve'l-akd*de bulunması gereken vasıfları şu şekilde sıralamıştır:

1. “Bütün şartlarını toplayan bir adalet”
2. “Kimin imamete daha ehil olduğunu anlayacak kadar ilim”
3. “İleri görüşlü, zeki ve hikmet sahibi olmak”²⁶³

Teftazânî ise bu kurulun kanaat önderi diyebileceğimiz, alimlerden, bir kabile veya beldenin reislerinden oluşması gerektiğini belirtmiştir.²⁶⁴

*Ehlu'l-hal ve'l-akd*in iki, üç, dört veya beş kişiden oluşabileceği yönünde görüşler mevcutsa da genel kabul Hz. Osman'ın hilafet akdinde dört kişinin ona biat etmesinden hareketle bu sayının dört kişi olması gerektiği yönündedir.²⁶⁵ Bu konuda başka bir görüş olarak da; Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir'e olan biati örnek gösterilerek imamet akdinin tek kişinin biatiyle de gerçekleşebileceği de belirtilmiştir.²⁶⁶ Nitekim Gazzâlî, güçlü ve toplum üzerinde nüfuz sahibi olan, tesirli bir tek şahsın biatiyle de imamet akdinin tesis

²⁵⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 490; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 269.

²⁵⁹ Gümüşoğlu, *İslam'da İmamet ve Hilafet*, s. 223.

²⁶⁰ Adem Eryiğit, “İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi” Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018, sy. 12, s.33.

²⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 294-295.

²⁶² Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 470; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 382-383.

²⁶³ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 31.

²⁶⁴ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 470.

²⁶⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 33.

²⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 384; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, I, 269.

edilebileceğini savunmuştur. Bu görüşüne gerekçe olarak da o kudretli şahsın biatinin kitlelerin biatini temsil etmesini göstermiştir.²⁶⁷

Diğer yöntem ise istihlaf/veliaht usulüdür. Bu yönetime göre meşru imam kendisinden sonra gelmesini istediği kişiyi tesbit ve tayin etmesidir. Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'i kendisinden sonraki halife olarak önermesi bu yöntemin bir tayin usulü olarak kabul edildiğini göstermektedir.²⁶⁸

İslam alimleri imametle ilgili birçok teorik kuraldan ve uygulamadan bahsetmiştir. Ancak tarihi tecrübeden anlaşıldığı üzere siyasi durum çoğu zaman teorilerin önüne geçmiş, bu konudaki kitabî bilgiler anlamsız kalmıştır. Bu duruma elbette zamanla İslam dünyasında güç merkezlerinin değişmesi, toplumsal hareketlilik gibi birçok faktör sebep olmuştur.

Hilafet makamının zamanla Emevi ve Abbâsiler gibi Arap unsurların elinde sembolik bir hal alması ve gayrı Arap unsurların güçlenerek Hilafet üzerinde etkili olması bahsedilen teorik tartışmaların önemini azaltmıştır. Nitekim siyasî açıdan İslam toplumunun birliğinin bozulduğu bir dönemde Memlûklü ülkesinde yaşayan İbn Teymiyye; imamet konusunu selefleri gibi teorik tartışmalarla ele almamış, gerçekçi bir bakış açısıyla değerlendirmiştir.²⁶⁹ Hatta o, yönetim ile ilgili görüş ve tavsiyelerini yazdığı mektupları dönemin sultan ve vezirlerine göndermiş ancak siyasi etkisi zayıflamış olan halifeye göndermemiştir.²⁷⁰ İbn Teymiyye, imamın başa geçmesi için öncelikle Ehlü's-Şevke ve'l-Kudre denilen toplumun güç ve nüfuza sahip guruplarının desteğinin sağlanmış olması gerektiğini belirtir. Nitekim İbn Teymiyye, Hulefâ-i Râşidin'in hilafetlerinin sahihliğini ele alırken özellikle onların imametleri için güç ve nüfuza sahip kişi ve gurupların ittifak etmelerine dikkat çekmektedir. Bu noktada Hz. Osman'ın hilafetinin istisnasız bütün sahabelerin biatı ile gerçekleşmiş olmasına dikkat çekmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye bu görüşünü delillendirmek amacıyla Ahmet b. Hanbel'in "Osman'ın hilafeti kadar sağlam bir hilafet yoktur, Onun hilafeti herkesin ittifakı ile gerçekleşmiştir" sözünü nakletmektedir.²⁷¹ İbn Teymiyye veliahtlık usulünde

²⁶⁷ Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, s. 176-177.

²⁶⁸ Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 33.

²⁶⁹ Adem Eryiğit, "*İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi*" Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018, sy. 12, s.34, 47.

²⁷⁰ Adem Eryiğit, *İbn Teymiyye'nin Siyaset Düşüncesi ve Cihat Doktrini*, Çıra yay., İstanbul, 2020, s. 111.

²⁷¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, s. 530, 532-533.

de benzer şekilde önceki halifenin tavsiyesi olsa da cuhmurun onayının alınmasını ile imametın tamamlanacağını belirtir.²⁷²

İmamın tayini konusunda bir başka tartışma konusu da aynı anda birden fazla imama biat edilme ihtimalinde hangisinin imamet akdinin geçerli olacağı tartışmasıdır. Bu konuda alimler; İslam ümmetinin birliğinin sağlanmasını engelleyeceği, karmaşaya ve ikiliğe sebep olacağı endişesiyle aynı zamanda birden fazla imamın bulunmasını uygun görmemişlerdir.²⁷³ Bu iddialarına “İki halifeye biat edilirse ikincisini öldürün.”²⁷⁴ ve “Her kim bir imama bey'at eder, ona eli ile bey'at ettiğini belirtir, kalbinden ona bağlanırsa gücü yettiği takdirde ona itaat etsin, bir başkası gelip bu hususta onunla anlaşmazlık çıkaracak olursa ikincisinin boynunu vurunuz”²⁷⁵ hadislerini de bu konuda delil olarak göstermişlerdir. Pezdevî aynı anda iki imamın bulunmasını Müslümanlar arasında birliği bozacağı için caiz görmez. Böyle bir uygulamanın da sahabenin uygulamasına ters düşeceğini savunur. Ona göre şayet böyle bir durum olursa ikinci imam ilk imama isyan etmiş sayılır.²⁷⁶

Çeşitli sebeplerle aynı anca iki imama biat edilmesi durumunda hangisinin imamete devam edeceği konusunda farklı çözümler sunulmuştur. Bunlar arasından en yaygın olanı imamet makamına ilk seçilen kişinin imamlığının muteber olduğudur.²⁷⁷ Bununla beraber seçilen imamlardan birisinin tercih edilmesi mümkün değilse üçüncü bir imamın seçilmesi gerektiğini belirten görüşler de mevcuttur.²⁷⁸

Genel olarak aynı zamanda iki imamın olamayacağı kabul edilmesine rağmen, iki farklı Müslüman toplum arasında yardımlaşmayı ve haberleşmeyi imkansız kılacak ölçüde mesafe veya deniz olması veya buna benzer istisnaî durumlarda iki farklı imama biat edilmesi genel olarak caiz görülmüştür.²⁷⁹ Cüveynî, iki imamın arasındaki uzaklığın artması aralarına büyük bir mesafe girmesi gibi sebeplerle aynı dönemde iki imamın

²⁷² İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, I, s. 532,

²⁷³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.326; el-Bağdadi, *Usûlu'd-Dîn*, s. 274; Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, II, s. 435.

²⁷⁴ Müslim, İmare, 10.

²⁷⁵ Müslim, İmare, 46; Ebû Dâvûd, Fiten 1; Nesâî, Bey'at 25; İbn Mâce, Fiten 9.

²⁷⁶ Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, s. 273.

²⁷⁷ Mâverdî, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 37-38; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 384; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 272.

²⁷⁸ Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, s. 273; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 490.

²⁷⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 274; Nesefî, *Tebsiratu'l-Edille*, II, s. 434; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 273-274.

varlığına cevaz verilebileceğini belirtirken bunun kesin bir hüküm olmadığını da belirtmektedir.²⁸⁰

11. İmama İtaat ve İmamın Azli

Tayin edilen imamın görevinin sona ermesi veya azledilmesi durumu da İslam alimleri arasında tartışılan bir diğer konudur. İmamın görevinin sona ermesi ölüm yoluyla olabileceği gibi görevden azledilmesi ile de mümkündür.²⁸¹ Bu bağlamda Bakıllanî, imamın görevden azledilmesini gerektiren durumları detaylı bir şekilde incelemiştir. Kriterlerin bir kısmı imamın dinî sorumlulukları ile ilgili, diğer bir kısmı da bedeni durumuyla ilgilidir.

- Dinî sorumlulukların yerine getirilmemesi sebebiyle azledilmesini gerektiren durumlar:

1. “İmamın, imandan sonra küfre düşmesi.”

2. “İmamın namazı ve duayı terk etmesi.”

3. “İmamın, hadlerin uygulamamasına; hakların zayi olmasına, malların gasp edilmesine ve haksız yere cana kıyılmasına sebep olması, fiske ve zulüm işlemesi.”²⁸²

Bakıllanî’ye göre imama bu konularda isyan (huruc) edilmez. Ancak “.....va’z u nasihat edilir, korkutulur (tahvîf) ve Allah’a isyana çağırdığı hususlarda ise itaat terk edilir.”²⁸³

- İmamın bedenî noksanlıklarından dolayı azledilmesini gerektiren durumlar şunlardır:

1. Müslümanlara zarar verecek derecede, imamın temyiz kudretini kaybetmesi veya delilik ârız olması.
2. İmamın sıhhatinden ümit kesilecek derecede sağırlık, dilsizlik, yaşlılık, durumunda olması.

²⁸⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 327.

²⁸¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 327.

²⁸² Bakıllanî, *Temhîd*, s. 143-144.

²⁸³ Rıdvan Özdiç, *İtikâd ve Siyaset Sünni Kelamında İmâmet-Hilâfet Meselesi*, Dergah yay., İstanbul, 2018, s. 245.

3. İmametle alakalı vazifelerin tamamını veya bir kısmını yerine getirmesine, Müslümanların maslahatlarını gözetmesine engel olan bir durumun ortaya çıkması.
4. İmamın/halifenin düşmana esir olması.

Bakıllanî bu gibi durumlarda imamın görevden azledilmesi ve yerine yeni bir imamın seçilmesi gerektiğini savunur. Ancak eski imamın esaretten kurtulması, aklî melekelerinin yerine gelmesi veya sağlık durumunun iyileşmesi durumunda yeniden imamete geçemeyeceğini belirtir. Çünkü yeni bir imama biat edilmiştir ve eski imamın artık imamet makamında bir hakkı bulunmamaktadır.²⁸⁴

Teftazânî ise imamet akdini bozacak bazı sebeplerden bahsetmektedir. Bu sebepler şu şeklide sıralanabilir: İmamın sağır ve dilsiz olması, unutkanlık gibi bazı hastalıklar, İslâm'dan ayrılma-müted olma, istilâ ile başa geçen imamın mağlub edilmesi, kurtulması umulmayacak şekilde düşmana esir düşmesi, kendisini azletmesi.²⁸⁵

Kurtubî, imamın küfre düşmesi ve şeriatın hükümlerini uygulamayı terk etmesi durumunda azledilebileceğini ifade ettiği gibi aynı zamanda imamın fasıklık etmesi durumunda azledileceğini belirtir. Delil olarak da fasık bir imamın tebaanın hukukunu muhafaza edemeyeceğini söyler.²⁸⁶

Kurtubî, kendisini yetersiz gören bir imamın bizzat kendisini azletmesinin vacip olduğunu söyler. Buna delil olarak da Hz. Ebu Bekir'in "*Beni görevimden uzaklaştırınız*" demesi üzerine ashabın "*seni ne görevinden azlederiz, ne de kendini azletmeni kabul ederiz...*" demesini delil göstermektedir.²⁸⁷ Teftazânî ise Hz. Hasan'ın, Muaviye lehine imameti bırakmasını örnek göstererek; imamın, Müslümanların maslahatlarını düşünerek kendisini azledebileceğini belirtmiştir.²⁸⁸ Cüveynî de benzer bir yorum yaparak imamın kendisini görevinden azledebileceğini belirtir.²⁸⁹

İmamın azledilmesi konusunda her ne kadar bu ve benzeri ilkeler ele alınmışsa da tarihi seyir içerisinde tüm gücü elinde bulunduran birisi için bu pek mümkün olmamıştır.

²⁸⁴ Bakıllani, *Temhîd*, s. 143-144.

²⁸⁵ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, III, s. 491.

²⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, I, 271.

²⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, I, 272.

²⁸⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, III, s. 491.

²⁸⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s.327.

Bu noktada Ehl-i Sünnet, azletme işleminin doğuracağı kaos ve fitne ortamını göz önüne alarak hareket edilmesini daha uygun görmüştür. Ümmetin umumi maslahatlarına göre hareket edilmesi prensibi genel olarak kabul görmüştür. Fitnenin toplumda sebep olacağı yıkıcı etkiye dikkat çekilerek imama karşı huruç edilmemesi tavsiye edilmiştir. Buna da bazı sahabilerin ve tabînin fasık ve zalim olduklarını bildikleri idarecilere karşı isyana kalkışmayıp arkalarında namaz kılmaları örnek gösterilmiştir.²⁹⁰ İmama hurucun bahsedilen endişelerle caiz görülmemesine karşın, Cürcânî, imamın azlini gerekli kılan mücbir bir sebebin varlığında şayet bir fitneye sebep olmadan bu işlemin başarılmaması mümkünse bu durumda -gene ümmetin umumi maslahatları düşünülerek- imamın azledilmesinin caiz olduğunu savunmuştur. Ancak o, bu konuda imamın azlinin fitneye sebep olması durumunda, daha az zararın tercih edilmesi gerektiğini de belirtir.²⁹¹

Günümüzde de görüşleri tartışma konusu olan ve radikal gurupların kendisini referans aldığı İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in imama itaat anlayışına benzer bir çizgiyi takip etmiştir. Ehl-i Sünnet'in, halkın rızası dışında başa gelen ve baskıcı, zorba yöneticilere itaate sevk eden tavrını gerçekçi bir yaklaşımla ele alan İbn Teymiyye, bunun Ehl-i Sünnet tarafından istenen bir durum olmadığını ancak meydana gelen zorunlu durumlara karşı halkın en az zararla kurtulmasının gene itaat ile olabileceğini belirtmiştir. İmama, kötülükleri emretmedikçe dinin gereklerine uygun işlerde itaat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. O, bu düşüncesine mutabık olarak, bir gece başsız kalmak yerine altmış sene zalim bir yönetici tarafından yönetilmeyi yeğlediğini belirtmiştir.²⁹²

Sonuç olarak Ehl-i Sünnet alimleri imama itaat konusunda diğer mezheplere göre daha mutedil bir yol seçmişlerdir. Zira ilk dönemlerden itibaren İslam toplumunun yaşadığı acı tecrübeler ve Hâricî zihniyetin hurûç algıları *mu'tedil zümreyi* siyasî otoriteyle polemige girmeden, çözüme yönelik dinî ve siyasi argümanlar üretmeye yöneltmiştir. Ayrıca Ehl-i Sünnet'in yöneticiye itaat anlayışının temelinde, toplumun umumî faydalarının gözetildiği görülmektedir. Ehl-i Sünnet'in siyaset anlayışında *istikrar*²⁹³ kavramıyla ifade edebileceğimiz bu yaklaşım toplumsal fayda ve amaçlara odaklanmaktadır. İslam alimleri imamın kendisini azletmesi hususunda dahi bu hareketin

²⁹⁰ Pezdevî, *Usulu'd-Dîn*, 271.

²⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 385.

²⁹² İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, I, s. 547-548.

²⁹³ Adem Eryiğit, "*İbn Teymiyye'nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi*" Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018, sy. 12, s. 47.

toplumun faydasına olacaksa kabul edilebileceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in itaat düşüncesi her ne kadar birtakım eleştirilere açık olsa da temelde toplumsal menfaatleri merkeze alması sebebiyle tarihi gerçeklere daha uygun görülmektedir. Bu düşüncenin ideal olanla mümkün olan arasında orta yolu benimsediği, çoğu zaman gerçeklikten kopmadan toplumsal menfaati gözettiği söylenebilir.

E. HÂRİCÎLERDE İMAMET ANLAYIŞI

Hâriciler, İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan ilk fırkadır. İlk çıktıkları dönemlerde İslam tarihinde oynadıkları etkin rol sayesinde birçok fırkanın teşekkülüne veya düşünsel/itikadi yönünün gelişmesine doğrudan etki etmişlerdir.

Hâricilerin ortaya çıkışı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşler Tahkim olayı, Hz. Peygamber zamanı ve Hz. Osman'ın hilafeti dönemine odaklanmaktadır.²⁹⁴ Tarihi seyri göz önüne aldığımızda bu görüşlerden üçüncüsünün daha isabetli olduğu düşünülebilir. Çünkü Hz. Ali ile savaşan Hâricilerin örgütlenmeleri Hz. Osman döneminde güç kazanmıştır.

Hz. Osman'ın katledilmesinde doğrudan sorumlu olan ve Basra, Kûfe ve Mısır'dan gelen gurupların Tahkim Olayında da yer alması Harici düşüncenin bu olaydan önce de varlığını kanıtlar niteliktedir. Öncelikle Haricilerin ortaya çıkışı, belli bir dönemle başlatsa bile esasen bu düşüncenin sosyal, iktisadi, coğrafi ve kültürel pek çok faktör ile birlikte geliştiği aşıkardır. Harici düşünce; daha önceleri çölde yaşayan bedevilerin, şehirleşme ve yaşam şartlarının iyileşmesi gibi farklı etkenlerle gerçekleşen hızlı sosyal değişim karşısında yaşadıkları adaptasyon sorunu olarak değerlendirilebilir.²⁹⁵ Dolayısıyla Harici düşüncenin Tahkim olayı gibi bir anda meydana gelen bir tepki sonucu ortaya çıktığını söylemek doğru olmayacaktır.²⁹⁶

Haricilerin; inançları konusunda Müslümanları sorguya çekmeleri, kendi gibi düşünmeyenlere sert davranmaları ve onları tereddütsüz öldürmeleri (İsti'râz)²⁹⁷, sık sık

²⁹⁴ Fığlalı, Ethem Ruhi, "*Hâricîler*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 1997, XVI, s. 169-175.

²⁹⁵ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir, Ketebe yay., İstanbul, 2021, s. 34.

²⁹⁶ Fığlalı, Ethem Ruhi, "*Hâricîler*", s. 169-175.

²⁹⁷ İsti'râz, Hâricîlerin Ezârika kolunun bir uygulamasıdır. Karşılaştıkları kişilerin inançlarını sorgulamak, kendilerine muhalif olan kimseleri sorgusuz sualsiz öldürmeleri anlamındadır: Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012, s.258.

yönetime karşı isyan etmeleri bilinen en bariz özelliklerindendir. Özellikle Nafî b. el-Ezrâk (ö. 65/685)'ın liderliğinde oluşan Ezârika fırkası Harici gurupların arasında en kalabalık ve diğerlerine göre müteşeddid ekol olarak bilinmektedir. Onlar kendileri gibi düşünmeyenleri, bulundukları yere hicret etmeyenleri, eşleri ve çocuklarıyla beraber tekfir etmekten çekinmemişlerdir.²⁹⁸ Esasen tekfir,²⁹⁹ İslam düşüncesinde, bedevî yaşamı benimseyen ve nassların inceliklerini kavrayamayan Hâricî düşüncenin elinde zuhur eden bir zihniyet problemidir. Günümüzde de bazı radikal çevreler tarafından sağlam teolojik temellerden yoksun bir şekilde, nasslar üzerinden kurulan basit mantıksal önermelerle kişiler ve fikirler tekfir edilmektedir. İslam düşünce tarihinde, birçok fırka mensubunun başvurduğu tekfir, temelinde Hâricî zihniyetten izler taşımaktadır. Ayrıca Hâricîlerin iman-amel birlikteliğini savunmaları da onların tekfir anlayışlarını şekillendirmiştir.³⁰⁰

Harûrâ'da toplanan ilk Haricilerin, ibadet ve tâat konusunda çok hassas oldukları kaynaklarda yer almaktadır.³⁰¹ Onların Kur'an ayetlerinin zahirine sıkı sıkıya bağlı olmaları, nassları buna göre yorumlamaları, hayat algılarında ve olayları değerlendirmelerinde etkili olmuştur. Haricilerin gösterdikleri siyasî tepkilerde onların bu değer yargılarının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Elbette yaşanan siyasi olayların etkisiyle bu tepkilerin itikadi sahaya taşınmış olması muhtemeldir.³⁰²

Hariciler, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetlerinin tamamını³⁰³, Hz. Osman'ın hilafetinin ilk altı yılını³⁰⁴ ve Hz. Ali'nin hilafetinin Tahkimi kabul ettiği döneme kadar olan kısmını meşru görmektedir. Hz. Osman'ın Kur'an ve sünnete uymadığı, dolayısıyla halifeliğinin meşruluğunun kalmadığını dolayısıyla büyük günah işlediğini ve kafir

²⁹⁸ Mustafa Öz, "*Ezârika*", DİA, İstanbul, 1995, XII, s. 45-46. Râzî, onların kendilerine muhalefet edenleri öldürmeyi caiz gördüklerini belirtmektedir: Râzî, "*İtikâdâtü Fırak'ı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*", çev. Faruk Sancar, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2009, sy. 2, IX, s. 235-274.

²⁹⁹ Tekfir, sözlükte "Küfre nispet etmek; mümin diye bilinen biri hakkında kâfir hükmü vermek" şeklinde tanımlanmaktadır: Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM yay., İstanbul, 2015, s. 313.

³⁰⁰ Adem Eryiğit, "*Seyfüddîn Âmidî'nin Tekfir'e Bakışı*" Kader, 2021, sy. 1, XIX, s. 123,125.

³⁰¹ Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*, thk., Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, Kahire 1968. I, s. 115-118.

³⁰² Mehmet Yener, *İbn Hazm'da Politik Teoloji ve İmamet Nazariyesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 49.

³⁰³ Sâlim b. Zekvân, el-Hilâlî (ö. 100/718 [?]), *es-Sîre*, trc. Harun Yıldız, Ankara Okulu yay., Ankara, 2017, s. 54-56, 59.

³⁰⁴ Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre* adlı eserinde belli bir zaman vermek yerine Hz. Osman ile ilgili görüşlerini; "Allah izin verdiği sürece, O'nun kitabı ve Nebî'sinin sünnetiyle amel etti. Sonra nihayet vakit geldi ve Osman, dünyaya meyletti, sünneti değiştirerek bid'atler ortaya çıkardı" şeklinde ifade etmektedir: Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, s. 56.

olduğunu savunurlar.³⁰⁵ Hz. Ali'nin ise Tahkim olayından dolayı hak yoldan sapıp bâtıla meyllettiğini, büyük günah işlediğini ve kafir olduğunu, Tahkim'den sonraki hilafetinin de meşru olmadığını iddia ederler.³⁰⁶

Haricilerin, “*Hüküm ancak Allah’a aittir.*”³⁰⁷ ayetini sloganlaştırarak Tahkim olayını reddetmeleri üzerine Hz. Ali'nin bu durumu “*Batılın murad edildiği hak bir söz.*”³⁰⁸ olarak nitelemesi Tahkim olayının gelişen olaylar üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Nitekim Hâricîlerin tekfir anlayışında da tahkim olayının derin izleri görülmektedir. Hâricîler, Hz. Ali'yi, Hz. Osman'ı, Cemel savaşına ve Tahkim olayına katılanları tekfir etme konusunda fikir birliği içerisindeydiler. Ayrıca Tahkime razı olanların ve Hz. Ali ve Muâviye'den herhangi birisini doğrulayanların da küfre düştükleri konusunda hemfikirdirler.³⁰⁹

Hâricîler, İslam fırkalarının çoğunluğunun benimsedikleri imametin vucubiyetini kabul etmemektedirler.³¹⁰ Necde b. Âmir el-Hanefî (ö.72/691?) ve taraftarlarının oluşturduğu Necedât'ın da imametin vucubiyetini kabul etmedikleri görülmektedir.³¹¹ Necedât, imam olmadan da toplumda adalet sağlanıyorsa bir imamın bulunması şart değildir görüşündedir.³¹² Ayrıca Necâdât, kendi görüşlerinden olup büyük günah işleyen kimselerin *nimet küfrü* içerisinde olduklarını kabul etmekte ve bu kişilerin tekfir edilmesine karşı çıkmaktadırlar.³¹³

Yöneticide aranacak şartlar ve imamın vazifeleri hususunda Hariciler, temel olarak imamın Kur'ân hükümlerini tatbik etmede azami derecede hassas olunmasını ve

³⁰⁵ Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, s. 57.

³⁰⁶ Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Basrî (ö. 324/935-36), *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-Muşallîn*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Mektebetü'n-Nahde el-Mısriyye, Kahire 2000, I, s. 189-190; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 115.

³⁰⁷ En'am, 6/57.

³⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 115-117.

³⁰⁹ Abdülkahir el-Bağdadi, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed et-Temimi (ö. 429/1037-38), *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-naciye minhum*, nşr., Muhammed Zahid el-Kevseri, 1948, s. 45.

³¹⁰ Râzî, *el-Muhassal*, s.240, Râzî, *el-Erba'în fî Usûlî'd-Dîn*, II, 256; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 377.

³¹¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 474.

³¹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 124.

³¹³ Abdülkahir el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 45. Râzî, Hâricîlerin büyük günah işleyenlerin kafir olduğunu söylediklerini nakletmektedir. Bu şekilde onlar, Hz. Osman, Ali, Zübeyr ve Aişeyi tekfir etmekte; Hz. Ebu Bekir ve Ömer'i tazim ile anmaktadırlar: Râzî, *İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, IX, s. 242.

Kur'ân ilkelerine bağlı kalmasını önceler. Onlar, imam olacak kişide nesebi şartları reddederek; liyakat, ilim ve takva gibi şartları aramışlardır.³¹⁴

İmamın Kureyş'ten olması yönündeki İslam fırkaların genel kabulünün de Hariciler tarafından reddedildiği görülmektedir.³¹⁵ Kaynaklarda Hâricîlerin, bu iddialarını Hz. Peygamber'in: "*Size burnu kulağı kesik Habeşli bir köle dahi yönetici tayin edilse ona itaat edin*" hadisine dayandırdıkları belirtilmektedir.³¹⁶ Onlar imamet makamının Kureyş'e tahsis edilmesine karşı çıkarak İslam toplumun geneline yayma düşüncesini benimsemişlerdir. Dolayısıyla onlara göre itaate layık olan, salih olan ve Allah'a itaat eden bir köle dahi imam olabilir.

İbâziyye ise imamın tayini/göreve gelme usulü olarak, vesayet ve tayin yöntemlerini reddetmektedir. Bunun yerine cemaatin icmasıyla gerçekleşecek serbest seçim yöntemini kabul ederler. Serbest seçimi ise bey'at ile gerçekleştirirler. Nitekim Harûra'ya gittiklerinde Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi şûra yoluyla seçmişlerdir. Abdullah b. İbâd'ın da cemaat tarafından doğrudan seçilmiş olduğu kuvvetle muhtemeldir.³¹⁷ Abdulkahir el-Bağdâdî, Haricilerin Kureyşilik şartını aramamaları dolayısıyla Nâfi b. Ezrak'a salih bir kimse olmasından dolayı biat ettiklerini belirtmektedir.³¹⁸

Hâricîlerin bu düşünceleri mevâli kökenli pek çok insanın Hâricîlerin saflarına katılmalarına neden olmuştur. Diğer Harici fırkalar gibi İbâziyye fırkası da imametın Kureyş'e tahsis edilmesine karşı çıkmakta ve bunun naslara aykırı olduğunu savunmaktadır. Bunda Haricilerin Kureyş hakimiyetindeki devlet yönetiminden duydukları rahatsızlığın da etkisi olmuştur. Haricilerin verdikleri bu tepkinin sebepleri arasında dönemin kabilecilik yapısı ve anlayışının da etkili olduğu söylenebilir.³¹⁹

³¹⁴ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, s.46.

³¹⁵ Abdülkâhir El-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.275.

³¹⁶ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, III, s. 481.

³¹⁷ Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, (Doktora Tezi), AÜİFY, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1983, s. 115.

³¹⁸ Abdülkâhir El-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.275.

³¹⁹ Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 55, 113-114.

Aynı zamanda birden fazla imamın imameti konusunda Acâride fırkasının görüşleri dikkat çekicidir. Onlara göre İslam toplumunda birliğin sağlanmasının mümkün olmadığı durumlarda aynı zamanda iki imamın imameti mümkündür.³²⁰

Devlet başkanının azli veya imama karşı huruç konusunda bütün Harici fırkalar görüş birliği içerisinde. Onlara göre zalim devlet başkanına karşı isyan etmek farzdır ve toplumun bu konuda sorumluluğu vardır.³²¹ Nitekim Harici düşüncenin ilk nüvelerinin Hz. Osman'ın katillerinin yaptıkları eylemlerde görmekteyiz. Çünkü onlar halifenin azlini istemiş ve ona karşı isyan etmişlerdir.³²² Haricilerin en ılımlı kolu olarak değerlendirilen İbâziyye fırkası da diğer harici fırkalar gibi zalim devlet başkanına isyan etmenin gerekliliğini savunmuştur. Ancak diğer fırkalardaki müteşeddit tavrın onlarda biraz daha ılımlı olduğu görülmektedir.³²³

F. MÜRCİE'NİN İMAMET ANLAYIŞI

Haricilerin İslam toplumunda oluşturdukları güvensizlik ve kaos ortamı, Emevilerin tartışmalı bir şekilde ele geçirdikleri yönetimi ellerinde tutmak için başvurdukları sert yöntemler ve nihayet Hz. Ali ve evlatlarının imamet makamına geçmesi gerektiğini savunan ilk Şii nüveler İslam toplumunu siyasi, sosyal ve fikri parçalanmışlığın içine düşürmüştür. Cemel ve Sıffin savaşları, Tahkim olayı gibi iç çekişmeler birçok kelâmî problemi de beraberinde getirmiştir. Büyük günah işleyeninin durumu hakkında Haricilerin doğrudan tekfir yoluna gitmeleri İslam toplumunda onlara karşı zıt bir düşünce sistemi olan Mürciî fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Mürciî düşünce; büyük günah işleyeninin durumunu ırcâ yani erteleme veya doğrudan afla ilişkilendirmektedir. Ayrıca onlar Cemel ve Sıffin ashabının ahiretteki durumları ile ilgili düşüncelerinde Harici yaklaşıma zıt düşmektedir. Mürcie, Cemel ve Sıffin savaşlarına katılan kişilerin mü'min olduklarını, işledikleri büyük günahlardan dolayı imanlarının etkilenmeyeceğini ve affedilebileceklerini savunmuştur. Mürcie, bu

³²⁰ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, I, s. 128-131.

³²¹ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, I, s. 115.

³²² İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), **es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbârü'l-Hulefâ**, thk. Abdusselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1460/2000, II, s.262-263.

³²³ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, **Maââlât**, I, s. 189-190; Fıglalı, Ethem Ruhi, **"İbâziyye"**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 1999, XIX, s. 256-261.

yaklaşımıyla amelin imandan bir cüz olmayıp müstakil değerler olduğunu iddia etmiştir. Onlar bu yaklaşımlarından dolayı, Mürcie olarak isimlendirilmiştir.³²⁴

Mürcie'nin asıl amacının İslam dünyasında yaşanan krizlerin sebep olduğu siyasi ve toplumsal sorunların aşılması, Müslümanların İslam'ın bütünleştirici yapısına dahil edilip birlik ve beraberliğin sağlanmasıdır.³²⁵ Mürcie bu görüşleriyle toplumdaki kaosu giderilmesini ve ümmetin tevhidini amaçlamıştır.

Mürcie'nin bu kuşatıcı tavrı dini ve siyasi birtakım sorunları beraberinde getirmiştir. Örneğin Mürcie'nin; "*Tâatın kâfire bir faydası olmadığı gibi, günahın da imana bir zararı yoktur*"³²⁶ görüşünün onları amelî ve ahlakî bir gevşekliğe sürüklediği iddia edilmiştir.³²⁷ Ayrıca muhalifleri tarafından da itham edilmelerine neden olmuştur. Öte yandan iman-amel ayırımı hem Emevilerin, gayırı Arap unsurlara ve kendi ideolojilerine zıt fırkalara karşı yaptıkları baskı ve zulümlere rağmen İslam dairesinde sayılmalarına neden olmuş hem de Emevilere aradıkları meşruiyet zeminini sağlamıştır.³²⁸

Mürcie'nin bir şubesi olan Kerramiyye fırkasının ileri gelenlerinden Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869), Hz. Ali ve Muaviye'nin imametlerinden yola çıkarak aynı zamanda iki imamın varlığının caiz olduğunu savunmuştur. Aynı zamanda aynı bölgeye iki peygamberin gönderilmiş olmasını da iddialarına delil göstermiştir. Ona göre, iki peygamberin aynı andaki risâleti bir diğerine engel olmadığı gibi, aynı bölgedeki iki imamın imameti de bir diğerine zarar vermez³²⁹ aksine bu durumda toplum düzeninin daha kolay sağlanacağını savunur.³³⁰

Kerramiyye, aynı zamanda ve aynı bölgede iki imamın bulunması konusunda Hz. Ali'nin sünnete uyan, Muaviye'nin ise sünnetten ayrılmış bir imam olduğunu iddia eder. Muhammed b. Kerrâm iki imamın söz konusu olduğu durumda herkesin tabi olduğu imama itaat etmesi gerektiğini belirtmiştir.³³¹

³²⁴ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Maqâlât*, I, s. 212-213; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 139;

³²⁵ Sönmez Kutlu, "*Mürcie*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 2006, XXXII, s. 41-45.

³²⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 140-141; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, s. 189, 213.

³²⁷ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, s. 213-214.

³²⁸ Yener, Mehmet, *İbn Hazm'da Politik Teoloji ve İmâmet Nazariyesi*, s. 58.

³²⁹ Abdülkâhir El-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.274.

³³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, I, 273-274.

³³¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, s.369; Abdülkâhir El-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.274.

G. ŞİA/İMAMİYYE’NİN İMAMET ANLAYIŞI

Sözlükte “*fırka, cemaat, taraftar*” gibi anlamlara gelen Şia, Kelam ve Mezhepler Tarihinde “*H. Ali taraftarları*”, “*H. Peygamber’in vefatından sonra devlet başkanlığı görevinin H. Ali ve onun nesline ait olduğunu benimseyen grupların oluşturduğu mezhep*” olarak tanımlanmaktadır.³³²

Şia, H. Ali’yi dost edinen ve onu ashabın içerisinde en üstünü olarak gören³³³ ve Ehl-i Beyt’i öne çıkaran³³⁴ kişilere verilen ortak addır. Erken dönemde Şii kavramı “*Ali’yi Osman’a takdim/tercih edenler*” anlamına gelmekteydi. Bu nedenle Şii kavramıyla “*Ali taraftarları*”, Osmanî kavramı ile de “*Osman taraftarları*” kastedilmekteydi.³³⁵ H. Ali taraftarlığı ortak paydasında birleşen Şii fırkalar, onun soyundan gelecek masum kişilerin nass ve tayin ile imamet görevine geçmelerinin dini bir zorunluluk olduğunu savunurlar. Zira Şia, imamın tayininin *aklen vacip* olduğunu kabul etmekte, ancak imamın kim olacağının akılla değil *sem’* yani nakille bilineceğini savunmaktadır.³³⁶ Ayrıca Şia, imam seçiminin insanlara bırakılamayacak kadar önemli dini bir mesele olduğunu iddia etmektedir.³³⁷ Şia’ya göre bir imam tayin etmek insanlara değil, eksikliklerden münezzeh olan Allah’a vaciptir.³³⁸

İmamet meselesinin Ehl-i Sünnet nezdinde itikadi bir konu olmamasına rağmen fazlaca gündeme gelmesi, Şia’nın imametini itikadi bir mesele olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Ehl-i Sünnet literatüründe kelam kitaplarının genellikle son konusu imamet bahsine ayrılmıştır.

Râzî de eserlerinde Şii alimlerin imametle ilgili görüşlerini ele almış ve birçok yönden eleştirmiştir. Râzî’nin imamet görüşünün daha iyi anlaşılabilmesi için bu bölümde Şii fırkalardan İmâmiyye’nin imamet görüşü kısaca ele alınmıştır.

³³² Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM yay., İstanbul, 2015, s. 294.

³³³ Eş’arî, *Maâilât*, I, s. 65.

³³⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, s. 146.

³³⁵ Ali Muhammed Sallâbî, *el-İmâme inde’l-Şia*, Dârü Ravza, 2017, İstanbul, s. 7.

³³⁶ Kurtubî, aklın tek başına şerî hüküm koyamayacağı ve bir şeyin güzel-çirkin olduğunu söyleyemeyeceği için Şia’nın bu iddiasının tutarsız olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre imamet akıl tarafından değil şariat tarafından vacip kılınabilir: Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, I, 265.

³³⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, s. 146; bkz. Uysal, *Kelâmî Açısından İmâmiyye’nin Gaybet ve Rec’at İnancı*, 26-32.

³³⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, s. 376.

Şia'nın en büyük kolu olan İmâmiyye fırkası da imâmeti dinin esaslarından kabul eder.³³⁹ İmâmiyye fırkasında Hz. Peygamber'den sonra imamet görevine sırasıyla Hz. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Hasan (ö. 49/669), Hüseyin (ö. 61/680), Ali b. Hüseyin (Zeynelâbidîn) (ö. 94/712), Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733 [?]), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Musa el-Kâzım (ö. 183/799), Ali er-Rızâ (ö. 203/819), Muhammed et-Takî (ö. 220/835), Ali en-Nakî (ö. 254/868), el-Hasan ez-Zekî (ö. 260/874) ve Muhammed el-Mehdî (doğumu, 15 Şâban 255 / 29 Temmuz 869)'dir. İmâmiyye'ye göre son imam Muhammed, halen hayattadır ve gelişi beklenmekte ve bu yüzden *kâim el-mehdî, el-muntazar* şeklinde adlandırılmaktadır.³⁴⁰

İmâmiyyenin din anlayışında imamet kurumu, İslam dininin anlaşılabilmesi ve yaşanabilmesi için merkezî konumdadır. Şia'ya göre toplumun Allah'a kulluktan sapmaması, özgülüğün ve adaletin tesis edilebilmesi gibi amaçlara ancak *ismet* ve *ilâhî masumiyete* sahip kimseler vasıtasıyla ulaşılabilir. Bu kimse de ancak Hz. Ali olabilir. Çünkü o Kur'ân ve sünnete en bağlı kişidir.³⁴¹ Ayrıca İmâmiyye'nin imametini Allah'a vacip kılmasındaki temel düşüncelerden bir diğeri de dinin kurallarının değiştirilmeden korunabilmesi için bir imamın varlığını zorunlu görmeleridir.³⁴²

Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), imamı şu şekilde tarif etmektedir: "*imam dini ve dünyevi hususlarda, yeryüzündeki (darü't-teklîf) umumi riyasete asaleten sahip olan kişidir.*"³⁴³ Tabatabai (1904-1981) ise semavî dinleri (hüküm ve şeriatleri) korumayı üstlenip Allah tarafından bu makama seçilen kimseye *İmam* dendiğini ve bu kişinin masum olduğunu belirtmektedir. Ayrıca nebî ve imam sıfatlarının bir şahısta bulunmasının da mümkün olduğunu savunur.³⁴⁴ Ona göre ilahî lütuf, insanların görevlerini bilebilmesi için peygamberlerin olmasını gerekli kıldığı gibi bu maslahatın devamlılığının sağlanması için de dini bilen bazı şahısların bulunmasını gerekli

³³⁹ İmâmiyye bazen de "Şia ve İsnâaşeriyye ile eş anlamlı olarak kullanılan Şiî fırkalarının ortak adı" şeklinde tanımlanmaktadır. Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 154.

³⁴⁰ Râzî, *el-Muhassal*, s. 241; Râzî, *"İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn"*, IX, s. 250.

³⁴¹ Tabatabai, *Şia der İslâm*, s. 43.

³⁴² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 376

³⁴³ Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî (ö. 672/1274), *"İmâmet Risâlesi"*, çev. Hasan Onat. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1996, XXXV, s. 181.

³⁴⁴ Tabatabai, *Şia der İslâm*, s. 211.

kılmaktadır. Dolayısıyla din tüm zamanlarda tahrif olmadan insanlara bildirilmelidir. Bunu yapacak olan kişinin de masum ve ismet sıfatına sahip olması gerekir.³⁴⁵

Murtaza Mutahhari (1920-1979); “*Ali b. Ebi Talib peygamber değildir, imamdır. Ancak peygamberin yaptığıı yapar*” sözünü nakleder ve imamla peygamber arasındaki iki temel farkı açıklar. Bunlardan birincisi: İmam’ın da peygamber gibi gayb alemiyle irtibatlı olmasıdır. İmamın görevleri arasında yer alan ikinci fark ise şudur: Bir şeriatle gönderilen peygamberin; gönderilen bu şeriatı tatbik etmek ve insanların arasına girmek, tebliğ etmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) gibi görevleri vardır. İmamın görevi ise ihtilafları çözmektir. Ancak bu ihtilafları çözerken kendisinden talep edilmesi gerekmektedir. Mutahhari bunu, “*İmam başkalarının yanına gitmekle görevli değildir. Aksine başkaları imamın yanına gelmekle yükümlüdür*” sözüyle ifade etmektedir. Bu görüşünden hareketle de Hz. Hüseyin’in kıyamını, imam olduğu için yapmadığını iddia etmektedir.³⁴⁶ İmamın görevleriyle ilgili Mutahhari, bu yorumunu imamların görevlerini açıkça insanlara açıklamadıkları yönündeki Ehl-i Sünnet’in eleştirilerine cevap verme refleksiyle geliştirmiş olmalıdır. Aksi halde; insanların istemesiyle ancak onları uyaran, zalimlere karşı yardım istedikten sonra ancak mazlumlara yardım eden ve elindeki imamet hakkını korumak için hiçbir faaliyette bulunmayan bir imamın adaletin sağlanmasında tek çıkar yol olması oldukça trajik olurdu.

Şia, imamın tayini konusunun insanların inisiyatifine bırakılamayacak kadar önemli olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre böylesine önemli bir karar ancak nass ve tayinle gerçekleşebilir. Nitekim Hz. Peygamber’den sonraki imam için de açık ve sarıh bir hüküm vardır. Bunlardan bazıları Maide suresi üçüncü ayet ve elli beşinci ayet, Gadir-i Hum olayı, Sefine ve Sakaleyn hadisleri gibi dinî naslara dayanmaktadır.³⁴⁷ Halbuki Şia’nın imamete delil olarak getirdikleri bu ayet ve hadisler sarıh olmayıp yoruma dayanmaktadır. Ayrıca akideden olan, imanın şartlarından sayılan ve insanların inisiyatifine bırakılmayacak kadar önemli bulunan böyle ciddi bir konu açık bir nassı

³⁴⁵ Tabatabai, *Şia der İslâm*, s. 211-212.

³⁴⁶ Mutahhari, İnsanların imama yönelmesini Kabe’ye gelmesine benzetmektedir: Mutahhari, Murtaza, *Hâtemiyyet (Peygamberliğin Sona Erişi)*, Fecr yay., Ankara, 1997, s. 39-41.

³⁴⁷ Tabatabai, *Şia der İslâm*, s. 202-205.

gerektirmektedir. Zira akaide taalluk eden böyle ciddi konular tekellüflü te'villerle hükme bağlanamaz.

Şia'ya göre imamın atanması, Allah'ın üzerine de bir zorunluluktur, ona vaciptir (vücûb alellah).³⁴⁸ Bu görüş literatürde *lütuf teorisi*³⁴⁹ olarak ifade edilmiştir.³⁵⁰ Dolayısıyla imamın seçimi ilahî bir iradeyle mümkün olacağı için insanların bu konuda söz söyleme, görüş bildirme hakları yoktur. Bundan dolayıdır ki Ehl-i Sünnetin geliştirdiği imamete geçiş şekillerinden seçim, vasiyyet ve tayin gibi yöntemlerin Şii imamet düşüncesinde karşılığı bulunmamaktadır. Onlara göre imamın atanması ancak açık bir nassla mümkündür.³⁵¹ Dolayısıyla ilahî irade ile başa gelen imamın görev süresinin ve hangi durumlarda azledileceğinin Ehl-i Sünnet'in anladığı şekilde bir karşılığı yoktur.

Ehl-i Sünnet'in imamet-hilafet kavramlarını aynı anlamda kullanmasına rağmen Şia bu kavramları farklı anlamlarda kullanmamayı tercih etmiştir. Şia'nın imamet kavramına yüklediği anlamlar dikkate alındığında bu kavramı istilâhî anlamda ilk kez Şia'nın kullandığı kanaatini oluşturmaktadır.³⁵²

Şia, ilk üç halifeyi özellikle *halife* sıfatıyla anarken Hz. Ali ve soyundan gelenleri *imam* şeklinde tavsif etmektedir.³⁵³ Şii alimlerin, eserlerinde Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ı "*birinci, ikinci, üçüncü halife*", Muaviye'yi de "*dördüncü halife*" şeklinde tavsif etmeleri, bununla beraber Hz. Ali'den "*birinci imam*", Ali b. Hüseyin (Zeynelabidin)'den "*dördüncü imam*"³⁵⁴ şeklinde bahsetmeleri onların Ehl-i Sünnet literatüründe çoğunlukla eş anlamlı kullanılan imamet-hilafet kavramlarını politize ederek bu kavramlara zıt iki anlam yüklemeye çalıştıkları şeklinde yorumlanabilir.

Şia'nın itikâdî bir konu olarak gördüğü ve mezhebî sistematığı etrafında şekillendirdiği imamet meselesinin bir yansıması da onların sahabiye bakışında

³⁴⁸ Tûsî, "*İmâmet Risâlesi*", XXXV, s. 183, 185; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, III, s. 473, 477.

³⁴⁹ "*İnsanın kendi iradesiyle Allah'a iman edip günahlardan kaçınmasını kolaylaştıran İlâhî fiil*" şeklinde tanımlanmaktadır. Şia kelâmcılarının çoğunluğu Allah'ın mükellef kıldığı kullarına lutfu bulunmasının O'na vâcib olduğu savunmaktadır. Bu bağlamda imamet de lütuftur. Tûsî, "*İmâmet Risâlesi*", XXXV, s. 182; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 198.

³⁵⁰ Râzî, *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, II, s.255-257, 259.

³⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 162-163.

³⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 182.

³⁵³ Gümüsoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, s. 37.

³⁵⁴ Tabatabai, *Şia der İslâm*, s. 201, 220, 236

görülmektedir. Şia; Hz. Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin ve diğer imamlar³⁵⁵ etrafında yoğunlaşarak geliştirdiği masumiyet düşüncesi ve Ehl-i Beyt sevgisi, diğer sahabi için karşılık bulmamıştır. Başta Hulefâ-i Râşidin'in uygulamaları olmak üzere ilk dönemde yaşananlar Şii imamet düşüncesi etrafında yeniden yorumlanmış ve bu konuda alternatif bir tarih inşa edilmiştir. Nitekim Şii gelenekte sahabi, Hz. Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin imametini kabul edip etmediklerine göre değerlendirilmiş, Hz. Peygamber'in yanındaki konumları, İslam'ın ilk dönemlerindeki fedakarlıkları göz ardı edilmiştir. Şia'nın sahabiler için belirlediği bu kıstasın en önemli eleştirileri Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman başta olmak üzere Cemel Savaşından dolayı Hz. Talha, Zübeyir ve Âişe üzerine yoğunlaşmaktadır. Nitekim bu eleştiriler yer yer -örneğin Hz. Âişe hakkında olduğu- gibi ölçüsüz bir şekilde sahabelerin imanları ve ahlakları hakkında söz söyleyecek seviyeye kadar varmaktadır.³⁵⁶

Şia'nın sahabiye bakışının temelinde imamet düşüncesinin ve ilk döneme siyasi olaylara yaklaşımının olduğu görülmektedir. Bu yaklaşımın neticesinde; tarihi ve siyasi meseleler, mezheplerin temel prensiplerinden ya da inanç esaslarından birisi haline geldiğinde tarihi bilgilerin mezhebin görüşleri etrafında yeniden inşa edildiği, nassların ön kabullere uygun şekilde ve bağlamından koparılarak yeniden yorumlandığı görülmektedir.³⁵⁷

H. MU'TEZİLE'DE İMÂMET ANLAYIŞI

Mu'tezile mezhebinde imametın vücutıyeti konusunda -Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833) ve Ebû Bekr el-Es'amm (ö. 200/816) hariç tutulursa- fikir birliğı olduğunu görmekteyiz.³⁵⁸ Mutezile'nin çoğunluğu imametın vücutıyetinin aklen olduğunu kabul etmesine rağmen; Câhız (ö.250/864), Ka'bî (ö.319/931) ve Ebû'l Hüseyin el-Basrî (436/1045) gibi Mu'tezilî alimler imametın hem aklen hem de naklen zorunlu olduğunu görüşündedir.³⁵⁹

³⁵⁵ Şii literatürde on iki imam, on dört masum şeklinde ifade edilmiştir. Râzî, *"İtikâdâtı Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn"*, IX, s. 250; Hamid Algar, *"Çârdeh ma'sûm-i Pâk"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 1993, VIII, s. 227-228.

³⁵⁶ Adem Eryiğit, *"Şîi-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)"* Turkish Journal of Shiite Studies, 2020, sy. 1, II, s. 75-76, 84.

³⁵⁷ Adem Eryiğit, *"Şîi-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)"* Turkish Journal of Shiite Studies, 2020, sy. 1, II, s. 76.

³⁵⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, III, s. 282; Abdülkâhir El-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.271.

³⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 376.

Kaynaklarda imametın vücutiyeti hakkında Fuvatî ve Es'amm'a ait iki zıt fikre yer verilmiştir. Fuvatî'ye göre toplumda adalet ve düzen mevcut olsa bile devamlılığın sağlanabilmesi için bir imama ihtiyaç vardır. Ancak kargaşanın hakim olduğu toplumda, bir imama ihtiyaç yoktur. Es'amm ise Fuvatî'nin görüşlerinin aksini savunmuştur. Yani Es'amm, adaletin ve düzenin olduğu toplumda imamın varlığını gerekli görmezken kargaşanın hakim olduğu toplumda imamın varlığını gerekli görmektedir.³⁶⁰ Ayrıca Es'amm, imamet akdinin Müslümanların icmâ ile mümkün olabileceğini de söylemiştir.³⁶¹

Mu'tezile alimleri de Şia'da olduğu gibi “*vücûb alellah*” görüşünü *lütuf teorisi* bağlamında ele almaktadır. Dolayısıyla onlar, kulun taatini kolaylaştıracak ilâhi lütfun gerekliliğini savunmakta ve bunun Allah'a vacip olduğunu ileri sürmektedir.³⁶²

Mutezile de imamın başa gelme usulü olarak sözleşme/akit ve seçim/ihtiyar yöntemlerinin meşruiyeti savunmuştur. Aynı zamanda iki kişinin imameti konusunda Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ilk biat edilen kişinin imâmetini meşru kabul etmiştir. Efdaliyet konusunda ise Mu'tezile'nin çoğunluğu efdal varken mefdulün imametinin caiz olduğunu savunmuştur.³⁶³

Mu'tezile'nin çoğunluğunu Hâricilerde olduğu gibi Kureyşilik şartını kabul etmemektedir. Bu iddialarına Hz. Peygamber'in “*Size burnu kulağı kesik Habeşli bir köle dahi yönetici tayin edilse ona itaat edin.*” hadisini delil gösterirler.³⁶⁴ Ancak Mu'tezile mezhebi içerisinde imametın Kureyşiliği ve Hz. Peygamber'den sonraki üstünlük sıralaması (efdaliyet) konusunda fikir birliği yoktur. Örneğin Mu'tezile; Dırrar b. Amr'dan itibaren Cahız'a kadar Kureyşilik şartını kabul etmemiş, Cahız'la beraber bu kouda yumuşama dönemine girilmiştir. Cübbâî'ler döneminde ise imamet için Kureyşî'lik şartı aranmış ve böylece bu ondaki fikirler Ehl-i Sünnet'le paralellik arz etmiştir.³⁶⁵

³⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 73; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, I, 264; Râzî, *el-Erba'în fi Usûli'd-Dîn*, II, s.256; Râzî, *el-Muhassal*, s.240; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 474; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 377; Abdülkâhir El-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s.271.

³⁶¹ Eş'arî *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 640.

³⁶² Râzî, *el-Erba'în fi Usûli'd-Dîn*, II, s.260-261.

³⁶³ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, s. 132-134.

³⁶⁴ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, III, s. 481.

³⁶⁵ Osman Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma yay., Ankara, 2003, s. 255.

Bütün İslamî fırkalarda olduğu gibi Mu'tezile de döneminin siyasi olaylarından etkilenmiştir. Dolayısıyla onlar toplum düzeninin bozulması ve kaos ortamının oluşması endişesiyle gerçekçi bir tavır takınmışlardır. Bu tavırlarının mefdulün imametini caiz görmelerinde³⁶⁶ etkili olabileceği söylenebilir. Örneğin imamet en efdal olan Hz. Ali ve evlatlarına ait olması gerektiğini savunan Mu'tezililer, çeşitli sebeplerle devletin meşruluğunu tanıyan mefdulün imameti fikrine yönelmişlerdir. Bunda Mu'tezile-Zeydiyye etkileşiminin de katkısı olduğu düşünülmektedir.³⁶⁷ Mu'tezile'nin imamet anlayışının dönemin siyasi ve sosyal etkilerine göre çeşitli evrelerde şekillendiği, imamet düşüncesinin toplumsal ihtiyaçlar gözetilerek akılcı bir yaklaşımla değerlendirildiğini söylemek mümkündür.

³⁶⁶ Abdulkâhir el-Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 293.

³⁶⁷ Osman Aydın, *"Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdulcebbâr'ın İmâmet Anlayışı"*, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, sy. 4, VI, s. 113-146.

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN İMAMET ANLAYIŞI

Fahreddin er-Râzî, insanın doğası gereği medeni olduğunu belirtmekte ve bu medenî yaşamın şartı olarak toplumu işbirliğinin yansıması olan mesleklere ayırmaktadır. Râzî'ye göre zorunlu meslekler, insanların işlerini tanzim edebilmesi için şart olan çiftçilik, dokumacılık, inşaat ve siyaset meslekleridir.³⁶⁸

Râzî, insanların bir arada yaşamasının sebep olacağı sorunlara da değinir. Ona göre birlikte yaşam, toplumun içerisinde baskı ve zulümlerin görülmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu noktada insanların birbirine zulmetmesine engel olan siyaset mesleğine ihtiyaç duyulmaktadır. Zira ona göre Dünya nizamı ancak zulmün ve yalanın terkiyle mümkündür³⁶⁹ ve zulmü engelleyecek kişi de yönetici/imamdır. Dolayısıyla insanların sosyal birlikteliğinin adaletle devam edebilmesi için bir lidere, yöneticiye ihtiyaç kaçınılmazdır. Bu noktada Râzî, yöneticiye yüklediği misyonla meslekler arasında mutlak hakim olarak siyaset mesleğini görmektedir.³⁷⁰

Râzî, siyaset mesleğini icra eden kişinin Allah'ın halifesi olduğunu belirtmektedir.³⁷¹ Bu noktada onun halife/imam terimlerine yüklediği anlamı ifade etmek yerinde olacaktır. Râzî, imameti; “*dinî ve dünyevi bir riyaset*”³⁷² ve “*Kişilerden birisi için din ve dünya işlerinde umumi başkanlık*”³⁷³ şeklinde tanımlamaktadır. İmamı ise; “*kendisine uyulan ve tabi olunan şahıs*”³⁷⁴ olarak ifade etmektedir. Râzî, imam lafzını “*kendisine uyulan kimseye verilen isim*”,³⁷⁵ halife kelimesi ise “*başkasının yerine geçen, başkasının yerini alan kişi*”³⁷⁶ şeklinde tanımlamaktadır.

³⁶⁸ Râzî, *Câmi 'u'l-Ulûm "Siyaset İlmi"/ "Fahreddin er-Râzî'nin Câmi 'u'l-Ulûm Adlı Eserinde Siyaset İlmi"*, çev. Sadi Yılmaz, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018, sy. 11, s. 377.

³⁶⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s.341.

³⁷⁰ Râzî, *Câmi 'u'l-Ulûm*, s. 378.

³⁷¹ Râzî, *Câmi 'u'l-Ulûm*, s. 378.

³⁷² Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö. 606/1210), *Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirâyet'l-'Usûl*, I-IV, Thk. Sa'îd 'Abdullatif Fûde, Dâruz-zehâir, Beyrut, 2015, IV. s.321.

³⁷³ Râzî, *el-Erba 'în fî Usûli'd-Dîn*, II, s.264.

³⁷⁴ Râzî, *el-Erba 'în fî Usûli'd-Dîn*, II, s.265.

³⁷⁵ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, IV. s. 39; bkz. Uysal, *Kelâmî Açudan İmâmîyye'nin Gaybet ve Rec'at İnancı*, s. 27.

³⁷⁶ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, II. s. 165.

A. İMAMETİN VÜCUBİYETİ

Râzî, toplumsal adaletin sağlanması, zulümlerin önlenmesi için siyaset mesleğini ve yöneticiyi zorunlu görmektedir. O, bu zorunluluğu ifade etmek için aklî ve naklî delillere başvurmaktadır. Râzî, her ne kadar bu gerekliliği naklî delillere dayandırsa da aklî delillerle desteklemeyi de ihmal etmemektedir.

Râzî, İslam alimlerinin çoğu gibi imametin gerekliliğini kabul etmekte ve her zaman bir imamın bulunmasının vacip olduğunu savunmaktadır.³⁷⁷ Ayrıca, imametin aklî gerekliliğinden ziyade naklî³⁷⁸ gerekliliğini esas almaktadır. O Eş'ârîlerin cumhurunun ve Mu'tezile'nin çoğunluğunun da bu görüşte olduğunu belirtmektedir.³⁷⁹

Râzî'ye göre imamın olması "*insanlardan zararın giderilmesi ve faydanın sağlanması*" gibi maslahatlara binaen vaciptir. Râzî, imam tayin ederek bahsedilen zararların giderilmesinin insanlar üzerine vacip olduğunu belirtir. Bu vacipliğin aklî vaciplik görüşünü benimsemeyenler için (örneğin Ehl-i Sünnet) icmâ ile olduğunu, aklî vaciplik görüşünü benimseyenlere göre ise (örneğin Şia) aklî zorunluluk ile olduğunu belirtir.³⁸⁰

Râzî'ye göre imametin vücutbiyetiyle ilgili naklî delilleri esas almasına rağmen bazı aklî gerekliliklerden de bahseder. Örneğin aklî gerekliliklerden birisi; insanların başlarında bir liderin bulunduğu durumlarda davranışlarında meydana gelen değişimdir. Râzî'ye göre insanlar başlarında bir lider olduğunda kendilerini cezalandırmasından korktukları veya mükafat göreceklerini umdukları için kötülüklerden sakınma eğilimi göstermektedirler. Toplum, başında bir lider olmadığı durumlarda ise aynı tepkiyi göstermeyecek, bunun tersi bir temayülle cezalandırılmaktan korkmayacak veya mükafat beklemeyecektir. Böylece kötülükler eğilimleri de artacaktır.³⁸¹ Râzî, bu durumun bazı istisnalarının olabileceğini kabul eder ve insanların genel olarak başlarında bir idarecinin

³⁷⁷ Râzî, *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, II, s. 256-257, 263-265; *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV, s.321.

³⁷⁸ Fahreddin er-Râzî eserlerinde *naklen* ifadesinin karşılığı olarak *sem'an* ifadesini kullanmaktadır.

³⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV, s.322; Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö. 606/1210), *el-Erba'în* s.256; Râzî, *Muhassalu'efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdürreûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, tsz. s. 240.

³⁸⁰ Râzî, *Muhassal*, s. 240-241.

³⁸¹ Râzî, *Muhassal*, s. 240-241.

olması durumunda kötülüklerden uzak durma ihtimalinin arttığını yineler. Ancak bunun aksi bir ihtimalin olması durumunun da nadiren mümkün olabileceğini belirtir.³⁸²

Râzî'ye göre; imamın olmaması durumunda, toplumda iyiliklerin görülebilmesi ihtimali az görülen bir olaydır. Sık görülen durum ise toplumu idare eden bir imamın varlığında kötülüklerin azalmasıdır. Bu noktada en isabetli karar da daha sık görülen faydanın daha az görülen faydaya tercih edilmesidir. Aynı şekilde iki mefsedet birbiriyle çatışırsa çok olanın terk edilip az olanın seçilmesi daha doğru bir tercih olacaktır.³⁸³

Râzî, bir imamın olmadığı durumda da halkın zararlardan korunabileceğinin aklen mümkün olduğu fikrine de karşı çıkmakta ve bu fikrin bir kuruntu olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre halk ya eza ve cefa görür ya da eza ve cefa eder.³⁸⁴ Dolayısıyla bahsedilen bu durumun ancak çok nadir olarak görülebileceği söylenebilir.

Râzî, imamın olması durumunda -zalim bir yönetici olması gibi- birtakım zararların doğabileceği fikrine karşı çıkmaktadır. Ona göre toplumun başında imamın olmaması her türlü probleme müsaittir. Çünkü bir imamın olmaması veya imamın seçilmesinin terk edilmesi toplum için daha büyük zararlara sebep olacaktır. Dolayısıyla küçük bir şerden kaçmak için büyük bir hayrı terk etmek doğru değildir. İmamın varlığı yokluğu üzerine daha üstün gelmektedir.³⁸⁵

Râzî, imametın vücutiyetinin sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu savunmaktadır. Râzî, Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Peygamber'in vefatı esnasında verdiği hutbesinde "Bilin ki Muhammed öldü ve bu dini ikâme edecek biri gereklidir" sözünü nakleder. Bunun üzerine tüm sahabeler bunu kabul ettiğini ve hiç kimsenin buna itiraz etmediğini belirtir. Râzî, sahabenin bu tavrının onların imametın vücutiyetine olan inançlarını gösterdiğini belirtmektedir.³⁸⁶

Râzî, bir imamın belirlenmesinin icmâ ile sabit olmasının diğer bazı gerekçelerini, sahabenin bu konudaki yaklaşımını örnek vererek değerlendirir.³⁸⁷ Nitekim Râzî'nin bu yaklaşımı kendisinden önceki birikimin referansına dayandığı gibi kendisinden sonraki

³⁸² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 337.

³⁸³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 338.

³⁸⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 328.

³⁸⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 328.

³⁸⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 330.

³⁸⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s.330.

birçok ulemaya hatta siyasi otoriteye de referans kaynağı olmuştur. Râzî, sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk iş olarak imamet meselesinin halline çalışmalarını önemsemekte ve onların Hz. Peygamber'in defin işlemi gibi önemli bir meseleyi bırakıp derhal bir liderin seçilmesi meselesiyle ilgilenmelerini, imamın belirlenmesinin gerekliliğine olan inançlarından kaynaklandığını savunmaktadır.³⁸⁸ Bu konuda sahabenin diğer uygulamalarının da imametın vucubiyetine olan inançlarını gösterdiği yorumu yapılabilir. Şöyle ki: Hz. Ebu Bekir vefatına az bir süre kala Hz. Ömer'i tavsiye etmişti. Nitekim Hz. Ömer de Firûz adlı İranlı bir köle tarafından yaralandığında altı kişilik bir şûrâ ile kendinden sonraki halifenin belirlenmesini istemiştir. Râzî'nin yorumları dikkate alındığında sahabenin bahsettiğimiz bu yaklaşımı, onların imametın vucubiyetine olan inançlarını göstermektedir.

Râzî'ye göre imametın vucubiyetinin icmâ ile sabit olmasının gerekçelerinden bir diğeri de hadlerin uygulanması için imama duyulan ihtiyaçtır. Nûr suresi dördüncü ayette iffetli kadınlara zina isnad edip bunu kanıtlayamayan kişilerin cezalandırılması ve şahitliklerinin kabul edilmemesi; yine adam yaralama, öldürme ve hırsızlık yapma gibi suçlara terettüb eden cezaların tatbiki için bir imama ihtiyaç vardır. Hadlerin uygulanmasını da icmâen imamın yapması gerekmektedir. Dolayısıyla Allah'ın emirleri olan hadlerin uygulanması, imamsız olamayacağına göre imamın varlığı da vacip olmaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre hadlerin uygulanması (vacibu'l-mutlak)³⁸⁹ için imamın varlığı şart olduğu gibi mükelleflerin de onu seçmesi vaciptir.³⁹⁰

Râzî, insanların başlarına bir imam seçmelerinin vacip olmasına rağmen bunu yapmamaları durumunda ümmetin topyekün mesul olacakları ile ilgili görüş ve eleştirilere; bunun ancak insanların gücünün yetmesi durumunda onlara vacip olacağını, şayet güçleri yetmiyorsa acziyetten dolayı mükellef de olmayacakları şeklinde cevap verir.³⁹¹

³⁸⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 331.

³⁸⁹ Râzî, burada kendisine "Emredilmeyen bir şeyi (imamın varlığının vucubiyeti) emredilen bir şeyin (hadlerin uygulanması) içinden çıkartmaya çalışıyorsun." Eleştirisini şu şekilde açıklamaktadır. Vacib-i mutlakın ancak kendisiyle meydana geldiği şey -mükellefin kudreti dahilinde olması halinde- de vaciptir. Râzî bu görüşünü iki şekilde açıklamaktadır. Birincisi; mutlak emir, had cezalarını uygulamak olan fiilin de mutlak olarak meydana gelmesini gerektirmektedir. Bu fiil de bir şarta bağlı (mutlak değil) ise bu durumda bu şart da mutlak olmaktadır. Diğer bir deyişle şartlı emirler mutlak olamaz. Dolayısıyla el kesme zezası gibi hadlerin uygulanması bir imamı gerektirmektedir: Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s.327-328.

³⁹⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s.323.

³⁹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s.330.

Râzî, İmametın aklen vacip olduğunu savunan İmâmiyye mezhebinin gerekçelerini de zikretmiştir. İmâmiyye; imam tayinini, “*aklen çirkin ve kötü olan şeylerden sakınılması hususunda bir lütuf*”³⁹² olarak görmektedir. Ayrıca İmâmiyye şeriatın öğrenilebilmesi için de imamın vucubiyetini gerekli görmektedir. Râzî bu düşünceye karşı çıkmakta, imametın vucubiyetinin; dini hükümleri ortaya koymak (izhar), toplumun birliğini sağlamak ve zararları def etmek gibi hususlara mütevakkıf olduğunu söylemektedir.³⁹³ Ona göre bu durum ise imametın vucubiyetinin icmâ ile yani naklen sabit olduğunu göstermektedir.

B. İMAMIN GÖREVLERİ

Fahreddin er-Râzî, imamet kurumuna dinî ve dünyevî faydaların temin edilebilmesi ve zarlardan emin olunabilmesi için hayati bir önem atfetmiştir. Dolayısıyla imamın yerine getirmekle mükellef olduğu bazı görevlere değinmiştir. Ancak Râzî, bu görevleri müstakil bir başlık altında değil eserlerinde değişik konular altında incelemiştir.

Râzî’nin imamın görevleri ile ilgili düşünceleri şu şekilde sıralanabilir:

1. İnsanların arasında kargaşa çıkmasını önlemek.³⁹⁴
2. Adaleti sağlamak, zulme karşı çıkmak ve zulmü önlemek.³⁹⁵
3. İlâhi hükümlerin tatbiki, had cezalarının ve kısasların uygulanması.

Râzî, şer’i cezaların (hırsıza ve zâniye uygulanacak cezalar, değnek cezaları gibi) uygulanmasının ferdî olarak insanların üzerine farz kılınmadığını ve hür olan suçlulara ceza uygulama yetkisinin sadece devlet başkanına ait olduğunu savunur. Ayrıca bu konuda ümmetin fikir birliği içinde olduğunu da belirtmektedir. Râzî, kelmacıların had cezalarını belirten ayetlerden³⁹⁶ Müslümanların kendilerine bir imam seçmelerinin farz olduğu sonucunu çıkarttıklarını söylemektedir. Çünkü ayetlerde emredilen hususlar vacip olup yerine getirilmesi de ancak bir devlet başkanının varlığına bağlıdır.³⁹⁷ Râzî de bu konuda “*mükellefin gücünün yettiği vecibeleri yerine getirmesi vacip olunca bir devlet*

³⁹² Râzî, *Muhassal*, s.240-241; Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 322..

³⁹³ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 328.

³⁹⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 328;

³⁹⁵ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 406.

³⁹⁶ Bakara, 2/282; Mâide, 5/38-40; Nûr, 24/4; vd.

³⁹⁷ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 323; Râzî, bu konuda “*mutlak vacibin, ancak kendisi ile tamamlandığı şey -eğer mükellefin kudreti dahilinde ise- aynı şekilde vaciptir*” diyerek Müslümanların başlarına imam seçmelerinin de vacip olduğunu belirtir: Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr/Mefâîhu’l-Gayb*, XXIII. s. 143.

başkanının (imamın) tayin edilmesi gerektiğine kesin olarak hükmetmek gerekir”³⁹⁸ diyerek hadlerin uygulanmasıyla imametın vücbiyeti arasında sıkı bir ilişki tesis etmiştir.

Râzî, imamın olmadığı durumda kimsenin hadleri uygulama yetkisinin olmadığını birçok yerde vurgular. Bu durumda insanların başlarına salih bir kimseyi imam tayin etmelerinin daha isabetli olacağını belirtmektedir.³⁹⁹

Ayrıca Râzî, el kesme cezasının da mutlaka bir imam (devlet başkanı), onun yardımcısı ya da imamın görevlendirdiği bir kimse tarafından yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁰⁰ Râzî, bu konuda kölenin durumunun farklılık arz ettiğini, efendisinin kölesine zina etme, içki içme veya iftira hadlerini uygulayabileceğini ancak elini kesemeyeceğini belirtir. El kesme cezasının ancak imam veya onun yetkilendirdiği bir kişi tarafından uygulanabileceğini yineler.⁴⁰¹ Râzî, Recm uygulamasının da imamın veya görevlendirdiği kişinin kontrolünde yapılması gerektiğini belirtmektedir.⁴⁰²

4. Zekat ve vergileri toplamak ve gerekli yerlere dağıtmak. Bunun için görevliler tayin etmek.

Râzî, zekatın toplanmasında ve uygun şekilde dağıtılmasında mutlaka bir görevlinin bulunması gerektiğini savunur. Ona göre bu görevli devlet başkanının zekat toplamak için görevlendirdiği memurdur.⁴⁰³

5. Zımmilerle ilişkileri düzenlemek

Râzî İslam devlet başkanının görevlerinden birisinin de Zımmilerle olan ilişkileri ve antlaşmaları düzenlemesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre imam zımmilerle ilişkilerde akdedilen antlaşmaya bağlı kalmak zorundadır. Râzî, zımmilerin İslam devletine bağlılığını iki kısımda incelemektedir. Birincisi Allah’ın nasla belirlediği ve cizye alarak kurulan emandır. İkincisi ise imamın inisiyatifi dahilinde olan emandır. Râzî, imamın içtihatda bulunarak kendi reyine bırakılan hususlarda zımmilerle olan antlaşmayı

³⁹⁸ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XI. s. 228.

³⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII. s. 145.

⁴⁰⁰ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, VII. s. 110.

⁴⁰¹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, s. 143-144.

⁴⁰² Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XIII. s. 147.

⁴⁰³ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XVI, s. 114.

ağırlaştırabileceğini ya da hafifletebileceğini savunur.⁴⁰⁴ Bu durumda; Râzî'nin devlet başkanının yetkilerini, nasla kısıtlanmış olmasına rağmen siyaseten gerekli tedbirleri alabilecek kadar geniş kabul ettiği görülmektedir.

Râzî, “devlet başkanının ve müminlerin, ahd ve zımmilik antlaşması sebebiyle kafirleri öldürmeleri imkansız değil midir?” sorusuna, aradaki antlaşmanın devam etmesi halinde mümkün olmayacağı şeklinde cevap verir. Ancak zımmilerle yapılan antlaşmanın sona ermesi halinde bunun ortadan kalkacağını belirtir.⁴⁰⁵

6. Diğer devletlerle ilişkiler ve antlaşmalar tesis etmek.

Râzî, imamın görevlerinden birisinin de, düşmanla Müslümanların maslahatlarına uygun bir şekilde ilişkiler tesis edip antlaşmalar yapmak olduğunu belirtir. İmam, güç ve kuvvetin düşmandan yana olduğunu görürse Müslümanların yararına uygun olarak uzun süreli antlaşmalar imzalayabilir. Ancak Râzî, antlaşma süresinin İslam devletinin güçlü olduğu durumda uzun tutulmasını caiz görmez.⁴⁰⁶ Dolayısıyla Râzî, imamın siyasetin gerektirdiği şekilde antlaşmaları tesis etmesi gerektiğini savunur.

7. Düşmanla savaşmak.⁴⁰⁷

8. Akide, marifetullah ve usulî'd-din konularındaki şüpheleri gidermek.⁴⁰⁸

9. Müslümanların menfaatine olan kararlar almak.

Râzî, birçok yerde imamın Müslümanların faydasına olacak şekilde siyasetini yönlendirebilmesi gerektiğini belirtir. Örneğin düşmanla yapılacak barış antlaşmasının süresi bu hususlardandır.⁴⁰⁹ Bununla beraber Râzî, imamın toplumun faydasına olacağını düşündüğü ve siyaseten uygun gördüğü durumlarda zecr ve tehdit gibi yöntemleri de kullanmasının caiz olduğunu belirtmektedir.⁴¹⁰

Râzî, imamın halkın arasında kargaşa çıkmasından endişe etmesi durumunda siyaseten gerekli tedbirleri alması ve bu yönde hareket etmesi gerektiğini belirtir. Râzî'ye göre; halk, imamın görevlendirdiği, liyakatli ve faziletli olan bir kişiye itaat etmiyorsa bu

⁴⁰⁴ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, VIII. s. 185.

⁴⁰⁵ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, VIII. s. 71.

⁴⁰⁶ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XV. s. 187.

⁴⁰⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 355.

⁴⁰⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 355.

⁴⁰⁹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XV, s. 187.

⁴¹⁰ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X, s. 50-51.

durumda imam, daha mefdul olan ama insanların itaat edeceği bir kişiyi görevlendirmelidir.⁴¹¹

Yukarıda bahsedilen örnekler; Râzî'nin toplumsal gerçeklerden kopuk bir yönetim anlayışını savunmadığı, aksine gerçeklikle iç içe, aynı zamanda ideal olandan tamamen kopuk olmayan bir siyasî anlayışı benimsediği şeklinde yorumlanabilir.

10. Gerekliğinde naslardan hüküm istinbat etmek.

Râzî, Müslümanların karşılaştığı yeni bir vakıanın olması ve o olayın hükmünün bilinmemesi durumunda, imamın o meselede hüküm istinbat etmesinin (naslardan hüküm çıkarma) gerektiğini belirtir.⁴¹²

11. Velisi olmayanın velisi olmak.

Râzî, Hz. Osman'ın, Hüzmûzân-ı Fârisî (ö. 23/644)'yi öldüren Ebû Îsâ Ubeydullâh b. Ömer b. el-Hattâb (ö. 37/657)'a kısas uygulamadığı yönündeki eleştirilere cevap verirken imamın görevlerinden birisinin de velisi olmayanın velisi olmak olduğunu belirtir. Râzî, Hüzmûzân'ın kanını talep edecek velisinin olmadığını ve kan velisinin katili affedebileceğini söylemiştir. Dolayısıyla Râzî'ye göre imam, velisi olmayan bir kişi öldürüldüğünde katil için kısas isteyebilir ya da onu affedebilir.⁴¹³

Râzî, imamın yukarıda bahsedilen görevlerinin yanında bazı tali görev ve yetkilerden de bahsetmektedir. O, İslam devlet başkanının gerekli görmesi halinde şartları taşıyan kimselere müellefe-i kulûbun hissesinden pay ayırabileceğini belirtir. Ona göre bu hüküm mensûh değildir.⁴¹⁴ Râzî, ayrıca Ramazan hilalini tek başına gördüğünü iddia eden bir kişinin bu sözünün hüküm ifade edebilmesi -orucun vacip olması- için devlet başkanının (imamın) bu kişinin şahadetini kabul etmesi gerektiğini belirtir. İmam bu kişinin şahadetini kabul eder ya da Ramazan hilalini gören başka şahitler olursa oruç vacip olmaktadır.⁴¹⁵ Dolayısıyla Râzî, orucun vaktinin belirlenmesinin de imamın onayına tabi olduğunu savunmaktadır.

⁴¹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 401.

⁴¹² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 355-392.

⁴¹³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 575.

⁴¹⁴ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XVI. s. 111.

⁴¹⁵ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, V. s. 89.

C. İMAMDA BULUNMASI GEREKEN VASIFLAR

Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl* adlı eserinde imam olacak kişide bulunması gereken vasıfları dokuz başlık altında sıralamıştır. Benzer şekilde *Câmi'u'l-'Ulûm* adlı Farsça eserinin *Siyaset Bilimi* bölümünde de aynı konuya değinmekte, imamda bulunması gereken vasıfları dört ana başlık altında yedi maddede halinde ele almaktadır.

Bu şartlar şu şekildedir:

1. İslâm.⁴¹⁶

Râzî, hilafet makamına gelecek olan kişinin Müslüman olmasının gerektiğini savunmaktadır. Bu şartı *Câmi'u'l-'Ulûm* adlı eserinde ele almakta ancak *Nihâyetü'l-'Ukûl*'de bu şarta değinmemektedir. Râzî'nin bu tutumunu, İslam ümmetinin başına geçecek kişi için gayr-ı müslim olmak gibi bir durumun düşünülmemeyeceğine ve İslam geleneğinde de böyle bir durumun görülmemiş olmasına bağlamamız mümkündür. Nitekim *Câmi'u'l-'Ulûm*'da İslam şartını ana maddeler içinde zikretmemekte, *ilim* ve *ıffet*'in şartları arasında saymaktadır.⁴¹⁷

2. İlim/Dinî ilimlerde müctehid olmak.⁴¹⁸

Râzî; imam olacak kişinin, dinin aslında (usûlî'd-dîn), furû'unda (Furûu'd-dîn), marifetullahta ve şeriatte müctehid seviyesinde ilme sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre imam, ihtiyaç olan ve içtihad gerektiren konularda delil getirmede üstün kabiliyetli olmalı, özellikle akîde ile ilgili konularda şüpheleri giderebilmelidir. Ayrıca Râzî, imamin ilminin şer'i hükümlerde fetva verebilecek seviyede olması gerektiğini de belirtmiştir.⁴¹⁹

Râzî, gene *Nihâyetü'l-'Ukûl*'de imamin alim olması konusunda Şii düşünceye ait şu eleştiriye yer verir: İmamı seçen kişinin ilmen ondan daha üstün olması gerekir ki imamin ilmini bilebilsin. Eğer imamdaki ilimce daha üstünse imamete ondan daha layıktır. Eğer ona imamı seçme yetkisi verilirse bu durumda kendisi imamete daha layık olduğu için seçtiği kişinin imameti sahih olmaz.⁴²⁰

⁴¹⁶ Râzî, *Câmi'u'l-'Ulûm*, s. 379.

⁴¹⁷ Râzî, *Câmi'u'l-'Ulûm*, s. 379.

⁴¹⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 355; *Câmi'u'l-'Ulûm*, s. 379;

⁴¹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 355, 392, 395.

⁴²⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 410.

Râzî, bu konuda, imamı seçen kişilerin imamın alim ve müçtehid olduğunu bilmelerinin yeterli olduğunu söyler. Dolayısıyla bu zanla insanların, imamdaki ilmi hususlarda daha üstün olması gerektiği anlamı çıkmamaktadır.⁴²¹

İmamda müçtehid seviyesinde bir ilmin gerekli görmesi, İslam'ın ilk dönemlerinde belli bir oranda karşılık bulsa da daha sonraki dönemlerde toplumsal karşılığını muhafaza edememiş ve bu konuda bazı tavizler verilmesi gerekmiştir. Nitelik müteahhirun kelamcılar toplumların kırılğan yapılarını da göz önünde bulundurarak imamdaki aranan “*müçtehid seviyesinde ilme sahip olma*” şartında ısrarcı olmamışlardır.⁴²²

Râzî'nin müteahhirun dönem kelamcısı olmasına rağmen imamdaki “*müçtehid seviyesinde ilim sahibi olma*”, “*şer'i hükümlerde fetva verebilecek seviyede olma*” gibi şartları gerekli görmesi idealist bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Nitekim tarihi seyir içerisinde iktidara gelen yöneticiler Râzî'nin hedef gösterdiği ideal seviyeyi çoğu zaman yakalayamamıştır.

3. Öngörülü ve siyaset sahibi olmak.⁴²³

Râzî, imamın doğru bir siyasetle diplomatik ilişkileri düzenleyebilmesi, devletin ve halkın menfaatlerine göre hareket edebilmesi için öngörülü ve siyaset sahibi olmasının gerektiğini savunmuştur. O, imamın savaşta ve barışta doğru kararlar verebilmesi için de bu meziyete sahip olmasının gerekliliğini vurgular.⁴²⁴

Râzî, ayrıca imamın zorluk ve sıkıntılı zamanlarda sert olması, kolaylık zamanlarında ise yumuşak olması gerektiğini savunmuştur.⁴²⁵ İmamın insanlara karşı idareyi elinde tutabilmesi ve menfaatleri sağlayabilmesi fikri Râzî'yi bu düşünceye sevk etmiş olmalıdır. Râzî bu görüşüyle imamdaki bulunması gereken dengeleyici role vurgu yapmaktadır. Zira iyi bir yönetici zamanın ve zeminin gerektirdiği zaruretlere göre çözüme dayalı farklı yöntemler icra edebilmelidir. Râzî, imametle ilgili bu durumu

⁴²¹ Fahreddin er-Râzî, burada müçtehid vurgusunu tekrarlamaktadır. Ayrıca burada “*âlimen bid'dîn*” ifadesini kullanmaktadır. “*bi kulli'd-dîn*” ifadesini kullanmaması, Şii alimlerin imamın dinî ve dünyevi ilimleri tüm usul ve furû teferruatıyla bildiği iddialarına karşı çıktığı için olmalıdır; Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 416.

⁴²² Gümüşoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*, s. 171-172.

⁴²³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 355.

⁴²⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 355.

⁴²⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 355.

“zorluk ve kolaylık zamanları”, “sert ve yumuşak davranmak” gibi zıt kavramlarla ifade etmektedir.

Râzî, biri ilimce diğeri de yöneticilik vasıfları yönünden daha üstün olan iki kişiden hangisinin imamete seçilmesinin daha uygun olacağı sorusunu, yöneticilik vasıfları yönünden daha üstün olan kişinin lehine olacak şekilde cevaplamıştır. Ancak o bu durum için ilmi meselelerde alimlere danışmayı şart koşturmuştur. Ayrıca Râzî, bu meseleyi Hz. Ali’nin ve Hz. Ömer’in imametlerine benzetmiştir.⁴²⁶ Râzî, imam olacak kişide müçtehid seviyesinde bir ilme sahip olmayı şart koşarken bu örnekte olduğu gibi yönetim becerilerini incelemesi onun bu noktada gerçekçi bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir.

4. Cesaret/Şecaat.⁴²⁷

Râzî’ye göre imamda bulunması gereken vasıflardan bir diğeri de cesarettir. Ona göre imam, düşmanı gördüğünde korkmamalı, savaş kararı alması gerekiyorsa tereddüt etmemeli, metanetli ve soğuk kanlı olmalıdır.⁴²⁸

Râzî, imamın hadleri uygularken de korkmaması gerektiğini vurgular. Ancak yumuşama zamanında da yumuşaması gerektiğini yineler. Dengeleyicilik faktörünü burada da tekrar eder.

Râzî’ye göre hadlerin uygulanması imametın vücutiyetinin delillerindendir. Nitekim had cezalarıyla ilgili ayetlerin⁴²⁹ tatbik edilmesi; ancak bir imamın varlığıyla mümkündür. Zira hadlerin tatbikinin imamın emriyle yapılması, imamiyetin vacip bir şartı olarak birbirini zorunlu kılmaktadır.⁴³⁰

Râzî, hadlerin uygulanması hususunda İmam Şafî’den dikkat çekici bir alıntıda bulunur. Şöyle ki: İmam Şafî; had cezası uygulanması gereken kişinin küfür ehli olması ve Beytullah’a sığınması durumunda şu şekilde bir çözümleme yapmaktadır. Devlet başkanı, Beytulla’a sığınan o kafirin sıkıştırılmasını emretmelidir. Böylece o kişi Harem sınırlarından ayrılmaya mecbur kalacaktır. Nihayetinde imam, harem bölgesinin dışında

⁴²⁶ Râzî, *Câmi ‘u’l- ‘Ulûm*, s. 380.

⁴²⁷ Râzî, *Nihâyetü’l- ‘Ukûl*, IV. s. 355; *Câmi ‘u’l- ‘Ulûm*, s. 379.

⁴²⁸ Râzî, *Nihâyetü’l- ‘Ukûl*, IV. s. 355.

⁴²⁹ Nûr, 24/4; Mâide, 5/38.

⁴³⁰ Râzî, *Nihâyetü’l- ‘Ukûl*, IV. s. 323.

bulunan *hill* bölgesinde o kafire had cezasını uygulatır.⁴³¹ Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Râzî ve diğer İslâm uleması imamın hadleri uygulama yükümlülüğü üzerinde ısrarla durmuşlardır.

Râzî, kısasların tatbiki konusunda imamların mükellef olduğunu belirtir. İmam bu görevi yerine getirmek için bir görevli de tayin edebilir. İmam kesinleşen kısas kararını infaz eder veya ettirir. Bu durumda kısası uygulamaması caiz değildir. Râzî buna sebep olarak, imamın da İslam ümmetinin bir ferdi olduğunu ve ilahi emirlere uyması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla Râzî; kısasla ilgili ayeti⁴³² “*Ey devlet reisleri; eğer ölünün sahibi (velisi) kısas talebinde bulunursa, kısası tastamam yerine getirmez (size) farz kılınmıştır*”⁴³³ şeklinde yorumlamıştır.

5. Adalet.⁴³⁴

Râzî’ye göre imamda bulunması gereken vasıflardan birisi de adil olmaktır. Ancak imam adaleti tatbik ederken zahiri delillere bakmalıdır. Dolayısıyla imam batına göre hükmedemez.⁴³⁵

Râzî, imamın adil olmaması ya da fâsık olması durumunda güç ve yetkilerini kendi nefsi arzularına göre tatbik edeceğini belirtir. İmamın bu tavrı nedeniyle insanlar nezdinde adaletin yok olacağını ve hukukun zayi olacağını vurgular.⁴³⁶

O, imamda bulunması gereken şartlardan; adalet şartına “*benim ahdime zalimler nail olmaz*”⁴³⁷ ayetini delil göstermiştir. Bu ayete göre Allah’ın Hz. İbrahim’e verdiği imamet, o soyu için de istemiştir. Râzî, bu ayetten yola çıkarak imamet makamının zalimler için söz konusu olamayacağını belirtir ve şöyle der: “...zalimler, bu makamı (imamet) elde etmeyi istediklerinde, onlara inadı, taassubu ve bâtıl da direnmeyi terketmeleri vâcib olur.”⁴³⁸

6. Erkek olması.⁴³⁹

⁴³¹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, IV. s. 47.

⁴³² Bakara, 2/178.

⁴³³ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, V. s. 48.

⁴³⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 355.

⁴³⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s.355.

⁴³⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 355.

⁴³⁷ Bakara, 2/124.

⁴³⁸ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, IV. s. 33; Râzî, *el-Erba'in*, II, s.267.

⁴³⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 355; *Câmi'u'l-'Ulûm*, s. 379.

Râzî, imamın erkek olması gerektiğini savunur. Ona göre ilim, siyaset, cesaret ve adalet sahibi olma özellikler kadınlarda ya yoktur ya da nadiren görülmektedir. Ayrıca devlet yöneticiliği için aranan bu nitelikler erkeklerde olduğu şekliyle kadınlarda bulunmaz.⁴⁴⁰ Nitekim Râzî, *Câmi 'u'l- 'Ulûm* 'da bahsettiği gibi erkek olma vasfını *cesaret* ve *liyakat* şartlarının tamamlayıcısı olarak görür.⁴⁴¹

Râzî, kadının mirasta daha az hisse almasının hikmetlerini anlatırken bu konuya değinmektedir. O, erkeğin yaratılış ve akıl bakımından daha üstün olduğunu⁴⁴², kadınların aldanması ve yanılgısının daha muhtemel olduğunu savunur. Sosyal hayatta kadınların daha az aktif olduğunu, bunun tersi bir durumda da kadınların töhmet altında kalabileceğini söyler. Devlet başkanlığı ve kâdılık yetkisinin kadına verilmediğini, kadının şahitliğinin de erkeğin yarısı kadar olduğunu belirtir.⁴⁴³ Bunun yanı sıra Râzî, miras konusunda cahiliyye döneminde kadına mirastan hiç pay verilmediğini bunun doğru bir davranış olmadığını da vurgular. Erkek ve kadının harcamalarını mukayese ederek aslında ayette⁴⁴⁴ herkese yeterli bir taksimin yapıldığını savunur.⁴⁴⁵

Râzî, erkeklerin bilgi ve kudret (güç) bakımından kadınlara olan üstünlüğünden bahsetmektedir. Erkeklerin zor ve meşakkatli işlerde bu özelliklerini gösterdiklerini belirtir. Genellikle yazı yazma, binicilik ile atıcılık faaliyetlerinde erkeklerin daha çok olduğunu; peygamberler ile alimlerin erkeklerden olduğunu, büyük imamet (devlet başkanlığı), ve küçük imamet (namaz imamlığı) erkeklere has kılındığını belirtir.⁴⁴⁶

Râzî'nin bu şekilde düşünmesinde dönemin koşullarının ve sosyolojik faktörlerin rolü yadsınamaz. Devlet başkanlığı görevinin ağır sorumluluğu, toplumsal kabuller ve örfün getirdikleri de Râzî'nin ve diğer İslâm alimlerinin bu şekilde düşünmesinde etkili olmuş olabilir.

7. Hür olmak/Köle olmamak.⁴⁴⁷

⁴⁴⁰ Râzî, *Nihâyetü'l- 'Ukûl*, IV. s. 356.

⁴⁴¹ Râzî, *Câmi 'u'l- 'Ulûm*, s. 379.

⁴⁴² Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 88.

⁴⁴³ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, IX. s. 207-208.

⁴⁴⁴ Nisâ, 4/11.

⁴⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, IX. s. 207-208.

⁴⁴⁶ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 88.

⁴⁴⁷ Râzî, *Nihâyetü'l- 'Ukûl*, IV. s. 356.

Râzî, imamet makamına gelecek bir kimsenin köle olmaması gerektiğini savunmaktadır. İnsanların başlarına bir kölenin, özgür olmayan bir kimsenin geçmesi durumunda ona hakir bakacaklarını vurgular.⁴⁴⁸

Râzî, kölelerin zamanlarının çoğunu hizmet etmekle geçirdiklerini belirtir. Dolayısıyla vakit ayırıp devlet başkanlığı gibi bir işle uğraşmalarının mümkün olmadığını düşünmektedir.⁴⁴⁹

8. Baliğ olması.⁴⁵⁰

9. Liyakat (Kifayet)⁴⁵¹

Râzî, imamet için liyakat şartını aramaktadır. Erkek olmanın liyakat şartını tamamladığını belirtmektedir. Ancak bu şarta *Câmi 'u'l- 'Ulûm*'da değinirken *Nihâyetü'l- 'Ukûl*'de değinmemiştir.

10. Akıl sahibi olması.⁴⁵²

Râzî'ye göre, imam olarak seçilecek kimsenin aklî melekelerinin yerinde olması gerekmektedir. Ona göre daha önce saydığımız sıfatların tümü akıl sıfatına bağlıdır. Dolayısıyla akıl sıfatına sahip olmayan kimsenin imametinden bahsedilemez.⁴⁵³

11. Kureyşî olmak.⁴⁵⁴

Râzî, imamet için Kureyşîlik şartına *Nihâyetü'l- 'Ukûl*'de yer vermekte, *Câmi 'u'l- 'Ulûm*'da ise imamet için bu şarta değinmemektedir.

Râzî, kureyşîlik şartının Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mezhebinden Ebu Ali ve Ebu Hâşim Cübbâî gibi şahsiyetler tarafından kabul edildiğini belirtir. Ayrıca Hâricilerin ve Mu'tezile'nin büyük çoğunluğunun imamet için Kureyşîlik şartını aramadıklarını da ifade eder.⁴⁵⁵

⁴⁴⁸ Râzî, *Nihâyetü'l- 'Ukûl*, IV. s. 356.

⁴⁴⁹ Râzî, *Nihâyetü'l- 'Ukûl*, IV. s. 356.

⁴⁵⁰ Râzî, *Nihâyetü'l- 'Ukûl*, IV. s. 356.

⁴⁵¹ Râzî, *Câmi 'u'l- 'Ulûm*, s. 379.

⁴⁵² Râzî, *Nihâyetü'l- 'Ukûl*, IV. s. 356; *Câmi 'u'l- 'Ulûm*, s. 379.

⁴⁵³ Râzî, *Nihâyetü'l- 'Ukûl*, IV. s. 356.

⁴⁵⁴ Râzî, *Nihâyetü'l- 'Ukûl*, IV. s. 356.

⁴⁵⁵ Râzî, *Nihâyetü'l- 'Ukûl*, IV. s. 356.

Râzî, imamda Kureyşî olma şartının aranması gerektiğini belirtmekte ve bunun delilinin icmâ ve sünnet ile sabit olduğunu savunmaktadır.⁴⁵⁶ Râzî, bu konudaki icmânın tevâtürle sabit olduğunu belirtir. O, Ensarın Sakife günü imamete talip olmalarına rağmen imametin Kureyşlilerle tahsis edilmesiyle ilgili hadisi duymaları üzerine isteklerinden vaz geçmelerini, bu konudaki icmaya delil sayar. Râzî'ye göre imamın Kureyş'ten olmasının gerektiği fikri Sahabe içinde taban bulmuş, onlardan kimse buna itiraz etmemiştir.⁴⁵⁷ İlgili hadis, sünnetî delili oluştururken sahabenin ortak tavrı da icmayı netice vermiştir.

Râzî, imamda Kureyşî olma şartının sünnet ile sabit olduğunu “*İmamlar Kureyştendir*”⁴⁵⁸ hadisiyle açıklamaktadır. Râzî, bu hadisi Hz. Ebu Bekir'in ve birçok büyük sahabenin rivayet ettiğini belirtir. O, bu hadisteki *elif lam*'ın istiğrâk⁴⁵⁹ anlamı için kullanıldığını, dolayısıyla bu hadisin “*bütün imamlar kureyştendir.*” anlamını ifade ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Arap dili açısından haber veya emir cümlesi olması fark etmeksizin bu sözden “*imamın gayrı Kureyşî olması durumunda men edilmesi*”ne de vurgu yapmaktadır.⁴⁶⁰

Râzî, “*Veliler Kureyştendir*”, “*Onlar Allah'a itaat edip emrini dostoğru yaptıkları müddetçe vulat (yöneticiler) Kureyş'dendir*” ve “*Kureyş'i öne sürün fakat onun önüne geçmeyin*” gibi hadisleri de imamın Kureyşten olması gerektiği fikrini pekiştirici birer delil olarak kullanmaktadır.⁴⁶¹

Râzî, “*Burnu üzüm tanesi gibi küçük/kesik olsa dahi sultana itaat edin*”⁴⁶² hadisine göre imam için nesebin önemli olmadığı, imamdaki maksadın ümmetin maslahatlarını elde etmek, faidesine iş yapmak olduğu ve bunun da nesep gözetilmeden yapılabileceği görüşünü değerlendirir. Ona göre her imam sultandır ama her sultan imam değildir. Dolayısıyla yukarıda bahsedilen hadis imamlar için geçerli değil ama sultanlar için geçerlidir. Yani bu hadisle imamet için Kureyşî olma şartı değerlendirilemez.⁴⁶³

⁴⁵⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 356.

⁴⁵⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 357.

⁴⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef*, VI. s. 403; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IV, s. 26.

⁴⁵⁹ Başında elif lâm bulunan isimle, ismin kapsadığı bütün fertler kastedildiğinde istiğrâk anlamı kastedilmiş demektir. Yani cinsinin hepsini altında toplayan elif lam'dır.

⁴⁶⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 357.

⁴⁶¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 357.

⁴⁶² Benzer bir rivayet de şu şekildedir: “*Eğer üzerinize Habeşî ve burnu kulağı kesik bir köle, emir tayin edilse, sizi Allah'ın Kitabı ile sevk ve idare ettiği sürece, onun emirlerini dinleyiniz ve itaat ediniz.*”: Buhârî, Ahkâm, 4; İbn Mâce, Cihad, 39.

⁴⁶³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 358.

Râzî, bu şartın aranmasında toplumsal bir faydanın da bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre halkın Kureyşlilere inkıyadı (itaati) daha güçlüdür. Bu durumun sebebi ise Kureyşlilerin nesebi olarak Hz. Peygambere bağlı (ittisal) olmalarıdır. Bundan dolayı imam olarak seçilecek kişinin Kureyş’li olması daha uygundur.⁴⁶⁴

D. NASBU’L-İMÂM (İMAMIN TAYİNİ)

Fahreddin er-Râzî, Hz. Peygamber’in kendisinden sonra bir halife tayin etmediğini belirterek bu konuyu ümmetin ileri gelenlerinin çözmesi gerektiğini savunmuştur. Bu noktada Râzî, Şia ile nass-ihtiyar yöntemlerini tartışmış, nass ile tayin fikrini reddederek ihtiyar yönteminin doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır. Râzî, imamın toplumun dinî ve dünyevi maslahatlarını/menfaatlerini temin etmek için seçilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁶⁵

Râzî, çeşitli fırkaların imamet makamına geçmek için nass, ihtiyar (seçim) veya davet (çağrı)⁴⁶⁶ gibi yöntemleri kabul ettiklerini belirtmektedir. Ehl-i Sünnet, Mu’tezile, Havâric ve Zeydiyye (Sâlihiyye) mezheplerinin imamın yönetime ihtiyar (seçim) ile gelmesini kabul ettiklerini söyler. Zeydiyye’nin Sâlihiyye fırkası dışındaki Cârûdiyye ve Süleymâniyye kollarının da nassın yanında davetin imamete gelme yöntemlerinden birisi olarak kabul ettiklerini ifade eder.⁴⁶⁷

Davet yöntemi; imamın zalimliğe ve zulme zıt olarak emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker’i emretmesi ve insanları kendine ittibaya davet etmesidir Nass ile tayin yöntemi ise Şia’nın iddia ettiği şekilde Hz. Peygamber’in ya da imamın kendisinden sonraki imamı belirtmesidir. Râzî çeşitli delillerle bu üç usul arasında ihtiyar (seçim) yönteminin geçerli olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.⁴⁶⁸

Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl* adlı eserinde nass ile tayinin yönteminin geçersizliğini kanıtlayarak ihtiyar yönteminin geçerliliğini kanıtlama yoluna gitmiştir.⁴⁶⁹ O, Şia’nın

⁴⁶⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 358.

⁴⁶⁵ Râzî, *el-Erba’in*, II, s. 258.

⁴⁶⁶ Râzî, *el-Muhassal*, s.246.

⁴⁶⁷ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 406; *el-Muhassal*, s.246-247..

⁴⁶⁸ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 406.

⁴⁶⁹ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 406.

iddia ettiği gibi imamet makamını bir kişiye has kılmanın doğru olmadığını Allah'ın imameti birçok kişiye vermesinin mümkün olduğunu belirtir.⁴⁷⁰

1. İhtiyar/Seçim

Hız. Ebu Bekir'in başa gelme şekli olan *ihtiyar* yöntemi, *ehlü'l-hal ve'l-akd* denilen ve toplumda nüfuz sahibi olan birey ya da gruplar tarafından imamın seçilmesi usulüdür. Râzî, Ehl-i Sünnet'in imamın yönetime ihtiyar (seçim) ile gelmesini kabul ettiklerini belirtmektedir.⁴⁷¹ Nitekim Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*'de "bizim yanımızda" diyerek kendisini ve Ehl-i Sünnet'i *ashâbü'l-ihtiyâr* (imametın seçimle olduğunu savunanlar) olarak tanıtmaktadır.⁴⁷²

Râzî, Hız. Ali'nin nass ile imamete tayin edildiği fikrini birçok yerde reddetmiş ve bu iddialara karşı çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Nass ile tayin fikrini eleştirerek ihtiyar yöntemini çeşitli yönleriyle ele almış ve doğruluğunu temellendirmeye çalışmıştır.

Râzî, "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de"⁴⁷³ ayetindeki *ulu'l emr*'den maksadın, alimler ve *ehlü'l-hal ve'l-akd/ehl-i icmâ* olduğunu savunmaktadır.⁴⁷⁴ O, ayette geçen ulu'l-emrin icmâsının hüccet olduğunu ve imamet akdinin geçerli olması için gerekli olduğunu belirtmektedir.⁴⁷⁵ Nitekim Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn* adlı eserinde Hız. Ali'nin imametinin meşruiyetini savunurken bu görüşüne, *ehlü'l-hal ve'l-akd*in Hız. Ali'nin imameti için ittifak etmesini delil göstermektedir.⁴⁷⁶

Râzî'ye göre alimlerin, ulu'l emrin içerisinde sayılmasının sebebi yöneticilerin ve sultanların, alimlerin fetvalarına dayanarak işlerini yapmalarıdır. Dolayısıyla Râzî'ye göre ulu'l-emrden, içtihad ehli olan ulemanın kastedilmiş olduğu fikri daha isabetlidir.⁴⁷⁷

Râzî, *ehlü'l-hal ve'l-akd* olarak adlandırılan kişilerin, Kur'an ve sünnetten Allah'ın hükümlerini istinbat edebilecek alimler olduğunu belirtir. Örnek olarak naslardan nasıl hüküm istinbat edileceğini bilmeyen bir kelimcının bu konuda vereceği

⁴⁷⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 413.

⁴⁷¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 406.

⁴⁷² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 394.

⁴⁷³ Nisâ, 4/59.

⁴⁷⁴ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 144. Gümüşoğlu, 852. Dipnot.

⁴⁷⁵ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 151.

⁴⁷⁶ Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 159-160.

⁴⁷⁷ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 146.

karara itibar edilmeyeceğini belirtir. Dolayısıyla ehl-i icmâ olan ehlü'l-hal ve'l-akdin bu yeterlilikte alimlerden oluştuğunu ve bu sınıf ulemanın görüşüyle yapılan icmânın geçerli olacağını vurgulamaktadır.⁴⁷⁸

Râzî'ye göre imamın belirlenmesi gibi önemli bir vazifenin yerine getirilmesinde etkili olan ehlü'l-hal ve'l-akd, sıradan insanların olmadığı bir topluluktur. O, bu gurubun yukarıda bahsedilen yeterliliklere sahip, ümmetin içerisinde çıkan *hususî bir topluluk*⁴⁷⁹ olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁰

Daha önce belirtildiği gibi ehlü'l-hal ve'l-akd, imam olacak kişiyi öncelikle tanıyıp seçecektir. Bu şekilde ümmetin ileri gelenleri tarafından bu kişinin imameti icmâ ile gerçekleşmiş olacaktır. Sonrasında mü'nakid olan bu icmâyâ itaat etmek insanlara vacip olmaktadır. Ancak Râzî; ihtiyar yönteminin fitneye sebebiyet vereceği, her belde halkının kendine yakın gördükleri kişileri imamet makamına getirmeye çalışacakları bunun da savaflara sebep olacağı yönündeki eleştirilerden de bahsetmektedir.⁴⁸¹ Râzî, bu konuda aslolanın ehlü'l-hal ve'l-akdin ümmetin başına bir imamı seçmeleri olduğunu belirtmektedir. Şayet aciz duruma düşer ve buna güç yetiremezlerse bu durumda onların üzerindeki sorumluluğun ve teklifin kalkacağını ileri sürmektedir.⁴⁸²

Râzî, imamın seçilmesinde ihtiyar usulünün ümmetin maslahatları için daha uygun olduğunu savunmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Râzî, insanların bir imam seçmesinin, birçok dinî ve dünyevi maslahatın sağlanması için şart olduğu görüşündedir.⁴⁸³ İmamet kurumunun ehemmiyetine binaen imamın tayini önemli bir olaydır. Bu sebeple Râzî, ihtiyar usulüyle imamın seçmenin, ümmetin tamamı için hasenat vesilesi olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Râzî'ye göre ihtiyar yönteminde, ehlü'l-hal ve'l-akd ve Müslümanların tamamı için sevap ve birçok maslahat vardır.⁴⁸⁴ Nitekim Râzî, Hz. Ömer'in "üç şey var ki Hz. Peygamber'in onları açıklaması bizim için dünya ve dünyadaki her şeyden daha sevimli idi. Bunlar kelâle, hilâfet ve riba (faiz) konularıdır. (Fakat açıklamadı.)"⁴⁸⁵ sözünü nakletmektedir. Hz. Peygamber'in

⁴⁷⁸ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 151.

⁴⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. S. 414.

⁴⁸⁰ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 151.

⁴⁸¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 409.

⁴⁸² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 414.

⁴⁸³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 323, 327-328; *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII. s. 145.

⁴⁸⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s.415.

⁴⁸⁵ *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, IX. s. 221.

imamet/hilafet konusunda yerine bir kişiyi bırakmaması, bu işin ümmetin çözümüne bırakılmasını zorunlu kılmıştır. Râzî, bu şekilde ümmetin seçimiyle bu meselenin halledilmesinin gerekliliğine ve bunun Müslümanlar için daha faydalı olduğuna işaret etmektedir.

2. Nass ile Tayin

Fahreddin er-Râzî, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra birisini imam olarak tayin ettiği iddiasını kabul etmemektedir. O; Hz. Ebu Bekir'in "*İmamlar Kureyştendir*"⁴⁸⁶ hadisini rivayet etmesiyle, Ensar'ın imamet taleplerinin geçersiz olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁷

Râzî, Hz. Ali hakkında nass olduğu yönündeki Şii iddiaları eleştirerek, böyle bir durumda Hz. Ebu Bekir'in bu makamı kabul etmeyeceğini, Hz. Ali'ye engel olmayacağını, onu destekleyeceğini ve nassın hükmüne teslim olacağını belirtmekte,⁴⁸⁸ aynı şekilde Hz. Ali'nin de böyle bir tayinin söz konusu olması durumunda hakkını korumaya Ebu Bekir'den daha muktedir olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸⁹

Râzî, Hz. Peygamber imam olarak Hz. Ali'yi tayin etseydi bunun Beni Sâide toplantısında mutlaka gündeme geleceğini söylemektedir. Zira Ensar, halife seçiminde Hz. Ebu Bekir karşısında aciz düşmüşlerdir. Bu durumda Ensar'ın; "*imamet ne bizim hakkımızdır ne de sizin hakkınızdır, her ikimiz de imameti zulümle istiyoruz. İmamet bizim için mümkün olmadığından dolayı sizin için de mümkün olmasına izin vermeyiz*" demesi beklenirdi.⁴⁹⁰ Râzî, bir hayli tartışmalı geçen Sakîfetü Benî Sâide toplantısında Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'nin imam tayin edildiği ile ilgili bir gündemin olmayışını ve böyle bir meselenin ileri sürülmeyişini nass ile tayin iddialarına ait asılsızlığın en güçlü ve kesin delili olarak görmektedir.

Nass ile tayinin geçersizliği hususunda Râzî, sahabe arasındaki kabile yapısını ve nüfuz dengesini delil olarak sunmaktadır. Ona göre Hz. Ebu Bekir, Ensar'ın karşısına çıkıp imamet makamını zorla ele geçirmek için gerekli askerî ve mâlî güce sahip değildi.

⁴⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef*, VI, s. 403; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, IV, s. 26.

⁴⁸⁷ Râzî, *Câmi'u'l-'Ulûm*, s. 381.

⁴⁸⁸ Râzî, *el-Erba'în*, II, s. 272.

⁴⁸⁹ Râzî, *Câmi'u'l-'Ulûm*, s. 381.

⁴⁹⁰ Râzî, *Câmi'u'l-'Ulûm*, s. 381.

Ancak Hz. Ali, Haşimoğulları kabilesinden olduğu için askerî açıdan daha üstündü. Râzî'ye göre, tüm bu şartlar altında Ensar'ın Hz. Ebu Bekir'e imamet konusundaki muhalefeti, Hz. Ali'nin askerî üstünlüğü ve Hz. Ebu Bekir'in askerî ve mâlî zayıflığı düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi imam tayin etmediği⁴⁹¹ bu işi ümmetin inisiyatifine bıraktığı sonucu çıkmaktadır.

Râzî, imamın Allah'ın nâibi olduğu ve bu yüzden nasla belirlenmesi gerektiği görüşünü eleştirir. Ona göre imam *ümme*tin nâibi olarak tavsif edilmelidir. Dolayısıyla onun imametinin sabit olması için nassa da ihtiyaç yoktur,⁴⁹² ümmetin seçimi yeterlidir.

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

Râzî'ye göre Şii fırkalar arasında ilk çıkan ihtilaflarda dahi imamın kim olacağı tartışma konusu olmuştur. Örneğin Hz. Ali'nin vefatından sonra Abdullah b. Sebe'nin taraftarları olan *Sebeiyye*, Hz. Ali'nin ölmediğini bulutta bulunduğunu, gök gürültüsünün onun sesi ve şimşegın onun kırbacı olduğunu, tekrar yeryüzüne ineceğini savunmuştur.⁴⁹³ Diğer bir gurup ise Hz. Ali'nin vefat ettiğini savunmuştur. Bu guruplar da sonraki imamın kim olacağı konusunda ihtilafa düşmüşler; Keysâniyye, Muhammed el-Hanefiyye'nin imam olduğunu savunmuş, çoğunluk olan diğer kesim ise Hz. Hasan'ın imam olduğunu benimsemiştir. Hz. Hasan'ın vefatından sonra bir gurup imameti Hasan'ın oğullarına, çoğunluk olan diğer kısım ise kardeşi Hz. Hüseyin'e nakletmiştir.⁴⁹⁴

Râzî, Şia içerisindeki ilk dönemden Ali er-Rızâ'nın imametine kadar olan süreçteki bu ihtilafları tafsilatıyla anlattıktan sonra meseleyi imamet düşüncesi etrafında şu şekilde yorumlamaktadır: “*Bil ki, bu büyük ihtilaflar bu on iki imam hakkında mütevatir ve açık bir nassın olmadığını gösteren delillerden biridir.*”⁴⁹⁵ Râzî'nin Şii

⁴⁹¹ Razi, *Câmi'u'l-'Ulûm*, s. 381.

⁴⁹² Râzî, *el-Erba'în*, II, s. 270.

⁴⁹³ Râzî, “*İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*”, IX, s. 247-248.

⁴⁹⁴ Râzî, *el-Muhassal*, s.242.

⁴⁹⁵ Râzî, diğer tefsir, kelam, fıkıh, felsefe, Arap Dili ve mantık gibi bilimlerdeki konumunun yanında Mezhepler Tarihçiliği yönüyle de öne çıkan ve bu alanda eser telif etmiş olan bir alimdir. Bkz: *İtikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*; Râzî, *el-Muhassal*, s.242-244.

imamet düşüncesine yönelttiği bu eleştiri esasen Hz. Ali ve ondan sonra gelecek olan imamlar hakkındaki açık nas iddialarına yöneliktir. O, tevatür derecesinde ve herkesin bilgisi dahilinde olduğu halde Hz. Ali'nin imamet görevinin ona tevdi edilmediği⁴⁹⁶ iddialarını bu şekilde tarihi seyri göz önüne alarak eleştirmektedir. Râzî, imametinde bu kadar açık ve bağlayıcı bir şekilde ikame edilmesi durumunda bu kadar çok ihtilafa sebep olmayacağını, dolayısıyla Şia içerisinde yaşanan ihtilafların bu konuda mütevatir bir haberin olmadığına işaret ettiğini belirtmektedir.

a. Nass-ı Celî

Fahreddin er-Râzî, İmamiyye mezhebinin Hz. Ali'nin imameti hakkında açık bir nassın varlığını kabul ettiklerini, Zeydiyye mezhebinin ise kabul etmediklerini aktarmaktadır.⁴⁹⁷ Râzî, “*nass-ı celî*” ifadesiyle “*te'vil götürmez bir katiyyette nass*”ın kastedildiğini belirtmiştir.⁴⁹⁸ O, açık nass iddiasını reddetmekte ve bu konuda birçok delil ileri sürmektedir.

Râzî, öncelikle Hz. Ali'nin imameti için açık nass iddiaları hakkında mezheplerin genel görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır: Ehl-i Sünnet'in cumhuru, Mu'tezile, Hariciler ve Mürcie Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir imam tayin etmediğini savunur. Bunların dışındaki guruplar Hz. Peygamber'in kendisinden sonra imam tayin ettiğini ileri sürmektedirler. Ancak bu guruplar da hakkında nass olduğunu iddia ettikleri kişilerle ilgili ihtilafa düşmüşlerdir. Bu iddialar Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Abbas'ın üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁴⁹⁹

Râzî'ye göre Hasan-ı Basrî, Hz. Ebu Bekir'in imameti için nass-ı hafi (gizli nass) olduğunu söylerken bazı hadis ashâbı ise nass-ı celî olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşü savunanlar şu iki hadisi buna delil getirmektedirler. “*Bana bir kalem bir de kağıt getirin. Ben size Ebu Bekir'i yazayım. Ta ki iki kişi arasında ihtilaf olmasın.*”, “*Allah bütün Müslümanları bu manada reddetti. Ebu Bekir müstesnadır.*”⁵⁰⁰

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

⁴⁹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 421-423.

⁴⁹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 418; *el-Muhassal*, s.246.

⁴⁹⁸ Râzî, *el-Erba'in*, II, s. 274.

⁴⁹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 417.

⁵⁰⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 418.

“Emiru’l-mü’minin olmayı Ali’ye teslim edin”, “Hz. Peygamber eliyle Hz. Ali’nin elini kaldırarak ‘bu benden sonra sizin içinizde benim halifemdir. Onu dinleyin ve ona itaat edin’ dedi”, “Sizden kim bana biat eder ve beni desteklerse o benim kardeşim, vâsiim ve benim halifem olur” Hz. Peygamber’in bu sözünden sonra Hz. Ali ona biat etmiştir.⁵⁰¹

Râzî, yukarıda rivayet ettiği hadislerden sonra Hz. Ali hakkında açık nass olduğu iddiasını ele almaktadır. O, Hz. Peygamber’in bu konuda açık bir nass söylemesi durumunda bu bilginin ehl-i tevatür aracılığıyla bize gelmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü Hz. Peygamber’in böyle önemli bir meselede bu kadar açık bir şekilde Hz. Ali’yi kendisinden sonra imam tayin etmesi çok ehemmiyetli bir meseledir. Râzî, böyle büyük bir olayın duyulmama ihtimalinin olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu önemli iddia tevatür yoluyla gelmediği için açık nass iddiası da düşmektedir.⁵⁰²

Râzî, açık nass iddiasının tevatür yoluyla gelmesi durumunda bu rivayetin meşhur olması gerektiğini belirtir. Ona göre, eğer bu iddia tevatür ehlinen gelseydi Hz. Ali’nin imametine dair nass-ı celi meşhur olurdu.⁵⁰³

Râzî, Hz. Peygamber döneminde tevatür ehlinin şahitliğinde oluşan bütün büyük işlerin halkın arasında yayıldığını belirtmektedir. Ona göre, Hz. Ali’nin imameti hakkındaki bu açık nass iddialarının da bu şekilde olması gerekmektedir. Dolayısıyla Hz. Ali hakkında açık nassın varlığı ile ilgili iddialarda bu durum görülmediği için böyle bir nassın olmadığına hükmedilir.⁵⁰⁴

O, Hz. Ali’nin nasla imam tayin edilmesi durumunda bütün sahabilerin bunu bilmesi gerektiğini söylemiştir. Râzî’ye göre bazı sahabilerin o nassı bizzat bilmeleri ve şahit olmaları, bazılarının da diğerlerinden duyarak öğrenmeleri gerekirdi. Ancak bu iki durum da tevatürle meydana gelmemiştir.⁵⁰⁵

Râzî, Hz. Peygamber’in herkesin olduğu kalabalık bir ortamda imameti nassla bir kişiye tahsis etmesinin büyük bir olay olduğunu belirtmektedir. Çünkü Hz. Peygamber

⁵⁰¹ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 418.

⁵⁰² Râzî, bu durumu “Lazım olan şey yoksa mezlûl de yoktur” şeklinde mantık ilminin kaidelerini kullanarak ifade etmektedir; Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 418,419.

⁵⁰³ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 419.

⁵⁰⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 419.

⁵⁰⁵ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 433.

ümmetine, dinî ve dünyevi meselelerinde bir insanı vekil bırakıyorsa bu konum ve dolayısıyla bu mesele çok önemlidir. Böyle büyük bir olayın ümmetin arasında yayılması gerekirdi.⁵⁰⁶

Râzî, imam tayini meselesinin çok önemli bir mesele olmasını da gerekçelendirmektedir. Ona göre insanlar arasındaki en önemli kurum dindir. Şâri-i Hakiki veya onun elçisi, ümmete dini ve dünyevi hususlarda bir insanı vekil kılıyorsa bu büyük ve önemli bir meseledir. Dolayısıyla bu konum da ümmet içerisinde en önemli konumdur. İmametin nass ile tayinini kabul edersek bu konu önemli bir dinî mesele halini almaktadır.⁵⁰⁷

Râzî; Cuma günü, mescitte, insanların şahit olduğu bir yerde önemli bir olay olursa bu olayın insanların arasında yayılacağını, bu haberin ilm-i yakîni ifade edeceğini ve zarurî bilgi olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Ali'nin imameti için ileri sürülen bu haberlerin mütevatiren yayılması gerekir, dolayısıyla böyle bir durum olmadığı için bunun bir yalan olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵⁰⁸

Râzî, nass-ı celînin nasıl bir kesinlik ifade etmesi gerektiğini de belirtmektedir. Hz. Ali hakkındaki nass-ı celî iddialarının Hz. Ali'yi bilmek kadar kesin olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre nasıl ki Hz. Peygamber'in Kabe'yi, Ramazan orucunu tebyin ve tayin etmesi, Ebu Hureyre'nin mevcudiyeti, nass-ı celi ise Hz. Ali'nin imameti de bu şekilde kesin olmalıdır.⁵⁰⁹

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

⁵⁰⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 418.

⁵⁰⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 419.

⁵⁰⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 418.

⁵⁰⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 420.

Râzî diğ er bir eleştiri olarak hayvanların konuşması, az bir yemekten birçok insanın doymas ı, Hz. Peygamber'in ellerinden su gelmesi, ağacın kendi yerinden s k lerek gelmesi gibi Hz. Peygamber'in mucizelerinin de mütevatir olmadığına ve yayılmadığına değinmektedir. Ayrıca Cuma namazında cemaatin, öldürülme korkusuyla önemli bir bilgiyi saklayabileceği yönündeki şii görüşü de nakleder.⁵¹⁰ Bu eleştiriler Râzî'nin önemli bir olayın toplum içerisinde bir şekilde yayılacağı yönündeki iddialarına karşı y neltirmiştir.

Râzî, bu iddiaları şu şekilde değerlendirmektedir. İmamet konusundaki belirsizliğin-saklılığın/kitman-gizlilik bahsi geçen ibadetlerin ayrıntılarındaki belirsizlikten daha ehemmiyetli bir konumda olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla o, ibadetlerde ihtilafa düşülen fer'i meseleler ile imamet konusundaki ihtilafın kıyaslanmasını isabetli görmemektedir. Ayrıca ibadetlerdeki ihtilafın insanlar açısından bir kolaylığı da sağladığını belirtmekte ve imamet konusundaki kapalılığın ve gizliliğin insanlara hiçbir fayda sağlamayacağını vurgulamaktadır.⁵¹¹ Dolayısıyla Râzî, açık nassa rağmen imamet meselesinin yayılmamasını ya da bu konuda ihtilafa düşülmesini mümkün görmemektedir.

Râzî, Cuma namazında cemaatin, öldürülme korkusuyla önemli bir bilgiyi saklayabileceği, bazı ayetlerde⁵¹² geçmiş kavimlerde bunun örneklerinin yaşandığı yönündeki eleştirileri de nakletmektedir.⁵¹³ Nitekim bu ayetlerde insanların bildikleri halde bir bilgiyi sakladıklarına değinilmektedir. Râzî, bu eleştirilere cevap verirken öncelikle bir cemaatin kasten yalana y nelebileceklerini reddetmediğini belirtmektedir. Bahsi geçen ayetlerdeki cemaatin az bir topluluk olduklarını, Hz. Ali'nin imameti için iddia edilen açık nassların ise büyük bir topluluk önünde gerçekleştiğini belirterek bu iki örneğin mukayese edilemeyeceğini söyler. Zira büyük bir topluluk içerisinde bir bilgi saklanamazken küçük bir grup arasında saklanması daha muhtemeldir.⁵¹⁴

⁵¹⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 420.

⁵¹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 427.

⁵¹² “Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri halde sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkar ettiler. Ama bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!”, Neml, 27/14; “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Böyle iken i erilerinden bir takımı bile bile gerçeği gizlerler.”, Bakara, 2/146.

⁵¹³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 420.

⁵¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 433.

b. Nass-ı Hafî

Râzî'ye göre Hz. Ali'nin imametı hakkında Şia'nın ileri sürdüğü nass iddiaları ittifakla gizli naslardır. Zeydiyye, Hz. Ali'nin imametı için açık nass olduğunu kabul etmezken bu konuda gizli nass olduğunu kabul etmektedir. İmamıyye ise Hz. Ali'nin imametı için açık ve gizli naslar olduğunu kabul kabul etmektedir. Zeydiyye'ye göre Hz. Peygamber'den sonra gizli nass yoluyla belirlenen imam, sırasıyla Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve zalimlere karşı kılıç çekip insanları kendi imametine davet eden, imamet şartlarını taşıyan bütün Fâtıma evladıdır.⁵¹⁵ Râzî, hafî/gizli naslardan muradın ne olduğunun bilinemeyeceğini belirtmektedir.⁵¹⁶

Râzî, Hz. Ali'nin imametı hakkında nass-ı hafî olduğu iddia edilen “*Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir.*”⁵¹⁷ ayeti üzerinde durmaktadır.

Râzî, ayette belirli bir kişinin kastedildiğini iddia edenlerin görüşlerini nakletmiştir. Ayetin imamet tartışmalarındaki rolünü daha iyi anlamak için bu rivayeti doğrudan vermek daha isabetli olacaktır. İlgili rivayet şu şekildedir: “*Ebu Zerr'den şöyle dediği rivayet edilmiştir: Bir gün, Allah'ın Resûlüyle beraber öğlen namazını kılıyordum. Derken bir dilenci, mescidde bir şeyler istedi. Ama ona hiç kimse bir şey vermedi. Bunun üzerine dilenci elini göğse doğru kaldırarak, 'Allah'ım şahid ol! Ben Resûlullah'ın mescidinde bir şeyler istedim de hiç kimse bana bir şey vermedi.' dedi. Hz. Ali de rükû halindeydi. Bunun üzerine o; dilenciye, serçe parmağını gösterdi. O parmağında bir yüzük vardı. Dilenci Hz. Ali'ye doğru yönelerek, Hz. Peygamber'in gözü önünde yüzüğü aldı...*” Rivayetin devamında Hz. Peygamber, Hz. Musa'nın kardeşiyle desteklenmesi ile ilgili ayeti⁵¹⁸ okuyarak kendisinin de Hz. Ali ile desteklenmesi için dua etmiştir. Ardından Hz. Peygamber, “*Benim göğsüme genişlik ver. İşimi kolaylaştır. Bana, ehlimden Ali'yi vezir yap. Onunla sırtımı kuvvetlendir!..*” demiştir. Rivayetin sonunda ise Cibril inerek, “*Ey Muhammed 'Sizin dostunuz, ancak Allah'tır' ayetini oku!*” demiştir.⁵¹⁹ Şia, bu

⁵¹⁵ Râzî, *el-Muhassal*, s.246.

⁵¹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 418.

⁵¹⁷ Mâide, 5/55.

⁵¹⁸ Tâhâ, 20/25-32; Kasas, 28/35.

⁵¹⁹ Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö. 606/1210), *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, XII. s. 26.

ayetteki “*râkiûn*” ifadesinden maksadın bir imam olduğunu ve ayetin Hz. Peygamber’den sonra Hz. Ali’nin hilafetine işaret ettiğini savunmaktadır.

Râzî’nin, *Nihâyetü’l-Ukul* adlı eserinde, ilgili ayetin ilk bölümünde geçen *veli* lafzının Hz. Ali’nin imametini kanıtlayan nass-ı hafî olduğu yönündeki Şii iddiayı sistematik bir şekilde ele aldığını görmekteyiz. Râzî, bu iddiayı, birbirini tamamlayan ve sonunda Hz. Ali’nin tüm müminlerin üzerinde *tasarruf sahibi imam* olduğu sonucuna ulaşan⁵²⁰ üç yolla ele almaktadır. Bunlar şu şekildedir:⁵²¹

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

Veli lafzının anlamı için Müberrid (Müberred) (ö. 286/900)⁵²² “*evla, ehakk (en layık, hak eden)*” demektedir. Kümeýt’in (Kümeýt el-Esedî) (ö. 126/744)⁵²³ divanında ise *veli* ifadesi “*işlerin deruhte edilmesi için atanmış kayyum*” anlamlarında kullanılmaktadır.⁵²⁴ Dolayısıyla naklî deliller olarak gösterilen bu tanımlara göre *veli* lafzıyla ifade edilmek istenen bu kelimenin “*mutasarrıf, insanların işlerini üstlenen idarecisi*” gibi anlamlara geldiğidir. Râzî’nin naklettiği bu iddiaların, Şii alimler tarafından Arap dili ve Arap şiiri ile desteklenmiş, dilbilimsel açıdan güçlendirilmiş olduğu açıkça görülmektedir.

Veli kelimesine yüklenen *mutasarrıf* anlamını ifade eden örfî delil ise kızın erkek kardeşinin *veli* kelimesiyle ifade edilmesidir. Bir diğer örfî delil ise sultanlara *velisi olmayanların velisi* denilmesidir. Örfte bu kimselere *kan velisi* yani *kan bağından dolayı*

⁵²⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* adlı eserinde Mâide Suresi 55. Ayetin tefsirinde aynı konuya değinmekte ancak farklı bir sistematikle konuyu ele almaktadır. Onun, *Nihâyetü’l-‘Ukûl* eserinde bu ayetle ilgili imamet tartışmalarını daha sistematik bir şekilde ele almasından dolayı çalışmamızda bu tasnife yer verdik.

⁵²¹ Daha önce de ifade edildiği gibi Hayri Kaplan, Râzî’nin *Nihâyetü’l-‘Ukûl* adlı eserde imamet ve ismet konularındaki tartışmaları Sedîdüddîn Ebu’s-Senâ Mahmud b. Ali el-Hımmisî er-Râzî (yaklaşık 485-585/1092-1189) ile yapığını nakletmektedir. Dolayısıyla Râzî’nin naklettiği bu iddiaların Hımmisî’ye ait olduğunu düşünmekteyiz: bkz. Hayri Kaplan, “*Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ’nın Râzî’ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî’nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı.*” Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi Dergisi, 2005, sy. 14, s. 285-330.

⁵²² Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezid b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî. Hicri üçüncü yüzyılda yaşamış Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Bkz: İsmail Durmuş, “*Müberred*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 2006, XXXI. s. 432-434.

⁵²³ Ebü’l-Müstehil el-Kümeýt b. Zeyd b. Huneys el-Esedî, hicri ikinci yüzyılda yaşamış Emevî dönemi Şii şairlerindendir. Rahmi Er, “*Kümeýt el-Esedî*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., Ankara, 2002, XXVI, s. 551-552.

⁵²⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 452.

o kimsenin velisi denilmektedir. Dolayısıyla naklen ve örfen *veli* lafzından anlaşılan mana “*o kimse üzerinde tasarruf etme yetkisine en layık olan kişi*”dir.⁵²⁵

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

Bu şekilde düşünenler *veli* lafzının; *yardımcı*, *seven*, *nasîr*, *nusret* gibi anlamları yanında *tasarruf eden*, *mutasarrıf* anlamlarına da geldiğini belirtmektedir. Şii alimler ilgili ayette *veli* lafzının *mutasarrıf* anlamına geldiğini çeşitli gerekçelerle kanıtlamaya çalışmaktadır. Onlara göre böylece *veli* lafzının *yardımcı* anlamı da ortadan kalkmış olacaktır.⁵²⁶

Veli lafzında *yardımcı* anlamının yerine *mutasarrıf* anlamının kullanılması gerektiğini savunanlara göre ayette *innema* edatı *hasr* için kullanıldığından *veli* lafzı bütün mü’minler için âmm değildir. Bu sebeple ayetten velayet manasının *hasr* edildiği ve bu vasıflara sahip olan müminlere *has* kılındığı anlamı çıkmaktadır. Dolayısıyla bütün müminler bu kapsamda değildir. Çünkü *nusret*, *yardım etmek* anlamına gelen velayet umumidir.⁵²⁷ Örneğin “*Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır.*”⁵²⁸ ayetinde yardım manası umumi bir ifadedir. Bu görüşü savunanlara göre *veli* lafzı için *nusret* anlamının geçersizliği kanıtlandığı ve geriye *mutasarrıf* anlamı dışında bir mana kalmadığı için ilgili ayettin takdiri şu şekildedir: “*Ey müminler, sizde tasarruf sahibi olanlar, ancak Allah, Rasûlullah ve şu şu sıfatlarla vasfedilmiş müminlerdir.*” Dolayısıyla bu vasıflara sahip olan kişilerin de bütün ümmet hakkında tasarruf sahibi olan imam olması gerektiği ortaya çıkmaktadır.⁵²⁹

3. Bahse konu ayetteki *râkiûn* (rükû edenler) ifadesi sadece Hz. Ali’ye hastır. Dolayısıyla imamet vazifesini görmede Hz. Ali en evla kişidir.⁵³⁰

Bu görüşü savunanlar ayette kastedilen kişinin Müslümanların icmâsıyla Hz. Ali olduğunu, ayetin onun imametini gösterdiğini belirtmişlerdir.⁵³¹ Şayet mesele bu şekilde kabul edilmezse ayet yok sayılmış ve hükümsüz kalmış olmaktadır. Bunun da caiz olması

⁵²⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 453

⁵²⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 453

⁵²⁷ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 26.

⁵²⁸ Tevbe, 9/71.

⁵²⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 453-455; *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 26.

⁵³⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 453.

⁵³¹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 27.

düşünülemeyeceği için ayetin Hz. Ali'nin imameti üzerine bir delil olduğu kabul edilmelidir.⁵³²

Şii düşünceye göre ayetteki velayetin Hz. Ali'nin dışında bir kişi için düşünülmesi Müslümanların icmâsına ters düşmek anlamına gelmektedir.⁵³³ Bunun yanında ayetteki veli lafzından mutasarrıf anlamının kabul edilmesi durumunda Hz. Ali'nin imameti de kabul edilmiş olmaktadır. Şayet bu lafza mutasarrıf anlamı verilmezse, bu durumda ayetin manasına aykırı bir yorum yapılmış olmaktadır.⁵³⁴

Bu maddede son olarak veli lafzının diğer anlamı olan nusret, yardımcı anlamı ele alınmıştır. Râzî'nin naklettiği Şii düşünceye göre; ayette kastedilen veli lafzının hem mutasarrıf hem de yardımcı anlamı olduğu kabul edilirse, bu durumda elfâz-ı müstereke durumundan bahsedilir. Dolayısıyla müstereke lafız sınırlandırılmadan söylenirse iki mana da muhtemel olmaktadır.⁵³⁵ Ancak bu ayette *vehum râkiûn* ifadesiyle ayet sınırlandırılmış ve mana Hz. Ali'ye has kılınmıştır. Dolayısıyla ilgili lafızdan *ehak* yani *en layık, hakka en çok sahip olan* anlamı çıkmaktadır. Ayrıca *yardımcı* anlamı kabul edilse bile, ancak mutasarrıf anlamının onu kapsadığı şekliyle kabul edilebilir.⁵³⁶

Dolayısıyla bu son maddeyle de Şia'ya göre, bahse konu ayetteki veli lafzından mutasarrıf anlamındaki velayetin kastedildiği, *vehum râkiûn* ifadesinden de müfessirlerin ve Müslümanların icmâsıyla Hz. Ali'nin kastedildiği belirtilmektedir.⁵³⁷

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

Râzî, “*Ey inananlar! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin...*”⁵³⁸ ayetinden maksadın “*Yahudi ve Hristiyanları gerek canlarınız gerekse mallarınız hususunda*

⁵³² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 456.

⁵³³ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 27.

⁵³⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 456.

⁵³⁵ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 29.

⁵³⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 457.

⁵³⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 456.

⁵³⁸ Mâide, 5/51.

tasarrufta bulunan imamlar edinmeyin...” olmadığını belirtmektedir. Kastedilen anlamın “*Yahudi ve Hristiyanları birer dost ve yardımcı edinmeyiniz. Onlarla içli dışlı olmayınız ve onlarla birbirinize destek ve yardım sağlamayınız*” olduğunu savunmaktadır. Râzî’ye göre, bu yasaklamayı pekiştirmek için “*Sizin dostunuz ancak Allah’tır, Onun Peygamberidir, şöyle şöyle vâsfedilen müminlerdir...*” buyurmuştur. Dolayısıyla önceki ayette nehyedilen velayet ile sonraki ayette emredilen velayet aynıdır ve Nusret/yardım manasındadır. Râzî ayetteki veli lafzının, imamet manasına gelecek şekilde yorumlanması durumunda bunun aynı amaç için söylenmiş iki sözün arasına farklı bir sözün sokuşturulması olacağını savunmakta ve bu yaklaşımı eleştirmektedir.⁵³⁹

Râzî, ayetteki veli lafzının nâsir, yardımcı anlamında kullanılmasının daha uygun olacağını düşünmektedir.⁵⁴⁰ Ona göre bu anlam ayetin siyak ve sibakına daha uygundur. Râzî’ye göre bir önceki ayet olan “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar...*”⁵⁴¹ ayeti, Hz. Ebu Bekir’in hilafetinin meşruluğunu kanıtlamaktadır.⁵⁴² Dolayısıyla bu ayetten maksadın Hz. Ali’nin imameti olması arka arkaya gelen bu iki ayetin tenakuz etmesi anlamına gelmektedir ki bu durum da mümkün değildir. Ayrıca veli lafzının mutasarrıf anlamında kullanılması bir önceki ayetle mana uyumu açısından da uygun değildir.⁵⁴³

Râzî, veli lafzı mutasarrıf anlamında kullanıldığında ortaya çıkabilecek birtakım teorik sorunlardan da bahseder. Ayetten Hz. Ali’nin ümmet üzerinde tasarruf yetkisi olan imam olduğu anlamı çıkarılırsa, Hz. Peygamber hayattayken Hz. Ali’nin tasarruf yetkisinden bahsedilir. Çünkü ayet o anda Allah’ın velileri olduklarını ifade etmektedir.⁵⁴⁴

Râzî, Hz. Ali’nin imametinin ve ümmet üzerindeki tasarruf yetkisinin Hz. Peygamber’le aynı zamanda (ayetin indiği esnada) olamayacağını belirtir ve Şia ile bu

⁵³⁹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 27-28.

⁵⁴⁰ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 27.

⁵⁴¹ Mâide, 5/54.

⁵⁴² Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 20.

⁵⁴³ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 28.

⁵⁴⁴ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 28,29.

konuda hemfikir olduğunu söyler. Bu durumda ayetin Hz. Ali'nin imametinin daha sonra olacağı anlamına delalet ettiğini belirtir. Dolayısıyla ayette Hz. Ali'nin imametini gösteren bir zaman ifadesi yoktur ve Hz. Peygamber'den hemen sonra olacağı anlamı çıkarılamaz. Râzî, bundan dolayı ayette Hz. Ali'nin imametinin kastedildiği anlamının çıkartılması durumunda bile bu imamet Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imametlerinden sonra kabul edilebileceğini belirtir.⁵⁴⁵ Dolayısıyla Râzî, Hz. Ali'nin imametini kabul etmekle beraber asıl itirazını Şia'nın Hz. Ali'nin imametini Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk sıraya almasına yöneltmiştir.

Râzî, ayetteki *innema* edatının *hasr* için kullanıldığı görüşüne katılmamaktadır. Ona göre ayette *innema* edatının, *tevkid* ve *istifham* maksadıyla kullanımı da uygun düşmektedir.⁵⁴⁶ *Tevkid* ve *istifham* anlamlarının *innema* tarzı cümlelerde kullanılması durumunda burada *iştirak* anlamının oluşacağını ve bu kuralın Şia tarafından da benimsendiğini belirtmektedir.⁵⁴⁷ Râzî ayrıca ilgili ayetteki *ma* edatının da te'kid için geldiğini söylemektedir.⁵⁴⁸ Dolayısıyla Râzî, ayetteki bir lafzın doğrudan bir anlamının kullanılarak arzu edilen maksada göre anlamlandırılmasını doğru bulmaz ve bunu Arap dilini ve mantık kaidelerini kullanarak birçok örnekle açıklamaya çalışır.

Ona göre ayetteki *innama* edatı *hasr* anlamında kullanılmış olsa bile, bu sıfatla sadece Hz. Ali mevsuftur ve müminlerin tümü mevsuf değildir denemez.⁵⁴⁹ Dolayısıyla bu anlamında kullanıldığında dahi Şii alimlerin iddia ettikleri gibi sadece Hz. Ali değil bu sıfata sahip diğer tüm müminler de kastedilmiş olmaktadır.

⁵⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 28,29.

⁵⁴⁶ Râzî, bu konuda belagat ve Arap dili ilimlerinden de yararlandığı görülmektedir. Nitekim onun bu ilim dallarında Nihâyetul İ'caz gibi müstakil eserleri de vardır. "*Innema*" edatının, "*tevkid*" ve "*istifham*" için kullanımlarına da yer vermektedir. Örneğin "*bana yalnızca Zeyd geldi*" cümlesinden Zeyd'in defalarca geldiği manası da çıkmaktadır. "*ben yalnızca ekmek yedim*" cümlesinden de, bir veya daha fazla ekmek yendiği anlamı da çıkarılabilmektedir. Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 459.

⁵⁴⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 459.

⁵⁴⁸ Râzî, bu konuda "*Innema Zeydu'n fi'd-dâri*" cümlesini örnek vermektedir. Bu cümleden Zeyd'in kesinlikle evde olduğu anlamı çıkmakta ancak Zeyd'den başkasının evde olmadığı anlamı çıkmamaktadır. Aynı şekilde "*sadece erkekler cesurdur*" veya "*sadece insanlar ehl-i ilimdir*" cümlelerinden "*cesur değilse erkek değildir*" yada "*alimlerin dışındaki kimse insan değildir*" anlamı çıkmamaktadır. Bu cümlelerden ehl-i ilim olmayan insanların da olabileceği cesur olmayan erkeklerin de olabileceği anlamı da çıkartılabilir. Râzî'ye göre bu cümlelerde alimliğin insanlıkta, cesaretin de erkeklikte en belirgin özellikler olduğunu kastedilmektedir. Dolayısıyla ilgili ayette *hasr* manası kullanılıp bunun sadece Hz. Ali'ye hamledilmesi Arap dili kaideleri açısından yanlıştır. Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 460.

⁵⁴⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 460.

Ayette “*rükû halinde olup zekat vermek kastedilmiştir*” şeklindeki eleştiriye de değinen Râzî, burada vav harfinin *hal* manası yanında isti’naf (isti’naf-ı beyânî) manasının da olabileceğine yönelik örnekler vermektedir. Yani ayette “*Onlar rükû halinde oldukları halde zekat verirler*” anlamının yanında “*onlar namaz kılarlar, zekat verirler ve onlar rükû halindedirler*” manası da vardır. Ayrıca ayette bu özelliğin onların adetlerinden olduğundan bahsetmektedir. Râzî, rükû halinde zekat vermenin sahabenin adetlerinden olmadığını belirterek buradan maksadın “*namaz kılarlar, zekat verirler ve onlar sahibidirler*” anlamının olabileceğini savunur.

Râzî, namaz esnasında zekat vermenin namazda hudu ve huşuyu ihlal edeceğini, namazın iptaline sebep olacağını ya da kemalini bozacağını savunmaktadır. Ve bu durumun da müminlerin emiri Hz. Ali’ye yakışmayacağını söylemektedir. Râzî, ayetin rükûda zekat vermeyi medhetme amacı olsaydı, bu davranışın yapılması hoş karşılanan bir sünnet olacağını düşünmekte ve rükûda zekat vermenin sünnet olmadığını belirtmektedir.⁵⁵⁰ Ayrıca Râzî, bu davranışın *amel-i kesir* olacağı için Hz. Ali’nin şanına yakışmayacağını da belirtmektedir.⁵⁵¹

Râzî, vav harfinin *isti’naf* için kullanılmasına yönelik bir eleştiriye şu şekilde aktarır: vav harfi, *hal* anlamı dışında kullanıldığında, *vehüm râkiûn* ifadesi *yukîmûnessalâte* tabirine atfedilmiş olmaktadır. Bu durumda “*namaz kılarlar ve rükû ederler*” anlamı çıkmaktadır ki namaz zaten rükûyu içermektedir. Dolayısıyla cümlenin *hâl* olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Râzî bu konuda, ayette *rükû* kelimesinin te’kid edilmek istenmiş olabileceğini belirtmektedir. Yani rükû haline dikkat çekilmek istenmiş olabileceğini belirtir.⁵⁵²

Râzî, ayrıca ayette geçen *râkiûn* ifadesinin cemî (çoğul) olarak gelmesine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Şii iddiaya göre ayette *rükû ederken zekat verenler* denmektedir. Çoğul ifade kullanıldığından dolayı bu ayetin Hz. Ali’ye hasredilmesi uygun olmamaktadır. Râzî, bazı ayetlerde⁵⁵³ Allah’ın *biz* dediği ve bu ayet için de böyle olduğu yönündeki görüşleri de kabul etmemektedir. Râzî’ye göre, *biz* ifadesinin

⁵⁵⁰ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 460-461.

⁵⁵¹ Râzî, *et-Tefsîrü’l-Kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*, XII. s. 27.

⁵⁵² Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 460-461.

⁵⁵³ Nuh, 71/1; Zâriyât, 51/47.

kullanıldığı ayetlerdeki mecazla bahse konu ayetteki mecaz aynı değildir.⁵⁵⁴ Çünkü Allah birçok yerde bir olduğunu açıkça belirtmektedir. *Biz* ifadesinin kullanıldığı yerlerde Allah'ın bir olduğu bilindiği için *biz* ifadesi *ta'zim* anlamına gelecek şekilde yorumlanmaktadır. Ayrıca Râzî, ilgili ayetteki *ellezine* ibarelerindeki *lam* (elif lam)⁵⁵⁵'in *cins* ifade ettiğini ve dil kaidesi gereği *cins* kastedilen cümlelerin içinde mecaz ifade bulunmayacağını belirtmektedir. Mecaz ifadenin ancak onların karine olarak bilindiği yerlerde -Allah'ın bir olduğunun bilinmesi gibi- olabileceğini söylemektedir.⁵⁵⁶

Sonuç olarak Râzî, bu ayetteki *veli* lafzından ve *velayet* kavramından *nasir*, *yardımcı olan manasına gelen bir dostluğun* kastedildiğini; imamet manasının kastedilmediğini detaylı bir şekilde kanıtlamaya çalışmıştır. Râzî, bu mananın anlaşılabilmesi için taassubu bırakmak gerektiğini vurgulamakta, doğru manaya ulaşabilmek için ayetin siyak ve sibakına bakılarak insafli bir şekilde değerlendirme yapılmasının lüzumuna dikkat çekmektedir.⁵⁵⁷

E. İMAMA İTAAT ve İMAMIN AZLİ

Fahreddin er-Râzî'ye göre, “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de.*”⁵⁵⁸ ayetindeki “*ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de*” ifadesi, icmâ-i ümmetin hüccet olduğunu kanıtlamaktadır. Râzî, ayette *ulu'l-emre* kesin bir şekilde itaat edilmesinin emredildiğine dikkat çeker ve bu durumda *ulu'l-emrin* masum/günahtan korunmuş olması gerektiğini ileri sürer. Çünkü masum olmayan birisine itaatin emredilmesi durumunda, hata ve günah işlemeyi emretmek de mümkün olmaktadır. Ona göre, bu durumda aynı mesele için emir ve nehyin birleşmesi sonucu hasıl olacaktır ve bu ihtimal de batıldır. Dolayısıyla kendisine kesin bir şekilde itaatin emredildiği kimsenin masum ve hatadan uzak olması gerekmektedir.⁵⁵⁹

Râzî, Allah'ın müminlere kendisine itaat etmeyi emrettiği o masum kişinin yani *ulu'l-emrin*, içtihad ehli alimler ve ümmetin *ehlü'l-hal ve'l-akdi/ehl-i icmâi* olan kimseler

⁵⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 28.

⁵⁵⁵ Râzî, buradaki eliflam'ın istiğrak için kullanıldığını, *cins* olduğunu ve bu cümlelerde anlamın hakikatinden başka bir manada kullanılamayacağını yani mecaz yapılamayacağını belirtmektedir.

⁵⁵⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 464-466.

⁵⁵⁷ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 28.

⁵⁵⁸ Nisâ, 4/59.

⁵⁵⁹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 144.

olduğunu belirtmektedir.⁵⁶⁰ Dolayısıyla Râzî, ümmetten ehlü'l-hal ve'l-akd olan kimselere itaat etmenin vacip olduğunu vurgular. O, ayette geçen ulu'l emrin icmâsının hüccet olduğunu ve imamet akdinin geçerli olması için gerekli olduğunu belirtmektedir.⁵⁶¹ Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi Râzî, ehlü'l-hâl ve'l-akdin Hz. Ali'nin imameti için ittifak etmesini, Hz. Ali'nin imametinin meşruiyetine delil olarak zikretmektedir.⁵⁶²

Râzî, ulu'l-emre itaati, masumiyet fikri üzerinden temellendirerek icmâ-i ümmetin yanılmazlığı fikrine ulaşmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla ayetteki itaat emri tam olarak gûnahtan uzak bir guruba, kolektif bir anlayışa tevdi edilmektedir. Böylece Râzî, Şia'nın *masum imam* fikrine karşı; *masum ümmet*, *masum icmâ* fikrini savunmuştur.

Râzî, imamın ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından ihtiyarla seçilmesi durumunda ihtiyarla da indirilebilmesi gerektiği yönündeki eleştiriye de değinir. Bu eleştiriye göre imamı göreve getiren ehlü'l-hal ve'l-akdin imamı görevden azledebilmesi de gerekmektedir. Ancak imamet görevine gelen kişinin elinde bulundurduğu güç düşünüldüğünde çoğu zaman böyle bir durumun olması mümkün değildir. Dolayısıyla imamı göreve getirmeye gücü yeten ehlü'l-hal ve'l-akdin, imamı görevden azledebilmesi mümkün olmadığı için imam seçmesi de doğru değildir.⁵⁶³

Râzî'ye göre kişinin te'sis etmeye gücünün yettiği akdi ortadan kaldırmaya/izale etmeye gücünün yetmesi gerekmez. Yani ehlü'l-hal ve'l-akd, imamet akdini te'sis etmeye güç yetirebilir. Ancak bu akdi gerçekleştirmek için, akdi sonlandırmaya gücünün yetmesi gerekmez. Râzî, bu düşüncesini kanıtlamak için fıkıhtaki nikah akdini örnek verir. Bir babanın kızını evlendirmeye yetkisi vardır. Ancak evlendirdikten sonra nikah akdini sona erdirmeye yetkili değildir.⁵⁶⁴

Râzî, aynı anda iki imama biat edilmesi durumunda, yapılan akitlerden hangisinin önce yapıldığına bakılması gerektiğini belirtir. O, her iki akdin de aynı zamanda yapılmış olması durumunda iki akdin de geçersizliğine hükmedileceğini savunur. Benzer şekilde yapılan akitlerin zamansal açıdan birbirlerine yakın olup olmadıkları anlaşılamıyorsa bu

⁵⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 144, 146.

⁵⁶¹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 151.

⁵⁶² Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 159-160.

⁵⁶³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 409.

⁵⁶⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 415.

durumda da her iki akdin geçersiz olduğunu savunur.⁵⁶⁵ Dolayısıyla Râzî, iki akdin de geçersizliğini savunarak üçüncü bir kişiyle akit yapılmasının önünü açmıştır.

F. İMAMIN MÂSUMİYETİ DÜŞÜNCESİNİN REDDİ

Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*'de, *ismetin nefyi* başlığına başlığında Melâhide⁵⁶⁶ ve İmâmiyye'nin haricinde hiçbir fırkanın imamet için ismeti şart koşmadığını belirtir. Râzî'nin burada küfre düşenleri ve dinden çıkanları ifade etmek için kullanılan *Melâhide* kavramını İmamiyye mezhebinden ayrı olarak ele alması onun İmamiyye'yi kafir veya ilhâd etmiş olarak görmediğini göstermektedir. Bu konudaki diğer bir çıkarım da Râzî'nin Melâhide'yi Şii mezhebinden kabul etmediği şeklinde olabilir. Bu da imamet meselesinde, çalışmamızın hemen her aşamasında Şia'nın düşüncelerine karşı sürekli eleştiriler getiren Râzî'nin onlara karşı tekfir düşüncesinde dikkatli ve ılımlı hareket ettiğini işaret etmektedir.⁵⁶⁷ Bununla beraber Râzî, eserlerinde sıklıkla kullandığı *râfizî* kelimesiyle genellikle İmâmiyye'yi kastetmiştir. Örneğin Mâide suresi elli dördüncü ayetin tefsirinde “*bu ayet Râfizîlerden İmâmiyye mezhebinin bozukluğunu gösteren en kuvvetli delillerden biridir*” ifadesini kullanmıştır.⁵⁶⁸ Aynı ayetin tefsirinde Râfizîlere “*Allah kendilerine/onlara lanet etsin*” demiş ancak Hz. Ali için *aleyhi's-salam* ifadesini kullanmayı ihmal etmemiştir. Aynı ayetin tefsirinde Hz. Ali'nin atılgan ve cesur kişiliğine vurgu yapmıştır.⁵⁶⁹ Râzî, ulû'l-emrin masum imamlar olmadığını anlattığı bölümde ise “*Râfizîlere göre, bir zamanda sadece bir imam bulunur*” ifadesini kullanmaktadır.⁵⁷⁰

⁵⁶⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 414.

⁵⁶⁶ İlhâd, “*Allah'ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak, dinî kuralları hafife almak*” olarak tanımlanmaktadır. İlhâda sapan kişiye mülhîd denir. Melâhide ise mülhîd kelimesinin çoğuludur: Bkz: Mustafa Sinanoğlu, “*İlhâd*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 2000, XXII. s. 90-92.

⁵⁶⁷ Tekfir: “*Bir Müslümanı ya da Müslüman zannedilen bir kimseyi iman dairesi dışına çıkarıp küfre nispet etmek*” şeklinde tanımlanmaktadır. İslam düşüncesinde tekfir anlayışı, bedevî yaşamı benimseyen ve nassların inceliklerini kavrayamayan Hâricî düşüncenin elinde zuhur eden bir zihniyet problemidir. Günümüzde de bazı radikal çevreler tarafından sağlam teolojik temellerden yoksun bir şekilde, nasslar üzerinden kurulan basit mantıksal önermelerle kişiler ve fikirler tekfir edilmektedir. Fahreddin er-Râzî ile aynı dönemde yaşamış bir diğer Eş'ârî alim olan Seyfüddîn Âmidî'nin tekfir görüşünün anlaşılması, dönemin düşünürleri tarafından bu konuya nasıl yaklaşıldığını kavrayabilmek için önem arz etmektedir. Yaşadığı dönemde tekfirci zihniyetin hışmına uğrayan ve tekfir konusundaki görüşleriyle özgün fikirler üreten Âmidî'nin görüşleri döneminin tekfir anlayışı ile ilgili bkz. Adem Eryiğit, “*Seyfüddîn Âmidî'nin Tekfir'e Bakışı*” Kader, 2021, sy. 1, XIX, s. 123.

⁵⁶⁸ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, s. 20.

⁵⁶⁹ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, s. 20-23.

⁵⁷⁰ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X, s. 146; Ümit Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'ari Geleneğin Şiilik Algısı*, Astana yay., Ankara, 2020.

Râzî, ismet düşüncesinin temelinde imamın kendisi dışındakilere hükmünün nüfuz etmesi ve imama kendisi dışındaki kimsenin hükmünün geçmemesi olduğunu ve bu düşüncenin batıl olduğunu belirtmektedir. *el-Muhassal* adlı eserinde de Şia'nın masumiyet fikrini, imametin lütuf olması gerektiği düşüncesinin üzerine inşa ettiklerini belirtir. Çünkü Şia'ya göre insanların bir imama muhtaç olmalarının sebebi, insanlardan çirkinliğin/kötülüğün sâdır olmasının imkanıdır. Dolayısıyla imam için günah ve kötülük imkanı düşünülürse o imamın da bir imama ihtiyacı olacaktır. Ve bu durumun zincirleme bir şekilde devam etmesi gerekecektir (teselsül). Bunun da mümkün olması düşünülemeyeceği için imamın masum/günahsız olması gerekmektedir.⁵⁷¹

Râzî, imamların verdikleri hükmün geçerli olması için günahsız/masum olmaları gerektiğini ileri süren Şii iddiayı kabul etmemektedir. Ona göre imam için masumiyet şartının aranması dolaylı olarak kâdı, emir ve imamın yardımcılarının da masum olmalarını gerektirmektedir. Çünkü bu düşünceye göre hareket edilirse onların da verdikleri kararların geçerli olması için günahsız olmaları gerekirdi. Ancak kâdı ve emirlerin hükümleri ismet sıfatına sahip olmamalarına rağmen geçerli olmaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre imamların masum ve ismet sıfatına sahip olduğu fikri muteber bir düşünce değildir.⁵⁷²

Râzî, Şia'nın hatadan korunmuş masum imam şeklinde ifade ettiği masumiyet fikrini reddetmekle beraber bu konuyu farklı bir açıdan ele almaktadır. Râzî, ulu'l emre itaat edilmesi emredilen ayetteki⁵⁷³ ulu'l emr ile kastedilen kişinin masum olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre Allah'ın itaati kesin bir şekilde emrettiği kimsenin hatadan masum/korunmuş olması gerekmektedir. Çünkü; o kimsenin hata işlemesi durumunda Allah'ın hata işlemeyi emrettiği sonucuna varılmaktadır ki bu durumda aynı işte emir ve nehiy birleşmiş olmaktadır. Bu durumda ayette geçen ulu'l emr ile kastedilen masum kişinin ümmet içindeki alimler ve ehlü'l-hal ve'l-akd/ehl-i icmâ olan kimseler olması gerekmektedir. Ona göre asıl icmâ müminlerin icmâdır.⁵⁷⁴ Dolayısıyla icmâ-i ümmetin dini bir delil olduğu sonucu çıkmaktadır.⁵⁷⁵ Râzî'nin bu fikirleri bizleri dolaylı

⁵⁷¹ Râzî, *el-Muhassal*, s. 247.

⁵⁷² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 359-360; *Câmi'u'l-'Ulûm*, s. 381.

⁵⁷³ Nisâ, 4/59.

⁵⁷⁴ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 151.

⁵⁷⁵ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 150, 144.

olarak Şia'nın ileri sürdüğü masumiyet düşüncesinin aksine Ehl-i Sünnet'in benimsediği icmâ-i ümmetin hüccet olduğu fikrine ulaştırmaktadır.

Râzî ulu'l-emrin masum olduğu fikrinin, Şia'nın iddia ettiği imamın masum oluşu şeklinde anlaşılmaması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.⁵⁷⁶ Ayrıca Râzî, ayette Allah'ın emir sahipleri şeklinde çoğul bir ifade kullandığını belirtir. O, Şia'ya göre bir zamanda sadece bir imam bulunduğunu belirterek ayetteki çoğul ifadeyi tekil bir anlama hamletmenin ayetin zahir manasına zıt bir anlam vermek olacağını söylemektedir.⁵⁷⁷ Dolayısıyla Râzî, ayetteki çoğul ifadenin masum imam şeklinde tekil bir anlama yorulmasına karşı çıkmakta, ulu'l-emrden maksadın ümmetin alimleri ve ehlü'l-hal ve'l-akdi olduğunu savunmaktadır.

Râzî'nin ayette geçen ulu'l-emr ifadesinden, masum olan ehlü'l-hal ve'l-akd/ehl-i icmâ anlamını çıkarması yaşadığı dönemin siyasî ve toplumsal paradigmalarıyla ve itikâdî kaygılarla da yakından ilişkilidir. Zira Râzî'nin yaşadığı dönemde Nizârî-İsmailî düşünce Hasan Sabbah tarafından Bâtînîlik (ed-Da'vetu'l-Cedîde) etrafında yeniden yorumlanmıştır. Bâtînî/Ta'limiyye düşünceye göre gerçek bilgi ancak masum imamdan ta'lim yoluyla öğrenilebilir. Râzî'nin ileri sürdüğü masum icmâ anlayışının, Bâtînî'lerin masum imam fikrine karşı geliştirilmiş bir argüman olduğu söylenebilir.⁵⁷⁸ Dolayısıyla Râzî, imamet düşüncesi gibi mezhebî ihtilaflara kaynak teşkil eden bir meselede, gerektiğinde kavramları farklı bağlamlarda değerlendirmiş, muhalif mezhep mensuplarının geliştirdikleri argümanlara karşı farklı bakış açıları üretmiştir. Dolayısıyla Râzî'nin muhalif mezhep mensuplarıyla girdiği münakaşalarla, bağlı bulunduğu geleneği düşünsel donukluktan ve tutukluktan uzak tuttuğu söylenebilir.

Şia'nın masumiyet düşüncesi, beraberinde imamın din hakkında tam bilgi sahibi olması gerektiği fikrini zorunlu kılmıştır. Şia imamın, dinin bütün hususlarında hüküm vermekte vekil olduğunu dolayısıyla bu konumda olan birisinin dinin bütün hükümlerini

⁵⁷⁶ Râzî'nin ulu'l-emr'in masumiyeti fikrinin, İslâm alimlerinin kanaatlerine aykırı olmadığı ancak bu görüşlerin dışında olduğu anlaşılmaktadır. Râzî, muhtemelen masumiyet fikrinin Şia'nın fikriyle uyum içerisinde görülmemesi için ulu'l-emr'in masumiyetinin, masum imam olarak algılanmaması gerektiğini özellikle belirtmiştir: Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 146; Ali Nurullah Berk, *"Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-Gayb Adlı Tefsirinde Şia'ya Yönelik Tenkitler"*, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 80.

⁵⁷⁷ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 146.

⁵⁷⁸ Mustafa Öztürk, *"İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği"*, İslâmiyat, (Din İstismarı Özel Sayısı), 2000, III, sy., 3, s. 82.

bilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu düşünce mâsumiyet fikrine dayanmakta olup, Allah tarafından dinin korunması için görevlendirilmiş olan imamın dinin bütün hükümlerini bilmesi gerekmektedir.

Şia'ya göre nasıl ki kimse siyaset işlerini bir askere, askerî işleri de bir siyasetçiye verilmesini; divan işlerinin vezirliği bilmeyen birisine verilmesini istemez aynı şekilde imamet için de bu durum söz konusudur. Ayrıca imam şeriatta hüccettir ve şeriatın hafızıdır. Şayet imamın şeriatın bir kısmını bilmediği iddia edilirse bu insanlar arasında imama karşı güvensizliğe ve itibarsızlığa neden olur. Bu durumun peygambere kıyasla imam için düşünülmesi de caiz olmaz. Dolayısıyla ümmet de dini meselelerde sıkıntıya düşer ve kulluk yükümlülüğünü tam olarak yerine getiremez.⁵⁷⁹

Râzî, imamın dinin bütün meselelerinde hüküm verme görevini üstlenmiş bir kişi olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. O, imamda dini konularda müçtehid seviyesinde ilme sahip olma gibi ağır bir şart aramasına rağmen Şia'nın bu şartı bütün dinî ve dünyevî meselelere genişletmesine de karşı çıkmaktadır. Râzî, Şia'nın imamın bilgisini bu şekilde genişletmesinin icmâ delilini de ortadan kaldıracağını ve gereksiz kılacağını belirtmektedir. Ashâbü'l-ihyâr olarak adlandırılan ve imamın tayininin seçimle olacağını savunan Ehl-i Sünnet'in "*imam da herkes gibi içtihad eder*" düşüncesini paylaştığını vurgular.⁵⁸⁰

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

⁵⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 393-394.

⁵⁸⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 394.

baktığını belirterek, Ehl-i Sünnet'te imamın dışında birisinin de dini hüküm verebileceğini belirtir.⁵⁸¹

Râzî, imamın ilminin bu şekilde geniş değerlendirilmesinin imkansızlığına da dikkat çekmektedir. Ona göre imamın bütün dini meseleleri bilmesi, cüz'i hadiselerin ve ilmî meselelerin sonsuz olması gibi sebeplerle mümkün değildir. Ayrıca böyle bir iddianın gelecekte vuku bulacak hadiselerin bilinmesini de gerektireceğini, akıl sahibi bir insanın buna itibar etmeyeceğini vurgular. Râzî, bu durumu; *“ben, tababetle ilgili bütün bilgileri ve gelecekte ortaya çıkacak bütün hastalıkları bilmeyen kimseye doktor demem”* diyen kişinin durumuna benzetir. Ayrıca o; Şia'nın imamın dinî bütün meseleleri bilmesi gerektiği iddiasını ve imametın sıhhati için şart koşmalarını da muhal olarak görmektedir.⁵⁸² Râzî'nin buradaki eleştirileri dolaylı olarak imamın her şeyi bildiği için içtihadı ihtiyacı olmadığı iddiasına yöneliktir. Dolayısıyla buradan dinî hükümlerde içtihadın önemine de işaret ettiği söylenebilir.

Râzî, imamın kendisine vezir tayin etmesinin ve kâdı atamasının, iddia edilen sınırsız ilimle çelişeceğini belirtmekte, kendisine yardımcı atamamasının da imkansız olduğunu söylemektedir. Şayet imamın vezir görevlendirmesinin yanlış olduğu düşünülürse daha önceki meliklerin kötü bir iş yaptıkları sonucu çıkmaktadır.⁵⁸³ Ayrıca Râzî, imamın görevlendirdiği vezirin de dinin bütün ahkâmını bilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü imamın kendisine yardımcı olarak görevlendirdiği kişinin verdiği hükümlerin meşru olabilmesi için imamlarla aynı ilmi seviyeye sahip olması gerekmektedir.⁵⁸⁴ Dolayısıyla Râzî, dinî ve dünyevî bütün bilgilere sahip olması gereken imama, imamdan daha az bilgiye sahip olan birisinin yardımcı olmasının düşünülemeyeceğini belirtmektedir. Râzî, vezirlerin bu ilmi kesb etmesi için beklenilmesi gereken süreden ve bu durumun toplumun ihtiyaçlarını geciktireceğinden bahsederek Şia'nın iddialarının geçersizliğini ileri sürmektedir.⁵⁸⁵

⁵⁸¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 394.

⁵⁸² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 392, 395.

⁵⁸³ Râzî, burada İslamî kaynaklarda Hz. Süleyman'ın veziri olarak bahsedilen Âsaf B. Berahyâ'dan bahsediyor olmalıdır.

⁵⁸⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 395.

⁵⁸⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 396-397.

G. LÜTUF TEORİSİNİN ELEŞTİRİSİ

Lütuf; “İnsanın kendi iradesiyle Allah'a iman edip günahlardan kaçınmasını kolaylaştıran İlâhî fiil” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁸⁶ Kadı Abdülcebbar, lütfu “*Vacip olsun, mendup olsun, mükellefin sayesinde/kendisiyle teklif kapsamına giren şeyi seçtiği ya da seçmeye yaklaştığı her tür hadisedir*” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁸⁷ Tanımdan yola çıkarak Mu'tezile kalamcıları açısından lütuf kavramıyla, kişiyi itaate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran bir anlam ifade edildiği söylenebilir. Bununla beraber lütuf kavramıyla Mu'tezilî adalet düşüncesinin de temellendirildiğini söylemek mümkündür.

Lütuf kavramı, hicri ikinci yüzyıldan sonra Mu'tezile ekolü tarafından *vücûb alellah* kavramına bağlı olarak bir kelâm terimi halini almıştır. İslam mezhepleri, iman ve itaat etmek için kulların Allah'ın lütfuna muhtaç olduğu görüşünde hemfikirdir. Ancak bu konuda; bu lütfun Allah'a vacip olup olmadığı, Allah'ın kafirlere lütufta bulunup bulunmadığı gibi meseleler İslam alimleri arasında tartışma konusu olmuştur.⁵⁸⁸

Mu'tezile mezhebi içerisinde sistematize edilen lütuf kavramıyla, Allah üzerine vaciplikten bahsedilse de Câhız, Ka'bî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu vücubiyetin Allah üzerine değil, halk üzerine olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁸⁹ Dolayısıyla Ehl-i Sünnetin üzerinde hassasiyetle durduğu ve Allah'ı mecbur kılma biçiminde anladığı vücûb alellah düşüncesinin, Mu'tezilî alimlerin tümü tarafından istisnasız benimsendiği söylenemez.

Mu'tezile açısından ilahi adalet prensibinin dayanaklarından olan lütuf teorisi, Şii kelamında imamet nazariyesinde farklı bir bağlamda ele alınmaktadır. Şii düşüncede imamet, tıpkı nübüvvet gibi temel bir dinî kurumdur. Dolayısıyla Şia, imameti nübüvvetin parçası ve devamı olarak telakki etmiştir.⁵⁹⁰ Şia'nın “Allah'ın insanlara peygamber göndermesi gibi imam göndermesinin de bir zorunluluk olduğu” şeklindeki görüşlerinin, Şia'yı lütuf kavramını imametle ilişkilendirme yoluna sevk ettiği söylenebilir.

⁵⁸⁶ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 198.

⁵⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025), *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Hadr Muhammed Nebha, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2012, XIII, s. 35.

⁵⁸⁸ İlyas Çelebi, “*Lutuf*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., Ankara, 2003, XXVII. s. 239-241.

⁵⁸⁹ Râzî, *el-Muhassal*, s. 240.

⁵⁹⁰ Osman Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, s. 33.

Şii kelâmcıların çoğunluğu, mükellef kılınan kullara lütufta bulunmanın Allah’a vacip olduğunu savunmaktadır. Nitekim Şia, nübüvvetin bir lütuf olması gibi her asırda peygamberin vazifeleriyle, insanların hidayet ve irşadlarıyla görevli bir imam gönderilmesinin de lütuf olduğunu savunmaktadır.⁵⁹¹ Hatta imametın lütufların en büyüklerinden olduğunu iddia etmektedir. Çünkü Allah’ın insanların kurtuluşunu kolaylaştırmak, iyiliğe yöneltmek ve toplumdaki çatışmaları ve anlaşmazlıkları mükemmel bir adaletle çözüme kavuşturmak için masum bir rehber göndermesi gereklidir.⁵⁹²

Tûsî, “mükellefleri taate yaklaştıran ve onları kötülüklerden uzaklaştıran” her şeyin lütuf olduğunu belirtmektedir. Ona göre imamın tayin edilmesi ve görevlendirilmesiyle mükelleflerin vacipleri yerine getirmesi ve kötülüklerden vazgeçmeleri sağlanmış olur. Dolayısıyla imamın nasb ve tayini bir lütuftur. Ayrıca teklif devam ettiği sürece imam nasbı Alah üzerine vaciptir.⁵⁹³

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

- Allah’ın mükellef kıldığı kullarından sıkıntılarını gidermesi ve ihtiyaçlarını karşılaması lütuftur.
- İyiliğin ortadan kalkması durumunda kötülük onun yerini alır. İyiliklerin kalıcı olması için de lütfun olması gerekmektedir. İmamet de insanların içerisinde iyiliklerin devam etmesini sağladığı için lütuftur.
- *Emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker* vazifesini ifa eden bir imamın olması olmamasından daha iyidir. Bu noktada da imamet bir lütuftur.⁵⁹⁴

Şia’nın imametın lütuf olduğu düşüncesi genellikle; toplumun başında bir yöneticinin olması, insanları kötülüklerden alıkoyup sakındırması, iyilikleri teşvik etmesi, vacipleri emretmesi gibi akli deliller etrafında yoğunlaşmaktadır.⁵⁹⁵ Dolayısıyla Şia istikrâ yani “Tikel önermelerden tümel bir sonuca ulaşılmasını sağlayan akıl yürütme” yöntemi ile; imametın lütuf olduğu, lütfun vacip olduğu ve imametın de Allah’a vacip

⁵⁹¹ Ethem Rûhi Fırlalı, *İmâmiyye Şîası*, Ağaç yay., İstanbul, 2008, s.217.

⁵⁹² Aydın, *Osman, Mu’tezilî İmamet Düşüncesinde Farklaşma Süreci*, s. 34.

⁵⁹³ Tûsî, *“İmâmet Risâlesi”*, XXXV, s. 182-183.

⁵⁹⁴ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 331-332.

⁵⁹⁵ Râzî, *el-Muhassal*, s. 240.

olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Dolayısıyla imametın lütuf olduğı düşüncesi, Şia'nın imametın aklen vacip olduğı tezinin temelini oluşturduğı söylenebilir.

Râzî *el-Muhassal* adlı eserinde Şia'nın bu konudaki iddiasını şu şekilde formülize etmektedir. “*Lütuf, imkan sağlama (temkin) ve zararların ortadan kaldırılması tarzında cereyan eder. Hikmet sahibi bir teklif edene (Allah) bu ikisi farz olunca imâmet de farz olur.*”⁵⁹⁶ Bu şekilde; Şii düşüncede insanların ilahi hükümleri yerine getirebilmesi, toplumsal adaletin ve barışın sağlanabilmesi ve dinin yaşanabilmesi için şart olarak görülen imamet kurumunun, lütuf teorisi bağlamında ele alındığı ve bu yaklaşımın yeni bir düşüncenin kapısını araladığı görülmektedir. Lütuf teorisinin imamet düşüncesiyle sistematize edilmesi Ehl-i Sünnet kelimasında da özgün fikirlerin geliştirilmesine neden olmuştur. Nitekim Râzî de eserlerinde bu konuya geniş bir şekilde yer vermiş farklı izahatlar ortaya atmıştır. Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*'de lütuf konusuna detaylı bir şekilde değinmiş, lütuf-imamet ilişkisi konusunda Şii düşünceye çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Râzî'nin, bu konuyu *İsnaaşeriyye'nin imametın vücubunun aklen vacip olduğuna dair görüşlerinin reddi* başlığında⁵⁹⁷ ve *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn* adlı eserinde imametın vücubiyeti başlığı altında ele aldığını görmekteyiz.⁵⁹⁸ Ayrıca *Muhassalu efkârî'l-müteakaddimîn ve'l-müteahhirîn* adlı eseri ve diğer eserlerinde de bu konuya değinmektedir.⁵⁹⁹

Râzî, imamın kötülükleri ortadan kaldırması yönüyle lütuf olduğı yönündeki Şii iddiaya katılmaz ve kötülüklerin tamamen ortadan kaldırılmasının imkanına odaklanır. Râzî; imametın ancak, imamın bütün cihetleriyle kötülükleri önlemesi durumunda lütuf olacağını söyler. Ona göre bir şeyin bir yönüyle iyi olması başka bir yönüyle kötü/mefsedet olmasına engel değildir. Şia'nın imamete lütuf diyebilmesi için, imamla beraber bütün kötülüklerin ortadan kalkması gerektiğini ve bunu ispatlayamamaları durumunda kendilerini yalanlamış olacaklarını belirtir.⁶⁰⁰ Dolayısıyla Râzî, imamın gelmesiyle bütün kötülüklerin ortadan kalmayacağı, iyiliklerle beraber kötülüklerin de yaşanacağı ve bunun da lütuf teorisiyle çelişeceği düşüncesindedir.

⁵⁹⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 331; *el-Muhassal*, s.247.

⁵⁹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 331.

⁵⁹⁸ Râzî, *el-Erba'în*, II, s.255-256-259.

⁵⁹⁹ Râzî, *el-Muhassal*, s. 240.

⁶⁰⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 333.

Râzî, imamet; kötülüklerin, eksikliklerin ve zararların yaşanmasıyla beraber lütuf kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. O bu durumun, marifetullahtaki lütuf manasına zarar vereceğini savunmaktadır. Zira lütuf olan şey, kötülüklerin tamamen ortadan kaldırılması için şarttır ve eksiklikleriyle beraber kabul edilemez. Dolayısıyla imamet, kötülükleri engelleyememe gibi eksiklikleriyle beraber kabul edilirse bu durum marifetullahtaki yetkinliğe zarar verir. Râzî, imametın bütün yönleriyle kötülükleri ortadan kaldırdığı yönündeki iddiaya da karşı çıkmakta ve bunun ispatlanamayacağını belirtmektedir.⁶⁰¹

Râzî'nin imametın lütuf olduğu fikrini reddetmesinin en temel nedeni, lütfun Allah'a vacip kılınmasıdır. Râzî, lütfun kastedilenin, bir şeyin Allah'a vacip kılınması ve lütuf olmasından dolayı Allah'ı vacip olan şeye zorlamasıdır. O, bunun içinde Allah'ı mecbur bırakma fikrinin olduğunu söylemekte ve bu düşüncüyü bu şekliyle reddetmektedir.⁶⁰²

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

Râzî, mücmel olarak, iyisiyle kötüsüyle her şeyi içine alarak Allah'ın bütün yaratmalarını (kevn) lütuf olarak görmektedir. Her şeyiyle mutlak iyiliğin ve adaletin teminatı olan lütuf anlayışı ise Râzî tarafından gerçekçi ve kabul edilebilir görülmemektedir. Zira burada lütuf denilen şey -bu konu için imamet- Allah'a vacip kılınmaktadır.⁶⁰³

Râzî'nin lütuf konusunda dikkat çeken bir diğer eleştirisi de şu şekildedir. Şia'ya göre imamet lütuf olarak mükellef kulların itaate ve iyiliklere yaklaşması, kötülüklerden ve mefsedetlerden uzaklaşması için şarttır. Başında bir imam olan kişinin imamdan korktuğu için günahı sakındığını düşünelim. Bu kişinin başında imam olmadığına sırf kötü kötü olduğu için bir günahı işlemediğini de farz edelim. Bu durumda bu kişi için imamın olmaması daha faydalıdır. Çünkü itaat fiilini ilahî lütfu mazhar olarak (başta

⁶⁰¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 333.

⁶⁰² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 334.

⁶⁰³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 335.

imamın olması) yapmak daha az sevaba vesile olur. İlahî lütufa mazhar olmadan (başta imamın olmaması) itaat fiilinin yapılması ise daha çok sevaba vesile olur. Bu durumda bu kişi için lütuf denilen şey mükellefin aleyhine olmuştur. Dolayısıyla Râzî'ye göre, bu örnek Şia'nın iddia ettiği mutlak iyiliği karşılayan lütuf nazariyesine aykırıdır.⁶⁰⁴

Râzî, imam göndermenin Allah'a vacip olduğu iddiasını eleştirirken tündengelim yöntemiyle şu şekilde bir iddia ileri sürmüştür. Allah'ın imam olarak başka bir kişiyi -o imamdaki başkasını- görevlendirmesi mümkündür.⁶⁰⁵ Dolayısıyla Râzî'ye göre imamı değiştirmeye gücü yeten Allah'a, o kişiyi göndermesinin vacip kılınması düşünülemez.

Râzî imametini, Şia'nın anladığı şekilde lütuf olamayacağı ile ilgili dikkat çekici bir başka noktaya değinir. Ona göre imametini lütuf olması durumunda, imamdaki başkasının -imamın yerine geçen kişinin- başarılı olmaması gerekmektedir.⁶⁰⁶ Çünkü Allah'ın insanlara imam göndermesinin lütuf olduğu ve bunun Allah'a vacip olduğu iddia edilirse; bu durumda lütuf olarak gönderilen imamın mücadelesinde başarılı kılınması da Allah'a vacip olmaktadır. Aksi halde lütuf olarak imamın gönderilmesi, tamamlanamayan ve gayesine ulaşamayan bir hal almaktadır.

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

Râzî, insanların başlarında yönetici olduğunda kötülöklere daha nadir sapacakların ve taate daha fazla yöneceklerini kabul etmektedir. Bunun tersi durumun yaşanmasının da mümkün olabileceğini ancak bu durumun nadir olarak görölebileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla ona göre toplum için daha fazla faydanın ya da daha az

⁶⁰⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 336.

⁶⁰⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 339.

⁶⁰⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 339.

zararın seçilmesi gerekmektedir.⁶⁰⁷ Sonuç olarak Râzî'ye göre insanların, başlarında bir imam olması halinde taate daha yakın ve mefsedetten daha uzak oldukları söylenebilir. Ancak ona göre bu durum, imametin Allah'a vacip olduğunu söylemek ve bu konuyu Şia'nın anladığı şekliyle lütuf kavramı içerisinde değerlendirmek için yeterli değildir.⁶⁰⁸

H. SAHÂBEYE ve HULEFÂ-İ RÂŞİDÎN'E BAKIŞI

1. Hz. Ebu Bekir ve Hilafeti

Fahreddin er-Râzî, efdaliyet konusunda Hz. Peygamberden sonra ümmetin en faziletlisi ve üstününün Hz. Ebu Bekir olduğunu belirtmektedir. Râzî, Hz. Ebu Bekir'in İslam'ın ilk döneminde ve Hz. Peygamber'in en zayıf olduğu dönemde yaptığı cihadın kıymetine işaret ederek iddiasını desteklemektedir. Ona göre bunun başka bir sebebi de Hz. Ebu Bekir'in Hz. Osman, Talha, Zübeyr, Sa'd İbn Ebî Vakkas, Osman İbn Maz'un ve Hz. Ali gibi büyük sahabenin müslüman olmalarına vesile olmasıdır. Ayrıca Hz. Ebu Bekir'in ilk Müslümanlardan olması ve bu büyük sahabilerin Müslüman olmasına vesile olması, onunun sevapça da ileride olmasını gerektirmektedir. Râzî bu iddiasını Hz. Peygamber'in *"Her kim güzel bir adet ihdas ederse, o kimseye onun eciriyle, kıyamete kadar onunla amel edecek kimselerin mükâfaatı da vardır"* hadisini delil olarak göstermektedir.⁶⁰⁹

Râzî, *"Kim Allah'a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıddıklarla, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaşlardır"*⁶¹⁰ ayetindeki *"sıddık"* ifadesinin Hz. Ebu Bekir'i işaret ettiğini, bu vasfa insanlar arasında en layık kişinin o olduğunu belirtmektedir. Zira Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamberi İslam'ın ilk döneminden itibaren desteklememiş, O'na koşulsuz itaat etmiş ve onu şüpheye düşmeden doğrulamıştır. Râzî, Hz. Ebu Bekir'in Hz. Peygamber'i tasdikte öncü olmasını da bu bağlamda değerlendirir ve *"İslâm'ı her kime arz ettiysem, mutlaka o duraklamıştır; Ebu Bekir müstesna, çünkü o, hiç tereddüt etmedi"* hadisini buna delil getirir.⁶¹¹

⁶⁰⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 338.

⁶⁰⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 349.

⁶⁰⁹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 172.

⁶¹⁰ Nisâ, 4/69.

⁶¹¹ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X. s. 171-172.

Râzî, ümmetin “*sıddık*” lakabını Hz. Ebu Bekir’e verme konusunda icmâ ettiğini belirtir. Ona göre “*sıddık*” kelimesi bu sebeplerle beraber tefsir edildiğinde, bu vasıf fazilet ve ilim bakımından nübüvvetten sonraki üstün bir makamı işaret etmektedir. Râzî bu konuda, Kur’ân-ı Kerîm’de “*sıddık*” kelimesinin geçtiği ayetlerde⁶¹², “*nebi*” kelimesiyle arasına başka bir ifade gelmeden bu iki ismin zikredilmesine dikkat çekmektedir.⁶¹³

Râzî, Kur’ân’da “*sıddık*” ve “*nebi*” kelimelerinin aralarına başka bir lafız girmeden birlikte zikredilmelerinin İslam toplumundaki yansımaya da dikkat çekmiştir. Ona göre Hz. Peygamberden sonra Hz. Ebu Bekir’in icmâ ile halife seçilmesi, Hz. Ebu Bekir’in vefatından sonra Hz. Peygamber’in yanına defnedilmesi “*en hayırlı ümmet*” olarak tavsif edilen İslam ümmetinin doğru kararlarındandır.⁶¹⁴

Râzî, birçok ayetin tefsirinde Hz. Ebu Bekir’in faziletine değinmektedir. Râzî’ye göre, Hz. Peygamber’in kendisine neseb yönünden daha yakın kimseler olmasına rağmen hicret yolunda Hz. Ebu Bekir’i yol arkadaşı seçmesi, Hz. Ebu Bekir’in ayette, “*iki kişiden ikincisi*” olarak övülmesi, Hz. Peygamberin yanından hiç ayrılmaması gibi sebepler Hz. Ebu Bekir’in faziletini göstermektedir.⁶¹⁵

Râzî, “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler. Onlar mü’minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler...*”⁶¹⁶ ayetinin “*vücub derecesinde*” Hz. Ebu Bekir’in imametini müjdelediğini savunmaktadır.⁶¹⁷ Râzî, bu iddiasını Hz. Ebu Bekir’in mürtetlerle savaşmasının⁶¹⁸ bedihi bir durum olmasına bağlamaktadır. Ayrıca ayetteki istikbal edatı olan “*seyye*” ifadesinin de Râzî’nin bu iddiasını teyit etmektedir.⁶¹⁹ Ayrıca Hz. Ayşe’nin Hz. Peygamber’in sağlığında Arapların irtidat etmediğini yani Ridde Olaylarının Hz. Peygamber döneminde vukuu bulmadığını ifade etmesi de ayet kastedilenin Hz.

⁶¹² Meryem, 19/54; Zümer, 39/33.

⁶¹³ Râzî, *et-Tefsîrû’l-Kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*, X. s. 173.

⁶¹⁴ Râzî, *et-Tefsîrû’l-Kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*, X. s. 173.

⁶¹⁵ Râzî, *Tefsîrû’l-Kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*, XVI. s. 63-64, XII. s. 23.

⁶¹⁶ Mâide, 5/54.

⁶¹⁷ Râzî, *Tefsîrû’l-Kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*, XII. s. 20.

⁶¹⁸ Râzî; Hz. Ali, Hasan el-Basrî, Katâde, Dahhâk ve Ibnu Cüreyc’ten ayette geleceği bildirilen kavmin Hz. Ebu Bekir ve ordusunun olduğunu çünkü onların mürted kabilelerle savaştıklarını nakleder: Râzî, *Tefsîrû’l-Kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*, XII. s. 19.

⁶¹⁹ Râzî, *Tefsîrû’l-Kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*, XII. s. 20.

Peygamber olmayı bizzat Ridde olaylarını bastıran Hz. Ebu Bekir olduğunu açıkça göstermektedir.⁶²⁰

Râzî, ayette geçen ve mürtedlerle savaşan kişinin Hz. Ali olduğu, çünkü Hz. Ali ile savaşan herkesin mürted olduğu iddiasını reddetmekte ve bunun iki cihetle batıl olduğunu söylemektedir.

Birincisi; Mürted ifadesi sadece İslami şeairi terk edenlere izafe edilir. Halbuki Hz. Ali'ye itiraz eden şahsiyetler bu durumda değillerdi. Bununla birlikte Hz. Ali'nin de savaştığı kimselerle “*mürted oldukları için*” savaştığını kimse söylememektedir. Hele hele Hz. Ali onları asla mürted olarak nitelendirmemiştir. Maalesef bu Hz. Ali'ye atılmış çirkin bir iftiradır.⁶²¹ İkincisi; Hz. Ebu Bekir'in ve taraftarlarının Hz. Ali'ye bazı konularda muhalefet etmeleri mürted olmalarını gerektirmez. Şayet öyle olsaydı ayetin beyanıyla Allah'ın Hz. Ebu Bekir ve taraftarlarını ezen ve onları tekrar dine döndüren bir topluluk getirmesi gerekirdi. Bunun böyle olmadığı tarihen sabit olduğuna göre, Hz. Ali'ye muhalefet etmek de mürted olmayı gerektirmemektedir. Madem bu durum irtidatı gerektirmemektedir öyleyse ayetin Hz. Ali hakkında olduğu söylenemez.⁶²²

Râzî, Hz. Ebu Bekir'in Ridde olaylarındaki başarısı ve İslam'ın güç kazanarak İslam coğrafyasının genişlemesi; Hz. Ali'nin kendi dönemindeki performans ve kargaşalar karşısındaki mücadelesinden daha tesirli olduğunu belirtmektedir.⁶²³

Râzî'ye göre, Hz. Ebu Bekir'in ayette geçen “*Allah'ın kendilerini sevdiği, onların Allah'ı sevdiği*”ni ifade ettiklerine dahil olduğuna göre zalim olması imkansızdır ve böylece o, imametnin haksız olmayıp haklıdır.⁶²⁴ Râzî, “*müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu..*” ayetindeki “*alçak gönüllü*” ifadesini, “*Ümmetimin ümmetime en merhametlisi, Ebû Bekir'dir*” hadisindeki “*en merhametli*” ifadesiyle tefsir edip ayette kast edilenin Hz. Ebu Bekir'in sıfatıyla mutabık olduğunu ortaya koymuştur.⁶²⁵

Râzî, ayetteki, “*Onlar Allah yolunda savaşır ve hiçbir kınayanın kınamasından*

⁶²⁰ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 19.

⁶²¹ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 21.

⁶²² Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 21.

⁶²³ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 22.

⁶²⁴ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 21.

⁶²⁵ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII. s. 21.

korkmazlar” sıfatı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali arasında ortaktır. Ancak Hz. Ebu Bekir’in müşriklerle yapılan savaşı Hz. Ali’den daha önce katılmış olmasını delil göstererek ayetin ifade ettiği özelliğe daha liyakatli olduğuna delil getirmektedir.⁶²⁶ Ayrıca Râzî, “...İçinizden, fetihten (Mekke fethinden) önce harcayanlar ve savaşanlar, (diğerleri ile) bir değildir. Onların derecesi, sonradan harcayan ve savaşanlardan daha yüksektir...” ayetini de ayrıca delil olarak serdetmektedir.⁶²⁷

Râzî, Hz. Ebu Bekir’in faziletiyle ilgili yukarıda getirmiş olduğu delilleri ifade ettikten sonra onun faziletinin sabit olduğunu belirtip hilafetinin meşruiyetini ortaya koymaktadır.⁶²⁸

2. Hz. Ömer ve Hilafeti

Fahredden er-Râzî, imamet meselesinde özellikle Hz. Ebu Bekir’in imameti üzerinde durmaktadır. Ona göre Hz. Ebu Bekir’in imametinin meşruiyeti sağlandıktan sonra Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın imametlerinin sıhhatleri de kanıtlanmış olmaktadır. Râzî, Hz. Ebu Bekir’in imametiyle ilgili eleştirilerin, doğrudan onun imametiyle ilgili olduğunu belirtmektedir. Ancak Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın imametleriyle ilgili eleştirileri ise onların imametlerinin meşruiyeti bağlamında değerlendirmez. Zira Hz. Ebu Bekir’in imametinin meşruiyeti sağlanmış ve yöneltlen eleştiriler yönetimin meşruiyetinden çok idaredeki uygulamalara yönelik olmaktadır. Dolayısıyla Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın imametlerinin meşruiyeti Hz. Ebu Bekir’in imametiyle ilgilidir. Yani teorik olarak Hz. Ebu Bekir’in imametinin yara alması Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın imametlerine zarar verebilecektir.⁶²⁹

Râzî’nin, Şia’nın Hz. Ali’nin imametine delil olarak gösterdikleri ayetleri özellikle Hz. Ebu Bekir’in imametine hamletmesi Şii imamet doktrinine karşı bir duruş olarak anlaşılabilir. Ancak Râzî’nin bu tavrının bundan ibaret olmadığı açıktır. Zira o bu yaklaşımıyla aynı zamanda Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın imametlerinin de meşruiyet zeminini oluşturmaktadır.

Râzî’nin imametle ilgili bu yaklaşımı onun Hz. Ebu Bekir’in imameti üzerinde uzunca izahatlar vermesine neden olmuş ve imamet tartışmalarının büyük bir kısmını Hz. Ebu Bekir’in üzerinde durarak geçirmiştir. Ona göre Hz. Ebu Bekir’in imameti sağlamlaştırdıktan sonra Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın imametleri tartışmaya kapanmıştır ve yönetimle ilgili uygulamalardan ibaret kalmaktadır.

⁶²⁶ Râzî, *Tefsîrû’l-Kebîr/Mefûûhu’l-Gayb*, XII. s. 22.

⁶²⁷ Hadîd, 57/10.

⁶²⁸ Râzî, *Tefsîrû’l-Kebîr/Mefûûhu’l-Gayb*, XII. s. 22.

⁶²⁹ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, IV. s. 545.

Râzî, Hz. Ömer'in imametini, Hz. Ebu Bekir'in imameti gibi uzun ve detaylı tartışmalara yer vererek ele almamıştır ve muhtemelen buna gerek görmemiştir. Ancak onun faziletinden ve yönetimdeki başarısından muhtelif başlıklar altında bahsetmektedir. Örneğin namazda Fatiha suresinin okunmasının farz olduğunu belirtirken buna Hulefâ-i Râşidîn'in hayatları boyunca bu sureyi namazlarında okumalarını delil olarak göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in *"benim ve benden sonraki Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetine yapışın"*, *"Benden sonra Ebu Bekir ve Ömer'e tabi olun"* hadislerini de delil olarak göstermektedir.⁶³⁰ Râzî'nin bu konuda ilgili hadisleri delil olarak sunması, Hulefâ-i Râşidîn'in diğer uygulamalarının da meşruluğuna delalet etmektedir. Buna benzer diğer bir örnek de Râzî'nin, Hz. Peygamber'in meleklerle olan üstünlüğünü anlattığı ve bu konuda delil gösterdiği şu hadistir: *"Muhakkak ki benim, gökte iki vezirim; yerde de iki vezirim vardır. Gökteki vezirlerime gelince, bunlar Cebrail ve Mikail'dir. Yerdekilere gelince, Ebu Bekir ile Ömer'dir."*⁶³¹

Râzî, *"ilim kelimesinin eş anlamlıları"* başlığında feraset kavramını incelerken Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer'in ferasetine işaret ettiği şu hadisi nakletmektedir. *"Muhakkak ki ümmetim içinde ilham ile konuşanlar vardır ki, Ömer de bunlardandır."*⁶³² Râzî ayrıca, Hz. Ömer'in ferasetine dair İbn Mes'ûd'un şu sözünü de nakletmiştir: *"İnsanların en ferasetlisi şu üç kişidir. Birincisi Hz. Yusuf hakkında feraset gösterip karısına, 'bunun yerini şerefli tut, umulur ki bize faydası dokunur'*⁶³³ *diyen aziz, ikincisi Hz. Musa'yı görüp 'babacığım dedi. Onu ücretle tut...'*⁶³⁴ *diyen Şuayb'ın kızı, ve üçüncüsü Hz. Ömer'i kendi yerine halife bırakan Hz. Ebu Bekir'dir."*⁶³⁵

Râzî muhtelif konularda Hz. Ömer'in ferasetine değinmiş,⁶³⁶ onun *"Fârûk"* olarak tavsif edildiğine vurgu yapmıştır.⁶³⁷ Örneğin Râzî, Hz. Ömer'in bazen Yahudilerin yanına oturup onları dinlemesine dair bir haberi nakleder: Yahudiler *"Ya Ömer! Seni sevdik. Senin hakkında çok ümitliyiz"* demişler, Hz. Ömer de bunun üzerine: *"Allah'a yemin ederim ki, sizi sevdiğim için yanınıza gelmiyorum ve dinim hakkında şüphelendiğim için size soruyor değilim. Ben sizin*

⁶³⁰ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâûihu'l-Gayb*, I. s. 209.

⁶³¹ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâûihu'l-Gayb*, II. s. 234; XXII, s. 48.

⁶³² Râzî, feraset/feraset kelimesini, dıştaki şekilden içteki durumu çıkartmak şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca bu kelimeyi Kur'an'daki *"Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimseler için ibretler vardır"* (Hicr, 15/75), *"...Sen onları yüzlerinden tanırsın..."* (Bakara, 2/273), *"...sen onları, konuşma tarzlarından da tanırsın..."* (Muhammed, 47/30) ayetleri ile açıklamaktadır. Râzî, dilbilimsel analizlere de değinmiş ve feraseti, bilgilerin sökülüp alınmasına benzetmiştir: Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâûihu'l-Gayb*, II. s. 208.

⁶³³ O'nu (Hz. Yusuf'u) satın alan Mısırlı kişi hanımına dedi ki: *"Ona iyi bak. Belki bize yararı dokunur veya onu evlat ediniz."*: Yûsuf, 12/21.

⁶³⁴ Kızlardan biri, *"Babacığım, onu (Hz. Musa'yı) ücretle tut. Herhâlde ücretle tuttuklarının en hayırlısı, güçlü ve güvenilir olan bu adam olacaktır"* dedi: Kasas, 28/26.

⁶³⁵ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâûihu'l-Gayb*, XVIII. s. 109-110.

⁶³⁶ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâûihu'l-Gayb*, XIV, s. 80.

⁶³⁷ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâûihu'l-Gayb*, X, s. 153-154.

yanınıza Hz. Muhammed'in peygamberliği hususunda basiretim artsın ve O'nun alâmetlerini sizin kitabınızda göreyim diye geliyorum..." diyerek karşılık vermiştir. Daha sonra Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in yanına dönmüş ve Cebrail'in kendisinden önce vahiy getirmiştir. Hz. Peygamber: "Allah'a yemin olsun ki ya Ömer, Rabbin sana muvafakat etti" demiş, Hz. Ömer de "Yemin olsun ki bundan sonra sen beni din hususunda taştan daha kuvvetli göreceksin" demiştir.⁶³⁸

Râzî, Hz. Ömer'in muhtelif konulardaki görüşlerinde isabet etmesine ve bu görüşlerinin ayetle teyit edilmiş olmasına da değinir. Örneğin birisinin yanına gidildiğinde ona seslenerek ve izin isteyerek çağrılması konusunda Hz. Ömer'in "Allah'ın oğullarınızı, kadınlarınızı, hizmetçilerinizi şu şu saatlerde izinsiz olarak yanınıza girmekten nehyetmesini ne kadar da arzu ederdim!" şeklindeki duası üzerine, "Ey iman edenler! Ellerinizi altında bulunanlar (köleleriniz) ve sizden henüz buluş çağına ermemiş olanlar, günde üç defa; sabah namazından önce, öğleyin elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza girecekleri zaman) sizden izin istesinler"⁶³⁹ ayetinin nazil olduğunu belirtir. Dolayısıyla Râzî, bu ayetin Hz. Ömer'in duası üzerine nazil olmuş ve onu teyit eden ayetlerden birisi olduğunu belirtir.⁶⁴⁰

Râzî, Muvâfakât-ı Ömer ile ilgili ayetlere değinmiş ve Hz. Ömer'in bu konudaki görüşlerinin ayetle teyit edilmesine özellikle dikkat çekmiştir. Örneğin Bedir esirleri ile ilgili Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ile istişare etmiş ve Hz. Ebu Bekir; "Bunlar senin kavmin ve akrabalarıdır. Onları hayatta bırak. Belki Allah onlara tevbe nasip eder. Onlardan, ahabına güç ve kuvvet kazandıracak fidye al" demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer ayağa kalkarak Hz. Peygamber'e "Onlar seni yalanladılar ve seni yurdundan çıkardılar. Binâenaleyh onları öne çıkar ve boyunlarını vur. Çünkü onlar küfürün ileri gelenleridir. Üstelik Allah seni fidye almaktan müstağni kılmıştır. Bundan dolayı Hz. Ali'ye Akî'ti, Hz. Hamza'ya Abbas'ı, bana da akrabam olan falancayı öldürme müsaadesi ver de onların boyunlarını vuralım" demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir'i "...Artık kim bana uyarsa o bendendir. Kim de bana karşı gelirse şüphesiz sen çok bağışlayan, çok merhamet edensin"⁶⁴¹ ayetini söyleyerek Hz. İbrahim'e ve "Eğer onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin"⁶⁴² ayetiyle de Hz. İsa'ya benzetmiştir. Daha sonra Hz. Peygamber, Hz. Ömer'i "... Ey Rabbim! Kâfirlerden hiç kimseyi yeryüzünde bırakma!"⁶⁴³ ayetiyle Hz. Nuh'a ve "...Ey Rabbimiz, sen onların mallarını silip süpür

⁶³⁸ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, III. s. 194-195.

⁶³⁹ Nûr, 24/58.

⁶⁴⁰ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIV. s. 28-29.

⁶⁴¹ İbrâhîm, 14/36.

⁶⁴² Mâide, 5/118.

⁶⁴³ Nûh, 71/26.

ve kalplerine darlık ver, çünkü onlar elem dolu azabı görünceye kadar iman etmezler”⁶⁴⁴ ayetiyle de Hz. Musa’ya benzetmiştir. Netice olarak Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir’in görüşü olan esirlerden fidye alma fikrini kabul etti. Bu olay üzerine “Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hakim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, halbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah’ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şey (fidye) den dolayı size büyük bir azap dokunurdu. Artık elde ettiğiniz ganimetten helal ve temiz olarak yiye. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir”⁶⁴⁵ ayeti nazil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber esirlere karşılık fidye alması kararı dolayısıyla kendisine “herkesi helak edecek bir azabın gösterildiğini” söyleyip⁶⁴⁶ Ebu Bekir ile birlikte bu hadiseye ağlamışlardır. Sonrasında ise Hz. Peygamber, “...Şayet bir azap incek olsaydı, Ömer ve Sa’d b. Muâz hariç hiç kimse kurtulamazdı” demiştir.⁶⁴⁷ Râzî ilgili ayetin nüzul sebebi olarak bu görüşleri naklederek Hz. Ömer’in ferasetine işaret etmektedir.

Râzî, Hz. Ömer’in münafıkların cenazesinin kılınmaması gerektiği yönündeki görüşüne de değinir. Abdullah b. Übey (ö. 9/631)⁶⁴⁸ Hz. Peygamber’den öldüğünde namazını kıldırmasını ve kabri başında dua etmesini istemiştir. Ayrıca kendisine kefen olması için Hz. Peygamber’in gömleğini istemiştir. Hz. Peygamber gömleğini Abdullah b. Übey’e göndermiş, Hz. Ömer de bunun üzerine “o pis, necis kimseye gömleğini niçin veriyorsun?” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Benim gömleğim Allah’ın azabından herhangi bir şeyi savuşturmaz. Fakat umulur ki Cenab-ı Hak bu sayede o münafıkların bin adedini İslam’a girdirir” demiştir. Abdullah b. Übey’in ölümünden sonra oğlunun Hz. Peygamber’den babasının cenazesini kıldırmasını istemiş ve “Ya Resulallah, eğer sen onun namazını kılmazsan hiçbir Müslüman kılmaz” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber namazı kıldırmak için ayağa kalkmış ve Hz. Ömer de bunu engellemek için kibleyle Hz. Peygamber’in arasına geçmiştir. Râzî, bunun üzerine Cebrail’in Hz. Peygamber’in elbisesinden tutarak “Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma. Çünkü onlar Allah’ı ve Resûlünü inkâr ettiler ve fasık olarak öldüler”⁶⁴⁹ ayetini okuduğunu belirtir. Râzî, bu durumun Hz. Ömer’in medhe layık bir hususiyetine işaret ettiğini belirtir. Hz. Ömer’in görüşlerine muvafık bir şekilde nazil olan diğer ayetlere de değinerek bütün

⁶⁴⁴ Yûnus, 10/88.

⁶⁴⁵ Enfâl, 8/67-69.

⁶⁴⁶ Müslim, Cihâd, 58; Ebu Dâvûd, Cihâd, 129.

⁶⁴⁷ Râzî, *Tefsîrü’l-Kebîr/Mefâtîhu’l-Gayb*, XV. s. 197-198.

⁶⁴⁸ Tam adı Ebû’l-Hubâb Abdullâh b. Übeyy b. Mâlik b. el-Hâris’dir. Hazrec kabilesinin reisi olan Abdullah, babasının annesine nisbetle “İbn Selûl” diye de anılmaktadır. Medine’nin idaresi kendisine verilmek üzere iken Hz. Peygamber’in Medine’ye hicret etmesi üzerine bunda başarılı olamamış ve sonrasında daima Hz. Peygamber’in aleyhine kin ve düşmanlık beslemiştir. Talat Koçyiğit, “*Abdullah b. Übey b. Selûl*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 1998, I. s. 139-140.

⁶⁴⁹ Tevbe, 9/84.

bunların Hz. Ömer'in dindeki mertebesinin yüksekliğine ve kıymetine işaret ettiğini vurgular. Ayrıca Râzî, bu konuda Hz. Ömer'in dinî konumuna işaret etmek için, Hz. Peygamber'in “*Ey Ömer, şayet ben peygamber olarak gönderilmeseydim, peygamber olarak mutlaka sen gönderilirdin*”⁶⁵⁰ hadisini nakleder.⁶⁵¹

Râzî, Muvâfakât-ı Ömer ile ilgili olayları *Tefsîrû'l-Kebîr*'de farklı konularda incelemiştir. Bunlar şu şekildedir: Hz. Ömer'in Bedir esirlerinden fidye alınması fikrine karşı çıkması,⁶⁵² şarabın kesin bir şekilde haram kılınması hususunda Hz. Ömer'in görüşünün ayetle⁶⁵³ doğrulanması, kiblenin değiştirilmesi/Kâbe'deki Makâm-ı İbrâhim'in gerisinde namaz kılma talebinin ayetle teyit edilmesi,⁶⁵⁴ Hz. Ömer'in kadınların örtünmeleri gerektiği yönündeki fikrinin ayetle desteklenmesi ve Abdullah b. Übey'in namazının kılınmaması gerektiği yönündeki fikrinin ayetle⁶⁵⁵ doğrulanmasıdır.⁶⁵⁶ Râzî, bu örneklerin yanında, Hz. Ömer'in birçok görüşünde verdiği isabetli kararlara değinmiş, onun ferasetine vurgu yapmıştır. Hz. Ömer'in mut'a nikahını yasaklaması ve bunu yapanları cezalandıracağını söylemesi buna örnek verilebilir. Râzî, Hz. Ömer'in mut'a'yı yasakladığını sahabenin toplu olduğu bir yerde söylediğini ve hiç kimsenin buna itiraz etmediğini belirtir.⁶⁵⁷ Nitekim Şia, Hz. Ömer'in bu ve benzer kararlarıyla ilgili uygulamalarını eleştirmiş ve Hz. Ömer'i Şâri'nin verebileceği kararları vermekle suçlamıştır.⁶⁵⁸ Râzî, mut'a nikahını caiz görenlerin, Hz. Ömer'in mut'a nikahını yasaklamasını kendisine nisbet ettiklerini vurgular. Bu durumda Şia'ya göre, Hz. Ömer'in bu yasaktan maksadının “*Mut'a, Hz. Muhammed'in şeriatında mubahtır, ama buna rağmen ben onu yasaklıyorum*” şeklinde olduğu anlamı çıkmaktadır. Râzî bu meseleyi bu şekilde değerlendirmenin Hz. Ömer ve onun bu uygulamasına karşı çıkmayanların tamamının kafir olacakları sonucuna ulaştıracağını, Hz. Ali'nin de bu durumda kafir olacağını ve bu ihtimalin batıl ve geçersiz olduğunu belirtir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu uygulamadaki maksadının “*Mut'a nikahı Hz. Peygamber zamanında mübah idi. Ancak ne var ki Resûlullah'ın onu neshettiğini bildiğim için ben onu yasaklıyorum*” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.⁶⁵⁹

Râzî, Hz. Ömer'in yöneticilik vasıflarına ve bu konuda gösterdiği titizliğe de dikkat çekmektedir. Musa el-Eş'ârî'nin, Hz. Ömer'e Hristiyan bir katibi olduğunu söylemesi üzerine Hz.

⁶⁵⁰ Aynı anlamı ifade eden bir diğer hadis de şu şekildedir: “*Benden sonra bir peygamber gelseydi bu Ömer olurdu.*”: Tirmizî, Menakıb, 48.

⁶⁵¹ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XVI. s. 152.

⁶⁵² Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XV. s. 197-198.

⁶⁵³ Bakara, 2/219.

⁶⁵⁴ Bakara, 2/125.

⁶⁵⁵ Tevbe, 9/84.

⁶⁵⁶ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XVI. s. 152; XXIII. s. 86.

⁶⁵⁷ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X, s. 50-51.

⁶⁵⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 555.

⁶⁵⁹ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X, s. 53.

Ömer bu durumu onaylamamış, Müslüman bir katip görevlendirmesini söylemiş ve “*madem ki Allah onları hor ve hakir kılmıştır, ben onlara ikram etmem. Madem ki Allah onları zelil kılmıştır, ben aziz kılmam. Madem ki Allah onları rahmetinden uzaklaştırmıştır, ben onları yaklaştırmam*” demiştir. Musa el-Eşârî’nin, Basra’daki işlerin ancak o Hristiyan katiple hallolabileceğini söylemesi üzerine Hz. Ömer Hristiyan katibin ölmesi üzerine devlet işlerinin aksayacağını, şimdilik onu çalıştırmasını ancak onun yerine mutlaka Müslüman bir katip bulmasını söyler.⁶⁶⁰ Râzî bu hadisede, Hz. Ömer’in devlet idaresinde güvenliğe ve devamlılığı verdiği önemi vurgulamıştır. Ayrıca Râzî, Hz. Aişe’nin “*o (Hz. Ömer)i siyaseti ve işeri yönetmesini çok iyi bilen birisi idi...*” sözünü naklederek onun idarecilik yönüne işaret etmiştir.⁶⁶¹

Râzî, Hz. Ömer’in yönetimi sırasında emanete önem vermesi,⁶⁶² mülkü koruması, israfı önlemesi gibi özelliklerine çeşitli vesilelerle değinir. Râzî, Hz. Ömer’in “*İsteseydim sizin en iyi, en temiz yiyip içeniniz; en güzel giyineniniz olurum. Fakat bana nasip olan güzelliklerin geriye (ahirete) bırakılmasını istedim*”⁶⁶³ dediğini nakleder. Râzî, Hz. Ömer’e Kisra’nın bilezikleri getirildiğinde, Hz. Ömer’in bunu Süraka’nın koluna taktığını ve şöyle dediğini nakleder: “*Allah’ım ben senin peygamberinin senin yolunda infak etmek için eline mal geçmesini arzı ettiğini gördüm, biliyorum sen malı onun nazarında değersiz kıldın. Yine Ebu Bekir’in de böyle kıymetli malları infak etmekten hoşlandığını da biliyorum. Allah’ım bu, taraf-ı ilahiden Ömer için bir tuzak (imtihan) olmasın.*”⁶⁶⁴ Râzî, “*Biz onları bilemeyecekleri biçimde adım adım helaka yaklaştıracamız*”⁶⁶⁵ ayetinin tefsirinde ise Hz. Ömer’e Kisra’nın hazinelerinin getirildiğinden bahsetmekte ve Hz. Ömer’in “*Allah’ım derece derece helake sürüklenmekten sana sığınırım...*” dediğini nakletmektedir.⁶⁶⁶ Böylece Râzî, Hz. Ömer’in devlet idaresinde israf ve gösterişten uzak bir anlayışı benimsediğini belirtmektedir.

Hz. Ömer’in halifeliğindeki uygulamalarıyla adaleti tesis etmedeki titizliğine de değinen Râzî, onun bu konudaki kararlı duruşunu vurgular. Râzî, Hz. Ömer’e, had uygulaması için birisi getirildiğinden bahseder. Kendisine cezayı tatbik etmesi için sert bir kırbaç verilince Hz. Ömer “*bundan daha yumuşağını getirin*” der. Bunun üzerine daha yumuşak bir kırbaç getirilir ancak Hz. Ömer bundan biraz daha sertini getirmelerini ister. Ve bu ikisi arasında sertlikte bir kırbaçla

⁶⁶⁰ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, s. 16.

⁶⁶¹ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIX, s. 275.

⁶⁶² Râzî, kendisine emanet edilen bir eşyanın ve paranın kaybolması üzerine Hz. Ömer’in o kişiye zararı tazmin ettirdiğini nakletmektedir: Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X, s. 139.

⁶⁶³ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVIII, s. 24.

⁶⁶⁴ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, s. 105-106.

⁶⁶⁵ Kalem, 68/44.

⁶⁶⁶ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XV, s. 73.

had uygulaması gerçekleştirilir.⁶⁶⁷ Râzî bu ve benzer örneklerle⁶⁶⁸ Hz. Ömer'in adaletin tatbikindeki hassasiyetini vurgulamıştır.

Hz. Ömer'in nasların uygulanmasındaki kararlı tutumuna da değinen Râzî, recm cezası konusunda Hz. Ömer'den şu sözünü aktarır: *"Eğer insanlar, 'Ömer Allah'ın kitabına fazladan şeyler kattı' diyecek olmasalardı, bu recm hükmünü Kur'an'ın içine yazardım (yazdırırdım)."*⁶⁶⁹

Râzî, Hz. Ömer'in iktisadî uygulamalarına da değinmektedir. Râzî, Hz. Peygamber'in akıl balığ olan bir kimsenin cizyesini bir dinar olarak olarak belirlediğini, Hz. Ömer'in ise zimmîlerin cizyesini; fakir olanların on iki dirhem, orta halli olanların yirmi dört dirhem, zengin olanların ise kırk sekiz dirhem olarak belirlediğini belirtir.⁶⁷⁰ Bu hadise Hz. Ömer'in, Gayri Müslimlerle İslam devleti arasındaki hukuki bir muameleyi belirlerken kişilerin ekonomik durumlarına dikkat etmesi önemlidir. Râzî, bunu naklederek Hz. Ömer'in hilafetindeki sosyal adalete dikkat çekmiş olmalıdır. Râzî'nin, Hz. Ömer'in adaletine vurgu yapan bir diğer açıklaması da *"fakir olan vasînin yetim malından makul bir tarzda faydalanabileceği"* hususundadır. Buna göre Hz. Ömer, görevlendirdiği bazı sahabilere gönderdiği bir yazıda, onlara her gün için tahsis edeceği bir koyunu belirttiği bir oranda paylaşımlarını söylemiş ve *"iyi biliniz ki ben, hem kendimi hem de sizi Allah'ın malı karşısında yetimin malına velayet eden kimsenin yerine ve mertebesine koydum. Zengin olan iffetli olsun (tenezzül etmesin), Fakir olan ise maruf ölçüler içinde yesin içsin"* demiştir.⁶⁷¹ Râzî, bu örnekte görüldüğü gibi Hz. Ömer'in, hilafetinde kamu malına göstermiş olduğu titizliği belirtmektedir.

Râzî, Hz. Ömer'in ihtidasından sonra Hz. Peygamber ve Müslümanların çok sevindiklerini, Kureyşlilerin ise bu duruma üzüldüklerini ve Hz. Peygamber'i ikna etmesi için Ebu Talib'e gittiklerini belirtir.⁶⁷² Hz. Ömer'in Müslüman olduktan sonra *"Ortaya çıkalım. Lât'a açıktan açığa tapılırken biz Allah'a gizlice mi ibadet edeceğiz?"* demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber *"tarafтарыlarımız çoğalıncaya kadar..."* buyurmuş, Hz. Ömer de *"Allah ve ben sana yeteriz..."* demiştir. Râzî, *"Ey Peygamber! Sana ve sana tabi olan mü'minlere Allah yeter"*⁶⁷³ ayetini Hz. Ömer'in bu sözüyle ilişkilendirmiş ve Allah'ın Hz. Peygamber'i, Hz. Ebu Bekir'in malı ve Hz. Ömer'in heybeti ve cesaretiyle zengin kıldığını savunmuştur.⁶⁷⁴

⁶⁶⁷ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, s. 145.

⁶⁶⁸ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XI, s. 68.

⁶⁶⁹ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIII, s. 134.

⁶⁷⁰ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XVI, s. 31.

⁶⁷¹ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XIV, s. 190-191.

⁶⁷² Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVI, s. 176.

⁶⁷³ Enfâl, 8/64.

⁶⁷⁴ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXXI, s. 218; Râzî, aynı anlamı ifade edecek şekilde Hz. Peygamber için; Hz. Ebu Bekir'in bir hazine, Hz. Ömer'in de heybet olduğunu belirtmektedir: Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXXII, s.140.

Râzî, eserlerinde birçok yerde Hz. Ömer'in faziletinden,⁶⁷⁵ teslimiyetinden⁶⁷⁶, kerametlerinden,⁶⁷⁷ Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara olan desteğinden⁶⁷⁸ bahsetmektedir. Bununla beraber Hz. Ömer'in hiçbir zaman emirlikten (yöneticilikten)⁶⁷⁹ ve dünya zinetinden hoşlanmadığını, zorbalıktan ve aşırılıklardan uzak durduğunu bu özellikleriyle İslam devletinin egemenliğini güçlendirdiğini ve genişlettiğini belirtmektedir.⁶⁸⁰

Râzî, Hz. Ömer'in minberde “kadınların mihirlerini yüksek tutmayın” dediğini ve bunun üzerine bir kadının “*Ey ibnu'l-Hattab, Allah bize veriyor, sen ise mani oluyorsun...*” dediğini nakletmiştir. Bunun üzerin Hz. Ömer “*herkes Ömer'den daha fakih!*” demiş ve bu görüşünden vaz geçmiştir.⁶⁸¹ Râzî, Şia'nın Hz. Ömer'in bu davranışını onun dini konularda yeterli biye sahip olmadığı şeklindeki eleştirisini⁶⁸² reddeder. O, bu olayın Hz. Ömer'in dini hassasiyetini gösterdiğini ve nasların zıddına hareket eden bir kimsenin de bu şekilde davranmayacağını - hükme teslim olmayacağını- belirtir.⁶⁸³

Râzî'nin Hz. Ömer'in hilafetinde daha çok onun faziletlerinden yönetim becerilerinin üstünlüğünden, dinî ve dünyevi meselelerdeki isabetli kararlarından bahsettiğini görülmektedir. Hz. Ebu Bekir'in hilafeti için girdiği uzun meşruiyyet tartışmalarına Hz. Ömer'in hilafeti için değinmediği anlaşılmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi Râzî, Hz. Ebu Bekir'in imametinin meşruluğu sağlandıktan sonra Hz. Ömer ve Hz. Osman için böyle bir tartışmanın geçerli olmayacağı kanaatindedir.

3. Hz. Osman ve Hilafeti

Fahreddin er-Râzî, Hz. Osman'ın hilafetininin de -tıpkı Hz. Ömer'in hilafetinde olduğu gibi- meşruluğunu Hz. Ebu Bekir'in hilafetinden aldığını ifade eder. Râzî, Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin yara almasının Hz. Osman'ın hilafetini sorgulatacağını ancak Hz. Ebu Bekir'in hilafeti

⁶⁷⁵ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XVI, s. 152; XXVII, s. 190.

⁶⁷⁶ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X, s. 167-168; XII, s. 106.

⁶⁷⁷ Râzî, Hz. Ömer'in Sâriye B. Züneym'i ordu komutanı olarak görevlendirdiğini, Cuma günü hutbe irad ederken İran cephesinde bulunan Sâriye'ye “*Ey Sâriye, dağa dağa! (dağ tarafını tut!)*” diye seslendiğini ve ordunun bu sayede kaybetmekten kurtulup ganimet elde ettiğini belirtir. Râzî, Hz. Ömer'e ait bu ve benzer kerametlere değinir. Ancak bu hadislerin bazılarının ahad haberlerle rivayet edildiğini de belirtir: Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXI, s. 87-88.

⁶⁷⁸ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVI, s. 176.

⁶⁷⁹ Râzî, Necran hristiyanlarının mübâhele (karşılıklı lanetleşme)'den vazgeçmeleri sonrasında Hz. Peygamber'den aralarında anlaşmazlıkları çözmesi için birisini göndermesini istediklerini belirtir. Hz. Peygamber bunun üzerine “... çok kuvvetli ve güvenilir bir hakemi sizinle beraber yollayayım...” buyurmuştur. Râzî, Hz. Ömer'in bu olay üzerine “*Ben hiçbir zaman emirlikten hoşlanmadım. Fakat o gün kendimin tayin edilmesini umuyordum...*” dediğini ve Hz. Ömer'in hayatında ilk defa bu konuda emirliği, idareciliği arzuladığını nakleder: Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, s. 155.

⁶⁸⁰ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XV, s. 73; XXI, s. 87-88; XXIII, s. 105-106; XXVIII, s. 24.

⁶⁸¹ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X, s.13.

⁶⁸² Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 554.

⁶⁸³ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 568-569.

kabul edildikten sonra Hz. Osman'ın hilafetinin tartışmaya açılmayacağını belirtir.⁶⁸⁴ Dolayısıyla Hz. Osman'ın hilafeti meşru bir zemine oturmuş, gerçek bir hilafettir.

Râzî, eserlerinde Hz. Osman'ın faziletine ve sahabe arasındaki konumuna değinmiştir. Örneğin Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf gibi zengin sahabilerin Hz. Peygamber tarafından müminlerin büyüklerinden kabul edildiğini belirtmektedir.⁶⁸⁵ Ayrıca, Tebük gazvesinde Hz. Osman'ın usre (zorluk ve meşakkat) ordusunu bin deve ve bin dinar vererek teçhiz ettiğini belirtmiş, Hz. Peygamber'in bunun üzerin *“Ey Osman'ın Rabbi, ben Osman'dan razı oldum, sen de ol”* diyerek dua ettiğini nakleder. Râzî, *“Mallarını Allah yolunda harcayan, sonra da harcadıklarının peşinden (bunları) başa kakmayan ve gönül incitmeyenlerin, Rab'leri katında mükafatları vardır. Onlar için korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de”*⁶⁸⁶ ayetinin bunun üzerine nazil olduğunu ileri sürmekte, Hz. Osman'ın faziletini ve İslam'a hizmetlerini vurgulamaktadır.⁶⁸⁷ Râzî, birçok yerde Hz. Osman'ın, Hz. Peygamber'e mali yönden bir destekçi olduğunu belirtmektedir.⁶⁸⁸

Daha önce de ifade edildiği gibi Râzî, *“Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaadde bulunmuştur...”*⁶⁸⁹ ayetinin Hulefâ-i Râşidîn'in hilafetine delâlet ettiğini belirtmektedir. Râzî, Allah'ın onlara dünyada iktidar, güç ve kuvvet vadettiğine işaret ederek, bu ayetle Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetini kabul etmeyen Râfîzîlerin; Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetini kabul etmeyen Hâricîlerin görüşlerinin batıl olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁹⁰

Râzî, *“Şimdi yüz çevireni; pek az verip de kaskatı cimrileşeni gördün mü?”*⁶⁹¹ ayetinin Hz. Osman için indiği iddiasını ona atılan bir iftira olarak değerlendirmektedir. Bu iddia şu şekildedir: Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh, Hz. Osman'ın malını çokça bağışlaması üzerine, malını tüketmek üzere olduğunu ve infakı azaltmasını gerektiğini söylemiştir. Hz. Osman *“Günahlarım var. Allah'ın bu bağışların sebebiyle beni bağışlamasını umuyorum...”* demiş bunun üzerine de Abdullâh, *“eğer sen bana şu şu malla birlikte deveni de verirsen günahlarını üstlenirim”* demiştir. Hz. Osman da onun bu isteğini kabul etmiş sonrasında ise malını infak etmekten geri

⁶⁸⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 545.

⁶⁸⁵ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XVI, s.44.

⁶⁸⁶ Bakara, 2/262.

⁶⁸⁷ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, VII, s. 168-171.

⁶⁸⁸ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXXII, s.140.

⁶⁸⁹ Nûr, 24/55.

⁶⁹⁰ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIV, s. 25.

⁶⁹¹ Necm, 53/33.

durmuştu. Râzî, Hz. Osman'ın malını infak konusundaki durumunun iddia edilen bu davranışın tam aksini gösterdiğini söylemekte, bu iftirayı “dile alınması bile caiz olmayan batıl bir görüş” olarak nitelemektedir.⁶⁹²

Râzî, “Allah'a ve Peygamberlerine iman edenler var ya, işte onlar sıddıklar (sözü özü doğru kimseler) ve Allah katında şahitlerdir”⁶⁹³ ayetindeki “sıddıklar” ifadesiyle “peygamberler kendilerine geldiğinde onları tasdik edip, bir an bile yalanlamayan kimselerin” kastediğini belirtmiştir. Râzî, bu kimselerin İslam'ı ilk benimseyen sekiz kişinin olduğunu, Hz. Osman'ın da bu kimselerden olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Hz. Ömer'in de iyi niyeti bilindiği için dokuzuncu kişi olarak “sıddık” vasfına sahip olduğunu belirtmektedir.⁶⁹⁴

“Hz. Osman'ın kerametleri” konusunda Râzî, mızrakla yaralandığında Hz. Osman'ın ilk kanının ilk damlasının “...Allah onlara karşı sana kâfi gelecektir (seni koruyacaktır). O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir”⁶⁹⁵ ayetinin üzerine düştüğünü belirtir.⁶⁹⁶

Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*'de Hz. Osman'ın halifeliği döneminde yönetimdeki bazı uygulamalarına odaklanarak onun hilafetinin geçersizliğini kanıtlamaya çalışan Şii iddialara cevap vermektedir.

Şia, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde fasıkları koruduğunu iddia etmiş ve bunun onun halifelik makamında bulunmasına engel olduğunu belirtmiştir. Râzî, Hz. Osman'ın gaybı bilmediğini ve günahkar kimseleri valilik gibi görevlendirmesinin onun imametine zarar vermeyeceğini belirtmektedir.⁶⁹⁷

Hz. Osman'a yöneltilen diğer bir eleştiri de akrabalarına hediyeler verdiği iddiası üzerine kuruludur. Râzî ise bu iddialara karşılık Hz. Osman'ın servetinin çok olduğunu, iddia edilen hediyelerin kendi malından verilmiş olabileceğini belirtmektedir.⁶⁹⁸

Râzî, Hz. Osman'ın Kur'ân'ı tek harf üzerine toplaması ve diğer nüshaları yaktırması eleştirilerini de değerlendirir. Hz. Osman'ın Kur'ân'ı tek harf üzerine toplamasının Kur'ân'ın tahrif olmasını önleme maksadıyla yapıldığını belirtir. Diğer Kur'ân nüshalarını yaktırmasını ise

⁶⁹² Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIX, s. 11.

⁶⁹³ Hadîd, 57/19.

⁶⁹⁴ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIX, s. 231.

⁶⁹⁵ Bakara, 2/137.

⁶⁹⁶ Râzî, ayrıca Hz. Osman'ın kendisine gelirken bir sahabinin işlediği bir günahı ona haber verdiğini de nakleder: Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIX, s. 87.88.

⁶⁹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 572.

⁶⁹⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 573.

Kur'ân'a karşı saygısından dolayı yaptığını, bunun yanında Müslümanların arasında birliğin sağlanmasını, gizliliğin ve şüphelerin giderilmesini amaçladığını belirtmektedir.⁶⁹⁹

Hız. Osman'ın, Hürmüzân-ı Fârisî (ö. 23/644)'yi öldüren Ebû İsâ Ubeydullâh b. Ömer b. el-Hattâb (ö. 37/657)'a kısas uygulamadığı yönündeki eleştirilere de değinen Râzî, Hürmüzân'ın kanını talep edecek velisinin olmadığını ve kan velisinin katili affedebileceğini belirtir. Râzî, imamın görevlerinden birisinin de “*velisi olmayanların velisi olmak*” olduğunu belirterek bu konuda Hız. Osman'ın muhayyer olduğunu ve onun da bir maslahattan dolayı Ubeydullâh'ı affettiğini ileri sürer.⁷⁰⁰

Râzî, Hız. Osman'ın, Hız. Peygamber tarafından Tâif'e sürgüne gönderilen Ebû Mervân el-Hakem b. Ebi'l-Âs'ı Medine'ye geri çağırması, yeni cezalar uygulaması, Abdullah b. Mes'ûd ve Ammâr b. Yâsir'i cezalandırması ve Ebû Zer el-Gıfârî'yi Rebeze'ye sürmesi⁷⁰¹ gibi uygulamalarına yöneltlen eleştirilere de değinmiş ancak bu eleştirilerin Hız. Osman'ın hilafetine zarar vermeyeceğini belirtmiştir.

Râzî'nin, Hız. Osman'a yöneltlen eleştirileri onun imametinin meşruluğu bağlamında ele almamış, Hız. Osman'ın yönetim anlayışı bağlamında değerlendirmiştir. Râzî, bu eleştirilerin bazılarını, imamın kendisine tanınan yetkileri kullanması şeklinde değerlendirmiş, bazılarını ise Hız. Osman'ın gaybî bilgilere sahip olmadığını -ismet sıfatına sahip/masum olmadığını- belirterek açıklamada bulunmuştur.

4. Hız. Ali ve Hilafeti

Fahreddin er-Râzî, Şia'nın Hız. Ali'nin imameti için delil gösterdikleri nasları birçok farklı yönden tahlil etmiş ve Şia'nın bu nasları bağlamından kopararak değerlendirdiklerini ileri sürmüştür. Özellikle Şia'nın Hız. Peygamber'den sonra nass ile Hız. Ali'nin imamet makamına tayin edildiği fikri üzerine odaklanan Râzî bu iddiayı çeşitli yönleriyle tenkit etmektedir. Râzî'nin Hız. Ali'nin imametine işaret ettiği ileri sürülen ayetleri nüzul sebebi, Arap dili, mantık, tarih gibi farklı ilim dallarının argümanlarıyla eleştirdiğini ve meseleyi bütünsel bir yaklaşımla değerlendirdiğini görülmektedir.

Râzî'nin Hız. Ali'nin imameti için ileri sürülen nasları çoğunlukla Hız. Ebu Bekir'e, yer yer Hulefâ-i Râşidîn'e ve bazen de diğer sahabilere hamlettiği görülmektedir.

⁶⁹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 573.

⁷⁰⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 575.

⁷⁰¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, IV. s. 572-573.

Çünkü daha önce bahsedilen ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin imam olması gerektiği şeklinde yorumlanan naslar Şia'nın iddia ettiği şekliyle değerlendirildiğinde Hz. Ebu Bekir'in hilafeti meşruiyetini kaybedecektir.

Râzî'nin, Hz. Ebu Bekir'in imametinin meşruluğunu kanıtlamak için sıklıkla Şia'nın Hz. Ali'nin imameti için ileri sürdükleri iddiaları reddettiğini ve yeniden yorumladığı görülmektedir. Dolayısıyla Râzî çoğunlukla Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali'nin imametlerini birlikte ele almakta ve Şia'nın Hz. Ali'nin imameti için ileri sürdükleri iddiaları reddetmektedir.

Râzî, *“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar”*⁷⁰² ayetinin Hz. Ebu Bekir hakkında nâzil olduğunu ve bu ayetin onun imametinin sahih ve meşru olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Ayette dinden dönenlerden bahsedilmekte ve Râzî, bu işi Hz. Ebu Bekir'in üstlendiğini farklı vecihleriyle ele almaktadır.⁷⁰³ Ayrıca Râzî, Hz. Ali'nin de ayette geleceği müjdelenen kavmin, mürted kabilelerle savaştıkları bilinen Hz. Ebu Bekir ve askerleri olduğunu söylediğini nakleder. Aynı şekilde Şia'nın bu ayetin Hz. Ali'nin imametine delil olduğu çünkü nasla sabit olan Hz. Ali'nin imametini inkar eden herkesin mürted olduğu iddiasını da değerlendiren Râzî, ayetin bu bağlamda değerlendirilemeyeceğini ileri sürmektedir. Zira Hz. Ali'ye karşı çıkanların hiçbiri zahiren İslâmî kanunları terk etmemiş ve Hz. Ali de hiçbir zaman onlarla İslâm'dan çıktıkları için savaştığını söylememiştir.⁷⁰⁴

Râzî, imamet konusunda Hz. Ali'ye karşı çıkan herkesin dinden döndüğü iddiasına farklı bir açıdan bakarak bu iddiaya göre Hz. Ebu Bekir ve taraftarlarının da mürted olduklarının kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Bu durumda ilgili ayetteki *“Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki...”* ifadesi dikkate alındığında Allah'ın Hz. Ebu Bekir ve taraftarlarını yenen ve onları dine yeniden döndüren bir topluluk getirmesi gerekir. Râzî, bu böyle bir durumun gerçekleşmediğini ve bu durumda Hz. Ali'ye imamet konusunda karşı gelenlerin de mürted olmadıklarını belirtir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin imametine karşı gelmek irtidat olmadığına göre ayetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğunu iddia etmek de mümkün olmamaktadır.⁷⁰⁵

Râzî, Hz. Ali'nin mürtetlerle savaştığı iddiasının kabul edilse bile Hz. Ebu Bekir'in mürtetlerle olan savaşları kadar etkili olmadığını belirtir. Çünkü Hz. Ebu Bekir'in mürtetlerle

⁷⁰² Mâide, 5/54.

⁷⁰³ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefûûhu'l-Gayb*, XII, s. 20.

⁷⁰⁴ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefûûhu'l-Gayb*, XII, s. 20-23.

⁷⁰⁵ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefûûhu'l-Gayb*, XII, s. 20-23.

yaptığı savaşların İslâm için ehemmiyeti Hz. Ali'nin imamet konusunda kendisine karşı gelenlerle girdiği mücadelelerden daha üstündür. Râzî, Hz. Ebu Bekir'in Tuleyha b. Huveylid, Müseylimetü'l-Kezzâb ve zekat vermeyenlerle yaptığı savaşların İslâm'ı tekrar yoluna soktuğunu, devletin gücünün ve ihtişamının bu savaşlar vesilesiyle arttığını belirtmektedir. Ancak imamet görevi Hz. Ali'ye geçtiği sırada İslam devleti zaten doğuda ve batıda güçlenmiş ve İslâm birçok din ve millete hükümlan olmuştu. Dolayısıyla Râzî, Hz. Ali'nin mürtetlerle savaştığı iddiası kabul edilse dahi, Hz. Ebu Bekir'in bu konuda daha üstün olduğunu iddia eder.⁷⁰⁶

Râzî, ayette geçen *“Onlar Allah yolunda savaşurlar ve hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar”* ifadesinin hem Hz. Ebu Bekir hem de Hz. Ali'ye ortak olarak işaret ettiğini ancak bu konuda da Hz. Ebu Bekir'in üstün olduğunu ileri sürer. Bunun gerekçesi olarak da Hz. Ebu Bekir'in İslâm adına mücadelesinin Hz. Peygamber'in peygamberliğinin başından itibaren, İslâm'ın zayıf olduğu dönemde başladığını ancak Hz. Ali'nin mücadelesinin ise İslâm'ın kuvvetlendiği ve ordusunun teşekkül ettiği dönemde yani Bedir ve Uhud savaşlarıyla başladığını belirtir.⁷⁰⁷

Râzî, ilgili ayetin ve Hayber günü *“Yarın sancağı, Allah'ı ve Resulünü seven ve Allah'ın ve Resulünün de kendisini sevdiği bir yiğide vereceğim”*⁷⁰⁸ hadisinin Hz. Ali'nin imametine delil gösterildiğini ifade eder ve bu hadisin ahad hadis olduğunu Râfîzîlere göre ahad hadisle amel etmenin caiz görülmediğini belirtir. Dolayısıyla Şia'nın hadis algısının, bu hadisle amel etmeye ve ilmi hususlarda delil getirmeye engel olduğunu belirtir. Ayrıca Râzî, ayette geçen sıfatların Hz. Ali'de bulunduğunu Hz. Ali'nin atılgan, firar etmeyen ve cesur birisi olduğunu belirtir. Ancak bu hadis sadece Hz. Ali'nin imametini kastedildiği iddiasına karşı çıkarak bu sıfatların Hz. Ali'de bulunduğunu söylemenin Hz. Ebu Bekir'de olmadığı anlamını taşımadığını da belirtir.⁷⁰⁹ Ayrıca Râzî, hadiste geçen *“Allah'ı ve Resulünü seven ve Allah'ın ve Resulünün de kendisini sevdiği”* ifadesinin çeşitli ayet ve hadisleri ileri sürerek Hz. Ebu Bekir'e de işaret ettiğini bu anlamın sadece Hz. Ali'ye hamledilmesinin doğru olmadığını belirtir.⁷¹⁰

⁷⁰⁶ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, s. 20-23.

⁷⁰⁷ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, s. 20-23.

⁷⁰⁸ Buharî, Cihâd, 202; Fezâilü'l-ashâb, 9; Müslim, Fezâilü's-sahâbe, 33; Tirmizi, Menâkıb, 21.

⁷⁰⁹ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, s. 23.

⁷¹⁰ Leyl, 92/21; *“Allah Teâlâ, (cennette), insanlara umûmi olarak tecelli edecek. Ebû Bekir'e ise husûsî olarak tecelli edecek (görünecek)”*; *“Allah, benim gönüme ne btrakmışsa, mutlaka Ebû Bekir'in kalbine de bırakmıştır.”*: Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, s. 23.

Râzî, Râfizîler'in Mâide suresi elli beşinci ayetin de Hz. Ali'nin imametine delalet ettiğini savunduklarını belirtir. Ancak Râzî, bu ayetin "*Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den hemen sonra halife olmasına delalet ettiği*" iddiasını reddeder.⁷¹¹

Şia'nın Hz. Ali'nin imametiyle ilgili ileri sürdüğü bir diğer iddia ad Gadîr-i Hum olayıdır. Şia, "*Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kafirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir*"⁷¹² ayetinin Hz. Ali hakkında nazil olduğunu, sonrasında Hz. Peygamber'in de Hz. Ali'nin elinden tutarak "*Ben kimin dostu isem, Ali de onun dostudur. Allah'ım ona dost olana sen de dost ol. Ona düşman olana sen de düşman ol*"⁷¹³ hadisini okuduğunu ileri sürer. Râzî, bu olay üzerin Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye "*Ey İbn Ebî Tâlib, ne mutlu sana! Gözün aydın! Benim dostum ve bütün mü'minlerin ve mü'minelerin dostu oldun*" şeklindeki rivayeti nakleder. Ancak Râzî, bu tür rivayetlerin çok olmasına rağmen ayetin Hz. Ali'ye hamledilmesini doğru bulmaz. Ona göre ayet "*Allah'ın Hz. Muhammed'i Yahudi ve hristiyanların hile ve tuzaklarından emin kılıp onlara hiç aldırmadan tebliğini yapmasını emrettiği*" manasını ifade etmektedir. Râzî, ayeti bu mana ile tefsir etmenin ayetin siyak ve sibakına daha uygun olacağı kanaatindedir.⁷¹⁴

Râzî, Cemel Vak'ası'nın Hz. Ali'de yaşattığı üzüntüyü de dile getirmektedir. O Hz. Ali'nin Cemel Vak'ası olduğunda "*Keşke bu günden önce, yirmi yaşında iken ölseydim*" dediğini nakleder.⁷¹⁵ Ayrıca Râzî, Hz. Ali'nin "*Biz onların kalplerinde kin namına ne varsa söküp attık*"⁷¹⁶ ayetine işaret ederek "*Ben kendimin, Osman'ın, Talha'nın ve Zübeyir'in haklarında Hak Teâlâ'nın 'onların göğüslerinde kin namına ne varsa hepsini söküp atacağız'*" buyurduğu kimselerden olmamızı ümit ederim" dediğini nakleder.⁷¹⁷ Dolayısıyla Hz. Ali'nin mürtetlerle savaştığı iddiasının Hz. Ali'nin kendisine

⁷¹¹ Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr/Mefûâtîhu'l-Gayb*, XII, s. 23.

⁷¹² Mâide, 5/67.

⁷¹³ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, Kahire, 1313, IV, s. 281; Ahmed b. Hanbel, aynı konuda başka bir rivayetinde "*Allahım, ona dost olana sen de dost ol, düşmanlık yapana da düşmanlık yap!*" ifadesinin hadise sonradan ilave edildiğini söyler: Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, s. 152. Benzer rivayetler için bkz: Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 36; İbn Mâce, Mukaddime, 11.

⁷¹⁴ Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr/Mefûâtîhu'l-Gayb*, XII, s. 49-50.

⁷¹⁵ Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr/Mefûâtîhu'l-Gayb*, XXI, s. 203.

⁷¹⁶ A'râf, 7/43.

⁷¹⁷ Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr/Mefûâtîhu'l-Gayb*, XIV, s. 80.

karşı gelenlerle mürted oldukları için savaştığını söylememesi ve Râzî'nin naklettiği bu rivayetler bağlamında yeniden değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

Râzî'nin Hz. Ali'nin imameti için ileri sürülen Şii argümanları sürekli olarak eleştirmesi, bu eleştirilerin Hz. Ali'ye yönelik olduğu izlenimini uyandırmamalıdır. Zira Râzî, birçok yerde Hz. Ali'nin faziletlerinden, cesaretinden,⁷¹⁸ Hz. Peygamber için bir destekçi olduğundan, ilmî yönünün kuvvetinden⁷¹⁹ bahsetmekte ve onun imametinin meşruluğunu belirtmektedir.⁷²⁰ Örneğin Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn* adlı eserinde Hz. Ali'nin imametinin meşruiyetini savunurken bu görüşüne, Ehlü'l-Hâl ve'l-Akd'ın Hz. Ali'nin imameti için ittifak etmesini delil göstermektedir.⁷²¹ Ayrıca Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr*'de ulu'l emr'in icmâsının hüccet olduğunu ve imamet akdinin geçerli olması için bunun gerekli olduğunu belirtmektedir.⁷²² Dolayısıyla Râzî'ye göre Hz. Ali'nin imameti tam ve kâmil bir imamettir.

Râzî, Hz. Ali'ye düşmanlık edenleri iki grupta toplamıştır. O, Muâviye'nin askerlerinin Hz. Osman'ın katillerine kısas uygulamadığı için Hz. Ali'yi kusurlu bulduklarını, bu zulmünden dolayı da imametinin lekelendiğini savunduklarını belirtir. Ancak Râzî, Hz. Ali'nin kısas uygulama koşullarını göz önüne almış olabileceğini ve bu konuda haklı olduğunu belirtir. Diğer gurup olan Hâricîler ise Hz. Ali'nin tahkimi kabul ederek imameti hakkında şüpheyi ve fıska düştüğünü savunurlar. Râzî, Hz. Ali'nin tahkime başvurmasının kendi taraftarlarının zorlamasıyla olduğunu ve bu konuda da haklı olduğunu savunur.⁷²³

Râzî; Hz. Ali'nin imametinin, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imametlerinden sonra kabul edilmesi gerektiğini belirtir.⁷²⁴ O, Hz. Ali'nin imametini

⁷¹⁸ Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXI, s. 88-89; XII, s. 23; XXIX, s.231.

⁷¹⁹ Râzî, *Câmi'u'l-'Ulûm*, s. 380; *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXXII, s. 140.

⁷²⁰ Râzî, "Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaadde bulunmuştur..." (Nûr, 24/55) ayetindeki "Allah onlara dünyada iktidar, güç ve kuvvet vadedmiştir" manasıyla Hulefâ-i Râşidîn'in hilafetinin meşruluğuna vurgu yapmıştır. Râzî, bu ayetle Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetini kabul etmeyen Râfızîler'in; Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetini kabul etmeyen Hâricîlerin görüşlerinin batıl olduğunu belirtmektedir: *Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XXIV, s. 25.

⁷²¹ Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 159-160.

⁷²² Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, X, s. 151.

⁷²³ Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 159-160.

⁷²⁴ Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtîhu'l-Gayb*, XII, s. 28,29.

kabul etmekle beraber asıl itirazını Şia'nın Hz. Ali'nin imametini Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk sıraya almasına yöneltmiştir.

Râzî'nin Şia'nın Hz. Ali'nin imameti hakkında ileri sürdüğü iddiaları her fırsatta eleştirmesi ise onun Şia'nın imamet görüşünü eleştirmek üzerine odaklandığını şeklinde yorumlanmalıdır. Zira Râzî; Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, gizli veya açık nasla imam tayin edildiği görüşlerini eleştirilerinin merkezine almaktadır. Dolayısıyla Râzî'nin bu yaklaşımının Hz. Ali ve imametine yönelik olmadığı daha net bir şekilde anlaşılmaktadır.



SONUÇ

Fahreddin er-Râzî, doğası gereği medenî olarak gördüğü insanların bir arada yaşayabilmeleri, haksızlık ve zulmün yaşanmadan bu birlikteliğin sürdürülebilmesi için siyaset mesleğini ve buna bağlı olarak devlet yöneticiliğini zorunlu görmektedir. O, İslâm siyaset anlayışında imam ya da halife olarak adlandırılan bu yöneticinin varlığını naklen zorunlu gördüğünü belirtse de birçok toplumsal gerekliliği de vurgulayarak bu konudaki aklî zorunluluklara da işaret etmektedir. Râzî, hadlerin uygulanabilmesi için yöneticinin varlığını gerekli görmekte, imametın vücûbiyetini naslara ve icmâya dayandırmaktadır.

Râzî, imamın görevleri ve vasıfları hususunda, diğer Ehl-i Sünnet alimlere benzer bir yaklaşım sergilemiştir. O, imamın ilminin; şer'i hükümlerde fetva verebilecek, gerektiğinde ictihadda bulunabilecek seviyede olması gerektiğini savunmuştur. Ancak Hz. Ali'nin ilmî üstünlüğünü ve Hz. Ömer'in yönetimdeki liyakatini örnek göstererek, imamın ilim sahibine danışmak şartıyla liyakati fazla olan kişi olması gerektiğini savunur. Bununla beraber Râzî imamda Kureyşilik şartını, bu konudaki hadise dayanarak gerekli görmüştür.

Râzî, Hulefâ-i Râşidîn'in imametlerinin ve yönetime gelme usullerinin meşruiyetini savunmaktadır. O, imamın tayini konusunda nass, davet ve ihtiyar yöntemlerine değinmekte, ihtiyar yönteminin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Râzî, Şia'nın nass ile tayin fikrini şiddetle reddetmekte, bu konuda ileri sürülen gizli ve açık nass iddialarını Arap dili ve mantık başta olmak üzere birçok ilimden yararlanarak sistematik bir şekilde tenkit etmektedir. Râzî, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kendisinden sonra yönetici olarak tayin ettiği iddiasını, dönemin sosyal dinamiklerinden ve kabile yapısından çıkarımlarda bulunarak eleştirmektedir.

Ulu'l-emre itaati emreden ayetteki ifadenin mutlak olmasını ulu'l-emrin masumiyetine bir delil olarak gören Râzî, ulu'l-emr ile kastedilenin ehlü'l-hal ve'l-akd ve alimler olduğunu savunmaktadır. Ayrıca burada belirtilen alimlerin fakih ve müctehid sınıfından olan alimler olduğunu da vurgulamaktadır. Bu şekilde o, icmâ-i ümmetin hüccet olduğunu ileri sürmektedir. Râzî, ulu'l-emrin masumiyetini ileri sürerken bunun Şia'nın anladığı masum imam şeklinde anlaşılmaması gerektiğini özellikle belirtmektedir. Ayrıca Râzî'nin masumiyet düşüncesinin, yaşadığı dönemde etkili olan İsmâîliye/Bâtınîye mezhebinin, ta'lim fikrine karşı bir argüman olduğu da görülmektedir.

Râzî, masum imam fikrine karşı masum ümmet görüşünü desteklemiş, gerektiğinde kavramları farklı bağlamlarda değerlendirmiş, muhalif mezhep mensuplarının geliştirdikleri argümanlara karşı farklı bakış açıları üretmiştir. Râzî, Şia'nın imametini ilahî bir lütuf olduğu ve Allah'a vacip olduğu yönündeki iddiasını temelde Allah'a bir zorunluluk isnad edilmesi sebebiyle reddetmekte ve bu iddianın bazı teorik açmazlarına değinmektedir.

Râzî, farklı bilimlerin kavramlarını ve yöntemlerini bütünsel yaklaşımla bir konu üzerine odaklayarak muhalif mezhep mensuplarıyla girdiği münakaşalarla, bağlı bulunduğu geleneği düşünsel donukluktan ve tutukluktan uzak tutmaya gayret göstermiştir. İmamet nazariyesinde dönemine kadar gelen tartışmaları yeniden yorumlamış, meseleleri tek bir noktadan değil çok yönlü bir bakış açısıyla ele almış,

KAYNAKÇA

- Abdülkahir el-Bağdadi, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed et-Temimi (ö. 429/1037-38), *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Naciye minhum*, nşr., Muhammed Zahid el-Kevseri, 1948.
- Abdülkâhir El-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Et-Temîmî (ö. 429/1037-38), *Usûlü'd-Dîn*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul, 1346/1928.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, Kahire, 1313.
- Ak, Ahmet, *Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Maturidilik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Algar, Hamid, *"Çârdeh ma'sûm-i Pâk"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 1993, VIII, s. 227-228.
- Ali Muhammed Sallâbî, *el-İmâme inde'l-Şia*, Dâru Ravza, 2017, İstanbul.
- Ali Nurullah Berk, *"Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-Ğayb Adlı Tefsirinde Şia'ya Yönelik Tenkitler"*, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Altaş, Eşref, *"Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hamileri, İlmi ve Siyasi İlişkileri"* İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî, İsam Yayınları, Ankara, 2018.
- "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi"*, İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî, İsam Yayınları, Ankara, 2018, s. 102-103.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2003.
- Avcı, Casim, *"Benî Kurayza"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., Ankara, 2002, XXVI, s. 431, 432.
- Aydınlı, Osman, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma yay., Ankara, 2003, s. 255.

- Osman Aydınli, “*Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdulcebbâr'ın İmâmet Anlayışı*”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2005, sy. 4, VI, s. 113-146.
- Bakıllani, Ebû Muhammed b. et-Tayyib, *et-Temhîd*, thk. Ahmed Ferid, el-Mezdî, Beyrut, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2005.
- Berk, Ali Nurullah, “*Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Ğayb Adlı Tefsirinde Şia'ya Yönelik Tenkitler*”, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Pamuk yay., İstanbul, tsz.
- Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ yay., Ankara, 1988.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî (ö. 478/1085), *Giyâsu'l-Ümem fi Tiyâsi'z-Zülem*, thk. Mustafa Ali-Fuad Abdulmun'im Ahmed, Dâru'z-Zâhim, Beyrut, 2007.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî (ö. 478/1085), *el-İrşâd*, thk. Ahmed Abdurrahim Sayih, Tefvik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire, 1430/2009.
- Çelebi, İlyas, “*Lutuf*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., Ankara, 2003, XXVII. s. 239-241.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl (ö. 255/869), *es-Sünen, Buyû'*, thk. Fevâz Ahmed ez-Zemerlî ve Halid es-Sebi' Alemî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ysz., tsz.
- Durmuş, İsmail, “*Müberraerd*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 2006, XXXI. s. 432-434.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/889), *es-Sünen*, thk. Saîd Muhammed el-Lahhâm, Dâru'l Fikr, ysz., 1410/1990.
- Er, Rahmi, “*Kümeýt el-Esedî*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., Ankara, 2002, XXVI, s. 551-552.

- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar yay., İstanbul, 2015.
- Eryiğit, Adem, “*İbn Teymiyye’nin İmamet Teorisinde Yöneticinin Tayini Problemi*” İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018, sy. 12, s. 31-50.
- Mûtezile İmamet Teorisinde Osmanî Tavır Cahız’ın İmamet Teorisi*, Hiperyayın, İstanbul, 2019.
- İbn Teymiyye’nin Siyaset Düşüncesi ve Cihat Doktrini*, Çıra yay., İstanbul, 2020, s. 15.
- “*Şû-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)*” Turkish Journal of Shiite Studies, 2020, sy. 1, II, s. 71-86.
- “*Seyfüddîn Âmidî’nin Tekfir’e Bakışı*” Kader, 2021, sy. 1, XIX, s. 120-145.
- Eş‘arî, el-Eş‘arî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî (ö. 324/935-36), *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû’l-Muşallîn*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Mektebetu’n-Nahde el-Mısriyye, Kahire 2000.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “*Hâricîler*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 1997, XVI, s. 169-175.
- İbâdiye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, (Doktora Tezi), AÜİFY, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1983, s. 115.
- “*İbâziyye*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 1999, XIX, s. 256-261.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *Fedâ’ihu’l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Müessesetü Dâri’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, Kuveyt, tsz.
- el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan Şerefâfi, Dâru’l-Minhâc, tsz.
- Gümüšoğlu, Hasan, *İslâm’da İmâmet ve Hilâfet*, Kayıhan yay., İstanbul, 2017.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (235/849), *el-Kitâbu’l-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1989, VI, 403.
- İbn Ebî Usaybi‘a , Ebü’l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa‘dî el-Hazrecî (ö. 668/1269), *Uyûnu’l-Enbâ fî Tabakâti’l-Etubbâ*, nşr. Nizâr Rızâ, Dâru Mektebeti’l-Hayat, Beyrût, tsz.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406), **Mukaddime**, Dâru'l-Fecri li't-Türâs, Kahire, 2010.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), **es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbârü'l-Hulefâ**, thk. Abdusselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1460/2000.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân**, nşr. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut, 1968.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 774/1373), **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Dâru Hicr, Mısır, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), **el-Kâmil fî't-Târîh**, thk., Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 2012.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî (ö. 646/1248), **Târîhu'l-Hükemâ'**, nşr. Julius Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1903.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/887), **es-Sünen**, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, tsz.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), **Lisanu'l-Arab**, thk. Heyet, Daru'l-Mearif, Kahire, 1986.
- İbn Teymiyye, **Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye**, thk. Muhammed Reşad Salim, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1986.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1025), **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, thk. Hadr Muhammed Nebha, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2012, XIII, s. 35.

- Kaplan, Hayri, *“Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ’nın Râzî’ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî’nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı.”* Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi Dergisi, 2005, sy. 14, s. 285-330.
- Karagöz, İsmail -Paçacı, İbrahim vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB yay., Ankara, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh (ö. 671/1273), *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, ysz., tsz.
- Kutlu, Sönmez *“Mürchie”*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 2006, XXXII, s. 41-45.
- Mâverî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, Bedir yay., çev. Ali Şafak, İstanbul, 2020.
- Mutahhari, Murtaza, *Hâtemiyyet (Peygamberliğin Sona Erişi)*, Fecr yay., Ankara, 1997.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmi’u’s-Sahîh*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, tsz.
- Nesai, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî (ö. 303/915), *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru’l Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 1409/198.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid (ö. 508/1115), *Tebşîratü’l-Edille*, thk. Hüseyin Atay & Şaban Ali Düzgün, Ankara: DİB yay., 2003.
- Nûreddîn es-Sâbunî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloglu, DİB Yayınları, Ankara, 2005.
- Aydınlı, Osman *Mu’tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma yay., Ankara, 2003.
- Öz, Mustafa-İlhan, Avni-Aydın, M. Akif, *“İmamet”*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, XXII, s. 201-203.
- Öz, Mustafa, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012.
- Öz, Mustafa, *“Ezârika”*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 1995, XII, s. 45-46.
- Özdiñç, Rıdvan, *İtikâd ve Siyaset Sünni Kelamında İmâmet-Hilâfet Meselesi*, Dergah yay., İstanbul, 2018.

- Özkan, Mustafa, **“Medine Vesikası”**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., Ankara, 2019, ek-II, s. 212-215.
- Öztürk, Mustafa, **“İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği”**, İslâmiyat, (Din İstismarı Özel Sayısı), 2000, III, sy., 3, s. 82.
- Ömer en-Neseî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed (ö. 537/1142), **‘Akâ'idü'n-Neseî/İslâm İnancının Temelleri**, çev. Seyyid Ahsen, Bayrak yay., İstanbul, 1994.
- Öztürk, Mustafa, **“İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: Ulû'l-Emr' Kavramı Örneği”**, İslâmiyat, (Din İstismarı Özel Sayısı), 2000, III, sy., 3, s. 79-98.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (ö. 493/1100), **Usûli'd-Dîn**, nşr., Hans Peter Linss, Kahire, 1963.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, Kahraman yay., İstanbul, 1986
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö. 606/1210), **Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirâyet'l-Usûl**, I-IV, Thk. Sa'îd 'Abdullatif Fûde, Dâruz-Zehâir, Beyrut, 2015.
- Münâzarâtü Fahreddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehir**, nşr. Fethullah Huleyf, Dârü'l-meşrik, Beyrut, 1984.
- el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyetil-Ezheriyye, Kahire, 1986.
- et-Tefsîrû'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.,
- Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn**, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, tsz.
- Me'âlimu Usûli'd-Dîn**, nşr. Taha Abdürraûf Sa'd, ysz., 2004.
- Câmi'ul-'Ulûm “Siyaset İlmi”/ “Fahreddin er-Râzî'nin Câmi'u'l-'Ulûm Adlı Eserinde Siyaset İlmi”**, çev. Sadi Yılmaz, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018, sy. 11, s. 377-381.

- "İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn"**, çev. Faruk Sancar, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2009, sy. 2, IX, s. 235-274.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh (ö. 764/1363), **el-Vâfi bi'l-Vefeyât**, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000.
- Sâlim b. Zekvân, el-Hilâlî (ö. 100/718 [?]), **es-Sîre**, trc. Harun Yıldız, Ankara Okulu yay., Ankara, 2017.
- Serinsu, Ahmet Nedim, vd., **Dinî Terimler Sözlüğü**, MEB yay., Heyet, Ankara, 2009.
- Sinanoğlu, Mustafa, **"İlhâd"**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 2000, XXII. s. 90-92.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (ö. 771/1370), **Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1383/1964.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed (ö. 548/1153) **el-Milel ve'n-Nihal**, thk., Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, Kahire 1968.
- Şemseddin Samî, **Kâmûsi Türkî**, Çağrı yay., İstanbul, 1978.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), **el-Mu'cemu'l-Evsat**, thk. Târik b. Avdillâh, Dâru'l-Harameyn, Kahire h.1415.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî (ö. 792/1390), **Şerhu'l-Makâsîd**, thk. İbrahim Şemseddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Şerhu'l-Akâid**, İstanbul: Eser Kitabevi, 1966,
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (ö. 279/892), **el-Câmi'u's-Sahîh**, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, el-Mektebetü'l İslâmiyye, ysz, tsz.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, İSAM yay., İstanbul, 2015.
- Toru, Ümit, **Olgu ile Kurgu Arasında Eş'ari Geleneğin Şülik Algısı**, Astana yay., Ankara, 2020.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrûddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî (ö. 672/1274), **“İmâmet Risâlesi”**, çev. Hasan Onat. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1996, XXXV, s. 179-191.
- Uludağ, Süleyman, **Fahrettin Râzî (Hayatı-Fikirleri-Eserleri)**, Harf yay., Ankara, 2021.
- Uysal Ekrem, **Kelâmî Açıdan İmâmiyye'nin Gaybet ve Rec'at İnancı**, ed. Yusuf Eşit, Sonçağ Akademi yay., Ankara, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki, **“Fahreddin er-Râzî”**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV yay., İstanbul, 1995, XII, s. 89-95.
- Yener, Mehmet, **İbn Hazm'da Politik Teoloji ve İmamet Nazariyesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Yurt, Mehmet Emin, **Fahrüddîn er-Râzî'nin tefsîri'nde İ'câzu'l-Kur'ân**, Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Watt, W. Montgomery, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi**, çev. Osman Demir, Ketebe yay., İstanbul, 2021.