

# “BEDÂ” FIKRİNİN İMÂMÎ-Şİİ LİTERATÜRE GİRİŞİNİN TARİHİ SÜRECİNE İLİŞKİN DEĞERLENDİRMELER - I - REDDİYECİ YAKLAŞIMA GÖRE -

## An Assessment on the Historical Process in Which The Idea of “Badâ” Has Been Articulated in Imâmî-Shî’î Literature (I) -On the Basis of Rejectionist Approach-

Yusuf BENLİ\*

### Özet

Kargaşalı tarihi boyunca Şii toplumun korunmasında önemli bir rol oynayan Bedâ kavramı, zuhur etme veya şartların müdahalesinin yeni bir görüşe yol açması yahut daha önceki bir takdiri değiştirmesi anlamında kullanılmış, Allah'a nispet edilip edilemeyeceğiyle ihtilaf konusu olmuş bir kavramdır. İmamîye'ye göre bedâ: İnsan kaderindeki zahîr değişiklikleri açıklamak için kabul edilen karmaşık kelamî bir öğretidir ki, bununla belirli bir değişebilirlik ilahî hükümlerin tezahürüne atfedilir. Bedâ fikrinin ilk defa; 67/686-87'de yapılan bir savaşta, mağlubiyetin bahanesi için bu kavrama başvuran Muhtar es-Sakâfi veya Abdullah b. Nevf tarafından: “Allah bana zafer söz vermişti, fakat daha sonra kendisine değişiklik zahir oldu (bedâ lehu)” diye ileri sürüldüğü nakledilen anlamda ortaya çıktığı kaydedilir. İmamîye'de benimsenen Bedâ fikri; Zeydiyye; Mutezile ve Ehl-i Sünnet tarafından ise reddedilir. Gerçekte, bu konuda, Şii ve Sünni ulema arasında tartışmaya yol açan; ilahî bedâ hususundaki bilgi problemdir. Bedâ fikrine karşı reddiyeci yaklaşıma göre; o, aşırı unsurların bir öğretileridir ve daha sonra gelişmekte olan İmamîye tarafından kabul edilmiştir. Ancak mutedil Şii'ler, amelî ve kelamî gayeler için ilahî hükümde değişikliğe izin vererek, ilahî bilginin değişmezliğinin korunmasında hiçbir gayret sarfetmemişlerdir. Aynı iddia sahipleri, İmamî Şii gelenekteki bedâ kavramının fikri köklerini; bazı aşırı şahısların bedâ ile ilgili görüşlerine; Yahudilikteki bedâ anlayışına; Şii'liğin tarihî sürecinde siyasi ve içtimai amillerin tesirine dayandırmaktadır. Araştırmamız, bu çerçevede ele alınan bedâ kavramının dinî/fikrî köklerine dair reddiyeci yaklaşımın tezlerini tahlil etmektedir.

### Anahtar Kelimeler

Bedâ, İlahî Bilgi, İmamet, İmamîye, Gâliye, Yahudi İnancı.

### Giriş

İslam düşünce tarihinde, ihtilaflı bazı kavram ve fikirlerin menşesine dair farklı iddialar ileri sürüldüğü bilinmektedir. Esâsen çoğu kavram ve fikir, neş'et ettiği kaynağı ile ilgili muhtelif değerlendirmeler ve anlamlandırmalar sebebiyle ihtilaf konusu olmuştur. Şia ve muhalifleri arasında siyasi ve akidevî bir tartışma konusu olan “bedâ” (بَدَأَ) fikri de, kökeni itibarıyla; dinî geçerliliği olan kaynaklara veya İslam dışı kö-

### Abstract

The concept of *Badâ* has played a crucial role in the preservation of the Shi'i community throughout its turbulent history. The term *badâ* (appearance or intervention of new circumstances leading to a new opinion or altering an earlier decision), both lexically and theologically, is an arguable concept. According to Emâmiya, *Badâ* is a complex theological doctrine whereby a certain alterability is attributed to the manifestation of Divine decrees, this being held to explain apparent changes in one's destiny. The notion of *badâ* is said to have been put forward first by Muhtar b. Ebî Ubeyd Sakâfi or Abdallah b. Nawf in a battle in 67/686-87, claiming to have received a promise of God to that effect and, after their defeat, explained that God had changed His decision or His mind (*badâ* lahû). *Badâ* is upheld in Imami Shi'ite doctrine and rejected by Zaydiyya, Mu'tazilah and Sunni schools. In fact, it is the problem of knowledge in Divine *badâ* which led to much controversy between Shi'i and Sunni scholars. On the basis of rejectionist approach to *badâ*, it became a theological doctrine of the Ghâliya, and was then, adopted by the nascent Emâmiya, but, moderate Shi'is spared no effort in safeguarding the immutability of Divine knowledge while allowing change in Divine decree for practical and theological ends. Yet, according to them, ideal origins of the concept of *badâ* in Imâmî Shi'i tradition are opinions of some extremist personalities and Jewish beliefs. The concept of *badâ* is used by Imamiyya for theological /political ends in Shi'i history.

This article, aims to analyse the thesis of opponent approaches concerning religious/ideal origins of the concept of *badâ* in Imâmî Shi'i tradition

### Keywords

*Badâ*, Divine knowledge, Imamate, Emâmiya, Ghâliya, Jewish Belief

kenlere yahut tarihî, siyasi ve sosyal şartların etkisine dayandırılarak açıklanmaya çalışılan bir ihtilaf meselesidir. Bununla birlik te, bedâ kelimesi, fikrin kabul veya reddine yönelik değişik bakış açılarına göre kavramlaştırılmaya çalışılmıştır.

Bazı tarihî rivayetlere göre; “bedâ” fikrinin İslam tarihinin erken döneminde, ilk defa siyasi amaçlar için ileri sürüldüğü kaydedilmektedir. Bu fikrin, Muhtar b. Ubeydullah es-Sakâfi (67/687) veya onun destekçilerinden Abdullah b. Nevf tarafından, Allah'ın ilminde

\* Dr. İnönü.Üni. İlahiyat Fak. ybenli@inonu.edu.tr

daha önce sahip olmadığı yeni bilgi nedeniyle, bir değişikliğe cevap verecek kadar aşırı manada kabul edilmiş olduğu nakledilir. Bu "gâli bedâ" anlayışının; bazı Şiiler tarafından benimsenerek Şia tarihinde kullanıldığı ve bazı Şiiler, Zeydiyye, Mutezile ve Sünniler tarafından da reddedildiği belirtilmektedir. Bu farklı yaklaşımlarla "bedâ" fikri, Şia ve bu fikri reddedenler arasında tartışma konusu olmuş, muazırlarınca şiddetle eleştirilmiştir. İmamiyye Şiası'na tevarüs eden bedâ kavramının da, her ne kadar kısmen "tadil edilip geliştirilmiş" olsa da, esas itibarıyla "gâli" anlamdaki şekli ile asliyetini muhafaza ettiği iddia edilmiştir. Buna karşın İmamiyye uleması, "gâli" anlamda bir bedâ fikrinin kendilerine atfedilmesini reddederek, mutedil manada, genellikle nesh anlamında bir bedâ anlayışına sahip olduklarını ileri sürmektedirler. İmamiyye kaynaklarında, imamlara isnad ettirilen rivayetlerle yüceltilen bedâ fikri, önemli bir inanç olarak kabul edilmektedir. Bu nedenlerle Şii gelenekte kelamî ve amelî alanda ifade ettiği anlam ve işleviyle lugat ve kelam ilminin konusu olan bedâ terimi, Şii tefsir ve hadis geleneğinde de ele alınmış, kavramın yol açtığı kelamî karmaşa ve tartışmalarla ilgili bazı ilmî araştırmalar yapılmıştır.

Bedâ kavramı, Şiiliğin gulûv ilişkili ilk dönemlerinden İmamiyye'deki Mutezile etkisi sonrası dönemlerine kadar geçirdiği fikrî serüvenle, âdetâ, Şiiliğin fikrî değişim ve gelişimine ışık tutmaktadır. "Bedâ" ile ilgili tartışmalarda İmamiyye'ye yöneltilen eleştirilere onların yeniden ürettikleri cevap ve gerekçelerle, bedâ fikrinin farklı şekillerde izahlarıyla kavramla ilgili ihtilaf noktalarının derinleştirilmesi veya çözülmesine giden bir süreç yaşanmıştır. Mezhepler tarihi açısından bedâ teriminin bu sürecini, Şia'da ortaya çıkışı ve İmamiyye Şiası'nda yeni anlamlar kazandırılmasında kaynak ve saik olarak ileri sürülen tezleri mukayeseli olarak (iki ayrı makalede) ele alacağımız incelememizde, bedâ fikrinin tarihî serüveninde nasıl açıklandığı ve ne amaçlarla kullanıldığını da ortaya koymaya çalışacağız.

### A. Sözlük ve İstilahî Anlamıyla "Bedâ"

"Daha önce bilinmeyen bir şeyi açığa çıkarmak" manasına gelen bedâ kelimesi, kök olarak "zuhur etmek", "ortaya çıkmak, bir şeyin belirmesi,<sup>1</sup> intikal ve değişme anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> Diğer tarifleriyle bedâ; gizlilikten sonra açıklık, gizli bir şeyin veya mevcut olmayan bir görüşün sonradan ortaya çıkmasıdır (ez-zuhur ve'l-ibâne). Bir konuda beliren birkaç görüşten birinin tercih edilmesi, yapılması niyet edilen bir işten bilgi veya zan bakımından vazgeçilerek başka bir işin yapılmaya kalkışılması veya başka şekilde dav-

ranılması mümkündür.<sup>3</sup> Bu, bilgisizlikten veya gereği gibi bilmemekten ileri gelir.<sup>4</sup> Bu bağlamda kelime, "cehilden sonra ilmin husûlü",<sup>5</sup> bilginin sınırlanması, bilmezken sonradan farkına varma gibi bir anlamı da taşımaktadır. Bedâ kelimesinin zımnî anlamı; yeni şartların müdahalesinin veya bir meseleyle ilgili bilginin yeni bir görüşe yol açması veya daha önceki bir takdiri değiştirmesi, onu başka türlü ortaya çıkarmasıdır. Böylece, bir kimsenin ilgili görüşünde ve eylem planında bir değişikliğe sebep olmaktadır.<sup>6</sup>

Bedâ lafzı, Kur'an'ı Kerim'de yedi ayette geçer. Altı ayette<sup>7</sup> "açığa çıkma, zuhur etme", bir ayette de<sup>8</sup> "göze hoş görünme, görüşe varma" anlamındadır.<sup>9</sup> Bu ayetlerde, "...Bedet lehümâ..."<sup>10</sup> ve "...Bedâ lehüm..."<sup>11</sup> lafızlarıyla kendisine bedâ nispet edilen Allah değildir. Bedâ, bir şeyin gerçek veçhesinin belli bir zaman sonra açıkça ortaya çıkmasını ifade eder. İnkârcıların, emeklerinin ne kadar kötü ve işe yaramaz olduğunu ahirette kesinlikle anlayacaklarının bedâ fiili ile anlatıldığı<sup>12</sup> gibi, Hz. Âdem ve Havva'nın, farkında olmadıkları avret yerlerini algılamaya başlamaları da bu fiille ifade edilmiştir.<sup>13</sup> Yusuf 12/35. ayeti de Hz. Yusuf'un efendisinin, onun suçsuzluğunu gösteren belgeleri gördüğü hâlde daha önce verdiği kararı değiştirecek hapse atmasını uygun görmesini konu almaktadır ki, bedâ bu manada terimleşmiştir.<sup>14</sup>

Bedâ kelimesi, "onun (kötü) davranışını bize gösterene ('men yubdî lenâ safhâtuhu'), biz Allah'ın kitabına uygun olarak hükmedeceğiz." diye rivayet edilen bir hadiste de, bir kişinin eylem ve niyetini dışarıya göstermek anlamındadır.<sup>15</sup>

<sup>3</sup> Şeyh Müfid, Muhammed b. Nüman el-Ukberî (413/1022), Şerhu 'Akâidî's-Sadük (ev) Tashihi'l-l'tikâd (Evâil'ul-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtarât-ile beraber-), Tebriz 1364/1944, s. 168; Meclisî, Muhammed Bâkır(1111/1699), Bihârul-Envâr, Beyrut 1983, IV, s. 92; Gölpinarlı, Abdülbakî, Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik, İstanbul 1987, s. 269; İlhan, Avni, "Bedâ," DİA, İstanbul 1992, V, 290.

<sup>4</sup> Şeyh Müfid, Evâil'ul-Makâlât, 94, n.1.

<sup>5</sup> Musevî el-Bahrâni, Seyyid Abdullah es-Seyyid Hasan, Bahsü Havli'l-Bedâ, Beyrut 1987, s. 9.

<sup>6</sup> Ayoub, Mahmoud (Mahmud Eyup), "Divine Preordination and Human Hope, A Study of the Concept of Bada' in Imami Shi'i Tradition", JAOS, CVI/4, 1986, s. 623-624, 627.

<sup>7</sup> En'am 6/28; A'raf 7/ 22; Tahâ 20/121, Zümer 39/47, 48; Câsiye 45/33

<sup>8</sup> Yusuf 12/ 35.

<sup>9</sup> "Sonra kesin delilleri gördükleri hâlde onu bir süre zindana atma görüşüne vardılar."

<sup>10</sup> A'raf 7/22; Ta Hâ 20/121.

<sup>11</sup> En'am 6/28; Zümer 39/47-48; Yusuf 12/35.

<sup>12</sup> Zümer 39/48; Câsiye 45/33.

<sup>13</sup> A'raf 7/22;TâHâ 20/121.

<sup>14</sup> Cârullah, Musa, el-VeŞia fi Nakdi Akâidî's-Şia, (İbn Teymiyye'nin Hükmü Sebbi's-Sahâbe eseri ile birlikte) Kâhire 1403/1983, s. 183-184; Sülün, Murat, "Kur'an'daki Genel İlahî İlim Telakkisine Aykırı Ayetlerin Yorumu", Akademik Araştırmalar Dergisi, XXII, İstanbul 2004, s. 188.

<sup>15</sup> İbn Manzûr, XIV, s. 66.

<sup>1</sup> bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Beyrût tız., XIV, s. 66; İbn Fâris, Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut 1991, I, s. 212.

<sup>2</sup> eş-Şerifu'l-Cürcâni, Muhammed b. Ali, Kitabü't-Ta'rifat, Kahire 1971, s. 24.

Kelam ilminde farklı şekillerde anlaşılabilen bedâ; "değişme, görüşünden vazgeçme"; "Allah'ın belli bir şekilde meydana geleceğini bildirdiği bir olayın başka bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif edilmektedir.<sup>16</sup> Bir kelam kavramı olarak; Allah'ın önceki emrinde ilahî bir kararın veya hükmün değişmesini gerektiren yeni şartların ortaya çıkması anlamında terimleşmiştir.<sup>17</sup> Bedâ kelimesi, "ilk emre aykırı olarak emretmek, yeni emirden dönerek nehyetmek veya nehyettikten sonra yapılmasını emretmek" anlamı ile pişmanlık, cehalet, "tahmine dayalı teşebbüs" gibi olumsuz anlamlar yahut değişik anlamlar yüklenmesi/yüklenmemesi yönü ile bir ihtilaf meselesi olmuştur. Bu durumda kelimenin Allah için kullanılıp kullanılmayacağı fırkalar arası tartışma konusu olagelmış ve mezhebî bir kavram ve fikre dönüşmüştür.

Bazen zenginlikten sonra fakirlik, afiyetten sonra hastalık, dirilikten sonra ölüm gibi bir değişiklik bu terimle ifade edilir.<sup>18</sup> Kimi zaman "Şii-Gulât"ın bir temel kavramı olarak, "hükmün değişmesine göre iradenin değişmesini ve kararın değiştirilmesini amaçlamış olan" anlamında Allah'ın ilminin, iradesinin ve kudretinin değişmesine işaret etmektedir.<sup>19</sup> Bu gâli bedâ anlayışı, "Allah'ın fikir değiştirmesi ve ilminde değişme" olarak Allah hakkında bedâ fikrini caiz görmektedir. Genel olarak, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini, yahut bu sıfatların bazılarında değişikliğin olacağını kabul eden bedâ anlayışlarına göre kavram; ilim, irade ve emirde bedâ olarak üç manada ifade edilmektedir.<sup>20</sup>

Allah hakkında bedâ; Allah'ın kendi hükümlerinin kendisi tarafından, aynı zamanda hem ayetlerin hem de müteakip değişikliğin tam ileri görüşlülükle değiştirilmesi anlamına gelir. Mesela; "Allah'a o kadar zahir oldu ki (bedâillah), cüzâmlı, kel ve kör üç adamı imtihan etmek istedi" hadisinde bedâ lafzı Allah'a nispet edilmiştir.<sup>21</sup> Meşhur tarihçi ve muhaddis İbn Esir

bedâ terimini "kazâ" (ilahî hüküm) anlamına gelecek şekilde açıkladı. Ünlü dilbilimci ve Kur'an âlimi Fer-râ, bedâ'yı; "başka bir görüş" anlamında yorumladı. Benzer bir yorum, diğer ünlü dilbilimci Cevherî tarafından verilir.<sup>22</sup> Bununla birlikte bedâ terimi; farklı bir şekilde açıklansa da, mutlaka, fikirle ilgili bir değişiklik anlamına gelir ki o da, Allah'a atfedilemez. Muhaddisler, Allah ile ilgili kullanıldığında bedâ'nın "kazâ" veya "emir" anlamına geldiğini açıklayarak bu zorluğun üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Buna rağmen, bunun ezeli bir hüküm, veya bir öncekinin yerini alan yeni bir hüküm anlamına gelip gelmediği açısından sorun devam etmiştir.<sup>23</sup> Bedâ inancını benimseyen İmamîye anlayışına göre de, bedâ'nın zuhur anlamı; eğer hesapta olmayan şeyin zuhuru ise, bu ancak, olmuş, olacak ve olan şeyler hakkında bilgi verilmeyen cahil mahluklarla ilgili olarak tasavvur olunur. Bedâ'nın bu anlamıyla Allah Teâlâ'ya nispet edilmesi imkânsızdır. Ancak bedâ, gizlemiş olduğu şeyi yarattıklarından dilediği kimseler için izhar etmesi (bedâ minhü) anlamında Allah Teâlâ hakkında kullanılabilir.<sup>24</sup>

Bedâ kelimesinin, ıstihâfî yönünün gelişmesi süresince karmaşık hâle gelmesinde bir "gâye problemi" ortaya çıkmıştır.<sup>25</sup> "Bedâ"; insan için kullanıldığında, daima yeni bir bilgiye veya ilgili meselenin yeniden incelenmesini gerektiren şartlara dayalı düşüncenin değişikliği anlamına gelmektedir. Buna karşın bedâ'nın, ilmi zaman ve şartlarla sınırlanmayan Allah için kullanılıp kullanılmayacağı; Allah için hangi anlamda kullanılacağı ve bunun problemleri yönleri; İmamîye kelamcılarının zor bir mesele ile karşı karşıya getiren bir tartışma konusu olmuştur. İlahî bedâ problemine karşı çözümler ve bu çözümlerin yarattığı gerilimler bedâ teriminin anlamında bir belirsizliğe yol açmıştır.

## B. Şii Düşüncede Bedâ Fikrinin Önemi

Şia tarihinde ve rivayetlerinde, mutedil ve gâli Şia'nın fikirleri arasında, Allah'a nispet edilen bedâ görüşüne yer verilmektedir.<sup>26</sup> Bedâ fikri; vasiyet, "gizli ilim", mehdilik, gaybet ve ric'at gibi görüşlerle Şia'nın aşınlarında imamet mitolojisinin; mutedillerinde ise imamet teorisinin dayandığı yapıyı oluşturan unsurlardan biri<sup>27</sup> olarak önem arzeder.

<sup>22</sup> İbn Manzûr, XIV, s. 66.

<sup>23</sup> Ayoub, s. 623, 624.

<sup>24</sup> Mekki, Yusuf, Akideta's-Şia fi'l-İmami's-Sâdik ve Sâiri'l-Eimme, Beyrut 1987, s. 40. İmamî ulemaya göre, bedâ kelimesinin Allah'a nispetinde; "gizlilikten sonra zuhur" anlamında bir bedâ, Allahâ cehalet isnadı anlamına gelmektedir. Bunun yerine, "gizlilikten sonra izhar" anlamında bir bedâ, Allah için kullanılabilir. bkz. er-Râfi, Mustafa, İslâmünâ fi'l-Tevfikâ Beyn'es-Sünne ve's-Şia, Beyrut 1984, s. 210; el-Hairî, Muhammed Hüseyin el-A'lamî, "el-Bedâ", Dâiretü'l Mearif, eş-Şiatü'l-Âmme, Beyrut 1993, VI, s. 99.

<sup>25</sup> Musevî el-Bahrâni, Bahsü Havli'l-Bedâ, s. 15.

<sup>26</sup> Neşâr, Ali Sâmi, Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam, I-III, Kahire 1977, II, s. 70.

<sup>27</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, İslam'da Siyasal Akıl, (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997, s. 548.

<sup>16</sup> Tehanevî, Muhammed Ali, Mevsûatu Keşşafî İstihâhât'l-Fünûn ve'l-Ulûm, thk. Ali Dahrûc, (Farsçadan Arapçaya trc. Abdullah el-Halidi), Beyrut 1996, I, 313.

<sup>17</sup> Goldziher, Ignaz, "Bedâ", İA, İstanbul II, 433; Madelung, W., "Badâ", EIr., London 1989, III, 354.

<sup>18</sup> Muğniyye, M. Cevâd, el-Cevâmiu ve'l-Fevânk Beyne's-Sünne ve's-Şia, Beyrut 1994, s. 299-300.

<sup>19</sup> Abdu'n-Nâzır, Muhsin, Mes'eletü'l-İmame, ve'l-Ved'u fi'l-Hadisi İnde'l-Firâk'l-İslâmiye, Beyrut 1983, s. 472-473.

<sup>20</sup> bkz. Şehristâni (548/1153), el-Milel ve'n-Nihâl, thk. Emir Ali Mehnâ-Âli Hasan Faur, Beyrut 1998, s. 171-172; İlimde "beda"; bildiği bir şeyin sonradan bildiği gibi olmadığının ortaya çıkışı; "âlimin ilmi hilafına ortaya çıkmasıdır." Allah konusunda; Allah'ın daha önceki bilgisinin aksine bir bilgiye ulaşabileceği anlamında bilgide değişme olarak alınmasıdır. İrade ve emirde "beda" da, irade ve emir için benzer durumların ortaya çıkması anlamlarında kullanılmaktadır. Dâdbih, Asgar, "Bedâ", Dâiretü'l-Mearif et-Teşeyyu', Tahran 1371, III, s. 128.

<sup>21</sup> Hadisin tam metni için bkz. ez-Zebidi, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatif, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, (trc. Kâmil Miras), Ankara 1975, IX, s. 193-198; Hadisin yorumu için bkz. İbn Hacer el-Askalanî, Fethu'l-Bârî fi Şerhi Sahih el-Buhârî, Beyrût (Dâru'l-Ma'rife) ts., VI, s. 500-501.

Eş'arı'nın kaydettiğine göre, ilahî ilimde eksikliğin bulunduğu ifade edecek nitelikte bir bedâ fikrini caiz gören Şiiler yanında; bedâ fikrini Allah hakkında caiz görmeyen, bedâya neshe yakın bir anlam verecek Allah'ın ilim ve iradesinde değişikliği mümkün görenler de vardır.<sup>28</sup> Gâli bedâ olarak kabul edilen anlayış; Allah'ın bir şeyi bilmezken, sonradan elde edilmiş bir bilgi sebebiyle daha sonra bilmesi, yahut bir şeyin iyi veya kötü şeklinde ortaya çıkacağını bildirmişken aksinin zuhur etmesi, Allah'ın bilgisinin kesin olmadığını ifade eden "önceden verilmiş kararın değiştirilmesi", ilahî bir hükmün değişmesini gerektiren yeni bir durumun ortaya çıkmasında "Allah'a yeni yeni çeşitli görüşler gelmesi"dir.<sup>29</sup> Mutedil anlayışa göre bedâ; insanlar tarafından vuku beklenmeyen bir olayı Allah'ın yaratması, şer'i hükümlerde geçerli olan neshin alternatifini olarak Tekvîn'de değişikliğin cari olması, yani irade'nin henüz kesin olarak taalluk etmediği birbirine zıt iki hükümden birinin elverişli şartlar ve en uygun menfaatler dikkate alınarak tercih edilmesidir.<sup>30</sup>

İmamiyye Şiası, iki ayrı bedâ anlayışından, kendilerince makbul gördükleri, ahkâmda nesh anlayışına benzer olan bedâyı kabul etmektedirler. İlim, irade ve tekvîn sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ima ederlerken, bunun bilgisizlik veya bir bilgi eksikliği sebebiyle olmadığını ifade ederler. "Sonradan elde edilen bir bilgi sebebiyle önceden verilmiş kararın değiştirilmesi" anlamındaki bedâ'nın Allah'a nispet edilmesini reddettiklerini ve daha mutedil bir bedâ anlayışını benimsediklerini belirtmektedirler.<sup>31</sup> Doğrudan dinin usulüyle ilgili olmamakla beraber, çeşitli sebeplerle kabul edilen bedâ inancı, İmamiyye'nin itikâdî konuları arasında yer almaktadır.<sup>32</sup> Teşeyyu' kitapları, İmamiyye düşüncesinde "imamet nazariyesi" ile ilişkili bir kavram olarak bedâ fikrinin kaynağını özellikle Ca'fer es-Sâdik (148/765) olarak gösterirler.<sup>33</sup> Rivayette göre; kendisinden sonra oğlu İsmail'in imametinden söz eden Ca'fer es-Sâdik, oğlunun daha kendisi hayatta iken ölmesiyle "imamet nazariyesi"ne aykırı olarak ortaya çıkan bu durumu bedâ fikrini ortaya

<sup>28</sup> Eş'arı, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1995, I, s. 113.

<sup>29</sup> Malafî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdîrahman (377/987), et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida', thk. Muhammed Zahid Kevserî, Kahire 1991, s. 19; eş-Şerîfu'l-Cürcânî, s. 29; Goldziher, "Bedâ", 433; İlhan, "Bedâ", 290.

<sup>30</sup> İlhan, Avni, "Şia'da Usulü'd-Din", İSAV (Şiilik Sempozyumu 1993), İstanbul, s. 412.

<sup>31</sup> Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub b. İshâk el Kuleynî er-Râzi (329/940), Usulü'u Kâfî, (trc. Tacettin Uluç), İstanbul 1991, I, s. 234-235; Goldziher, "Bedâ", 433; Fiğlalî, İmamiyye Şiası, İstanbul 1984, s. 223; Mekki, s. 41; İlhan, "Şia'da Usulü'd-Din", s. 412; İlhan, "Bedâ", 290.

<sup>32</sup> Fiğlalî, s. 221.

<sup>33</sup> Neşşâr, II, s. 166; el-Bündârî, Muhammed, et-Teşeyyu' beyne Mefhûmi'l-Eimme ve'l-Mefhûmi'l-Farisi, Amman 1988, s. 229-230.

koyarak açıklamıştır.<sup>34</sup> İmam Ca'fer es-Sâdik'a izâfe edilen "Allah'ın iradesinden hiçbir şey, oğlum İsmail'i benden önce öldürdüğü zamanki kadar apaçık olarak tezahür etmemiştir. Böylece Allah, onun, benden sonra imam olmadığını bildirmek için benden önce onu öldürdü"<sup>35</sup> şeklindeki ifadenin, bedâ inancının esasını teşkil ettiği ileri sürülmektedir.<sup>36</sup>

Bazı İmamî kaynaklarda, bedâ fikrinin onuncu imam Ali el-Nâkî/Hadî(254/868)'nin halefi olarak atanmış ilk oğlu Seyyid Muhammed'in, kendisi hayatta iken vefatı üzerine bir kez daha ileri sürüldüğü kaydedilmektedir. İmamın gizli olan şaşmaz bilgisi fikrinin bir şekilde altüst olması ile, bazı İmamîlerin benzer bir olayla yaklaşık yüz yıl sonra tekrar bedâ fikrine başvurmaya zorlandığı nakledilmektedir.<sup>37</sup>

İmamiyye'nin kelmî ve amelî bazı problemlerinin çözümünde işlevi olan bedâ fikrinin kabul edilmesi, aşılması gereken bir çok sorunu beraberinde getirmiştir. Bedâ telakkisine yönelik dışardan gelen eleştiriler karşısında İmamiyye kelâmcıları ve müellifleri arasında farklı yaklaşımları görmek mümkündür. İmamî ulema içerisinde akidevî, felsefî delillerle bedâ'yı savunan açıklamalar yapanlar yanında, bedâ fikrine menfî bakanlar<sup>38</sup> veya bedâ fikrinin problem oluşturduğunu itiraf edenler de ortaya çıkmıştır.<sup>39</sup> Bedâ konusundaki bu menfî görüşlere rağmen, İmamiyye'nin bedâ fikrini reddeden bir yaklaşımından söz etmek doğru olmaz. Bu konuda İmamiyye uleması arasındaki ihtilafları,

<sup>34</sup> Nevbahî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa (300/912-913), Fıraku's-Şia, nşr. Muhammed Sâdik Âl-i Bahri'l Ulûm, Nefes 1936, s. 64.

<sup>35</sup> Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh el Kummi (381/991), Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmamiyye, (Şii İmamiyye'nin İnanc Esasları), (trc. E. Ruhi Fiğlalî), Ankara 1978, s. 41.

<sup>36</sup> Fiğlalî, s. 223-224.

<sup>37</sup> bkz. Arjomand, Said Amir, "The Crisis of the Imâmete and The Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective", Int. Journal Middle East Studies, XXVIII, Printed in the United States of America, Cambridge University Press, 1996, s. 501; el-Kâtib, Ahmed, Şiada Siyâsal Düşüncenin Gelişimi, (trc. Mehmet Yolcu), Ankara 2005, s. 125-126, 135. İmam Ali el-Nâkî/Hadî'nin, diğer oğlu Hasan el-Askerî (232-260)'ye "Oğulcuğum! Nenin hakkında (hayırlı) bir iş meydana getiren Allah'a şükranlarını dile getir" diye ifade ettiği rivayet edilmektedir. Kuleynî, Müfid ve Tûsî; (Ebû Hâşim Dâvûd b. Kâsum Ca'ferî'den naklen) bir rivayette, İsmail ve Seyyid Muhammed hakkında bedâ'nın meydana geldiğini tespit eden bir hadis rivayet etmektedirler. Buradaki ifadeye göre, Ca'fer es-Sâdik İsmail'e işaret etmiş, el-Hâdî de Seyyid Muhammed'e işaret etmiş, sonra onun yerine Ebû Muhammed el-Askerî geçmiştir. bkz. el-Kâtib, s. 125-126, 135.

<sup>38</sup> İmamiyye'nin meşhur mütekellim ve müfessirlerinden Şeyh Ebû'l-Fütuh er-Râzî ve yine İmamiyye'nin mütekellim ve hükemâsından Nasıruddin Tûsî (672/1274) gibi bazı şahsiyetler bedânın Allah'a nispetini reddederek bedâ nazariyesine itikâdî sahiplenmediler. Bu değerlendirmesi sebebiyle bazı İmamiyye müelliflerince tenkit edilen Nasıruddin Tûsî, "Ali Muhammed" in hadislerinden habersiz olmakla itham edilmiştir. bkz. Dâdbih, s. 130.

<sup>39</sup> Bu fikrin sorun oluşturduğu hususlardan bir örnek; Oniki imamın isimlerinin yazılı olduğu bir listenin öteden beri var olduğunu iddia eden İmamiyye (İsmâaşerîyye) ileri gelenleri, bedâ'yı, "Allah'ın bedâ"ı şeklinde açıklamaya çalışmış, Musâ el-Kâzum'un ve Hasan el-Askerî'nin imametini konusunun gizli kaldığını, İsmail'in ve Seyyid Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıktığını iddia etmişlerdir. bkz. el-Kâtib, s. 134-135.

bedâ inancının farklı şekillerde ifade edilmesi olarak anlamak gerekir.

Hicri III. asırda bedâ nazariyesinin, bir takım incelikler ile bertaraf edilebilen güçlükler yüzünden, âdeta kelamcılarının "fetânet ve kuyâsetine bir mi'yâr ve mihenk" olan meselelerden biri hâline gelmiş olduğu iddia edilir.<sup>40</sup> İmamî müellifler eserlerinde, bedâ konusunu bugüne değin genellikle savunmacı bir muhteva ve üslupta ele almışlardır.<sup>41</sup> Şii kelim kitaplarında "Allah'ın ilmi" faslında ve Şia hadis kitaplarında önemli bir bölüm sayılan "bâbü'l-bedâ" da nakledilen rivayetler ve ayrıca bedâ ile ilgili oluşmuş literatür<sup>42</sup>, bedâ inancının İmamîyye nezdinde dinî önemini gösteren örneklerdir.

İmamî muhaddis ve kelamcıları bedâ inancının, hiç bir şekilde ilahî değişiklik veya Allah'ın ilim ve kudretinin sınırlamasını ima etmediği hususunda hep ısrar ettiler.<sup>43</sup> Onlara göre bedâ kavramı; Allah hakkında cehalet, nedamet, anlamayıp ve benzeri noksanlık meydana getirecek şekilde Allah'ın fikir değiştirmesi, iradesinden dönmesi anlamında değildir.<sup>44</sup> Bedâyı bu anlamlarda düşünenler İmam Ca'fer es-Sâdık'ın şu ifadeleriyle reddedilmiştir:

"Kim, Azîz ve Celil olan Allah'a 'daha önce bilmediği yeni bir şey yaptı' iddiasında bulunursa, ben o kimseden uzağım", "Allah'a, 'bir şeyi yaptıktan sonra ondan pişmanlık duydu' iddiasında bulunan biri, bizim görüşümüze göre, Yüce Allah'ın inkârcısıdır."<sup>45</sup> "Allah için hiçbir şey bedâ gibi olumlu olmadı, ama bedâ olmadan Allah onun olacağını biliyordu". "Allah, asla eşyayı cehalet sebebiyle farklı bir şekilde görmez". "Bedâ; Allah'ın ondan habersiz oluşundan değildir". Bu fikrin, İmam Ca'fer ile talebelerinden biri olan Mansûr b. Hâzım arasında geçen bir konuşmada şu şekilde açıklandığı kaydedilir: "Mümkün mü bugün bir şey olsun ki dün Allah'ın ona ait bilgisi olmasın"

şeklinde Mansur b. Hâzım'in sorduğu soruya, İmam Ca'fer es-Sâdık: "Hayır, kim böyle derse; Allah onu zelim etsin" cevabı üzerine, Mansur'un: "Öyleyse, olan şeyle kıyamete dek olacak herhangi bir şeyin Allah'ın ilminde olduğunu düşünüyor musun" şeklindeki diğer sorusuna İmam: "Evet, her şeyi yaratmadan önce biliyordum" diye cevap verir.<sup>46</sup>

İmamîyye uleması, bedâ fikrini bu telakki çerçevesinde kabul ettiklerini iddia etmektedir.

Diğer taraftan Zeydiyye, Mutezile ve Ehl-i Sünnet tarafından bedâ inancı şiddetle reddedilmiştir.<sup>47</sup> Bu fikrin reddiyesi için ortaya konulan gerekçeleri, ilgili bölümlerde yapılan tartışmalarda ele alınacak olmakla birlikte, burada kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

İmam Zeyd zamanında bedâ konusunda münakaşalar yapıldığı kaydedilmektedir. Allah'ın ezeli ilminin değişmesi anlamındaki küfre yaklaşan görüşe İmam Zeyd muhalefet etmiştir. Onun, Allah'ın ilminin ezeli olduğunu beyan ederek her şeyin O'nun takdiriyle meydana geldiğini ve ilminin değişmesinin; Allah için bir eksiklik olacağını açıkladığı belirtilmektedir. Allah'ın ezeli ve ebedî iradesi, kulun irade ve hürriyet sahibi olmasına aykırı düşmez. Zeyd'e göre dua takdiri değiştirmez. Fakat onu açığa çıkarır. Çünkü Allah, ezeli ilminde duayı ve ona icabeti takdir buyurmuştur. "Allah dilediğini mahveder, dilediğini durdurur" (Ra'd, 39) ayeti, O'nun hür irade ve ihtiyarının her şeye galip geleceğini, irade ve ilminin her şeyi kuşatacağını ifade etmektedir.<sup>48</sup>

Mutezili Hayyât'ın, "Raftzî" olarak nitelendirdiği ilk İmamî kelamcıların görüşleri arasında yer alan bedâ görüşü, İmamîyye ve Mutezile arasındaki tartışmalardan birini teşkil etmiştir.<sup>49</sup> Kadı Abdulcabbar, "Bedâ, Yüce Allah'ın belli bir vakitte ve belli bir biçimde nehyettiği bir şeyi emretmesidir. Bu bizim, nebilerin sözlerinden olmasını caiz görmediğimiz hususlardandır."<sup>50</sup>

<sup>40</sup> Goldziher, "Bedâ", 435.

<sup>41</sup> Eserlerin toplu bir listesi için bkz. Ruhânî, Muhammed Hüseyin, "Bedâ, Dâiretü'l-Mearif et-Teşeyyu", Tahran 1371, III, s. 136; Seyyid Abdullah es-Seyyid Hasan el-Musevî'nin Bahs havle'l-Bedâ ve Abduzzehrâ el-Bender'in Nazariyyetü'l-bedâ inde Sadreddin eş-Şirâzî gibi eserler de son dönemdeki örneklerden bazılardır.

<sup>42</sup> bkz. Dâdbih, s. 135-136; Goldziher, "Bedâ", 433; Çeşitli konularla ilgili yazılan eserler içerisinde Bedâ ile nesh arasındaki ilişkiyi açıklayan fasıllar da bu hususta zikredilebilir. Birkaç örnek için bkz. Seyyid Murtaza, İlmü'l-Hüdâ, ez-Zerâ ilâ Usûli'ş-Şia, Tahran 1363/1944, s. 421-423; Hasan et-Tûsî, Muhammed, el-İktisâd fîmâ Yeteallaku bi'l-İtikâd, Nefes 1399/1979, s. 263-268.

<sup>43</sup> Ayoub, s. 630;

<sup>44</sup> Şeyh Sadûk, Risaletü'l-İtikâdatü'l-İmamîyye, s. 40-41; Şeyh Müfid, Evâilü'l-Makâlât (Şerhu 'Akâidi's-Sadûk (ev) Tashihü'l-İtikâd-ile beraber-), 94 (n.1); Rizâ el-Muzaffer, Muhammed, Şia İnançları ('Akâidu'l-İmamîyye), (trc. A. Gölpınarlı), İstanbul 1978, s. 35; Meclîsî, IV, s. 92; Dâdbih, s. 130; Uyar, Mazlum, İmamîyye Şias'ında Düşünce Ekolleri Ahbârlık, İstanbul 2000, s. 83.

<sup>45</sup> Şeyh Sadûk, Risaletü'l-İtikâdatü'l-İmamîyye, s. 40-41; İmamîyye'nin bedâ görüşünün de bu anlayışta ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Bkz. Ni'me, Abdullah, Ruhü't-Teşeyyu', Beyrut 1993, s. 427.

<sup>46</sup> Kuleynî, I, s. 233, 235.

<sup>47</sup> Cârullah, s. 185; Goldziher, "Bedâ", s. 433; Madelung, "Badâ", s. 354; Sülün, s. 188.

<sup>48</sup> bkz. Ebû Zehrâ, Muhammed, İslamda Fikihî Mezhepler Tarihi, (trc. Abdulkadir Şener), İstanbul 1978, s. 152; es-Suphî, Ahmed Mahmud, fi İlmü'l-Kelam ez-Zeydiyye, Mısır 1984, s. 76; Bazı imamî müellifler ise, İmam Zeyd'in Ehl-i Beyt imamların bedâ ile ilgili görüşünden ayrılmadığını ileri sürmektedirler. Bkz. Mekki, s. 51.

<sup>49</sup> el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Râvendîye'l-Mulhid, thk Albert N. Nâder, Beyrut 1957, s. 15, 93-95. Bedâ fikrinin nispeten Mutezile'ye geçtiği iddiası için bkz. Henry Laoust, İslam'da Aynlık Görüşler, trc. E. Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul 1999, s. 48.

<sup>50</sup> Kadı Abdulcabbar, el-Muhtasar fi Usûli'd-Din, thk. Muhammed Ammâra, Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid, Kâhire 1971, I, s. 241; Şeyh Müfid ve onun kelamda seçkin talebesi Ali b. Hüseyin eş-Şerîf Seyyid Murtazâ (433/1041-42 veya 436/1044) ve ondan yaklaşık iki asır sonra gelen Nâsruddin et-Tûsî (672/1273-74) ve onun öğrencisi ve şâhîhi 'Allâme Hillî (726/1325-26) zamanında da İmamî kelamına has bazı konularla birlikte bedâ konusu da artık Mutezile ile tartışma konusu olmaktan çıktı. bkz. Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", Le Shi'isme İmamite, Paris 1979, s. 27; Uyar, Ahbârlık, s. 105.

diyerek, Mutezilenin 'bedâ'ya yaklaşımını özetlemektedir.

Şehristânî, Câfer es-Sâdık'a nispet edilen bedâ fikrinin, onunla ilgisi olmadığını, "Râfızâ" fırkalarının bir görüşü olarak ortaya çıkan bu ve benzeri fikirlerin kabul ettirilmesi için Câfer es-Sâdık'a nispet edildiğini kaydeder.<sup>51</sup> "Râfızî"lere attıkları bir görüş olarak<sup>52</sup> bedâ fikri elbette, Sünni ve Şiiiler arasında pek çok yönden tartışma konusu olmuştur.<sup>53</sup> Sünni anlayışın bedâ fikrini reddiyesinde, Allah Teâlâ'nın ezeli olan ilmi ve iradesi ile ilgili bir değişiklik ortaya çıkaracağı gerekçesi etkili olmuştur.<sup>54</sup> Bedâ fikrini iddia etmek, Allah'ın ilmi ve iradesinin hudûsunu gerektirecektir. Bu, bütün noksanlıklardan münezze olan Allah'a cehalet ve bir kusur izafe etmektir. Bedâ fikrinin Allah açısından düşünülmesinin cevazı kabul edilemez.<sup>55</sup> Zira, ilmiyle herşeyi ihata eden Allah için gizli bir şey olamaz.<sup>56</sup> Bu reddiye tavrıyla birlikte, İmamiyye, ilahî bilginin değişmezliğini korumada hiçbir gayret sarfetmediği iddia edilerek muhalifleri tarafından kınanmıştır.<sup>57</sup> Bu tartışmalar, muhtemelen bedâ kavramının İmamiyye Şiası'na münhasır bir terim olması sonucuna da tesir etmiştir.

İmamiyye, "kendi fantazisine göre ihtiyaç duyduğu fikirleri te'vil yoluna gitmek ve bedâ konusunda da sahih olmayan te'villerde bulunmakla" itham edilmiş,<sup>58</sup> delil olarak ileri sürdüğü bazı ayet ve hadislerin bu görüş için delil olamayacağı ve bunların bedâ görüşüne göre te'vil edilemeyeceği açısından eleştirilmiştir.<sup>59</sup>

İmamiyye, Şii-Gulât'ı ve iddialarını reddetmektedir. Buna rağmen, bazı araştırmalarda, İmamiyye'nin benimsediği bedâ fikrine kaynaklık edenlerin, Şii-Gulât olarak nitelendirilen kişiler ve "gulûv" fikirlere meyilli bazı çevreler olduğu iddia edilmektedir. Belli siyasi şartlardan dolayı gâli bedâ öğretisinin bu çevrelerden İmamiyye öğretilerine sızmış bir fikir olduğu ve imamet nazariyesindeki çelişkiler ve benzeri sebeplerle ihtiyaç duyulan gâli bedâ anlayışının değiştirilerek benimsendiği ileri sürülmektedir. Bu tezler; bedâ fikrinin menşei, fikrin ilk kaynağı olarak kabul edilen inanç ve kültürlerden veya şahıslardan hareketle İslam dışı farklı kaynaklara, özellikle gâli inanç ve fikirlere dayandırmaya çalışmakta ve bu yönde deliller ortaya

koymaktadır. Bununla birlikte, Yahudilikte reddediler bedâ fikrinin tarihî süreçte Şia'da ele alındığı biçiminde yahut fikrin tarihî şartlardan kaynaklandığı şeklindeki teoriler de ileri sürülmektedir.

### C. Reddiyeci Yaklaşım Göre Bedâ Fikrinin Menşei

#### 1. Bedâ Fikrinin "Gâli" Bir Kökene Dayandırılması

Bedâ fikrini gâli bir inanç anlamında ele alan değerlendirmelerde, fikrin ilk ortaya çıkışı bir gulûv hareketine nispet edilmektedir.

İlgili kaynaklarda tesbit edebildiğimiz kadarıyla, ill asırda Şii eğilimli zümreler arasında muhalifleri tarafından itham amaçlı olarak ilk gulûv nitelemesinin yapıldığı fikirlere birisi bedâ inancı idi. Bedâ fikri, hicri birinci asırda geçerli kriterlere göre, gulûv nitelemesi yapılan bir görüş olarak ortaya çıkmıştır. Buna rağmen, ilk Şii müellifler; hicri ikinci asırda Şii toplulukları arasında ve daha sonraki İmamiyye çevrelerinde yaygın olarak kabul etmemişlerdir.<sup>60</sup> Bedâ fikrine karşı çıkan Sünni "Makâlât türü eser" müellifleri de, bedâ fikrini, kendi kriterlerine göre, dind gulûvvün bir biçimi kabul etmekte ve buna inananları Gulât arasında saymaktadırlar. Mesela Şehristânî, te'orik bir seviyede gulûv inanışları arasında bedâ'yı d tesbit etmektedir.<sup>61</sup> Allah'a bedâ fikrini isnad edenler Gulât-ı Şia'dan Bedâiyye (bedâ'nın taraftarları) d denilmiştir.<sup>62</sup> Gulât-ı Şia ve Bedâiyye'deki bedâ telâkisi; daha önce sahip olmadığı yeni bilgi nedeniyle Allah'ın ilminde bir değişikliğe cevaz verecek kadar aşırı manada,<sup>63</sup> İslam'ın uluhiyet anlayışını tahrip etme amacı ile ortaya çıkmıştır.<sup>64</sup>

Bazı değerlendirmelere göre, "Şii-Gulât"ın görüşleri arasında yer alan bedâ fikriyle Allah'a cehalet isnad edilmektedir. Bunlar şerh hükümlerinde nesh ilki haberlerde nesh arasında hiç ayırım yapmamışlardır Allah'ın önceden bildirdiği bir şeyi, başka bir şeyi değiştireceğini söylemişlerdir. "Allah bir şeyin olacağını haber verir, sonra o şey meydana gelmez" demektedirler. Mutedil Şianın da haberlerde vukûun caiz görmediği nesh konusunun kabul edilmesi; Allah için apaçık yalanlamayı gerektirmektedir. Şianı bedâ ile ilgili "Allah'ın tahakkukunu bildiği ve meleklerden, peygamberlerden ve seçkin kullarından kin

<sup>51</sup> Şehristânî, s. 204.

<sup>52</sup> Eş'arî, II, s. 173.

<sup>53</sup> bkz. er-Râfî, s. 212; Fiğlâlî, s. 221; Ayoub, s. 632; Muğniyye, s. 299-300; Zâhir, I, İlahî, er-Reddü ale'd-Doktor Ali Abdulvâhid Vâfî fi Kitâbihî Beyne'ş-Şia ve Ehli's-Sünne, Lahor 1985, s. 175-183.

<sup>54</sup> Fahrettin Râzî, Mefâtihu'l-Gâyib, Beyrut 1997, VII, (XIX-XXI), s. 52.

<sup>55</sup> İlhan, "Bedâ", s.290;

<sup>56</sup> Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, Ankara 1979, s. 122-123.

<sup>57</sup> Ayoub, s. 624.

<sup>58</sup> Ruzâ el-Muzaffer, s. 36.

<sup>59</sup> el-Hayyât, s. 93-95.

<sup>60</sup> bkz. Kâdî, Vedâd, "The Development of The Term Ghulat in Müslî literature with special Reference to The Kaysâniyye", Akten des V Kongresses für Arabistik Islamwissenschaft (Göttingen, 15. bis.22. August 1974) nşr. Albert Dietrich, Göttingen 1976, s. 309.

<sup>61</sup> bkz. Şehristânî, s. 204.

<sup>62</sup> et-Tehanevî, I, s. 313; İlhan, "Bedâ", 290.

<sup>63</sup> Goldziher, "Bedâ", 433.

<sup>64</sup> Samerrâî, Abdüsselam, el-Gulûvvu ve'l-Firâku'l-Gâliye fi'l-Hadâratı İslâmiyye, Bağdat 1982, s. 135-138.

seye açmadığı şeyde bedâ caizdir. Ama bazı seçkin kullarına açtığı şeyde bir değişiklik yapması, artırıp eksiltmesi, kötü tarafını güzelleştirmesi veya güzel tarafını bozması caiz değildir" şeklindeki iddiası tamamen sapıklık ve haktan uzaklığın bir ifadesi olarak nitelendirilir.<sup>65</sup> Bu "aşırı" anlayışlara göre, Allah, belirli bir zamanda bir şeyi yapmak isterken aklına gelen yeni şeyler sebebiyle onu yapmaktan vazgeçer. Buna delil olarak da, Allah'ın vahiy ve kitaplarla peygamberlerine indirdiği şeriatları neshetmesini göstermektedirler. Bunları gönderdikten sonra, yeni şeyler düşünmüş ve başkasıyla neshetmiştir.<sup>66</sup> Eş'arı, haberlerde neshin olup olmadığı konusunda insanların ihtilaf ettiğini, "Râfızilerin", Allah'ın bir konuda haber verdiğini sonra bedâ ettiğini iddia edinceye kadar gulüvve gittiklerini belirtir.<sup>67</sup>

Malatî, Sebeiyye'ye bağlı olan bir grubun, ilahî ilimde eksikliğin bulunduğunu ifade edecek nitelikte bir bedâ fikrini caiz gördüğünü belirtir.<sup>68</sup> Malatî'nin Sebei gruplar içerisinde kastedtiği bu fırka; diğer kaynaklarda Muhtariyye-Keysâniyye ismiyle anılan hareket olmalıdır. Genellikle bazı kaynaklarda yer alan rivayetlerden hareketle, Keysâniyye'nin; geleceğin Şii düşüncesinde önemli roller oynayacak olan bazı kelami fikirlerin ilk kaynağı olduğu ileri sürülmektedir. Söz konusu bu fikirlerden biri "bedâ öğretisi"nin iptidai şeklidir. "İlk va'dinden sonra Allah'ın başka bir planı uygun görmesi" anlamındaki bu bedâ anlayışı Allah'ın iradesinin değişebileceği manasına gelmektedir.<sup>69</sup> Şii çevrelerde ilk defa bu anlamda ortaya çıkmıştır. Sözedilen Keysânî gâfî bedâ görüşünün İmamiyye tarafından daha mutedil bir şekle sokularak benimsendiği kabul edilir.<sup>70</sup> Keysâniyye'ye atfedilen bu bedâ fikrinin ilk kaynağı tabiatıyla Muhtar es-Sakâfî hareketi olarak gösterilir.

#### a. Muhtar b. Ubeydullah es-Sakâfî

Şia tarihinde bedâ kavramının kullanımının genellikle ilk kaynağı olarak rivayet edilen kişi, Muhtar b. Ubeydullah es-Sakâfî veya Abdullah b. Nevf'dir.<sup>71</sup> Muhtar'ın hareketinde ortaya çıkan bedâ fikri, doğal

olarak Keysâniyye ile ilişkilendirilmiştir.<sup>72</sup> Keysâniyye üzerine araştırmalar yapan Vedad el-Kâdî; fırkalarla ilgili eser yazan müelliflerin, bedâ fikrini Muhtar'ın çevresinde gelişen fırkanın mümeyyiz vasfı kıldıklarını belirtir. Kâdî'ye göre, kaynaklarda Muhtar'ın hareketinden sonra, yani Keysâniyye ismi ile adlandırılmasını mümkün kılan müstakîl ve ayrı bir fırka olduğu zaman, Keysâniyye'nin bu akideyi kabul ettiğine işaret edilmez. Buna rağmen, Keysâniyye'ye bedâ görüşünün isnâdının muhtemel sebebi; "Keysâniyye" ve "Muhtariyye"nin aynı kabul edilmesinden doğan karışıklıktır.<sup>73</sup> Bedâyı tecvîz etmeyenler, bedâ fikrinden dolayı Muhtar'ı ve tâbîlerini veya Keysâniyye'yi tekfir yahut gulüvle itham etmişlerdir. En hafifi ile bedâ fikri bid'at olarak nitelendirilmiştir.<sup>74</sup>

Bazı kaynaklarda Muhtar'ın bedâ düşüncesiyle irtibatlı olarak; kâhinler gibi secili konuşmalarında "gayb bilgisine" sahip olduğunu iddia ettiği; gelecekte haber verdiği;<sup>75</sup> Cebrâil ve Mikâil'in vahiyle kendisine geldiğini iddia ederek nübüvvet iddiasında bulunduğu söylenir.<sup>76</sup> Muhtar'ın gayble ilgili ihtarının ve bir iddiaya göre de,<sup>77</sup> nübüvvetinin mucizesi olarak "bedâ" fikrini ortaya attığı, bedâ ve neshi karşılaştırarak; "eğer ahkâmıda nesh caiz olursa, haberlerde de bedâ caiz olur" dediği belirtilir.<sup>78</sup> Muhtar'ın bedâ fikrinin ilk kaynağı olduğu iddiası; bir şekilde, geleceği bildiğini iddia etmesine dayandırılır.

Rivayetlere göre, Muhtar daha önce, kendisine gelen gayb ile ilgili bilgi sebebiyle meydana gelen her şeyin bilgisine sahip olduğunu ve İmam tarafından kendisine bir risalenin ulaştığını ileri sürmekteydi. Muhtar'ın bedâ görüşüne bu iddialarının zemin hazırladığı; söylenebilir. Taraftarlarına bir olayın olaca-

<sup>72</sup> Nevbahî, 46; el-Kummî, Sa'd b. Abdullah (301/913), el-Makâlât ve'l-Frak, thk. M. Cevâd Meşkûr, Tahran, 1963/1964, s. 61-62,64; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, 39, 49; İsfirâinî, s. 30, 34.

<sup>73</sup> el-Kâdî, Vedad, Keysâniyye fi'l-Tarih ve'l-Edeb, Beyrut 1974, s. 112, 259.

<sup>74</sup> bkz. el-Kâdî, 364; Bağdâdî, Keysâniyye'nin bedâyı uygun görme hakkındaki görüşlerinden dolayı, Yüce Allah'a bedâyı (Allah'ın fikrini değiştirmesi, yeni bir görüş ortaya koyma anlamı ile) uygun görmeyen herkesin, onların tekfir edilmelerini kabul ettiğini iddia ederken, İsfirâinî, Keysâniyye'nin bedâ fikrini bid'at olarak nitelemektedir. bkz. Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 39; İsfirâinî, s. 30, 34.

<sup>75</sup> Müberrred, Ebu'l Abbas Muhammed b. Yezid (259/872), el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli, Beyrut 1986, III, s. 1191-1192; Makdisî, V, s. 131.

<sup>76</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis, Beyrut, ts., s. 50; İbn Kuteybe, el-Maârif, thk. Muhammed İsmail Abdullah es-Sâvî, Beyrut 1970, s. 176; İbn Kuteybe, Uyûnu'l-Ahbar, şerh: Yusuf Ali Tavil-Müfid Muhammed el-Kumeyha, Matbaatu Mısır, I-II, Beyrut ts., I, s. 301-302; Mes'udî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), Murûcu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher, I-IV, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1964-1965, III, s. 84; Makdisî, Mutahhir b. Tahir veya Ebû Zeyd Ahmed b. Sehi el-Belhi (355/966), Kitâbu'l-Bed ve'l-Tarih, I-VI, nşr. C. Huart, Paris 1989-1919, V, s. 131.

<sup>77</sup> Zuğbî, Fethi Muhammed, Gulâtu'ş-Şia, Tanta 1988, s. 102.

<sup>78</sup> Şehrîstânî, s. 171-172.

<sup>65</sup> Salih, Suphi, İslam Mezhepleri ve Müesseseleri Tarihi, (trc. İ. Sarıms), İstanbul 1981, s. 80, 83, 84, 87.

<sup>66</sup> Bağdâdî, Abdulkâhir b. Muhammed (429/1037), Mezhepler Arasındaki Farklar, (trc. E. Ruhi Fiğlalı), İstanbul 1979, s. 49; İsfirâinî, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), et-Tabsir fi'd-Dîn, thk. K. Yusuf el-Hûd, Beyrut 1983, s. 34.

<sup>67</sup> Eş'arı, II, s. 173.

<sup>68</sup> Malatî, s. 18-19, 158; Bedâ fikrinin, Allah'a, unutma ve cehalet isnad etme anlamında Abdullah İbn Sebe kaynaklı bir fikir olduğu da iddia edilmektedir. bkz. Zâhir, İhsan İlähi, Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiiyye Anlayışı, (trc. S. Hizmetli-H. Onat), Ankara 1984, s. 55.

<sup>69</sup> Howard, I. K. A., "Şii Kelam Edebiyatı", (trc. M. Ali Büyükkara), Kur'an Mesajı, II/22-24, 1999-2001, s. 207.

<sup>70</sup> Madelung, "Badâ", 354; Madelung, "Shi'a", EI<sup>2</sup>, Leiden 1996, IX, s. 423.

<sup>71</sup> Neşşâr, II, s. 70, 237; Fiğlalı, s. 142.

ğını haber verdiği zaman, bu olayın dediğine uygun gelmesi durumunda bunu iddiasına delil gösterir ve kendisine Allah'ın bildirmiş olduğu haberin doğru olduğuna işaret olarak kabul eder. Haber verdiği olayın gerçekleşmemesi hâlinde ise, "Rabbimiz başka şey düşündü de bedâ vaki oldu, Allah'ın ilmi değişti" diyerek "Allah ne dilerse onu yapar, bazısını mahveder, bazısını da vücuda getirir. Ana kitap O'nun nezdindedir"<sup>79</sup> ayetini okuduğu ve durumunu kurtarmaya çalıştığı kaydedilir.<sup>80</sup> Bu ayet, Muhtar tarafından Allah'ın ilim ve iradesinde bir değişiklik meydana geldiğini ima eden bir delil olarak kullanılmıştır.<sup>81</sup> Musab b. Zübeyr ile yapılan savaşta ileri sürüldüğü rivayet edilen bedâ fikri, bazı kaynaklarda Muhtar'a atfedilir. Mus'ab'la yapılan savaşta hezimet sonrası kendisine mücadeleyi kazanacakları kehanetinin boşa çıktığı hatırlatılır. Bunun üzerine, Musab b. Zübeyr'in daha kuvvetli olan güçlerine karşı yenilgisini açıklamak için bu kavrama başvurduğu belirtilir. Muhtar'ın "Allah bana zafer söz vermişti, fakat daha sonra kendisine bu değişiklik zahir oldu (bedâ lehu)" ifadesi ile bedâ fikrini ileri sürdüğü nakledilir. İşte bu olay, Muhtar'ın bedâ fikrini caiz görmesinin sebebi olarak gösterilmektedir.<sup>82</sup>

Diğer taraftan, Muhtar'la savaşanların bile ona ve taraftarlarına aşırı bir fikir izafe ettiklerine pek rastlanmamasından hareketle, Muhtar'a atfedilen bedâ fikri ve nübüvvet gibi iddiaların büyük ölçüde onu kötülemek amacıyla ortaya atılmış olabileceği de ileri sürülmüştür.<sup>83</sup> Muhtar'ın, aleni olarak nübüvvet iddiasında bulunmadığını gösteren rivayetler mevcuttur.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> er-Râd, 13/39.

<sup>80</sup> bkz. Belâzurî, A. b. Yahya b. Cabir (279/892), Ensabü'l-Eşraf, V. Kısım, thk. S.D.F.Goitein, Jerusalem 1936, V, s. 250, 254; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 47-49; Şehristânî, s. 171-172; İsferrâinî, s. 30, 34.

<sup>81</sup> el-Kâdî, Keysâniyye fi'l-Tarih ve'l-Edeb, s. 112; İhlan, "Bedâ," V, 290;

<sup>82</sup> bkz. İbn A'sam, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sam el-Kûfî (314/926), el-Fütuḥ, Beyrut 1986, V-VI, s. 321-322; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 49; İsferrâinî, s. 34. Olay şu şekilde nakledilir; "...Basra'dan, kendisine katılanlarla birlikte Muhtar'ı yok etmek üzere yola çıkan Mus'ab'ın ordusunun hareket haberleri Muhtar'a ulaşınca, kumandanı Ahmed b. Şumayt'ı, seçme askerlerinden oluşan üç bin kişi ile Mus'ab'ı öldürmek üzere gönderdi ve onlara, zaferin kendilerinde olacağını bildirdi, kendisine de bu yolda vahy geldiğini iddia etti. İki ordu, Medâin'de karşılaştı. Ve Muhtar'ın taraftarları hezimete uğradı ve liderleri İbn Şumayt ile Muhtar'ın kumandanlarının pek çoğu öldürüldü. Geride kalanlar Muhtar'a döndüler ve ona, 'düşmanlarımız üzerine bize niçin zafer vaad ettin?' dediler. O da, 'Yüce Allah, bana böyle söz vermişti; ama bu fikrini değiştirdi (bedâ) dedi ve Allah'ın 'Allah dilediğini mahveder; dilediğini de bırakır...' ayetini ileri sürdü". Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 48-49; İsferrâinî, s. 34; Bedâ fikrini, Muhtar'ın "kendisinin önce Haricî iken sonra Zübeyrî, sonra da Şii-Keysânî oluşu ve boyuna hizip değiştirmişini izah edebilmek için ortaya attığı" şeklinde iddia edenler de olmuştur. bkz. İhlan, "Şia'da Usulü'd-Din", s. 411.

<sup>83</sup> Onat, Hasan, Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, Ankara 1993, s. 103, 114.

<sup>84</sup> bkz. Belâzurî, V, s. 272; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî (456/1063), el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, Beyrut ts., IV, s. 184; Câbirî, İslâm'da Siyasal Akıl, s. 560; Muhtar resmen nübüvvet iddiasında bulunmamakla birlikte Muhtar'ın kehaneti ve kendisine vahy geldiği iddiasının onun taraftarları tarafından

Câbirî'nin yorumuna göre, Muhtar'a vahiy geldiğini söyleyen kişi Muhtar'ın koruma görevlisi Keysan Ebû Amra'dır. Keysan, Muhtar'la birlikte anlaşarak mevali yandaşlarıyla zayıf Arapları yanlarına çekmek ve taraftarları arasında karşılaşılabilecekleri muhtemel sıkıntılardan kurtulmak için, içinde "beda" fikrinin de bulunduğu bazı hilelere başvurmuşlardır. Burada bedâ, İbnü'z-Zübeyr'le savaşında yandaşlarına zafer müjdesi verdiğinde fiilen görüldüğü gibi, "Allah'ın bir konuda benimsediği düşünceyi Muhtar'a haber vermesinden daha sonra yeni bir durumun aklına gelmesi" anlama gelmekte idi.<sup>85</sup>

Yine Câbirî'ye göre, Muhtar, Ehl-i Beyt'in intikamını alma adına giriştiği siyasi hareketi için Kufe'deki zayıfların ve mevalinin önemini kavramıştı ve bu grupları meşgul eden meseleleri ve taleplerini çok iyi bilmekteydi. Bu toplulukları yanına çekmek, onlardan bir "ordu" teşkil etmek ve siyasi tasansını bu yolla gerçekleştirmek istiyordu. Onlara yönelik siyasetinde "zayıfları esirgeme", İslâm ümmeti içinde "vatandaşlık" haklarından ve mali imkânlardan yararlandırmayı vurgulayan bazı söylemler kullanarak onları kazanmaya çalışıyordu. Muhtar, kâhinlerin secili konuşmalarını andırır hitabında, insanların muhayyilesinde "geleceğin bilgisi"ne sahip olduğu izlenimi vererek, kendisine vahyolunan şeyler olduğunu düşündürüyordu. İslâm'ın öğretilerine muhalefet etmedi veya onları değiştirme iddiasında da bulunmadı. Muhtar'ın iddiası sadece "gayb"ı bildiği idi. Bu bilgi, dinî kaderin gayb bilgisi değildi. Zalimlerden intikamı ve mazlumların zaferini müjdeleyen zayıfları ilgilendiren siyasetin "gayb bilgisi" idi. Bu, kendisi veya çevresinin bir ilahîlik kisvesine bürünerek bunalan kitlelere geleceği müjdeleyen mesaj tarzında bir siyasi söylem biçiminden öteye gitmeyen "geleceği bilme" iddiasıydı.<sup>86</sup>

Muhtar'ın bu hareketi, sonuçları itibariyle Kufe'nin Arap eşrafını Hz. Ali evladı adına ortaya çıkan siyasi hareketlerden uzaklaştırmış,<sup>87</sup> fakat Hz. Ali soyuna taraftarlık eğilimini mevali ile buluşturmuş ve bu eğilim içerisinde bedâ gibi bazı gulûv fikirlerini filizlendirmiş

yapıldığına dair kayıtlar vardır. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir (310/992), Tariḥü'l-Umum ve'l-Muluk, I-VI, Beyrut, 1995, III, s. 461; İbn A'sam, V-VI, s. 292-294; Ebû'l-Ferec el-İsferrâinî, Ebû'l-Hüseyn Ali b. Hüseyin (356/967), Kitâbu'l-Eğâni, I-XXIV, thk. Abdülkerim Azbâvî-Abdulaziz Matar, Beyrut ts., IX, s. 13-14; Muhtar'ın öldürülmesinden sonra hanımının Muhtar için onun nebi olduğunu söylediği ve hanımının bu yüzden öldürüldüğü haberi de yer almaktadır. Taberî, III, s. 494; Bu değerlendirmeler yanında kendisine vahiy geldiği iddiasını ileri sürenlerden, Muhtar'ın teberî ettiği ile ilgili rivayetler de vardır. Taberî, III, s. 468-469, 477-478.

<sup>85</sup> Câbirî, İslâm'da Siyasal Akıl, s. 558.

<sup>86</sup> Câbirî, İslâm'da Siyasal Akıl, s. 555-558.

<sup>87</sup> Dineverî, A. b. Davud Ebû Hanîfe (282/895), el-Ahbârü't-Tivâl, thk. Ö. Faruk et-Tabbâi, Beyrut 1995, s. 274; Welhausen, J., İslamiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasi Muhalefet Partileri, (trc. F. Işıltan), Ankara 1989, s. 146; Welhausen, Arap Devleti ve Sukûtu, (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 31.

olması yönüyle öneme sahiptir.<sup>88</sup> Muhtar'ın erken dönemde siyasi amaçlar için ileri sürdüğü bu fikir, her ne kadar kısmen tadil edilip geliştirilmiş ise de, esas itibarıyla, Muhtar'ın ileri sürdüğü şekilde bazı Şiiiler tarafından benimsenmiştir.<sup>89</sup>

### b. Abdullah b. Nevf veya Nâitiyye

Muhtar'a bedâ fikri atfedilmesi Abdullah b. Nevf'le ilgili bir haberle de irtibatlandırılmaktadır.<sup>90</sup>

Bazı kaynaklarda, bedâ fikrine ilk başvuranın, 66/686 ve 67/687 yılları arasında Muhtar es-Sakafi'nin Kufe'deki taraftarlarından bir grubun üyesi olan Abdullah b. Nevf<sup>91</sup> olduğu ileri sürülmektedir. Söz konusu bu grup "Nâitiyyun" olarak isimlendirilmekte ve "gâfi" olmakla itham edilmektedir.<sup>92</sup> Bunların fikirleri hakkında sadece gaybî bilme iddiası (kehânet), bedâ inancı ve bazı Kur'an ayetlerini inançlarına uygun olarak açıklamak gibi üç nokta dikkat çekmektedir.<sup>93</sup> Muhtar'ın emriyle, seriyye emiri olarak Harura'da Mus'ab'la yapılan savaşa gönderilen Abdullah b. Nevf, geleceği bildiğini iddia ederek, bu bilgiyi secili cümlelerle ifade etmiştir. Fakat gelecekle ilgili kehanetinin gerçekleşmemesi ve hezime uğraması neticesinde, mağlubiyetine gerekçe olarak bir ayete başvurduğu<sup>94</sup> ve bunu "bedâ" ile açıkladığı rivayet edilmektedir.<sup>95</sup>

### c. Ebû'l-Hattab el-Esedî

Ca'fer es-Sâdik'ın taraftarlarından bazı radikal eğilimlerin Keysâniyye'nin bedâ öğretisini benimsediği<sup>96</sup> ve hicri ikinci asırda Ca'fer es-Sâdik'ın taraftarı Ebû'l-Hattab'ın "bedâ" fikrini ifade ettiği belirtilir. Rivayete göre Ebû'l-Hattab'ın, Kufe çöplüğüne bir çadır kurarak kendine uyanları Ca'fer'e "tapmaya" çağırdığı kaydedilmektedir.<sup>97</sup> Muhtemelen taraftarlarının "ibâhî" anlayışla ilgili bazı davranışları veya Ebû'l-Hattab'ın nübüvvetine davet etmeleri yahut Halife Mansur devrinde Kufe mescidinde toplanan taraftarlarıyla Kufe valisine karşı ayaklanmaları gibi se-

beplerle taraftarlarıyla öldürüldüğü nakledilmektedir. Ebû'l-Hattab'ın, Halife Mansur'un amcazâdesi İsa b. Musa tarafından yakalanarak Kufe çöplüğünde öldürüldüğü bu olay; farklı rivayetlerle, 138/755, 143/767 veya 145/763 gibi değişik yıllarla tarihlendirilmektedir.<sup>98</sup> Olayla ilgili rivayete göre, Ebû'l-Hattab taraftarlarını taşlar, bıçaklar ve mızrağın yerini tutan kamıştan kargılar ile techiz etmişti. Bu silahların, kılıçlar ve mızraklara galip geleceğini söyleyerek, hasımların silahlarının kendilerine zarar vermeyeceğini, "Allah'ın bunu kendisine bildirdiğini" ileri sürmekteydi. Ancak bu iddiası boşa çıkmış, vali İsa b. Musa'nın adamları tarafından onar onar otuz kişi öldürülmüştü. Bu gelişmeler üzerine daha önceki zafer vaadini hatırlatanlara Ebû'l-Hattab: Allah'ın "bedâ" ettiğini, kendisinin bir günahı olmadığını, Allah'ın onları imtihan ettiğini ve dinleri üzere savaşmaları gerektiğini söyledi. Yetmiş taraftarı öldürülünceye kadar savaştlar ve sonunda kendisi de esir edildi.<sup>99</sup>

Öte yandan İmamiyye, İsmâilî hareketin kökenini Hattâbî harekete dayandırmaya çalışır. Yine, İsmail'in ölümünün kabul edilmemesinin ve İsmail'den sonra imametın onun soyunda devam ettirilmesinin de Hattâbiye kaynaklı bir iddia olduğunu savunur. Bu, İsmail'in vefatını kabul eden İmamiyye tarafından ileri sürülen bedâ fikrine<sup>100</sup> karşı Hattâbiyye'nin karşıt tavırını da gösteren bir husustur. Dolayısıyla, İmamiyye'nin kabul ettiği bedâ fikrinin Hattâbiyye kaynaklı bir etkilenme olduğu tezi, kendi içinde birtakım çelişkilerle malüldür.

### d. Hişam b. el-Hakem'in "Allah'ın İlimi" Anlayışı

Şii düşüncenin doktrine edilmesinde büyük rolü olan Hişam b. el-Hakem (178-179/974-795), İmam Ca'fer es-Sâdik'ın en seçkin talebelerinden ve İmamiyye'nin ilk mütekelimlerinden biri olarak kabul edilir.<sup>101</sup> Hişam'ın, imamet konusunda derin bilgi sahibi oluşu ve Şii çevrelerde muteber ve yetkin bir âlim konumu,<sup>102</sup>

<sup>88</sup> Wellhausen, *Dini Siyasi Partiler*, s. 155.

<sup>89</sup> Fiğlah, s. 142.

<sup>90</sup> Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, s. 115; Yine Taberî'de, Abdullah b. Nevf'in Muhtar'ın kendisine emrettiğini ifade ederek vahy iddiası ve Muhtar'ın ondan teberri ettiği rivayeti de yer alır. Taberî, III, s. 477-478.

<sup>91</sup> Bazı kaynaklarda Abdullah b. Sevb olarak geçmektedir. Bkz. Belâzurî, V, s. 260.

<sup>92</sup> Taberî'de, Ebû Mihnef(152/773) tarafından nakledilen rivayette, bu gruptan altısının isimleri; Hint bint el-Mütekellice el-Nâitiyye, Leylâ bint Kumâme el-Muzeniyye, Ebû el-Ahrâs el-Murâdî, Ebû el-Hâris el-Kindî, el-Buteyn el-Leysi ve Abdullah b. Nevf olarak verilir. Bu grubun üyeleri, iki kadın taraftarları Hind el-Nâitiyye ve Leylâ el-Müzeyniyye'nin evlerinde gizli toplantılar düzenlerlerdi. Taberî, III, s. 489.

<sup>93</sup> bkz. Kâdî, "The Development of The Term Ghulat", s. 297.

<sup>94</sup> er-Ra'd, 13/39.

<sup>95</sup> bkz. Belâzurî, V, 260; Taberî, III, s. 477-478, 449, 489.

<sup>96</sup> Madelung, "Shi'a", s. 423.

<sup>97</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 227.

<sup>98</sup> Nâşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed (293/905), *Mesâilü'l-İmame ve Müktefât mine'l-Kitabi'l-Evsat fi'l-Makâlât (Usulu'n-Nihal)*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 41; Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmed b. er-Râzî Hemdan (322/945-5), *Kitabu'z-Zine fi Kelimati'l-İslâmiyye el-Arabiyye*, thk. A. es-Samerrâi, Bağdat 1982 (Abdüsselam es-Samerrâi'nin el-Guluvvu ve'l-Fırâku'l-Gâliyye fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye, Bağdat 1982 eserine ek olarak yayınlanmıştır.), s. 289; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 227; İbn Hazm, IV, s. 187; Zuğbî, s. 317.

<sup>99</sup> bkz. Nevbahtî, s. 69-70; Kummi, s. 81; Ebû Hâtîm er-Râzî, s. 289.

<sup>100</sup> el-Kâtib, s. 102-103.

<sup>101</sup> Emin, Ahmet, *Duha'l-İslâm*, I-III, Beyrut ts. III, s. 268-269; Câbirî, *Arap Akınının Oluşumu*, (trc. İbrahim Akbaba), İstanbul 1997, s. 319.

<sup>102</sup> Hişam aynı zamanda yedinci imam Musa el-Kâzım'a çok yakın, Hüseyinî imamların destekçisi, imamların ona değer verdiği ve yakın arkadaşlarına tercih ettikleri, kitapları daha sonra İmamî çevrelerde benimsenmiş biri kabul edilegelmekteydi. bkz. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 37; İbn Nedim, *Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebî Ya'kub (385/995)*, *Fihrist*, thk. Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 217-218; Hişam hakkında Şii kaynakların çelişkileri dolu olduğu belirtilir. bkz. Strothmann, R., "Teşbih", IA, İstanbul, XII/1, s. 195.

İmamiyye'nin bedâ anlayışı üzerinde, onun fikirlerinin etkili olduğu iddialarına neden olmuştur.<sup>103</sup> Ayrıca, Hişam b. el-Hakem'in bedâ anlayışı, onun bazı Mutezili ve Sünni müellifler tarafından "rafizî gâli"<sup>104</sup> olarak itham edilme sebeplerinden birini teşkil etmiştir.

Hişam b. el-Hakem, Allah'ın varlıklar hakkındaki bilgisinin, onların varlık hâline gelmesi ile eş zamanlı olarak başladığını iddia etmekte idi. Hişam, şayet Allah'ın ezelde âlim olduğu kabul edilirse, malumatın da ezeli olacağı,<sup>105</sup> mevcudiyetinden önce hiçbir şeyin gerek insani gerekse ilahî bilgiye tabi olamayacağı gibi bir fikre sahipti.<sup>106</sup> Hişam b. el-Hakem tarafından temsil edilen ilk İmamî kelam teolojisiyle, bedâ fikrinin bütünüyle tutarlı olduğu söylenebilir.<sup>107</sup> Bu anlayışa göre, her yeni hâl ve şartlar karşısında Allah'ta yeni bir bilginin ve bunun neticesi olarak, iradesinde yeni bir değişikliğin tecelli etmesi caiz görülebilir.<sup>108</sup> Allah'ın sıfatlarının ezeliği fikrini kabul etmeyen Hişam b. el-Hakem'e göre, Allah sadece mevcut şeyleri bilmektedir ve bu nedenle ezelde bilmemektedir.<sup>109</sup> Onun, "Allah eşyayı ezelden bilir." şeklindeki fikrin muhal olduğu gibi bir görüşe sahip olduğu söylenir. Onun iddiasına göre, "Allah eşyayı, bir bilgi ile bilmeden bilir ve bilgi, O'nun aynı, gayrı ve bir parçası değil sıfatıdır", "O'nun ilmi ne kadim, ne de muhdes (sonradan olmuş) denebilir; çünkü o, bir sıfattır." Yine Hişam'ın iddiasına göre, Allah'ın ilmi konusunda "eğer O, bilgilerle âlim olmasaydı, bilgiler ezeli olurdu; çünkü bilinen olmadıkça, birinin âlim olması gerçekleşemez." Bu görüşü ile sanki o, ilmin gerçekleşmesini, var olmaya (ma'dum) bağlamış olmaktadır. Yine onun, "Eğer Allah, kullarının yaptığı işleri, onlar yapmadan önce biliyor olsaydı, kulların seçme imkânı ve sorumlulukları olmazdı", "Yüce Allah eşyayı, takdir ve irade ettiği takdirde bilebilir; eşyayı takdirinden önce bilemez; aksi takdirde kulların sorumluluğu doğru olmaz" iddiasıyla<sup>110</sup> bedâ fikrini geliştirdiği ileri sürülmektedir.<sup>111</sup>

<sup>103</sup> Neşâr, II, s. 201.

<sup>104</sup> İtham edilme nedenleri arasında; rec'a ve sahabe hakkındaki görüşleriyle birlikte teşbihe meyilli olması ve kitaplarında Şii fikirleri kuvvetle savunup yayması da yer almaktadır. bkz. Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/869), el-Beyân ve't-Tebyin, I-IV, thk. Abdüsselâm Muhammed, Harun, Kahire 1948, I, s. 46; el-Hayyât, s. 93 vd; İbn Kuteybe, Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis, s. 35; Bağdâdî, Kitabu Usulî'd-Din, Beyrut, 1928, s. 73; Watt, Montgomery, "The Rafidites: A Preliminary Study", Onens, XVI, Leiden 1963, s. 115. İmamiyye, Hişam b. Hakem'e atfedilen teşbih ve tescim gibi görüşlere sahip olduğunu iddia ederek onu tezkiye yoluna gitmektedir. Uyar, Ahbârîlik, s. 31-32, 93.

<sup>105</sup> Eş'arî, I, s. 112; Goldziher, "Bedâ", 433; İlhan, "Bedâ", 290.

<sup>106</sup> el-Hayyât, s. 90-92.

<sup>107</sup> Madelung, "Badâ", 354.

<sup>108</sup> Goldziher, "Bedâ", 433.

<sup>109</sup> el-Hayyât, s. 90-92; Howard, s. 212.

<sup>110</sup> Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 61-62, 65.

<sup>111</sup> Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 61-62; Goldziher, "Bedâ", 433; İlhan, "Bedâ", 290; Bu telakkîyi, müfritlerin kendilerine mal etmiş olabileceği ileri sürülmektedir. Goldziher, "Bedâ", s. 433.

Allah'ın varlıklar hakkındaki bilgisi ile ilgili böyle bir fikri, Ca'fer es-Sâdik'in son derece şiddetle reddetmiş olduğu rivayet edilmektedir. Fakat, Hişam'ın, hiçbir yerde, böyle bir fikir için tekdir edilmediği de kaydedilmektedir. Gerçekte, bu azarlamayı hak eden görüş imamlara atfedilen bazı rivayetlerde tekrarlanmaktadır.<sup>112</sup> Onbirinci imam Hasan el-Askerî'ye bir talebesinin "Allah, dilediği her şeyi mahv ve isbat eder...." ayetinin<sup>113</sup> tefsiri hakkında sorduğu soruya, imamın "O, zaten varlık hâline girenin dışında herhangi bir şey silecek veya henüz olacak olanın dışında herhangi bir şeyi isbat edecek mi idi?" şeklinde cevap verdiği nakledilir. Bu kişi, onların var olmasından önce Allah'ın eşya ile ilgili bilgisi ve imamların bilgisi hakkında şüphe etmekteydi. Bu şüphe durumunu onun yüzünde gören imam; "Allah Teâlâ, onlar var olmadan önce her şey bilir. O, henüz hiçbir mahluk yaratılmamışken yaratıcı idi. O, hiçbir şeye hükmedilmediği zaman Allah idi O, henüz hiç birşey üzerinde güç kullanmadığı zaman kudret sahibi idi"<sup>114</sup> diye söylediği belirtilir.

Hişam b. el-Hakem'in, Kur'an'da "Allah'ın geleceği bilmediği, ya da nesne ve olayları varlıklarında hareketle bildiği izlenimi veren", Allah ilk emri verirken bunu bilmiyormuş da zamanla öğrenmiş gibi bir izlenimin verildiği bazı ayetlere dayanarak iddialarda bulunduğu ve bedâ fikrine sahip olduğu nakledilir.<sup>115</sup>

Hişam, bazı Mutezili kelimciler tarafından "Allah'ın ilminin hudûsu" (önce bilmezken sonra bildiği) ve bedâ'nın cevâzi fikirlerini benimsemekle itham edilmektedir.<sup>116</sup> Şerif el-Murtazâ'nın bu ithama cevabı "Hişam'ın ve Şia'nın ekseriyetinin görüşü olan bedâ fikri, Mutezile'nin nesh hususundaki görüşü ile aynıdır. Onların bedâ görüşü ile maksadları Mutezile'nin neshle murad ettiği'dir"<sup>117</sup> şeklindedir.

## 2. Bedâ Fikrinin Yabancı Kültür ve İnançlara Dayandırılması

Bedâ fikrinin aynı zamanda, bazı yabancı kültür ve inançların, özellikle Yahudiliğin etkisi ile ortaya çıktığı tezi de ileri sürülmektedir.<sup>118</sup> Bazı kaynaklarda Şia ile Yahudiler arasında çeşitli konularda bağlanırları kurulmaktadır.<sup>119</sup> Bu konular arasında yer alan bedâ

<sup>112</sup> Ayoub, s. 628.

<sup>113</sup> er-Ra'd, 13/39.

<sup>114</sup> Bahrânî, Haşim b. Süleyman, el-Burhân fi Tefsiri'l-Kur'an, Tahra 1375/1956), II, s. 301.

<sup>115</sup> İlgili ayetler ve yorumları için bkz. Sülün, s. 185, 188.

<sup>116</sup> Hayyât, s. 14-15. Rafizî olarak nitelenen ilk Şii kelimcilerin hepsinin bu suçlama yöneltildiği kaydedilir.

<sup>117</sup> bkz. eş-Şerif Seyyid Murtazâ, eş-Şâfi fi'l-İmame'ti, thk. A. Hüseyinî e Hatib, Tahran 1986, I, s. 82, 87.

<sup>118</sup> Zâhir, er-Redd ü ale'd-Doktor Ali Abdulvâhid Vâfi fi Kitâbihi Beyne'l-Şia ve Ehli's-Sünne, s. 182.

<sup>119</sup> bkz. Tevrat, Yeşû, I/1-3; Nevbahtî, s. 22; Kummi, s. 20; İbn Hazm, II 180; İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (328/939), el-İddü'l-Ferid, thk. Müfid Muhammed Kumeyha Beyrut ts., II, s. 249-250.

inancının da Yahudi kökenli bir fikir olduğu ve Ku-fe'ye gelen Yahudiler yoluyla Şiiliği etkilediği iddia edilmektedir.

Yahudilere göre bedâ, Allah için muhaldir. Allah bize bir şey emrettiği zaman o güzel ve uygun olur. O, ondan döndüğü ve bize nehyettiği zaman, bize kendisi ile emredilenin güzel olmadığına bir delil olur.<sup>120</sup> Yahudiler neshi kabul etmezler. Bedâ esası kabul edilmedikçe, neshin de kabulünün mümkün olmayacağı, neshin bedâ gerektirdiğini ileri sürerek, Allah'ın vahyi olmadığını iddia ettikleri Kur'an'a karşı bedâ fikrini de kullanmışlardır.<sup>121</sup> Yahudiler, Hz. Musa'nın şeriatını neshettiği için, Hz. Peygamberin nübüvvetini inkâr ederek, Hz. Musa'nın şeriatının ebedî olarak geçerli olduğunun haber verildiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre şeriatın neshi, nebilerin sözlerinin çelişik olmasına neden olmaktadır.<sup>122</sup>

Şia uleması, kendi zanlarınca bedâ olduğu için neshi kabul etmeyen Yahudilere cevaben, neshin akli ve nakli delillerini ifade etmişlerdir.<sup>123</sup> Onlar, Yahudilerin: "nesh, ya herhangi bir hikmeti bulunmaksızın olur ki, bu Allah hakkında muhal olan abes bir şeydir; ya da evvelce zahir olmayıp sonradan zahir olmuş bir hikmetten dolayı olur ki, bedâ'yı ve Allah hakkında bilmemezi gerektirir. Bu da Allah hakkında muhaldir" şeklindeki istidlâlinin fasit olduğunu belirtirler. Çünkü nâsih ve mensuhtan her birinin hikmeti önceden Allah tarafından bilinmektedir. Bunların hikmetini yeni öğrenmiş değildir. Yüce Allah, hikmeti ve hükümündeki mutlak tasarrufu gereği önceden kendisince bilinen bir faydadan dolayı kullarını bir hükümden başka bir hükme nakleder. Yahudiler, Musa'nın şeriatının, kendinden öncekileri nesh ettiğini itiraf ediyorlar. Tevrat metinlerinde nesh gelmiştir. Mesela, Kur'an'da helal iken, İsrailoğullarına hayvanlardan birçoğunun haram kılınması gibi.<sup>124</sup> Hz. Âdem'in, erkeği, ayrı batında doğan kız kardeşi ile evlendirdiği Tevrat'ta vardır. Allah bunu Musa'ya haram kılmıştır.<sup>125</sup> Musa önce İsrailoğullarına, kendilerinden buzağıya tapanları öldürmelerini, sonra da öldürmemelerini emretmiştir.<sup>126</sup>

Yahudilerin Allah'ın dünyanın başlangıcında yaratmayı tamamlamış olduğu ve hiçbir şeyi yeni meydana getirmediği inancı ve bedâ ile ilgili yalan-

lamaları; "Yahudilerin, 'Allah'ın eli sıkıdır"<sup>127</sup> demeleriyle ilgili ayetin tefsirinde imamların rivayetleri ile reddedilmiştir.<sup>128</sup> "Aksine 'O'nun elleri açık; O dilediği gibi sarfeder..." buyrulmasıyla Yahudiler, Allah hakkında böyle söyledikleri için bu ayette lânetlenmiştir<sup>129</sup> Müfessirler, Yahudilerin bununla "Allah, mahlukunun işlerinin takdirini tamamladı, bu yüzden O, bir şeye ne ziyade edecek ne de eksiltecek" demek istediklerini anlarlar. Bu rivayetin kendisine atfedildiği İmam Ca'fer es-Sâdık'ın, "siz Allah'ın söylediklerini duymuyor musunuz, 'Allah dilediğini siler ve dilediğini bırakır...!'"<sup>130</sup> diye ilave ettiği nakledilir.<sup>131</sup>

Kible'nin, Kudüs'ten Kâbe'ye değişikliği üzerine Peygamber ve Medine Yahudileri arasındaki tartışma, Kur'an'da açıkça ifade edilir.<sup>132</sup> Bütün müfessirlerce, bu değişiklik nesh ilkesine dayandırılır.<sup>133</sup> Bu ilkeye göre Allah bir ayeti, onun benzeri veya ondan üstün başka bir ayetle nesh edebilir.<sup>134</sup> Yahudilerin nesh ve bedâ ile ilgili fikirlerine karşı, İmamî müellif Şeyh Sadûk şöyle reddiyede bulunmuştur:

"Yahudiler, 'Allah Tealâ kâinatı yarattıktan sonra yaratma işine son vermiştir' dediler. Fakat biz diyoruz ki, aksine Yüce Allah, '...her an kâinata tasarruf etmektedir.'<sup>135</sup> Herhangi bir iş O'nu meşgul edemez. O diriltir ve öldürür, yaratır, rızık verir ve dilediğini yapar. Biz deriz ki: 'Allah dilediğini mahveder, dilediğini bırakır. Ana Kitâb onun katındadır.' (... ما يشاء يبيث ما يمحوا الله )"<sup>136</sup> O, yalnızca var olanı mahveder ve var olmayanı yaratır. Bu, Yahudilerin ve onları takip edenlerin inandıkları gibi bir yaratma (bedâ) değildir. Yahudiler bu akideyi bize nispet ettiler ve "Ehl-i Ehva"dan bize muhalif olanlar da bu konuda onları takip ettiler. İmam Ca'fer es-Sâdık: 'Allah, ondan, ibadeti yalnızca O'na hasredeceğine, O'na ortaklığı reddedeceğine ve Allah'ın dilediğini takdim dilediğini te'hir etmesine inanmasına (bedâ) dair kendisinden ahid almadıkça hiçbir nebi göndermemiştir.' Burada bedâ'nın bir örneği şudur: O, önceki şeriatları ve hükümleri neshetmiştir, diğer bir örneği de, önceki kitapların Kur'an'la iptal edilmiş olmasıdır."<sup>137</sup>

<sup>127</sup> Mâide 5/64.

<sup>128</sup> Sobhani, Ja'far, Doctrines of Shi'i Islam, a Compendium of Imami Beliefs and Practices, (ing. trc. Reza Shah Kazemi), London-New York 2001, s. 160; Madelung, "Badâ", s. 355.

<sup>129</sup> Mâide 5/64.

<sup>130</sup> er-Ra'd 13/39.

<sup>131</sup> Şeyh Sadûk, Kitâb et-Tevhid, tsh. Ş. Hüseyinî et-Tahrânî, Beyrût (Dânu'l-Ma'rife) ts., s. 167-68.

<sup>132</sup> Bakara 2/143, 144, 145.

<sup>133</sup> Ayoub, s. 624.

<sup>134</sup> Bakara 2/106; Nahl 16/101.

<sup>135</sup> Rahmân 55/29.

<sup>136</sup> er-Ra'd 13/39.

<sup>137</sup> Şeyh Sadûk, Risâletü'l-İtkâdâti'l-İmamîyye, s. 40-41.

<sup>120</sup> Bûndârî, s. 229.

<sup>121</sup> Yahudi ilahiyatçısı Yahya b. Zekeriya el-Kâtib et-Taberânî'nin, Filistin'de Mes'udî ile vuku bulan münazarasında, bu delili ikame ve müdafaa ettiği nakledilmektedir. bkz. Goldziher, "Bedâ", s. 435.

<sup>122</sup> Kadı Abdulcabbar, el-Muhtasar fî Usûli'd-Din, I, s. 241.

<sup>123</sup> bkz. Hasan et-Tûsî, el-İktisâd fîmâ Yeteallaku bi'l-İ'tikad, s. 263-268.

<sup>124</sup> Âl-i İmran, 3/93; En'am, 6/146.

<sup>125</sup> Levililer, 18.

<sup>126</sup> el-Kattan, Mennâ Halil, Ulumu'l-Kur'an-Kur'an İlimleri, (trc. Arif Erkan), İstanbul 1997, s. 328-329.

### 3. Bedâ Fikrinin Tarihi Şartlardan Kaynaklanması Meselesi

İmamiyye'nin benimsediği bedâ fikrinin, tarihi şartların etkisi ile ortaya çıkmış olduğu tezi de, fikrin menşei ile ilgili ileri sürülen görüşlerden biridir.

Şii fikirlerin ortaya çıkışı ile ilgili yapılan kimi araştırmalarda, Şia için esaslı bir malzeme ve zemin oluşturan fikirlerin hicri birinci asrın sonlarında "ilk Şii" olayların neticesinde ortaya çıktığı belirtilir. Bedâ görüşü de, ilk zamanlar içtimai hayata mal olmasa da, dinî muhteva kazanarak tarihî süreçte İmamî anlayışa uyarlanmış hâli ile tezahür etmiştir.

Bedâ fikrinin ortaya çıkış sebebi; imamet nazariyesine göre İmam Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imamete hak sahibi olan büyük oğlu İsmail'in imametinin bildirilmesine rağmen, imamet makamından düşürülmesinin telafisine veya ezelde Allah'ın emretmiş olduğu tevarüs şeklinde hasıl olan bu değişikliğe bağlanmaktadır.<sup>138</sup> İmamın Allah'tan aldığı bilgi ile kendisinden sonra hayatta kalacak birine vasiyet etmesini gerektiren imamet nazariyesine aykırı bu durumla İsmail'in tayininin Allah'tan olmadığının ortaya çıkması, bedâ fikri ile aşılmaya çalışılmıştır.<sup>139</sup> Bu fikrin ayrıca İsmail'in yerine Musa Kâzım'ın imametini ispat için de geliştirildiği ileri sürülmüştür.<sup>140</sup>

İmam Sâdık'ın, İsmail'e işaret etmesinden ve onun imametinin malum olmasından sonra, Allah'ın iradesinin İsmail konusunda değiştiğini ileri sürenlere karşı İmamiyye'den bir kesim de, bedâ görüşünü kabullenememiş ve Allah'ın iradesini değiştirmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek bedâ'yı da Allah'tan gelen bedâ ile açıklamıştır. Onlar ayrıca, İmam Sâdık'ın oğlu İsmail veya başka birinin imametini işaret ettiğini reddetmişlerdir. Yine, İmam Sâdık'ın kendi vefatından sonra yerine geçecek yeni imamın tanınmasını; yaşca büyüklük, imamete iddia etme, vasiyet ve babasının makamına oturma gibi bir dizi alamete bağlamış olduğunu söylemişlerdir. Muhammed b. Hasan es-Saffâr el-Kummî (290/903) ve Şeyh Sadûk (381/991) tarafından aktarılan rivayetler gösteriyor ki, Muhammed b. Müslim, Ya'kûb b. Şu'ayb ve Abdu'l-A'lâ gibi, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın önde gelen taraftarları, İmam Sâdık'tan sonra kimin imam olduğunu bilememişlerdir. Bu rivayetlere göre imam, kendisinden sonraki imamın ismini belirlemesine ilişkin soruları cevapsız bırakmış ve bunu soranlara, kendisinin vefatından sonra Medine'ye gitmelerini ve yeni imamı soruşturma öğrenmelerini salık vermiştir. Yeni imamın kimliği konusundaki bu kapalılığın bir sonucu olarak, İmam

Ca'fer es-Sâdık'tan sonra taraftarlarının bir çok gruba ayrıldığı belirtilir.<sup>141</sup> Bunlar arasında imametini kime geçeceği konusu, özellikle Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'in imametini ileri süren "İsmâiliyye"<sup>142</sup> ve kardeşi Musa Kazım'ın (183/799) taraftarları olan İmamiyye arasında, imamete halef olma meselesinin ihtilaflı bir konu olarak bu fırkaların kendi kaynaklarında yoğun tartışmalara sahne olduğu görülür.<sup>143</sup> Eğer bir başkasının halefi olacak bütün imamlar ilahî bir şekilde kararlaştırılmış ise, o hâlde bir imam görevini yerine getirmeden önce nasıl ölebilir? İmamiyye, İmam Ca'fer'in büyük oğlu İsmail'in babası hayatta iken vefat ettiğinden Ca'fer es-Sâdık'ın imamete kendisinden sonra daha küçük diğer oğlu Musa Kazım'ı vasiyet ettiğini söylemişlerdir. İsmâilîler ise, imametini nas ile olduğunu, Ca'fer es-Sâdık'ın da imamete önce büyük oğlunu vasiyyet ettiği için nassın geriye alınamayacağını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Hz. Musa ile, kendi sağlığında ölen kardeşi Harun Aleyhisselâm'ın durumunda olduğu gibi bir meselenin söz konusu olduğunu ve bedâ sözünün muhal olduğunu belirterek imametini; hakkında nass olan imamın nesline intikal edeceğini ve başkasına geçemeyeceğini bildirmişlerdir.<sup>144</sup> Bu sebeple İsmâilî taraftarlar, İsmail'in ölmediğini yahut imamet hakkının oğlu Muhammed'e geçtiğini iddia ederek bedâ inancını kabul etmemişlerdir.<sup>145</sup> Onla-

<sup>138</sup> Dildâr Ali, *Mir'at el-Ukûl fi ilm el-Ustûl*, Lucknow, 1318-1319/1902-1904, I, s. 114'den naklen Goldziher, "Bedâ", 434 (Dildâr Ali'nin bu eserinde aynı zamanda en salâhiyattar Şii otoritelerinin bedâ hakkındaki kelimelerinin aynen iktibâs olunduğu belirtilmektedir.)

<sup>139</sup> el-Kâtib, s. 102-103.

<sup>140</sup> Nevbahtî, s. 64; Fiğlalî, s. 223.

<sup>141</sup> Şia içerisinde, İmam Sâdık'ın kendisinden sonra yerine geçecek kişi ile ilgili yapılan tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. el-Kâtib, s. 102-109; Makâlât türü eserlerde de, Şiiiler arasında İmam Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra onun çocuklarının her birinin çeşitli gruplarca imam olarak tanınmış olduğu kaydedilmektedir. İmametini, Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra büyük oğlu Abdullah'a geçtiğini kabul edenlere Ammâriyye veya Eftâhiyye ya da Futhiyye, imameti oğlu Muhammed'e geçirenlere Sumeytiyye (Şumeytiyye), diğer oğlu Musa'nın imametini kabul edenlere İmamiyye yahud Zûrâriyye denmekle birlikte, Musa'nın ölmediğine inananlara Vâkfa, öldüğüne inananlara da Kal'îye denir. bkz. Eş'arî, I, s. 90, 101-104; İsferyâni, s. 38-39 Şehristânî, s. 195-197.

<sup>142</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 58; Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *İlâkâdâtü Frâk'ül-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî Neşşâr, Kâhire 1938, s. 54.

<sup>143</sup> İmametini Ehl-i Bey'ten en yaşlı olanına intikal ettiği düşünülmesiyle, Ca'fer es-Sâdık'tan sonra çocuklarından İsmail'in ve sonrada oğlu Muhammed'in imamlığını kabul eden İsmâiliyye ile, İmamiyye arasındaki ihtilaf için bkz. Kummî, 81; Ebû Hâtîm er-Râzî, 287-289; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 58-59; Şehristânî, I, s. 167, 191vd; İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime*, (trc. Zâkir Kadiri Ugan), İstanbul 1990, I, s. 507-508; Fiğlalî, s. 223-224; Daftary, Ferhad, *Muhallif İslam'ın 1400 Yılı İsmâilîler Tarih ve Kuram*, (trc. E. Özkaya), Ankara 2001, s. 128.

<sup>144</sup> Şehristânî, I, s. 167; İbn Haldun, I, s. 507-508, İsmâiliyye, Hz. Peygamberin Hz. Hatice hayatta iken ve Hz. Ali'nin de Hz. Fatma sağ iken ikinci bir evlilik yapmadıkları gibi, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın da İsmail'in annesi yaşarken onun üzerine kimse ile evlenmediğini iddia ediyor. bkz. Şehristânî, I, s. 167.

<sup>145</sup> Howard, s. 208; "Allah bir şeyi emreder, sonra onun hilafına emreder" görüşü ile Karamita veya Mübârekiyye'nin, Ca'fer es-Sâdık'ın, Muhammed b. İsmail hakkında Allah'ın bedâ ettiği (bedâ lehu) ile ilgili delil olarak naklettikleri sözü ile Muhammed b. İsmail'in ölmediğini, diri ve Rum beldelerinde kâim mehdî olduğunu iddia ettikleri kaydedilir. bkz. Nevbahtî, s. 73; İsmâilî taraftarlar, İsmail'in imameli hakkını isbat ve çocuklarının imametinin devamını temin için delil olarak çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. bkz. Ebû Hatim er-Râzî, s. 288; Lewis, Bernard, *Origins of İsmailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, Cambridge 1940, s. 49, 52.

rin bu iddialarına karşı İmamî çevreler de, bu konuda bazı deliller yanında kendi görüşleri için bedâ fikrini de kullanmışlardır.<sup>146</sup> Genellikle bazı imamî rivayetler, İsmail'in hilâfet hakkının, küçük kardeşi Musa lehine İsmail'den alınmasının sebebini, Ca'fer ile oğlu İsmail arasında şiddetli bir geçimsizliğe neden olan İsmail'in babasının tasvip etmediği Gulât unsurlara bağlarlar. Özellikle İsmail'in Ebû'l-Hattab'la ilişkisine dikkat çekerler.<sup>147</sup>

İlgili kaynaklarda İmam Ca'fer'in ölümünden sonra İsmâilî hareketlerin başlangıcı ve akibeti hakkında belirsizlik ve bilgi kıtlığından kaynaklanan bir inceleme güçlüğü vardır.<sup>148</sup> Bazı kaynaklarda, Ca'fer es-Sâdıktan sonra oğlu İsmail'in imametini ebedi ve gerçek imam olarak kabul edenlerin (el-İsmâiliyye el-vâkife, sağlam duranlar anlamında) babası hayatta iken vefat etmiş olsa da, babasının en büyük oğlu olduğu için İsmail'in imametini kabul ettikleri nakledilmektedir.<sup>149</sup> İsmail'in babası hayatta iken ölüp ölmediği konusunda bazıları, Ca'fer es-Sâdık'ın Abbâsîlerin baskılarına karşı, İsmail'in oğullarına dokunulmasını önlemek amacı ile oğlu İsmail'i gizleyip öldüğünü ilan ederek imameti takiiye yoluyla Musa Kazım'a verdiğini iddia ettiler. Bazıları da İsmail'in içki kullanmakla itham edilmesi sebebiyle, babasının İsmail'i imametten azlettiği ve Musa Kazım'a verdiği görüşündedirler.<sup>150</sup> İsmâilîler, bu iddiayı reddederek İsmail'in içki kullanmasının, onun takva sahibi olmayacağına delil sayılmayacağına dair kendilerine göre çeşitli açıklamalar yapmışlardır.<sup>151</sup> Ayrıca, İsmâilîlere göre İsmail'in oğlu Muhammed, amcası Musa b. Ca'fer'den yaşça daha büyüktü. Şii geleneğe göre, imamet Ehl-i Bey'ten en yaşlı olanına intikal ettiği düşünülürse, amcasından daha çok hak sahibi idi. İsmail

babasının sağlığında vefat etmemiştir. Ca'fer es-Sâdık Abbasi halifesi Mansur'un takibinden kurtulması için, oğlunun öldüğünü iddia etmiştir. Bu sebeple imamet, İsmail'den ölmesi sebebiyle düşmez. Çünkü o, babasından sonra ölmüştür.<sup>152</sup>

Nevbahî ve Kummî'de nakledildiğine göre, Ca'fer es-Sâdık'ın imametini inananlardan bazılarının, Ca'fer -es-Sâdık'ın oğlu İsmail'in kendisinden sonra imam olmasını kendilerine söylediğini ifade etmelerine karşın, bazılarının da, İsmail'in babasının sağlığında ölmesi üzerine Ca'fer es-Sâdık'ın imamlığından vazgeçerek, "imam olsaydı yalan söylemezdi ve olmayacak şeyleri olacak diye haber vermezdi" dedikleri nakledilmektedir. Bunlar, Ca'fer es-Sâdık'ın "Allah fikrini değiştirdi (bedâ billah)" sözünü söylediğini ileri sürdüler ve bu sefer de bunu inkâr edip, böyle şey caiz değil diyerek Zeydî fırkalardan Betriyye (veya Butriyye) ve Süleymaniyye mezhebine yöneldiler.<sup>153</sup>

Şiayî Şia yapan, "olmazsa olmaz" ve "stratejik yol ayrımı" olan irfâmet nazariyesi ile ilişkili konular hassastır. Ona gelebilecek bir şüphe siyasi, içtimai ve akidevî tehlikeler oluşturabilir. Bu nedenle bedâ fikri, İmamiyye'de imamet nazariyesinin kendi içinde tutarlı bir anlam kazanması için vazgeçilmez bir inanç olmuştur.

Bununla birlikte "kernal, tamlık ve ilim sıfatları ile vasıflandırılmış" imamların<sup>154</sup> bu niteliklerine aykırı bir durum, bedâ fikri ile bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Şii kaynaklarda, kendileri için hiçbir şeyin gizli ve müphem kalmadığı "özel bir gizli ilim" mirasına da sahip oldukları belirtilir. Aynı zamanda, kendi zamanlarına ve geleceğe ait bir çok olayı önceden haber vermeleri gibi istikbalî haberlere dair bir çok rivayete yer verilir. İmamiyye âlimlerine göre bu imamların dinde özel ve mükemmel ilham edilir bilgiye sahip olmaları, hâl ve istikbale dair olayları arka planıyla ve önceden bilmeleri onların masumiyetinin zaruri bir sonucudur.<sup>155</sup> Bu sebeple, imamların masumiyeti ile ilgili anlayışı zedeleyen hususların giderilmesinde<sup>156</sup> yine bedâ kavramının önemli yer tuttuğu görülmektedir.

<sup>146</sup> Gölpınarlı, s. 88-89; Fiğlalı, s. 223-224.

<sup>147</sup> Kummî, s. 81; Ebû Hâtîm er-Râzî, s. 289; Lewis, "İsmâilîler", İA, İstanbul, 1120; Kutluay, Yaşar, İslam ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965, s. 127; Muhtemeldir ki İsmail, babasının ölümünden önce gizli faaliyetleri olan bir hareketin merkezindeydi. Watt, Islamic Political Thought, The Basic Concepts, Edinburgh 1968, s. 112.

<sup>148</sup> Madelung, "Shiism", ER, XIII, New York 1987, s. 248; Bu hareketle ilgili araştırmalar, son derece zor şartlar altında bulunan ilk dönem İsmâilî unsurların, yazılı kültürden ziyade sözlü kültür ürettiklerini ve öğretilerini sözlü geleneği olan usullerle yaydıklarını ortaya koymuştur. İlk döneme ait tespit edilen İsmâilî bazı yazılı malzemelerinde müellif kimliği gizli kalmış veya unutulmuştur. bkz. Daftary, s. 126.

<sup>149</sup> Ebû Hâtîm er-Râzî, s. 287; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 58; İsmâiliyye'den bazılarının da, "İsmail'in ilahî hakkı onun kanından gelenlere geçer ve bu ancak, onun arzusuyla değiştirilebilir" düşüncesiyle, Ca'fer hayatta iken ölmüş olan İsmail'in oğlu Muhammed'e bağlandıktan nakledilmektedir. Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 58; O'lerary, s. 101; Abduhamîd, İrfan, Dirasâtu fi'l-Firak ve'l-Akaidi'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 67.

<sup>150</sup> Şehristânî, I, 191 vd; O'lerary, De Lacy, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, (trc. Yaşar Kutluay-Hüseyn Yurdaydın), Ankara 1969, s. 101; İmamiyye kaynaklarında geçen içki içme iddiasının, İsmâiliyye ile aralarındaki çekişme nedeniyle İmamiyye tarafından sonradan uyulmuş olması mümkündür. Daftary, s. 128.

<sup>151</sup> bkz. Goldziher, el-Akide ve's-Şeria, (Ar. trc. M. Y. Musa-A. H. A.-A. Abdulhak), Kâhire 1946, s. 241 vd.

<sup>152</sup> Şehristânî, s. 191; İlhan, Avni, Mehdilik, İstanbul 1993, s. 104-105.

<sup>153</sup> Nevbahî, s. 64; Kummî, s. 78; Süleymân b. Cerir'in daha önce İmamet nazariyesine inandığı sonra dönüş yaparak İmam Sâdık'ı ilim sahibi normal bir şahıs olarak, yani imameti Allah ile ilişkisi bulunmayan normal beşerî bir iş olarak değerlendirdiği nakledilir. el-Kâtib, s. 102; Zeydî olan Süleymân b. Cerir'in Halife Mansur zamanında yaşadığı kaydedilmektedir. Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 34; Şehristânî, s. 186;

<sup>154</sup> bkz. Şeyh Sadûk, Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye, s. 113.

<sup>155</sup> bkz. Kuleynî, I, s. 64, 81, 91; Kâdi Nu'man, Ebû Hanîfe en-Nümân Ebî Abdillâh b. Muhammed (363/974), De'aimu'l-İslam ve Zikrul Halâli ve'l-Haram ve'l-Kadâyâ ve'l-Ahkâm, thk. Asaf b. A. Asgar Feyzi, Kahire 1985, s. 53, 54, 75. Jafri, S. Husain M., Origins and Early Development of Shi'a İslam, Beyrut 1976, s. 290-291; Çelebi, İlyas, İslam İnançında Gayb Problemi, İstanbul 1996, s. 186.

<sup>156</sup> Mekki, s. 41.

İmamiyye Şiası'na göre, peygamber kendisine vahyedilen, imam ise, kendisine ilham edilen kişidir. Peygamber'de olduğu gibi imam da özel bilgi ile donatılmıştır ve önceki bütün peygamber ve vâsilerin bilgisi, miras yolu ile kendisinde mevcuttur. Kur'an'ın sırlarının anlaşılmasında, şerî hükümlerin bilinmesinde ve diğer ilim ve fenlerle ilgili hususlarda yegane merci ve kaynak olan<sup>157</sup> imamların bilgisi, doğrudan varisler olduklarından, Hz. Peygamber yoluyla onlara verilir. O, insani kaderlerin bilgisidir, ve o aynı zamanda, onunla gerçeğin hata ve yanlışdan ayrılabilmesi bilgisi. Beşinci, altıncı ve sekizinci imamlara atfedilen önemli bir rivayetle, hem bu bilginin ayrıntıları hem de onun sınırları izah edilir. Her yılın Kadir Gecesi'nde, Allah'ın, doğru ve yanlış ile ilgili her işi takdir ettiği bildirilir. Allah aynı zamanda, o yıl yeryüzünde olacakların hepsini takdir eder. "Ancak, bütün bu hususta Allah, rızkın ölçüleri, belaların, kazaların ve hastalıkla ilgili durumların ölçüleri ve ömürden dilediğini icra edeceği ve dilediğini erteleyeceği bedâ ve meşiet imtiyazına sahipti, dilediği bütün bu hususlarda artırır veya azaltır. Bunun bilgisi daha sonra Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla Hz. Ali'ye nakledilir. Hz. Ali'den sonra, zamanın İmamı (Onikinci İmam Mehdi el-Muntazar)'na ulaşana kadar imamlara nakledilir. Fakat, Allah, imamın (bilgisini) dilediğini yapayacağı veya erteleyeceği kendi mutlak iradesine koşullandırır."<sup>158</sup> Genel olarak İmamiyye'ye göre bedâ; Ehl-i Beyt'e tevârüs ettiği veya özel olarak verildiği iddia edilen "gizli ilim mirasçılığı", "te'vil sırrı", daha genel olarak "ilimlerin esrarı" anlamında Ehl-i Beyt'e ait sırlardan ve gizli ilimlerdenir.<sup>159</sup>

İmamiyye'nin muteber kaynaklarında geçen bazı rivayetlere göre; ilmi Hz. Ali'den miras alan imamlar, melekler ve peygamberlerin sahip olduğu bilgileri aynen bilmektedirler. İmamların, idari tasarrufunu hatasız yapabilmeleri için geçmiş, hâl ve gelecek hakkında insanların ihtiyaç duyacağı her şeyi bilmesi gereklidir. İmam bir konu hakkında bilgi sahibi olmayı arzu ettiği zaman Cenâb-ı Hak bu bilgiyi ona ihsan eder. Çünkü hangi musibete uğrayacağını, başına gelecekleri, hatta ne zaman öleceğini bilemeyen imam Allah adına insanlara "hucet" olamayacağından, bilgisinin sınırları olağanüstü bir ilmin sahibi olarak kabul edilmektedir.<sup>160</sup> Bilgi taksimi hususunda daha çok imamlara ait özel bilginin imkânını temellendirme çabası içinde olan<sup>161</sup> İmamiyye uleması arasında Ahbârî ulema ile

Usûlî ulema arasında imamların bilgisinin kapsam ve mahiyeti<sup>162</sup> tartışmalı hâle gelse de, imamların bilgisi hususundaki nazariye çerçevesinde problem oluşturan nokta; Allah'ın belirli bilgilerin imama ifşasını erteleyebileceği inancı ile, yani bedâ öğretisi ile aşıl-maya çalışılmıştır.<sup>163</sup> "Ortaya çıkması önceden işaret edilen bir olayın gerçekleşeceğine inanıp da sonradan bunun hilafına bir hadisenin vukû bulması" anlamında ifade ettikleri<sup>164</sup> bedâ fikri, gaybe ait haberleri bildiklerini iddia ettikleri imamların, önceden vukûunu haber verdikleri olayların sonradan başka şekilde gerçekleşmesi üzerine, etrafındaki grupların dağılmasını önlemek amacıyla inandırıcı bir açıklama bulmak ihtiyacından kaynaklanmış olduğu ileri sürülmektedir.<sup>165</sup> Yine bu nazariyenin, kendisine duyulan bu ve benzeri ihtiyaç sebebiyle vazgeçilmez bir inanç hâline geldiği, Şii topluluğun uğramış olduğu inkılaplar esnasında inkisarları karşılamakta çok işe yaradığı ve pek rağbet bulunduğu belirtilmektedir.<sup>166</sup>

### Sonuç

Bedâ, Kur'anî bir kelimedir. Kelimenin manası, Kur'an-ı Kerim'de geçtiği bütün ayetlerde lugat ve Kur'an'ın sıyakından malum olan bir anlama sahiptir ve insana nispet edilerek kullanılmıştır. Bedâ'nın anlamı, gizli bir şeyin veya mevcut olmayan bir görüşün sonradan ortaya çıkmasıdır. Kur'an'daki kullanımlardan farklı olarak bedâ'nın, Şia tarihinde Allah'a nispet edilerek kullanıldığını görmekteyiz. Rivayetlere göre bedâ, fikrin yeni bilgiye veya ilgili meselenin yeniden ele alınmasını gerektiren şartlara dayalı bir değişimi anlamında Muhtar'ın hareketinde siyasi amaçlarla İslam tarihinde ilk kullanımı ile gulûv bir fikir kabul edilmiştir. Bazı Şii nitelikli kişi ve hareketlerde mevcut olan Allah'ın ilim ve iradesinde değişikliği ifade eden fikirler, İmamiyye'ye intikal ettiğinde mutedil bir fikre dönüştürülerek izah edilmeye çalışılmıştır. Fakat İmamiyye'ye muhalif Zeydiyye, Mutezile ve Ehl-i Sünnet gibi çevrelerde bedâ, genellikle "gulûv unsurları taşıyan" bir kavram olduğu kabul edilerek reddedilmiştir. Bedâ nazariyesini şiddetle reddeden muarız ve muhaliflerin bu reddiyesinde; bedâ fikrinin, gulûv menşei veya İmamiyye'nin gulûv kökenlere dayandırılma yaklaşımı etkili olmalıdır. İmamiyye muhaddis ve kelamcılarının, bedâ kavramının Allah hakkında sınırlamalar, bilgisizlik ve noksanlık meydana getirecek şekilde yaygınlık kazanmış gulûv anlamını reddettiklerini de kaydetmek gerekir.

<sup>157</sup> es-Sadr, M. Bâkir, el-Me'âlimü'l-Cedide li'l-Usûl, Necef 1975, s. 58-59'dan naklen Uyar, Ahbârîlik, s. 21-22.

<sup>158</sup> Ali b. İbrâhim el-Kummî, Tefsîr el-Kummî, nşr. Seyyid Tayyib el-Musavi el-Cezâiri, Necef (Matba'atu'n-Necf) 1386/1967, II, s. 290 (Duhân 44/4'ün tefsiri).

<sup>159</sup> er-Riyâşehri, Muhammed, Mizânü'l-Hikme, Kum, 1403-1405/1983-1985, I, s. 389'den naklen İlhan, "Şia'da Usulü'd-Din", s. 412.

<sup>160</sup> Geniş bilgi için bkz. Çelebi, s. 186.

<sup>161</sup> Bilgi için bkz. Keskin, Halife, "İmamiyye'de Bilginin Tarifi ve Kısımları" Bilimname II, Kayseri 2003/2, s. 133-144.

<sup>162</sup> Kohlberg, E. "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period", Authority and Political Culture in Shi'ism (ed. S. A. Arjomand), state university of New York 1988, s. 26-27; 25-53; Uyar, Ahbârîlik, s. 23; 19-375; Uyar, M. "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi", Dini Araştırmalar, II/6, Ankara 2000, s. 77-98.

<sup>163</sup> bkz. Kohlberg, "Imam and Community...", s. 29-30.

<sup>164</sup> Musevî el-Bahrâni, Bahsü Havli'l-Bedâ, s. 31.

<sup>165</sup> İlhan, "Bedâ", 291; İlhan, "Şia'da Usulü'd-Din", s. 412.

<sup>166</sup> Dildâr Ali, I, s. 114'den naklen Goldziher, "Bedâ", s. 434.

Bazı değerlendirme ve tespitlere göre bedâ, Muh-  
tar'dan itibaren bu kulvarda oluşan tarihî şartların ürü-  
nü bir fikirdir. Teşekkül dönemlerinde Şia'nın karşılaştığı bazı problemlere bulmuş olduğu bir çözüm olarak zaman zaman kullanılmıştır. Ancak bedâ kavramı da, bu zümreler için bazı problemlerle maluldür. Bedâ'nın "Allah'ın iradesinin değişmesi" gibi açıklanması ve imamet gibi bir konuda bedâ'nın ifade edilmesi de Şii bünyede bazen sorunlar ortaya çıkartmıştır. Bu sebeple bedâ inancı imamların doğruluğu konusunda kuşkulara yol açmış ve kimi zaman Allah'tan gelen nass anlayışından da vazgeçmeye götürmüştür.

İlk devirde olduğu gibi sonraki dönemlerde de, taraflarca farklı zahiri manaları itibariyle kendi anlayı-

şıyla uyuşma ya da uyuşmamaya bağlı olarak kabulü veya reddi; Müslümanlar arasında bir tartışma meselesi olmuş, ulemayı bir hayli meşgul etmiştir. İmamî ulema, bedâ ile ilgili olarak kendilerine, inanmadıkları ve ifade etmedikleri anlayışların isnad edildiğini ve bunlarla itham edildiklerini belirtmektedirler.

İslam'ın ilk asrında gâli anlamıyla terimleşmiş bedâ kelimesi, "İslam toplumunda bazen hırslı güç arayıcılarının güçsüzlüklerini açıklamak için" kullanılmıştır. Bedâ kavramının çağrıştırdığı bu tarihsel geçmişin ve kavramın Şia veya İmamîyye'ye has mezhebî bir fikir olarak taassubî tavırlarla savunulmasının, bedâ'ya reddiyeci yaklaşımda etkileri de gözden uzak tutulamaz.