

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları : 13

ISSN 1303-5231



**DICLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

HAKEMLİ DERGİ

CİLT : VII

SAYI : I

DIYARBAKIR - 2005

ŞİA'DA İMAMLARIN OTORİTESİ

Doç.Dr. İbrahim COŞKUN*

The Imams' Authority in the Shia

Abstract:

There are every religions' instructives. They were respected because of their knowledges. But they aren't idolized in order to they have informations about religions too. They are same with another humans. Actually divine religions' holiness are belonging to Allah. There isn't a middleman in Islam between God and humans. And religion men's authorities as absolute authority to be not accepted.

At Shiite of sect's comments of Islam were going away from feature bitterly. The Imams of Shiite sect have further authority. This situation is based on epistemology and ontology foundations.

Key Words: Religious authority, Twelve Imams in the Shiite Sect of Muslims, The Religion State, To Respect to religions Men.

GİRİŞ

Otorite, toplumsal bir sitem içerisinde ortaya çıkan kurumsallaşmış meşru güce verilen addır. Bu kavram, bir iradenin diğer bir irade veya iradelere nüfuz etmesi ve onları tesir altına alması şeklinde de tanımlanmaktadır. Sosyoloji ve Psikolojideki sınıflandırmalara göre farklı otorite türlerinden söz edilmektedir. Bu otorite türlerinden biri olan karizmatik otorite, bir bireyin olağanüstü ya da olağandışı özelliklerinin sonucu olan ve yasal kurumlardan bağımsız olarak kazanılan bir otorite şeklindedir. Geleneksel otorite, meşruluğu ve gücünü toplumsal ve kültürel geleneklerden alan bir otorite türüdür. Meşru otorite ise toplumsal fonksiyonları düzenlemek ve denetlemek amacıyla yasa ya da hukuk tarafından kurulmuş olan otoritedir. Meşru olmayan, yasal bir temeli bulunmayan otorite cebir yoluyla kazanılan ve ödül ve ceza sistemiyle sürdürülen bir otoritedir. Ayrıca belli bir alandan bir bireyin uzmanlık bilgisine sahip olduğu özel yeteneklerine olağan dışı kavrayışına bağlı olan bir otorite türü olarak rasyonel otoriteden de söz edilmek-

tedir.¹

Otoritenin siyasal, bilimsel, dini vs. pek çok alanı vardır. Tanrı-sezar ve ya günümüz ifadesiyle dinî otorite ile devlet otoritesi, başta Hristiyan dünyası olmak üzere İslam'ın hakim olduğu coğrafya dışındaki tüm bölgelerde tarih boyunca ya karşı karşıya gelmiş ya da özerkliklerini korumak şartıyla birlikte hareket etmişlerdir. Din ile siyasal iktidar arasındaki ilişkinin İslam dünyasındaki tezahürü ise çok farklıdır. Müslümanlar iki ayrı olgu olarak görülen bu kompleks ilişkiyi bir bütünün farklı unsurları olarak algılamışlardır. İslam'da siyasal sorumluluk, dinin de gerekli gördüğü sosyal bir zorunluluk olarak değerlendirilir.² Araştırma konumuz olan Şia'nın bu konudaki yaklaşımı ise biraz daha farklıdır.

Şia, Ali b. Ebi Talib'in Hz Peygamberden sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametın kıyamete kadar onun Fatıma'dan olan soyundan çıkacağını ileri süren toplulukların adıdır. Hz Ali'den başlayarak onun soyundan olan on iki imama uyan Şia'nın İmamiyye kolu, Emeviler'den başlayan ve günümüze kadar uzanan tarihi süreç içinde oluşturduğu esaslarla mezheb hüviyetine bürünmüş, Ehl-i sünnetten ayrı bir fırka olarak varlığını sürdürmüştür.

Bu mezhebin temeli olan ve onu diğer mezheplerden farklı kılan temel özellik, imamet esasına dayalı olarak imamın masum ve vehbî bir ilime sahip olduğunun kabul edilmesidir. Bu esasa dayalı olarak son dönemde geliştirilen velayet-i fakih doktrini, geleneksel şii siyasal düşüncesini değiştirerek yakın dönemde İran'da inkılâbı gerçekleştiren en önemli saiklerden biri olmuştur.³ Diğer bir çok fırkanın aksine günümüze kadar gelmeyi başaran ve 1979'da İran'da gerçekleştirilen inkılapla da dikkatleri çeken bu mezhep, geçmişte olduğu gibi bugün de bir çok yönden farklı araştırmalara konu olmuştur.

Batı dünyasında yaklaşık iki asırdan beri devlet ve dini otoritenin sorgulanması neticesinde bu otoritelere karşı bireyin hakları ve sorumlulukları konusunda teori ve pratikte önemli mesafeler alınmıştır. Bu gelişmeler neticesinde insanlar değişik otoriteler karşısında eli kolu bağlı, hiçbir şey yap-

* D.Ü.İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. ibrahimcoskun@hotmail.com

¹ Zeki Aslantürk-M.Tayfun Amman, *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001, s.177; Tahir Çağatay, *Günün Sosyolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, 2. baskı Ankara 1968, s. 59-60; Abdülmün'im el-Hafnî, *el-Mu'cemu's-Şamil li- Mustalahâti'l-Felsefiyye*, Mektebetu'l-Medbûlî, Kahire, 2000, s.415; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1997, s. 324-325.

² Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkaf*, Tahkik, Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Ceyl, Beyrut, 1417/1997, III/574

³ Muhammed Abdulkerim Atum, *en-Nazariyyetu's-Siyâsiyyetu'l-Muâsıra li's-Şia el-İmâmiyyetu'l-İsnâ Aşariyye*, Daru'l-Beşir Amman 1988, s. 177 vd.

mayan aciz birer varlık olmadıklarını fark etmişlerdir. Bireysel haklar ve özgürlükler, demokrasi, serbest piyasa şartlarında rekabete dayalı üretim, şeffaf devlet ve yöneticilerin icraatlarından sorumlu tutulmaları, sivil itaatsizlik, yapıcı muhalefet gibi kavramlar, çağdaş dünyanın yaklaşık iki asırdan bu yana tartıştığı ve kendi kültürleri doğrultusunda geliştirerek kabul ettikleri değerlerdir. Çağın gerçeklerinden olan bu değerleri İslam toplumlarında da kendi kültürel değerleriyle uyumlu bir şekilde değerlendirerek içselleştirmeleri izahtan varestedir.

Tabi ki bunun önünde çok farklı engeller vardır. Biz bu makalemizde bu engellerin en önemlilerinden biri olarak gördüğümüz, İmamiyye Şiasındaki imamet inancını değerlendireceğiz. Bünyesinde teokratik devlet anlayışı barındıran “*Masum İmam*” inancı her ne kadar belli bir mezhebin görüşü olarak bilinse de bu inanç başta tasavvuf olmak üzere, tarih boyunca İran İslam’ından etkilenen değişik disiplinler vasıtasıyla tüm İslam kültürünü belli oranlarda etkilemiştir.

Bu değerlendirmeyi yapabilmemiz için önce İmamiyye Şiasında bir inanç ögesi olarak imamet inancını ve bu inanç ile ortaya çıkan dini otorite biçimini belirleyeceğiz. Sonra bu inancın ve otorite biçiminin refere edildiği, Kur’an’da özellikle son peygamber olduğu vurgulanan Hz Muhammed’in otoritesini tespit ettikten sonra İmamiyye Şia’sının bu otoriteyi nasıl anladığını belirledikten sonra bu yorumlama biçiminin doğurduğu problemlere dikkat çekmeye çalışacağız.

I - İMAMİYYE ŞİASINDA MASUM İMAM İNANCI

Hem müntesipleri hem de düşünceleri itibariyle her devirde Şia içerisinde en önemli mezheb konumunda olan İmamiyye, imametin nass ve tayin yoluyla Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’den sonra sırasıyla Ali Zeyne’l-Abidin, Muhammed el-Bakır, Cafer-i Sadık, Musa Kazım, Ali er-Rıza, Muhammed et-Takî, Ali en-Naki, Hasan el-Askerî son olarak on ikinci imam olan Askeri’nin oğlu Muhammed’e ait olduğunu kabul edenlerin fırkasıdır.⁴

On iki imam kabul ettiklerinden dolayı bunlara isna-aşeriyye; imamlara inanmayı imanın şartlarından biri olarak gördüklerinden İmamiyye; hem itikat hem de ibadet ve muamelatta İmam Cafer es-Sadık’ın görüşlerine dayandıklarından Caferiyye de denmiştir.⁵

⁴ Bkz. M. Ebu Zehra, *İslamda Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. H.Karakaya-K. Aytakin, İstanbul 1983, s. 59.

⁵ Muhammed b.Abdilkerim eş-Şehristanî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts, I/144;Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, İstanbul 1993, s. 140.

İmamiyye mezhebinin Ehl-i sünnetten kopmasının en büyük nedeni imametın Hz. Ali ve evladına ait olduğunu iddia etmesidir. Pek tabidir ki bu söylemlerini dini bir temele oturtmak için başta Kur'an ve sünnet olma üzere çeşitli delillere başvurmuşlardır.

A – BİR İNANÇ ÖGESİ OLARAK İMAMET:

Bilindiği gibi “imamet”, imamiyye mezhebinde usulu'd-din'dendir.⁶ Bu esas iman esaslarından sayıldığından buna inanmayan tabii olarak dinden çıkar. Nitekim Muhammed Bakır'ın şöyle dediği rivayet edilir:

“Ancak Allah'ı tanıyan ve bizden yani Ehl-i Beyt'ten olan İmamı tanıyan kimse (ve kimseler) Allah'ı doğru bir şekilde tanıy ve O'na doğru bir şekilde ibadet eder. Allah'ı tanımayan ve bizden yani Ehl-i Beyt'ten olan imamı tanımayan kimse (ve kimseler) ise Allah'a yemin ederim ki sapıklık içinde olur.”⁷ Cafer (as)⁸ şöyle dedi: “Nebi'den sonra İmam Emiru'l-Mü'minin'dir. Ondan sonra Hasan (as)'dır. Ondan sonra Hüseyin'dir. Ondan sonra Ali b. Hüseyin (as)'dır. Ondan sonra Muhammed b. Ali (as)'dır. Bunun böyle olduğunu inkâr eden Allah'ı ve peygamberi inkâr eden gibidir.”⁹

Şimdi yukarıdaki hadislerin (imamların sözleri) sıhatleri bir yana şiiiliğin tamamen imamet prensibi üzerinde yeşerdiği ve geliştiği hatırlanırsa niçin bu esası iman esaslarından saydıkları ve kendi mezheplerini devam ettirmek ve korumak için neden bu kadar sert ve uzlaşmasız davrandıkları anlaşılabilir. Ağaca hayat veren su gibi şiiiliği ayakta tutan imamet kavramına önem vermeleri en azından mezhebin kuruluşu ve esaslarının belirlenmesi açısından kendilerince gerekliydi.

Son dönemlerde Sünni Müslümanlarla yakınlaşmak isteyen Şiiilerin, sahip oldukları eski kanaati değiştirdikleri görülür. Belki de onlar mezhebin usul yönünden geliştiğini ve kemale vardığını kabul ettiklerinden, önceden usulu'd-din'den saydıkları imamet esasını bugün “usul-u mezhep”ten sayabiliyorlar. Mesela Kâşifu'l-Gıta;

“İmamete inanmadığından dolayı Allah korusun ona (imamete inanmayana) hiçbir surette garaz beslenmez, hakkanda kötü söz söylenmez, kötü düşünülmez. Evet imamete inanırsa ahirette mükaflatını görür; fakat dünyada bütün Müslümanlar birdir; birbirine eşittir, kardeşlerdir. Ahirette ise elbette dereceleri ve amelleri bakımından Allah katındaki mertebelerinde ayrılık, üstünlük olacaktır. Buna ait bilgi de Allah katındadır. Ancak bu hususta kimse bir şey

⁶ Bkz. Avni İlhan, “Şia'da Usulü'd-din” Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 415

⁷ Ebu Cafer Muhammed b. Yakub el-Küleyni, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Şiraz 1347 h, I/181.

⁸ Ehl-i Sünnet'in peygamberler için kullandığı bu tabiri, Şiiiler imamları için de kullanır.

⁹ Küleyni, age., I/181. Küleyni'nin el-Kâfi'sinde yer alan hadislerin değerlendirilmesi için bkz. Cemal Sofuoğlu, “Şii-İmamiyye'nin Hadis Anlayışı”, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiiilik Sempozyumu, s. 266-269.

söyleyemez.”¹⁰

diyerek olayı sadece uhrevi mükafatlandırmadaki farklılığa indirgemıştır. Oysa el-Kâfi’de yer alan şu hadis genel olarak -en azından son döneme kadar- İmamiye Mezhebinin bu konudaki umumi görüşünü çok net bir biçimde ortaya koyuyordu.

“Ayetlerin¹¹ manası odur ki; Allah, Muhammed soyuna da imamlar vermiş ve onlara itaat etmeyi bütün insanlar üzerine farz kalmıştır. Fakat kimisi buna inanırken kimisi de inanmıyor. Cehennem bunları kavuracak bir azap yeridir.”¹²

Yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü gibi ilk dönemlerde, imametin iman esaslarından sayılması, bu esası, kendilerini muhaliflerinden ayıran belirleyici vasıf olarak belirlemeleri ve kendi özgün kimliklerinin bir ifadesi olarak mütâlâ edilebilir.

Hüseyin Atay’ın da belirttiği gibi Ehl-i Sünnet ve Şii fırkalar arasındaki ilk ve son ihtilaf konusu hilafet yani devlet başkanlığının tayini ve seçimi meselesidir. Kelâm ve mezhepler tarihi açısından bunun terimleşmiş ifadesi “imamlık” müessesesidir.¹³ Fakat dünkü katı, sert ve uzlaşmaz ifadelerin bugün yumuşak yaklaşımcı ve asgari müştereklerde birleşme imkânı veren ifadelere dönüştüğünü görüyoruz. Esasen bir realite olarak karşımızda var olan bu mezhep mensuplarını sadece Kuleynî’nin “el-Kâfi”sine bakarak tanımaya çalışmak insafli ve objektif bir tavır olmayacaktır. Ayrıca İsnâaşeriyyenin şiiler arasında çıkmış yıkıcı ve galiye fırkalarını ezerek, onlarla mücadele ederek gelmesi, İslâm adına olumlu bir hizmet olarak değerlendirilebilir.¹⁴

Şii düşünce geleneğinde imamet nazariyesi, fikir ve eylem plânında fevkalade etkilidir; şiiliğe karakteristik niteliğini bu nazariyenin verdiğini söylemek mümkündür. İmamet nazariyesi şiii düşüncesinin bel kemiğini, mihverini oluşturmaktadır. Şii düşünce gelenekleri, neredeyse bütünüyle imamlara atfedilen görüşler çerçevesinde şekillenmiştir.¹⁵ Nitekim el-Kâfi’de

“İmamet, peygamberlerin mertebesi ve vasilerin mirasıdır. İmamet, Allah ve Rasulüne halife olmaktır. O, Emiru’l-mü’minin makamı, Hasan ve Hüseyin (as)ın mirasıdır. İmamet, dinin dizginini, Müslümanların düzeni dünyanın düzelmesi, Mü’minlerin izzet bulmasıdır. İ-

¹⁰ Muhammed Hüseyin Kâşifu’l-Gıta, *Caferi Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Kayseri 1992, s. 42

¹¹ Nisa, 4/54-55

¹² Kuleynî, a.g.e., I/205. Ayrıca o dönem anlayışını göstermesi açısından bkz. Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî, *Risaletü’l-İtikadati’l-İmamiyye*, çev. E.Ruhi Fırlı, Ankara 1978, s. 109-110.

¹³ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara 1983, s. 19

¹⁴ Atay, a.e., s. 108

¹⁵ Hasan Onat, “Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi” Milletlerarası Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 142.

*mamet, İslâmın canlı kökü, yeşeren gövdesidir. Namaz, zekât, hac ve cihat onunla tamam olur.*¹⁶

şeklinde İmamlardan mervi sözler var. Şiiler, hayatın her parçasının Allah ve Rasulü tarafından ayrıntılı olarak ihtilafa veya ümmetin kendi iradesine bırakılmaksızın tanzim edildiğini düşünürler. Onlara göre Hz Peygamber en ufak ve doğal yemek ve içmek gibi işlere müdahale edip yüzlerce emir veriyor da bu kadar değerli ve önemli konuda susup yerine halife tayin etmiyor mu?¹⁷ Oysa “Allah’ın emir ve teklifleri halk üzerinde ancak diri olan ve bilinen bir imamın varlığı şartıyla sabit olur.¹⁸ Hatta M. Bakır’dan rivayet edildiğine göre: Hz Adem, kabzedildiği tarihten buyana Allah yeryüzünü hiç imamsız bırakmamıştır. Bundan sonra da bırakmayacaktır. Çünkü imam vasıtasıyla Allah’a giden yol bulunur.¹⁹

Şiilikte imamın mutlaka olmasının gerekliliğinin temelinde; Kur’an’da yer alan “Biz hiçbir kavme peygamber göndermedikçe azab etmeyiz”²⁰ ayetinde yer alan Allah-insan ilişkisindeki nübüvvet kurumunun lüzumluluğunu ve fonksiyonunu vurgulayarak bu kurumun hitama ermesinden sonra siyasi ve manevi alanda (hemen hemen) aynı işlevi görecektir imamet kurumunun zaruri olarak var olması şeklindeki kuram yer alır. Nitekim İmam Cafer’e “Yeryüzü hiç imamsız kalır mı?” şeklinde bir soru sorulunca “kalmaz, çünkü yeryüzü imamsız kaldığı an çöker” diye cevap verdiğini görüyoruz. Yine aynı şekilde İmam Cafer’in şöyle dediğini görüyoruz; “Yeryüzünde iki kişi kalsa, onlardan biri imamdır. En son ölecek olan da imamdır. Bu şundan dolayıdır, kimse Allah’ın kendisini delilsiz ve rehbersiz bıraktığını söyleme imkânı bulamazın.”²¹

Bu kadar önemli bir meselenin objesi durumundaki imam, İslâm hükümeti, İslâmi ilimler ve hükümleri ve bilahere toplumu manevi hayatında irşad etme gibi fonksiyonlarının yanında İslâm dininin birliğinin sembolüdür de aynı zamanda.²² Burada ümmet için bu kadar büyük bir öneme sahip olan imamın seçilmesi sorunu ortaya çıkmakta. Bu ümmete mi bırakılmış yoksa Allah ve Rasulü tarafından mı belirlenmiştir. Bu sorunun cevabı el-Kafi’de şöyle geçmektedir:

“Şu insanlar, imametin yüce değerini ve ümmet içindeki büyük yerini kavrayabilirler mi ki kendileri seçsinler! İmamet, insanların kendi akıllarıyla ulaşamayacakları kadar büyük,

¹⁶ Küleynî, a.g.e., I/198.

¹⁷ Cevad Tabatabaî, *Tarihi Siyasî İlmî İrfanî ve Ahlâkî Boyutlarıyla İslam’da Şia*, çev. K. Akaras-A.Kazımı, İstanbul 1993, s. 162.

¹⁸ Küleynî, a.g.e., I/177.

¹⁹ Küleynî, a.g.e., I/179.

²⁰ İsra, 17/15

²¹ Küleynî, a.g.e., I/180.

²² Tabatabaî, a.g.e., s.160.

yüce ve uzaktır. Onlar kendi seçimleriyle bu yücelikteki imamı ortaya çıkaramazlar."²³

Şii fakihler, imamda olması gereken şartlarla ilgili olarak, insanların en bilgilisi olmalı, dini hükümlere göre hareket etmekte insanların en titizi olmalı, bünye bakımından sağlam olmalı, müzmin bir hastalığa mübtela olmamalı, hafif meşreb ve deli olmayıp ahlâk ve yaratılışı düzgün ve temiz bir soydan olmalı, unutkan ve dalgın olmayıp hafızası yerinde olmalı²⁴ gibi bir takım şartlar belirlemişlerse de ileri sürülen bu şartların pratik bir değeri bulunmamaktadır. Zira şiiler, imamı seçim yoluyla başa getirmemekte, imamet işi belli bir silsileyi takip etmektedir. Zaten şiilere göre Cebrail, imamların ismini Rasulullah'a bildirmiştir.²⁵ Esas olarak şii imamet teorisinde ortaya çıkan iki özellik onların masum olması ve gaybi bilgiye sahip olmalarıdır. Şimdi imamın iki özelliğini biraz daha ayrıntılı olarak görelim:

1 – İmamların Masumiyeti:

İslam düşünce tarihinde İsmet fikrinin ilk defa Cafer-i Sadık zamanında ortaya çıktığı söylenir.²⁶ İsmet kelimesi lûgatte men etmek yahut kendini tutmak demektir. Allah'ın kulunu masum tutması demek onu büyük günahlardan koruması demektir.²⁷ İstilahta bu kelimenin manâsını tespit hususunda kelâmcılar çeşitli görüşler serdetmişlerdir. Bir kısmı şöyle demiştir: Masum; günâh işlemesi mümkün olmayan kişidir. Bu görüşte olanlar, günâh işlemenin nasıl mümkün olmayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı masum, ruhunda veya bedeninde veya her ikisinde birden günâha yönelmeyi imkânsızlaştıran bir özelliğe sahip kişidir derken diğerleri: Masum, ruhi ve bedeni özellikler yönünden masum olmayanla eşittir. Ancak ismet; taatta bulunmaya gücü yetmek, günâh işlemeye ise gücü yetmemektir, demişlerdir. Diğer bir grup ise masum, taatta da günâha da gücü yeten serbest bir kişidir. Ancak ismet, günâha gücü yettiği halde sahibine günâhtan kaçınma imkânı veren bir melekedir görüşündedir.²⁸

İsna-aşeriyye, imamın peygamber gibi gizli-açık, kasıtlı-kasıtsız, çocukluğundan ölümüne kadar bütün günah ve kötülüklerden masum olduğuna itikat ederler. Onların bu konudaki halleri peygamberin hali gibidir. Bu husustaki delil Peygamberin ismeti mevzuundaki delil ile aynıdır.²⁹ Bu hususta

²³ Küleynî, a.g.e., I/198.

²⁴ Atay, a.g.e, s. 143

²⁵ Küleynî, a.g.e., I/193.

²⁶ Ahmet Mahmut Suphî, *Nazariyyetu'l-İmame Lede's-Şiati'l-İsna Aşeriyye*, Beyrut 1991, s. 139

²⁷ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1394, XII/403.

²⁸ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Saim Yeprem, İstanbul 1994, s. 39-40; Suphî, a.g.e., s. 104.

²⁹ Atûm, age., s. 73; Ebu'l-Vefâ Taftazanî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980, s. 96.

şii düşüncenin çok sert olduğu görülür. Mesela bu konuda Şeyh Saduk şöyle der:

“Bizim nebiler, resuller, imamlar ve melekler hakkındaki inancımız şudur: Onlar masumdur, her türlü lekeden temizlenmişlerdir. İster küçük, ister büyük olsun hiç günâh işlemezler. Kendilerine emrettiği hususlarda Allah'a karşı gelmezler ve emrolunanı işlerler. Onların halleri ile ilgili bir hususta günâhsızlıklarını (ismet) inkâr eden bir kimse onları tanımamaktadır. Onları tanımayan kimse ise kâfirdir.”³⁰

Ahmet el-Kâtip, imamın masumiyeti ve düşüncesinin büyük ölçüde imamların gaybı bildikleri ile ilgili rivayetlere dayandırıldığını vurgulamakta ve masumiyet anlayışının hicri birinci asırda bulunmadığını belirtmekte buna delil olarak da Şeyh Mürteza'dan yaptığı nakil ile İmam Hasan b. Ali'nin Kûfe beytü'l-malından elde ettiği haksız kazancı gören İmam Ali'nin ona cehennemi hatırlattığı ve bu hadisenin imamın masum olmadığını kanıtı olduğunu söylemektedir.³¹

Şiianın imamlara yüklediği fonksiyonların kökenleri veya gerekçeleri dikkate alındığında, bunun hem kültürel şuuraltılarındaki inançlarının hem de dini otoritenin kökleşerek insanların kalplerindeki yerlerini korumalarını sağlama gayretinden kaynaklandığı söylenebilir.³² Elbette Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerde kendilerinden bahsedildiği ve bizzat Nebi (as) tarafından atandığı ve her bakımdan onun halifesi olduğu iddia edilen imamların “günâh işleyebilir” olması zaten böylesi bir sistem içinde mantıki olarak mümkün değildir. “Allah, tüm zamanlar için dini tahrif olmadan bildirmelidir. Ve bu, ilâhi masumiyet ve ismet olmaksızın gerçekleşmez.”³³

Şii imamet teorisine göre bütün yönleriyle dini yorumlama ve icra etme hakkının verildiği bir kişinin masum olması gerekir. Çünkü dini tatbik eden bir imam olduğu halde masum olmazsa dinen hata mümkündür. İmamın hata işlemesi halinde ise bizlerin o hatada imama uymamız ve yaptıklarını taklit etmemiz gerekir. Bu ise herhangi bir vesile ile dinen çirkin olan şeyleri yapmakla emrolduğumuzu icap ettirir. Bu ise batıldır. O halde, kendilerine uymakla yükümlü tutulduğumuz ve dinen izlerini takip etmeye mecbur olduğumuz imamlar masumdur, asla yanılmaz ve hata işlemezler.³⁴ İmamın masum kabul edilmesi imamın sözü dinlenir korkusu kalplerden çıkmaz bir kişi olması için böyledir.³⁵

Bazı Şii alimler, İmamın ismet sıfatıyla bulunduğu pozisyon ona teokratik nitelikte bir mutlakiyet sağlamaktan ziyade sıradan insanların gafletleri,

³⁰ Şeyh Saduk, a.g.e., s. 113.

³¹ Söylemez, a.g.m., sy. 4, 1/216.

³² Bu ayetlerin bir kısmı için bkz. Küleynî, a.g.e., 1/145-200

³³ Tabatabaî, a.g.e., s. 170; Bkz. A.İlhan, a.g.m., s. 413.

³⁴ Ebu Zehra, a.g.e., s. 62

³⁵ İrfan A. Hamid, a.g.e., s. 40.

bilgisizlikleri ve de nefislerine yenik düşmeleri gibi nedenlerden dolayı günâh işlemelerini, risalet kadar zaruri olan imamet kurumuna mantiki olarak yakıştıramamaktan ileri geldiğini söylemektedirler. Burada imamın şahsından çok sahip olduğu mevki ve makamı paklama gayreti görülür. Nitekim onlar, vahiyyle hemen düzeltildiğinden Rasulullah'ın günâh işlemesini caiz görürken imamların böyle şansı olmadığından onun için günâh işlemeyi caiz görmezler.³⁶ Ancak bu görüş şiiilerce ittifak edilmiş bir husus değildir.

Ali Şeriatî, Safevî şiasında ismet sıfatının; özel bir zat olup insan türünden gelmeyen, hata ve yanılığa düşmeyen gaybî varlıklara özgü, istisnâî bir sıfat olduğunu oysa (gerçek) Ali şiasında bunun halkın imanından, bilgisinden ve yönetiminden sorumlu önderlerin temizliğine ve takvasına inanmak olduğunu belirtir.³⁷

Şeriatî'nin belirttiği Ali Şiasında anlaşıldığı şekliyle ismet sıfatı daha mutedil bir görüntü verirken bunu Safevî şiasında, gaybî varlıklara ait bir vasf olarak anlaşılması kendisinin de vurguladığı gibi adeta insan türünden gelmeyenlere ait bulunan imama bir karizma sağlama isteğinden kaynaklanmaktadır. Onlar imamların dini hükümlere göre hareket etmekte insanların en titizi olmaları gerektiği, bu hususta gevşeklik göstermemeleri³⁸ şeklindeki mutedil bir ismet anlayışını benimsemişlerdir. Aksine onlar bu özelliğin imamlara doğuştan verildiğini, isteseler de küçük veya büyük günâh işleyemeyeceklerini, çünkü onların şeriatın muhafızı ve uygulayıcısı olduklarını³⁹ kabul ederler. Bu şekildeki müfrit ismet anlayışına karşı çıkan Ehl-i sünnet⁴⁰ alimleri, imamların günâh işlediklerini iddia ve ispat peşinde olmamış, bilâkis onların da insan olmaları hasebiyle "günâh işleyebilir" şeklinde olaya yaklaşmış ve Hz. Peygambere ait bir sıfatın O'nun torunları da olsa başkalarına verilmesini kabul etmemişlerdir.

Bazıları Şia'nın "masum imam" nazariyesini ayıran başka bir farkı ilave eder. Bu fark, bu nazariyenin insanın zalim otoritesine bir tepki olarak doğduğudur. Böylece bunun masum imam yoluyla adaleti sağlama hülyasındaki nazariye ile "hükümdarlara ilâhi hak" nisbet eden ama zulmü kanunlaştırmak ve meşrulaştırmak amacıyla bunu yapan bir diğer nazariye arasındaki fark ortaya çıkar.⁴¹

Ahmet Akbulut, M.Kâmil eş-Şeybî'ye dayanarak ismet konusunda şii yaklaşım ile tasavvufî düşünce arasında bir benzerliğin görüldüğünü bu du-

³⁶ Bkz. Sabır Taime, *eş-Şiatu Mu'tekaden ve Mezheben*, Beyrut 1988, s. 55

³⁷ Ali Şeriatî, *Ali Şiası Safevî Şiası*, çev. Feyzullah Artinli, İstanbul 1990, s. 265-267.

³⁸ Atay, a.g.e., s. 245

³⁹ Atay, a.e., s. 245.

⁴⁰ Bkz. Mesud b. Ömer et-Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, A'lemü'l-Kütüb, Beyrut 1989, V/249.

⁴¹ Mustafa, a.g.e., s. 174.

rumun ikisinin de aynı kaynaktan beslendiğini gösterdiğini belirtir.⁴²

2 – İmamların İlmî:

Diğer şii fırkalarında olduğu gibi İmamiyye Şia'sındaki imamet teorisinin ikinci önemli unsuru imamların vehbî ilme sahip olduklarına inanmaktır. Şiilere göre başta Hz. Ali olmak üzere İmamlar, insanların muhtaç olduğu her şeyi bilir.⁴³ İmamların kuşatıcı mahiyette bir ilme sahip olduklarına hüküm vermeleri, onların Peygamberimiz tarafından tayin edildiklerini ve onlara dinin yorumunu tamamlayacak tarzda bir kısım ilim tevdi ettiğini kabul etmelerinin zaruri bir sonucudur. İmamîlere göre imamların ilmî, peygamberlerin kendilerine aktardığı bir emanettir.⁴⁴ Onlara göre İmam, zamanının tekidir. Kimse ona bu konuda yaklaşamaz. Hiçbir alim ona denk olamaz. Onun bedeli ve benzeri bulunmaz. Kendisi istemeden ve çaba göstermeden bütün üstünlükler ona tahsis edilmiştir. Bu ona Allah'ın fazlı ve ikramıdır.⁴⁵

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı gibi imamın ilmî kesbi değil vehbî'dir. Onun ilmî çalışmakla elde edilen bir ilim olmadığı gibi imamın herhangi bir zaman, dini hükümlerden herhangi birisini bilmemesi de caiz değildir.

Böyle olunca hiç kimse çalışarak onların ilim derecesine ulaşamaz. Zira onlar peygamberin vasisidirler ve ilimleri de vehbîdir. Nitekim bu bilgi anlayışının hukuk metodolojilerini de etkilediği görülmektedir. Şii bilgin Kadı Numan "Ey iman edenler! Allah'a rasulüne ve sizden olan ulu'l-emre itaat ediniz"⁴⁶ ayetindeki "Allah'a itaat ediniz" emrini, Kitabın beyânı; 'Rasulüne itaat ediniz' emrini, sünnetin beyânı ve "sizden olan ulu'l-emre itaat ediniz" emrini de imamların beyanı olarak tefsir etmiştir. Artık ne icmaya ne de kıyasa gerek vardır.⁴⁷

Acaba şia da yukarıda sıfatlarını ifade ettiğimiz masum imamlar ve onların temsilcileri durumundaki ulemanın halk üzerindeki otoritesinin boyutları nelerdir? Hayatın hangi alanlarında imamlar özellikle insanlar üzerinde etkili olmuşlardır?

⁴² Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 103.

⁴³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, İstanbul 1993, s. 209.

⁴⁴ Ebu Zehra, a.g.e., s. 63.

⁴⁵ Küleyni, a.g.e., I/198.

⁴⁶ Nisa, 4/59.

⁴⁷ M. Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Koçak, E. Demirli, Kitabevi İstanbul 2000, s. 412; Şiilerin Fıkıh Usulü için bkz. H. Karaman "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, s. 331-343; İmamiyye mezhebinde icma ve kıyas konuları için bkz. A. M. Suphi, a.g.e., s. 458-459; Ahmed el-Kâtîp de, Şia'da, ictihad kapısının her zaman açık bulunduğu kanaatine katılmadığını belirtiyor. Bkz. M. Söylemez, a.g.m., sy 4, I/222; Şia'nın kaynakları için bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Mektebetu Nehdeti'l-Mısıriyye, Kahire ts. III/254

B – İMAMET TEORİSİ İLE ORTAYA ÇIKAN DİNİ OTORİTE

İmamiye mezhebinde imamların ve din alimlerinin otoritesini ve bu otoritenin dini ve sosyal hayattaki etkilerini açıklarken masum imamlar dönemi, 12.imamın kaybolduğuna inanılmasıyla başlayan ve İran İslam devrimine kadar devam eden dönem (gaybet-i kübra dönemi) ve İran İslam devrimi ile başlayan ve halen devam eden dönem olmak üzere üç ayrı dönemde incelememiz daha faydalı olacaktır.

Masum İmamların Otoritesi: İmamiye Şia'sı, İsmailiye Şia'sının inandığı gibi zahir-batın ayırımında keyfi yorumlamalara giderek sonuçta "batın"ı "zahir"e velayeti nübüvvete dolayısıyla da imamı peygambere yeğlememiştir. Aynı zamanda onlar Ğulat-ı Şia'nın imamet teorisinde olduğu gibi "batın"ın "zahir"i yok etmek için geldiğini de iddia etmemişlerdir. İmamiye Şiası batın ile zahir arasındaki dengeyi gözetmiştir. Onlara göre peygamberlik halkası tamamlanmıştır, Hz Muhammed "Hatemu'l-Enbiya"dır Ne var ki İmamiye şiiiliği açısından nübüvvetin bitişi yeni bir silsilenin başlangıcı olmuştur. Bu da velayet veya imamet silsilesidir. Dar anlamda evliya/imamlar ve peygamberler ilahi vahyin ilahi sırları kendilerine bildirdiği seçkin insanlardır. Allah tarafından mazhar oldukları dostluk, onları manevi önderler konumuna yükseltmiştir. Onlar da aynı şekilde kendilerine dostluk tezahürleri gösteremeye çalışan öğrencilerine himmet gösterirler. Böylece onlar da mensup oldukları imamların özlerini bilirler ve onların velayetinden hisse alırlar.⁴⁸

İmamlara ve onların yetiştirdiği ulemaya atfedilen manevi otorite, İmamların yaşadığı dönemde Hıristiyanlıktaki gibi bir ruhban sınıfın oluşmasına sebebiyet vermemiştir. Zaten o dönemlerde İmamiye Şiası devlet oluşturacak kadar toplumsal bir güce ulaşamamıştır. Fakat bireysel ve cemaat bazında bu sınıfın otoritesi, peygamberlerin otoriteleri kadar değerli kabul edilmiştir. Onların da tıpkı peygamberler gibi mucizeler gösterdiklerine ve istedikleri zaman ilahi inayete mazhar olduklarına inanılmıştır. Mesela şii kaynaklarına göre imamlar Ğaibden haber verebilmişler, kimi ölüleri diriltmişler, denizi sopa ile ikiye bölmüşler, cansız varlıkları ve hayvanları koşturabilmişler, körlerin gözlerini açmışlar ve hastaları iyileştirebilmişlerdir.⁴⁹

⁴⁸ Henri Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 42.

⁴⁹ Ebu's-Salah el-Halebî, *Takribu'l-Maarif* (neşr, Rıza el-Üstazi,) Kum 1404 s. 119-123; Muhammed Şükri el-Alûsî, *Muhtasarı't-Tuhfeti'l-İsnâşariyye*, Kahire 1373, s. 185-187; Y.Şevki Yavuz, "İmamiyenin Usulu'd-Din'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi," *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiiilik Sempozyumu*, s. 675.

Teşri alanında da onlara geniş yetkiler tanınmıştır. Fıkıh kaynaklarında İmamların fonksiyonları, cihad ilan etmek, ganimet taksim etmek, cuma namazı kıldırmak, şer'î ahkâmı uygulamak, haddi uygulamak zekat ve humus toplamak gibi sosyal ve politik mahiyet arzeden unsurlardan oluşan bir alan olarak gösterilmektedir.

İmamların konumları ve fonksiyonları dikkate alınarak, bunların bir inanç ögesi olarak kabul edildiğini düşündüğümüzde maddi ve manevi olarak imamların halk üzerinde geniş bir alanda otorite tesis ettiklerini söyleyebiliriz.

“On İkinci İmam”ın kaybolmasından sonra statü olarak değil de fonksiyon olarak vekalet fukahaya/ulemaya geçmiştir. Fakat İmamlarla Fukaha arasında önemli bir fark vardır. Her ne kadar Fukaha imamların vekili ise de İmamlar Fukahadan ayrı olarak ilahi bir pozisyona sahiptir. Statü olarak imamlarla aynı değildirler. Ancak peygamberlerin ve imamların vekili olarak onların hukuki icrada, sosyal idari işlerde sahip olduğu tüm otoriteye sahip olmuşlardır.⁵⁰

İmamiyye Şia'sında usûlî ve ahbarî diye iki ayrı görüşe ayrılan ulemanın usûlî kolu, Şii Ulemayı güçlendirmiş ve yeni oluşumlar konusunda onları etkin kılarak şii toplumun gaybet döneminde Fukehanın ictihadına göre hareket etme zorunluluğunu getirmiştir.⁵¹ Ulema, mezhebin kendisine sağladığı bu etkin konumu uzun süre sadece ibadet alanında kullanmış, siyasi iktidarı talep etme gibi bir eğilime başvurmamıştır. Çünkü onlara göre “*ideal devlet*” ancak Gaib İmam'ın başkanı olduğu devlettir. Buna göre mevcut iktidarlar meşru sayılmış, şeriatı uygulama durumuna göre onunla çalışmak bazen “*mübah*” bazen “*mekruh*” bazen de “*vacip*” olarak kabul edilmiştir. Bu uzlaşmanın boyutu ne olursa olsun “*sultan*” bir realite ve politik yapının kaçınılmaz bir unsuru olarak görülmüştür.⁵² Nitekim Şii-İmamiyye fıkında siyasetin ne kendisinden ne de furu'undan söz edilmiştir.⁵³ Böyle olunca bu dönemde de ulemanın otoritesi devlet otoritesiyle bütünleşerek halka yansımış değildir. Ancak bu dönemde de dini bağlar çerçevesinde bireysel ve cemaatler düzeyinde ortaya çıkan dini otorite hayli etkili olmuştur.

Özellikle 16.yüzyılda İran'da Şii Safevî Devleti, Osmanlılara karşı varlığını sürdürebilmek için Şii Ulemanın desteğini alma gayreti içerisine girince, İran'daki yönetim biçimi batıdaki teokratik yönetimlere benzeyen bir yapıya bürünürken, Ulemanın konumu da ruhban sınıfına dönüşmüştür. O

⁵⁰ Bkz., İsmail Sefa Üstün, “İmamiyye Şiasında Otorite Problemi ve Velayeti Fakih”, Milleterarası Tarih ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, s. 393.

⁵¹ Bkz. Onat, a.g.m, s. 146.

⁵² Üstün, a.g.m., s. 391.

⁵³ Hüseyin Ali Muntazari, *Velayet-i Fakih*, çev. Şeyho Duman, Ankara 1991, 1/53.

zamana kadar ne Sünni İslam dünyasında ne de şianın etkili olduğu coğrafyalarda teokratik bir yönetim biçiminin oluşmadığı kanaatini taşıyan Bernard Lewis, 16. yüzyıldaki Safevî devlet yapısını ve ulemanın konumunu şöyle açıklar:

“İslami siyasi ve devlet idaresiyle ilgili çok yanlış değerlendirilen iki nokta vardır. Birincisi Müslümanların teokratik olarak ikincisi ise despotik hatta diktatörce algılanmasıdır... Eğer teokrasi ile kilisenin yani, rahiplerin yönettiği devlet anlatılmak isteniyorsa İslam'da böyle bir şey olmaz, tanrı ile inanan kişi arasında bir din adamı veya her hangi bir aracı olmadığı için ne teolojik açıdan; dinsel makam veya hiyerarşi olmadığı için ne de kurumsal açıdan İslam'da kilise ve ruhban sınıfı yoktur... İran Şiiiliğinin 16. yüzyılda resmen kabul edilmesinden ötürü dinde profesyonelleşmek farklı bir yolda olmuş fakat orada da müctehidler en azından sosyolojik açıdan ruhban sınıfının yerini almışlardır. Bu eğilim 19.yüzyılın sonlarına doğru ayetullahlık -ki piskoposluğun Müslümanlardaki dengidir- makamının ilk olarak ortaya çıkmasıyla önem kazanmıştır.”⁵⁴

Görüldüğü gibi bu dönemde de imamiye Şiasında Ulemanın temsil ettiği dini otorite ağırlığını ve kapsamını artırarak sürdürmüştür

İran İslam Devrimi Sonrasında Ulemanın Otoritesi: Bernard Lewis'in de ifade ettiği gibi yakın dönemde İmamiye Şiasındaki dini otorite farklı bir yapıya dönüşmüştür. Başta Ayetullah Humeyni olmak üzere Ulema, yönetimin ele geçirilmesiyle dini otoritenin fonksiyonlarının işlevsel hale getirilmesini tartışmaya başlamışlardır. Daha önce Ulemanın siyasetle ilgilenmemesinin nedeni olarak son imamın çıkıp devlet yönetimini ele alacağı inancından kaynaklanıyordu. Fakat siyasi şartların Müslümanların aleyhine dönmesi, iç ve dış sömürülerin başlaması gibi nedenler fakihin sorumluluğu meselesini gündeme getirmiştir.⁵⁵

“Gaybet-i suğra'dan bugüne kadar bin yıldan fazla zaman geçmiştir.Yüz bin yıl daha geçmesi ve Hz. İmanın teşrifini, maslahatın henüz gerekli kılmamış olması ihtimal dahilindedir. Bütün bu süre boyunca İslâmi hükümler yerde mi kalmalı, uygulanmamalı mıdır? Hz Peygamberin beyan, tebliğ, neşr ve icrası hususunda yirmi üç yıl ile mi sınırlanmıştır? Gaybet-i suğra dönemi bittikten sonra İslâm herşeyini elden bırakmış mıdır?”⁵⁶

şeklindeki sorulara Humeyni; ‘Şu halde şeriat ve akıl şu gerçeği kabul etmemizi zorunlu kılmaktadır; Hz Peygamberin ve Emirü'l-mü'mininin çağında gerekli olan hükümet ile yürütme ve yönetim örgütü bizim çağımızda da gereklidir⁵⁷ diyerek şii-siyaset fikhında yeni bir anlayışla cevap vermiş ve bu tezini “velayet-i fakih” kavramını kullanarak savunmuştur.

Aslında velayet-i fakih kavramını ortaya çıkaran Humeyni'nin kendisi değildi. Bu kavram daha önceden de mevcuttu. Humeyni sadece bu kavramı

⁵⁴ Bernard Lewis, *İslamın Siyasal Dili*, çev. F. Taşar, Rey Yayıncılık, İst. 1992, s. 50-51.

⁵⁵ Karaman, a.g.ē., III/483.

⁵⁶ Humeyni, *İslam'da Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1991, s. 59.

⁵⁷ Humeyni, a.e., s. 58

mın muhtevasını genişletmiş, fakihin velayet sahası içine siyaseti de katmıştır.⁵⁸

Humeyni geliştirmiş olduğu “*velayet-i fakih*” kavramıyla daha önce statik ve aktif içerikten yoksun imamet nazariyesine, dolayısıyla da ulemanın otoritesine yeni ve dinamik bir boyut kazandırmıştır.⁵⁹ O, İslâmi hükümleri icra edecek olan devleti her şeyin üstünde tutarak klasik şii anlayışını baştan

⁵⁸ Velayet-i fakih kavramının gelişim süreci iki aşamada mütalaa edilebilir:

1- 19. Asır boyunca, Nerakî (ö.1828), Hasan Şirazî (ö. 1895), Nainî (ö. 1936) gibi ulemeden kişiler, devlette dini hükümlerin uygulanmasını ve devlet anayasasının dini esaslara dayandırılmasını savunuyorlardı. Bunların etkisi 1906 Anayasasında görüldü.

2- Humeynî ise bu kavrama dayanarak, devletin İslâm esasları üzerine ikame edilmesini savunmuştur. Atûm, age., s. 102-103. Humeynî, İslâm devleti fikrini temellendirmek için şii toplum üzerinde ağırlığı olan geleneksel kavramları kullanmıştır. Onun imamet kurumunun varlığından yararlandığını ve “*Peygamber-i Ekrem (sav) halife tayin etmezse, risalet vazifesini tamamlamış olmaz.*” dediğini görüyoruz. O aynı zamanda imamet kurumunun işlevlerini belirlemek istemiş “*halifelik, ilahi kanunları yürütmek içindir. Bu sebeptendir ki hükümet teşkilî, icra ve idare teşkilatının gereğine inanmak, velayete inanmanın cüzüdüdür.*”, demiştir. O, meselenin temel esprisini yakalamış ve şartların da lehinde olmasıyla (şahın kötü idaresi vs) sorunu pratikleştirebilmiştir. Şu sözleri bunun en belirgin delilidir:

“*Biz Müslümanlar, namaz kılmaktan, dua ve zikir okumaktan başka bir şey yapmazsak, emperyalistler ve onların zorba ve çıkar ortaklığında birleşebilen devletlerin bizlerle hiçbir işi olmaz. Sen git istediğin kadar namaz kıl, ezan oku derler.*” Humeynî, a.g.e., s. 52 Halbuki “*Resul-i Ekrem'in yaptığı halife tayininin hükümleri açıklamak için değil, hükümleri icra ve toplumu yönetmek için yapıldığının kabul edilmesi mantıken gereklidir.*” (Humeynî, a.g.e., s. 50.)

Görüldüğü gibi, tezin ağırlık noktasını, hükümetin zaruriliği oluşturuyor. Buna göre fakihin liderliği, gaybet esnasında imamdan, imamınki ise, peygamberden intikal etmiştir. Hz. Peygamber, sadece dini hükümleri açıklamakla kalmamış, aynı zamanda bunları uygulamaya alanına koymuş, İslâmi esaslara dayalı bir idare kurmuştur. Madem ki imam, peygamberin vekili ve onun gaybeti sırasında da fakih onun velisi ise görev de aynı şekilde ortaktır. Hz Peygamberin devlet başkanı sıfatı ile haiz olduğu yetkilerin Hz. Emirden ve Hz. Emirnin yetkilerinin fakihten daha fazla olduğunu düşünmek yanlıştır. Bkz. Humeynî, a.g.e., s. 83. Böylesi yetkilere sahip olan fakihte bulunması gereken bazı özellikler vardır; bunlar kanunu (hukuk) bilmek ve adil olmaktır. Humeynî, a.g.e., s. 80 Burada fakihle, Hz Peygamberin ve imamların “makaminin” aynı olduğu anlaşılmalıdır. Söz konusu olan “*makan*” değil “*vazife*”dir. Bu, insanı, insanüstü bir seviyeye çıkarmaz. Fakihlerin velayetleri itibaridir ve onlar veliyyi mutlak değildirler, dolayısıyla başka bir fakihî azl ve nasb edemezler. Bkz. Humeynî, a.g.e., s. 84-87. Şia, fakihin; imamın naibi olduğunu kabul etmesine rağmen ona bir masumiyet atfetmemiş; onun insan olduğunu dolayısıyla yanılma payının her zaman bulunabileceğini kabul etmiştir. Söylemez, a.g.m., sy. 4, 1/222

Şüphesiz İran'daki Şii Ulema içerisinde velayet-i fakih kavramını kabul edenler olduğu gibi reddedenler de mevcuttur. Bu teze büyük Ayetullahların çoğunun karşı çıktığını görüyoruz. Bunlar ya Hoi ve Şeriatmedarî gibi açıkça muhalefet ettiler ya da Gülpeygani, Kûmi, Musavi-Şirazi ve Marasî-Necefi gibi bütün resmi mevkileri reddederek mesafeli bir sessizliği korudular. Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994, s. 226; Ayrıca Humeynî ile olan ihtilafı sonucu Şeriatmedarî'nin “Ayetullahi'l-Uzma”, ünvanı elinden alınmıştır. Bu konu için bkz. İ. Sefa Üstün, a.g.m. s. 398.

⁵⁹ Onat, a.g.m., s. 149.

aşağı değiştirmiştir. Şii-siyaset fikhında meydana gelen bu değişiklik sonucunda İran'da devrim yapılmıştır. Devrimin anahtar kavramlarından olan "velayet-i fakih" bütünüyle şii düşüncenin ürünüdür.⁶⁰ Bu teori imametın dondurulmasıyla oluşan nakil merkezli düşüncenin önünü açmak için geliştirilmiş, ancak kabul görmesinden sonra şia devlete talip olabilmış dolayısıyla İran devrimi, büyük ölçüde bu teori sayesinde gerçekleşmiştir.⁶¹ Bu yüzden Hümeyni, sadece İran'da öncülüğünü yaptığı devrimle değil gaybet-i kübra döneminden beri "ric'at" beklentisiyle pasifize olmuş toplumu, gelecekte varolan kavramlara yüklediği dinamik anlamlarla aktif hale getirmiştir.

Dini otorite konusunda tarihi süreç içerisinde imamlara ve ulemaya böyle bir otorite tanıyan İmamiyye Şiası Hz. peygamberin otoritesini esas aldığını iddia ederken acaba ne kadar isabet etmiştir? Bunu gerçekleştirirken sosyolojik ve teolojik anlamda nasıl bir metodoloji takip etmiştir. Tebliğimizin kalan bölümünde bunları inceleyeceğiz Bunu yapabilmek için öncelikle Hz Muhammed'in otoritesini inceleyeceğiz.

II - HZ. MUHAMMED'İN OTORİTESİ

Kur'an'da tanzim edilen genel İslamî dünya görüşünde, tüm otorite Allah'a aittir; Allah'ın bu varlık alemindeki otoritesi sonsuz olarak mülâhaza edilir. O, gücü her şeye yetendir, her şeyi bilendir ve her yerde hazır ve nazırdır. Tüm diğer beşeri otoriteler bir şekilde bu kaynaktan çıkarılmalıdır. Peygamberler insanlığı kendi yoluna iletmesi için Allah tarafından seçilmiştir. Bu ilahî görevlendirme, tüm nebevî otoritelerin meşruiyet kaynağıdır. Son peygamber Hz. Muhammed'in otoritesi de Allah'ın elçisi olarak kapsamlı ve her şeyi kuşatıcıdır. Allah'ın her şeye gücü yetişi, elçilik müessesesi ile Hz. Muhammed'de kapsamlı otorite biçimine dönüşmüştür. Emir/itaat ilişkisi bağlamında bir Müslümanın bütün hayatı tüm çeşitlilikleriyle bu otoriteye bağlıdır.

Weber'in tasnifine göre peygamberler, karizmatik otorite tipolojisine dahil ettiği başlıca şahsiyetler arasındadır. Böyle olunca son peygamber olan Hz Muhammed'in otoritesi de karizmatik bir otoritedir. Weber, Hz İsa ve Hz. Muhammed'in peygamber olarak müntesipleri açısından, şahsiyetleri, yani karizmatik otoriteleri ile cazibe oluşturdıkları değerlendirmesinde bulunur. Ayrıca o "politik liderleri, seçilmiş askeri diktatörleri, büyük demagogları ya da siyasî parti liderlerini de dahil eder."⁶²

⁶⁰ Onat, a.g.m., s. 148.

⁶¹ Söylemez, a.g.m., s. 222.

⁶² Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Hüriyet Vakfı Yayınları, 3.Baskı, 1993,

Sosyolojik bir çerçevede, "karizma": Bir bireyin şahsiyetine atfedilen belli bir vasıf olup bu vasıf sayesinde söz konusu birey olağanüstü olarak mü-lâhaza edilir ve kendisine doğaüstü, insanüstü, ya da en azından hususî biçimde istisnâî güçler ve vasıflar bahşedilmiş olarak ele alınır.⁶³ Her ne kadar "karizmata" temelde bir Hıristiyan olgusudur. Fakat bir otorite biçiminin sosyolojik adlandırması olarak, Weberci kavramsal "karizmatik otorite" sınıflandırması, Hz. Muhammed'in kendi ashabı ve daha sonraki İslam ümmeti üzerinde otoritesinin içine yerleştirileceği İslâmî çerçeveyi oluşturmada bizlere ışık tutmaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed'in otoritesinin nasıl bir otorite olduğunu tespit etmek bu otoritenin hangi özel tarzda bir karizma olduğunu ve bu özel tarzın İslâmî siyasal kültürde Hz. Peygamber sonrası gelişmelerde nasıl tezahür ettiğini göstermesi bakımından da önemlidir.⁶⁴

Karizmatik otorite biçimini diğer otorite türlerinden ayıran en önemli faktör, bağlıların karizmatik lidere bahşedilmiş olduğu düşünülen "doğaüstü, insanüstü" ya da istisnâî güçler'in varlığına inanmalarıdır. Böylesi bir otoritenin varlığına inanmak müntesipleri bakımından öyle bir otorite/itaat bağı oluşturur ki, karizmatik liderin emirlerine sanki kendi iradeleriymiş gibi itaat ederler.⁶⁵

(Ya Muhammedi) De ki: "Ey insanlar! Doğrusu ben, göklerin ve yerin hükümrani, O'ndan başka tanrı bulunmayan, diriltlen ve öldüren Allah'ın, hepiniz için gönderdiği peygamberiyim. Allah'a ve okuyup yazması olmayan, haber getiren peygamberine -ki o da Allah'a ve sözlerine inanmıştır- inanın; ona uyun ki doğru yolu bulasınız."⁶⁶

Hz. Muhammed'in karizmatik otoritesinin aslî unsurlarını bu ayetin ihtiva ettiğini söylememiz mümkündür. Hamid Dabaşî Weber'in karizmatik otorite ile ilgili olarak ortaya koyduğu vasıfları Hz. Muhammed'in otoritesi üzerinde değerlendirirken, yukarıdaki ve benzer muhtevadaki ayetler ışığında onun otoritesini ancak aşağıdaki beş öğeyi taşıyan bir kavramla ifade etmenin mümkün olabileceğini söylemektedir.⁶⁷

Aşağıda sıralayacağımız bu beş özelliği dikkate alarak bir değerlendirme yaptığımızda Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında onun çok yönlü otoritesini sürdürmeye çalışan üç önemli İslâmî grubun -Ehl-i sünnet, Şia ve Hariciler- bu konudaki metodolojisini anlamamız mümkün olacaktır.

Hz. Muhammed'in otoritesini ifade eden kavram, aşağıdaki beş hususiyeti kapsamalıdır:

ss. 52-53, 217-220

⁶³ Weber, a.e., s. 217.

⁶⁴ Bkz. Hamid Dabaşî, *İslam'da Otorite*, çev. Süleyman E.Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 11

⁶⁵ Weber, a.g.e., s. 252.

⁶⁶ A'raf, 7/158

⁶⁷ Dabaşî, a.g.e., 76-80

1- Bu kavram "otorite" fikrini doğrudan taşımalıdır. İslamî çerçevede içinde, yalnızca Hz. Muhammed'in tanımlanabileceği en aslî karakter, ona tevdi edilen risalet görevidir ve bu özel görevi ifade eden kavram da "RİSALET"dir. Bu onun şahsî otoritesini meşrulaştıran ayırt edici bir vasıf olup, söz konusu meşrulaştırmayı kendisinin "ilahî görev"ine açık bir atıfla yapar. Hz. Muhammed'in "karizmatik otoritesi" en iyi bu terimle tanımlanır. Muhtelif formlarında bu sözcüğe çok sayıda Kur'anî referans vardır.

Yukarıda zikrettiğimiz ayete göre mutlak otorite Allah'tır. O; göklerin ve yerin hükümranıdır. O'ndan başka ilah yoktur ve tüm otorite bu kaynaktan gelmelidir. Kendi iradesi ile Hz. Muhammed'i insanlığa rehberlik etmek üzere Elçisi (rasül) olarak gönderir. İnsanlık için yegane "kurtuluş" kaynağı elçisi vasıtasıyla Allah'a itaattir. Hz. Muhammed'in otoritesi böylelikle göklerin ve yerin hükümranlılığı kendisine ait olan Allah tarafından yetkilendirilmesi suretiyle meşru kılınır ve şahsına mahsus risalet vasfı sayesinde karizmatik kimlik kazanır.⁶⁸

Diğer önerilerin kendisine göre değerlendirildiği yukarıdaki ilk prensip, islamî terimin otorite fikrini doğrudan taşımaktadır. Risalet; Muhammed'in otoritesinin yegane kaynağıdır. Söz konusu ayet insanların Hz. Muhammed'e itaat etmesi gerektiğini, çünkü onun Allah'ın elçisi olduğunu açıkça ifade eder. Hz. Muhammed'e itaat daima kendisinin elçiliği sebebiyle talep edilir:

"...(Rahmetimi) Allah'a karşı gelmekten sakınanlara, zekat verenlere, ayetlerimize inananlara...; elçiye (Rasül) uyanlara yazacağız"⁶⁹.

Başka bir ayette bu daha hususî bir biçimde ifade edilir: "De ki: Allah'a ve elçisine (rasul) itaat edin. Yüz çevirirlerse bilsinler ki, Allah inkar edenleri sevmez."⁷⁰ Hz. Muhammed'in bu elçilikten kaynaklanan otoritesine atıfta bulunan çok sayıda ayet vardır, örneğin,

"...Senin yöneldiğin yönü, Peygambere uyanları, cayacaklardan ayırt etmek için kible yaptık..."⁷¹; "Rabbimiz! İndirdiğine inandık ve Rasüle uyduk;..."⁷²; "Size merhamet edilmesi için, Allah'a ve Rasül'e itaat edin"⁷³

Böyle tüm referanslarda Muhammed'e itaat kendisi ile Allah arasında bir bağ oluşturan risaletinin, doğrudan bir sonucudur. Bu durumla Hz. Muhammed vasıtasıyla Allah'ın otoritesinin yeryüzünde ikamesi öngörülürken, Allah vasıtasıyla Muhammed'in otoritesi meşru kılınır.⁷⁴

⁶⁸ Dabaşî, a.g.e., s.77

⁶⁹ A'raf, 7/156-57

⁷⁰ Al-i İmran, 3/32

⁷¹ Bakara, 2/143

⁷² Al-i İmran, 3/53

⁷³ Al-i İmran, 3/132

⁷⁴ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Ankara 2003, II/880-881.

2- Bu kavram söz konusu otoritenin tabiatını "karizmatik", yani meşruiyet kaynağından alınan "*şahsî bir ihsan*" olarak tanımlamalıdır. İslamî öğretiye göre, Hz. Muhammed; Allah'ın insanlığa rehber olsunlar diye gönderdiği tüm peygamberlerin sonuncusudur. Kendisinden sonra hiçbir elçi gelmeyecektir. "...*Muhammed Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur...*"⁷⁵. Muhammed'den önce Adem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa gibi birçok elçi gönderilmiştir; ancak yedinci yüzyıl Araplarına tek bir elçi gönderilmiştir ve o da Hz. Muhammed'dir. Kur'an'a göre, Allah "*Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle göndermiştir...*"⁷⁶. Tarihî çerçeve içinde Hz Muhammed'in Allah Teala ve insanlık arasında iletişimde bulunma "ihsan"ını alan yegane elçi olduğudur. Bu risalet Hz. Muhammed'in otoritesinin şahsî/karizmatik doğasını oluşturur. Kur'an "*Muhammed; Allah'ın elçisi (rasulü)'dür...*"⁷⁷der. Kendisi bu unvanın yegane sahibi, Allah'a bu denli yakın olan tek kişi olarak karizmatik otoritesini tesis eder.

3- Karizmanın esas sahibi, alıcısı Muhammed'e otoritesini tesis etmesi için fiziksel güç kullanma hakkı tanınmalıdır. Kur'an karizmanın alıcısına, otoritesini tesis etmek üzere, fiziksel güç kullanma yetkisi vermektedir. Kur'an'a göre "*savaşma*" ve "*öldürme*" ilahî emri Muhammed'e "*elçi*" sıfatıyla verilmiştir. Uhud muharebesinin başında Allah Kur'an'da Muhammed'e şöyle hitap eder:

"(Ey Muhammed!) *Sen inananları savaş için duracakları yerlere yerleştirmek üzere, erkenden evinden ayrılmıştın. Allah iştir ve bilir.*"⁷⁸

Allah Peygamber ve ashabına savaşma emri verdi ve onlara zafer vaad etti:

"*Ey Peygamber! Mü'minleri savaş için coştur. Sizin sabırlı yirmi kişiniz onlardan iki yüz kişiyi yener. Sizin yüz kişiniz, inkar edenlerden bin kişiyi yener; çünkü onlar anlayışsız bir gürühtür.*"⁷⁹.

Fiziksel güç kullanma izni, Hz. Muhammed'e kendisinin ve kendisi vasıtasıyla Allah'ın otoritesini tesis etmesi için tanınmıştır.

Allah Mü'minlere şöyle buyurur: "*Savaş size farz kalmıdı*"⁸⁰; "...*Gelin, Allah yolunda savaşın...*"⁸¹; ve "*Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın*". Fiziksel gücün bu şekilde kullanımı meşru kılınmıştır, çünkü bu nihaî olarak

⁷⁵ Ahzab, 33/40

⁷⁶ İbrahim, 14/4

⁷⁷ Fetih, 48/29

⁷⁸ Al-i İmran, 3/121

⁷⁹ Enfal, 8/65

⁸⁰ Bakara, 2/216

⁸¹ Al-i İmran, 3/167

Allah'ın otoritesini tesis eder. Muhammed O'nun elçisi olduğundan, meşru şiddetin kullanımına izin verilmiştir.⁸²

4- Bu karizma Hz. Muhammed'e özgü olmalıdır, böylelikle İslamî çerçe-ve içinde başka hiç kimse benzer bir "karizmatik otorite" iddia edememelidir. Muhammed'in otoritesinin "karizmatik" doğası için getirilen delilin, ikinci prensibin, burada da uygulanabilirliği vardır. Hem keramet hem de velayet müttaki herhangi bir Müslümana uygulanabildiği halde, risalet yalnızca Hz. Muhammed'e özgüdür. Müslümanlar arasında hiç kimse bu statüyü iddia edemez. Yalnızca Hz. Muhammed Allah tarafından kendi elçisi olarak seçilmiştir ve bu eşsizlik "elçi"nin karizmatik otoritesinin kaynağıdır.

5- Bu karizmayı ifade eden kavram, yorumlar ve anlam vermelerden oluşacak dalgalanmalara karşı bağışık, açık ve müstakil bir terim olmalıdır. İslâmî kavram yorum ve anlayış çalkalanmalarına karşı bağışık, net ve müstakil bir terim olmalıdır. Birçok çağrışım içeren velayet'e karşılık, risaletin değişik formları Kur'an boyunca tutarlı biçimde hem Hz.Musa ve Hz. İsa gibi Muhammed öncesine, hem Hz.Muhammed'in bizzat kendisine atfen Allah'ın elçisi anlamına kullanılmıştır. "Er Risaletü'l-Muhammediye" Hz Muhammed'in sahip olduğu ve Allah'ın son elçisi sıfatıyla tatbik ettiği ve bu tatbik için kendisine meşru fiziksel güç kullanma yetkisi veren karizmatik otoriteyi teşkil eder.

Hz Muhammed'in otoritesini meşru kılan ve insanların kalbinde kökleştiren sebeplere gelince; Hz Muhammed'in misyonu, başından beri, dinî ve ahlakî olduğu kadar siyasî olmakla birlikte o, politik hedefleri olmakla suçlandığında, yalnızca bir "uyarıcı" olduğunu Mekkeliler üzerine bir "hakim" (= "idareci"/musaytir) olmadığını belirtir.⁸³ Allah'ın bir elçisi olarak Hz Muhammed, otoritesini despot bir yapıya büründürmeyerek insanların gönlünde onun karizmatik otoritesi kademeli biçimde güçlendi. Bu otorite o denli güçlendi ki Bedir ya da Mekke'nin fethi gibi zaferlerle değil, Uhud savaşı gibi zaman zaman uğranılan askerî ve siyasî mağlubiyetlere rağmen varlığını sürdürdü.

Muhammedî otoriteyi kökleştiren ikinci önemli sebep ise genelde vahiy bilgisini özelde Allah'ın kendisine geçmişte yaşanmış ve gelecekle yaşanacak bazı olayların bilgilerini sunmuş olmasıdır. Allah muayyen bir davranış usulü yerleştirmek ve Hz Muhammed'in bilgisinin kaynağının ilahî ilham olduğunu göstermek için onu bu olaylar hakkında bilgilendirdi.⁸⁴

⁸² Debaşî, a.g.e., s. 79

⁸³ Bkz. Ğaşiye, 88/66

⁸⁴ Al-i İmran, 3/44

Muhammed'in karizmatik otoritesinin tesis edilme süreci karmaşık bir olaylar ve ilgili vahiyler dizisi ile birlikte gerçekleşti. Muhammed'in ilk Kur'an ayetlerini aldığı 610 tarihinden, 632'deki vefatına dek geçen sürede ilahî vahiyler ve siyasî olaylar arasında cereyan eden karmaşık ilişkiler kademeli biçimde kendisinin karizmatik otoritesini yerleştirdi. Hz. Muhammed vefat ettiğinde hayatlarının en detaylı yönlerine dahi rehberlik etmek üzere ümmetine Kur'an-ı Kerim'i ve kendi uygulamalarını yani sözlü ve fiili sünneti bıraktı. Aynı zamanda o, bir Müslüman toplum, İslam-öncesi Arabistan'da bilinmeyen yeni bir sosyal dayanışma biçimi tesis etti.

Hz. Muhammed'in karizmatik otoritesinin vefatından sonra nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Kur'an'ın özellikle vurguladığı konu, son elçi olan Hz Muhammed'in risaleti ile bu müessesesinin son bulunduğu bildirilmiştir.⁸⁵ Hz Peygamberden sonra Allah ve insanlık arasında doğrudan ilahî vahiy bağı artık hiç kurulmayacaktı. Bu durum, Muhammedî mirasın en önemli yönü idi. Bunun anlamı artık Hz Muhammed'in ahirete irtihali ile birlikte nebevî otorite biçimi ve nebilerin oluşturduğu dinî/teokratik devlet geleneğinin bitmiş olduğudur. Öyle olunca İslam'da Hz Muhammed'in karizmatik otoritesini ve onun oluşturduğu devlet modelini bütünüyle savunmak, İslam'ı ve Hz peygamberin otoritesini kavrayamamak anlamına gelecektir. Tebliğimizin ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi İmamiyye Şiası, Hz Peygamberin karizmatik otoritesinin ve inşa ettiği devlet modelinin aynı şekilde korunması gerektiğini savunmuştur.

Şiianın bu konudaki görüşlerinin detayına girmeden önce Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında onun otoritesinin ve inşa ettiği devlet modelinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda çaba sarf eden iki önemli siyasi eğilimin –Ehl-i sünnet ve Haricilerin- görüşlerini ana hatlarıyla ifade etmeye çalışacağız.

A- Ehl-i Sünnet'e Göre Hz Muhammed'in Otoritesi

Karizmatik bir liderin ömrü ne kadar uzun olursa olsun mutlaka kendisine halef olacak kimseye ihtiyaç duyulan bir vakit gelecektir. Liderin vefatını kaçınılmaz olarak bir bunalım izleyecektir. Kaldı ki peygamberin konumu, kişisel karizmadan çok şahsi özelliklerden soyutlanan bir karizmatik otorite olduğu için beklenen krizin daha ciddi boyutlarda yaşanması muhtemeldi. Peygamberin şahsı, inananlar için bir semboldü. O Allah'ın emirlerinin temsilcisiydi. Allah'a itaat gibi ona da tartışmasız itaat gerekliydi. Dolayısıyla peygamberin vefatı böyle bir otoritenin bir daha tekrarlanmayacağı inancında olan Müslüman toplumu derinden sarsmıştı. Peygamberden sonra onun oluşturduğu kapsamlı otoriteyi kim temsil edecekti veya o otorite şeklinin

⁸⁵ Ahzab, 40/33

bütünüyle korunması mı gerekiyordu?

Daha sonraki yıllarda Sünni ekol olarak bilinecek olan kesim, Peygamberden sonra onun karizmasını rutinleştirmeye çalışmıştır. Söz konusu ekol Müslüman toplumu istikrarlı düzene kavuşturabilme eğilimini sürekli olarak koruyabilmiş, sonuçta Hz Peygamberle ortaya çıkan karizmanın aklileşmesi için çaba sarfetmiştir. Hz Muhammed'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir'in söylediği şu söz bunu kanıtlamaktadır: *"Eğer peygambere tapan biri varsa bilsin ki o şimdi yoktur. Her kim Allah'a tapıyorsa bilsin ki o bakidir."*⁸⁶

Bu sözler bir yandan Karizmatik otoritenin son bulduğunu vurgularken diğer yandan Müslümanların Kur'an ve hadislerde bildirilen evrensel ölçülere göre istikrarlı bir rutine geçebilme zorunluluğunu açıkça ortaya koyuyordu. Vakıa böyle gerçekleşti ve Hz Muhammed'in otoritesi ölümünden sonra kaçınılmaz çözüme sürecine girdi. Allah tarafından gönderilen son peygamber olarak tanındığından kendisi benzer bir otorite şahsiyeti tarafından takip edilecek değildi. Çözüm süreci İslam toplumunun kurucu şahsiyetinin vefatıyla birlikte miras olarak aldığı otoritenin karmaşıklığını ortaya koyuyordu. Kolektif Arap zihni böylesi şümüllü şahsî otoriteye yabancıydı. Bu can alıcı soruya yöneltilen cevaplar ve Müslümanların Muhammedî otoriteye ilişkin toptan koruma ya da dağılma gibi farklı görüşleri benimsemeleri, bu otoritenin üstlendiği mirasın kurumlaşma sürecini daha da karmaşıklaştırdı.⁸⁷

Bununla birlikte, İslamiyetin kurumlaşması ve devamlılığı doğrultusundaki eğilim en vurgulu biçimde sosyal/ekonomik hayatın rutinleşmesiyle karakterize edildi. Weber'e göre, karizma; kurumlaşma akabinde doğası gereği gelenekselleşir ya da aklileşir.⁸⁸ Karizma-sonrası dönemde Muhammedî tecrübeyi arkada tarihî bir olay olarak bırakma ve Müslüman toplumunu istikrarlı bir hayat başlatacak şekilde düzenleme doğrultusunda ısrarlı ve aşık bir eğilim vardı.⁸⁹

Peygamber liderliğinin bir daha özgün olarak tekrarlanmayacağı inancında olan bu grup, peygamberden sonra yönetimin başına ruhani değil dünyevi bir fonksiyonu yerine getirecek bir yönetici-halife seçmeyi en uygun yol olarak seçmiştir. Şura, icma ve biat gibi kavramlarla ifade edilen uygulamalarla o dönemin şartlarında yöneticileri en iyi yöntemlerle başa getirmeyi ve farklı denetim mekanizmaları ile de onların denetlenmesini başarmıştır.⁹⁰

⁸⁶ Hamidullah, a.g.e., II/1105

⁸⁷ Debaşî, a.g.e., 97-98.

⁸⁸ Weber, a.g.e., s. 55

⁸⁹ Debaşî, a.g.e., 123.

⁹⁰ Nevin Abdulhalık Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz,

Bu durum Emevilerin yönetimi ele geçirip hilafeti saltanata dönüştürmelerine kadar devam etti. Emeviler'le başlayan bu süreç, zamanla ortaya çıkan Müslüman toplumların oluşturdukları devlet yapılarında benzer özellikler sergilediler. Bu süreç Osmanlı devletinin yıkılıp Türkiye Cumhuriyetinin kurulması ve 1924 yılında hilafetin ilgasına kadar devam etti.

B – Haricilere Göre Hz.Muhammed'in Otoritesini:

'Hz Muhammed'in otoritesi nasıl devam ettirilmeli' problemiyle ilgilenen bir başka siyasi grup Haricilerdi. Hariciler; İslam'ın, Muhammedî karizmatik mirasın evrensel ifadesi biçiminde muhafazası ve devamını savundular. Böyle olunca onlar, karizmatik otoritenin bir haneye veya Hz Muhammed'in soyundan gelenlere ait değil; bütünüyle ümmete ait olduğuna inanıyorlardı. Bunlar en muttakî Müslümanlar arasındaydılar ve başlangıçta Hz. Ali'nin en sabit müdafileri idiler. Yoksul kesimlerin isteklerini temsil eden bir hareket olduğundan, Haricî İslam, özellikle İslam kardeşliği ve eşitlik gibi en temel prensipler çerçevesinde, İslamiyetin kurumlaşmasını destekledi. Arap Haricileri İslam'ın sosyal çerçevesinde diğer Müslümanlarla eşit konuma sahip oldukları halde, bunlar Arap toplumunun geleneksel yapısı içinde sosyal ve ekonomik bakımdan en mahrum sınıfları oluşturuyorlardı.⁹¹

Araplarla kendilerine eşit bir konum verilmeyen Arap-olmayan Müslümanlar, İslam'ın Haricî versiyonunu prensip olarak aynı eşitlikçi ve demokratik idealler temelinde benimsediler. Böylelikle Haricî İslam en arzulu taraftarlarını gerek İslam-öncesi sosyal şartların ve gerekse İslam-sonrası çoğunluğun itikadının her ikisini de onaylanmaz alternatifler olarak gören hoşnutsuz ve hayal kırıklığına uğramış Müslümanlar arasından buldu. Bunlar herhangi bir şekilde eski Arap tarzlarına geri dönüşe de muhalefet ettiler. Herkesin, hatta Habeşli bir kölenin dahi, halife olabileceği şeklindeki düsturlarına sıkıca sarıldılar; bunun dışında, Müslüman çoğunluk tarafından benimsenen geleneksel aristokratik ölçütleri ve Şiî imamlarda var olduğuna inanılan karizmatik vasfı da tümünden reddediyorlardı.⁹² Öbür taraftan Karizmatik dönemin derhal rutinleştirilmesi arayışında olan Müslüman çoğunluğa karşılık Haricîler, adaletsiz olarak algıladıkları bir sosyal sisteme karşı devamlı bir devrim biçimini savundular. Ne var ki Haricîler ne doktrinel, ne de pratik itibarla otoritenin içinde varlığını sürdürebileceği özel bir kurumsal biçim tesis etmeyi başaramadılar.⁹³

Ayışığı kitapları, İstanbul 2001, s. 148-184; Dabaşî, a.g.e., s.136

⁹¹ Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Daru'l-Marife, Beyrut 1997, s. 78; Muhammed İbrahim Feyyumî, *el-Firaku'l-İslamiyye ve Hakku'l-Ümmeti's-Siyasiyye*, Daru's-Şuruk, Kahire 1998/1419, s. 74

⁹² Bkz. Amir en-Neccar, *el-Havaric Akideten Fikren ve Felsefeten*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1986, s. Debaşî, a.g.e., s. 191 vd.

⁹³ Adnan Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, ss. 44-

III - İMAMİYYE ŞİASINA GÖRE HZ. MUHAMMED'İN OTORİTESİ

Peygamberin vefatını metaakip gelişmeye başlayan Şii otorite teorisinde Sünnilerde olduğu gibi peygamber otoritesinin farklı alanlara dağılması söz konusu olmamıştır. Peygamberin karizmatik otoritesinin bir devamı olarak kabul edilen yönetim otoritesi, hem bu dünya hem de öte-dünya işleri dahil olmak üzere peygamberin otoritesinin kapsayıcılığının bütünüyle korunduğu ve devam ettirildiği bir mekanizma şeklinde algılanmıştır. Şii İmamlar, Weberci karizmatik tipolojinin tüm özelliklerini taşıyan özgün şahsiyetler olarak belirmişlerdir. Bundan dolayıdır ki Şia, imameti hilafetten daha özel ve mükemmel kabul etmektedir. Modern hukuk dilinde bunun karşılığı erki elinde bulundursun veya bulundurmasın “*de jure*” (hukuksallık) sözcüğüdür. Halife ise *de facto* (fiili) durumun bir sonucu olarak erki elinde bulundurmaktadır.⁹⁴

Aslında Hz Muhammed'in otoritesini açıklarken onun otoritesinin temel unsurlarını açıklamış bütün unsurlarıyla birlikte bu tür otorite biçiminin farklı olduğunu ve Hz peygamberin vefatıyla birlikte bu tür otorite biçiminin son bulduğunu ifade etmiştik. İmamiyye Şiası Hz Muhammed'in otoritesini bütünüyle imamlara nakletmeye çalışırken farklı kavramlarla Hz Muhammed'in otoritesindeki temel argümanları muhafaza etmeye çalıştığını görmekteyiz. Bu sahanın uzmanları, Şia imamet teorisinin arka plânında Şianın iki önemli kanadının -İran ve Arab- İslam öncesi kültürlerinin etkileri olduğunu savunmaktadırlar.

Şia imamet teorisinde Hz Muhammed'in karizmatik otoritesi bütünüyle muhafaza edilmeye çalışılırken oluşturulan teorinin özellikle metafizik ve epistemolojik temeller üzerine inşa edilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Şimdi bu teorinin söz konusu boyutlarını biraz daha detaylarıyla inceleyeceğiz.

A - Masum İmam Teorisinin Metafizik Temelleri

Daha önce ifade ettiğimiz gibi İmamiyye Şia'sında İmamların otoritelerinin metafiziksel temelleri daha çok Hz. Muhammed'in sağlığında kendisinin

49;Dabaşı, a.g.e., s. 195vd.

⁹⁴ Muhammed Mescid-i Camii, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 170-174;M.Ziyauddin Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Sarıkaya, Nehir Yayınları, İstanbul, 1990, s. 60; Nevin Abdülhalık, a.g.e., s. 201-207; Şükrü Nişancı, *Sivil İtaatsizlik*, Okumuşadam Yayınları, İstanbul 2003, s. 75.

vefatından sonra yerine geçecek kimseyi/kimseleri vasiyet ettiğine dair düşünceler üzerine bina edilmiştir. Daha sonra da vasiyet edilmiş olan kişilere olağanüstü özellikler verilmiştir.

İmamların otoriteleri "*Allah-Muhammed-Ali ve diğer imamlar*" şeklinde, üç yönlü otorite yapısı içerisinde mütâlâ edilmektedir. Evrensel ve mutlak olan Allah'ın otoritesi Kur'an'da, "Göklerin ve yerin Hükümdarlığının Allah'a ait olduğunu bilmez misin?..."⁹⁵ şeklinde ifade edilmektedir. Şia imamet teorisinde, imamların Allah tarafından seçilerek onlara otorite verildiğinin ispatlanması maksadıyla: "*(Ey Muhammed! De ki: Mülkün sahibi olan Allah'ım! Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden çekip alırsın; dilediğini aziz kılar, dilediğini alçaltırsın; iyilik elindedir. Doğrusu Sen, her şeye Kadirsin.*"⁹⁶ Ayeti, yukarıdaki ayetle birlikte değerlendirmektedirler. Peygamber'in otoritesi ise zafî ve karizmatik olup, Allah'ın onu kendi elçisi olarak seçmesiyle meşru kılınmıştır. Hz. Ali ve diğer imamların otoritesi ise şahsî nitelikleri, Peygamber'e yakınlığı ve Hz. Muhammed'den sonra İslam toplumunun liderliği için, ilahî lütuf tarafından kutsanmış olması vasıtasıyladır. Böyle olunca bütün Şiiiler Hz. Ali'nin kutsanan otoritesinin Hz Muhammed sonrasında da korunduğuna ve bu yapının onun erkek ahfadına geçtiğine inanmaktadırlar.

Görüldüğü gibi bu üç yönlü hiyerarşik yapı içinde Hz. Ali'nin karizmatik otoritesi haklı ve meşru kabul edilir. Daha sonraları kimi aşırı Şiiilerin geliştirdiği fikirlere rağmen, İmamiyye Şiası Hz Ali dahil olmak üzere imamların otoritelerini ontolojik olarak hiçbir zaman zat-ı ilahiye ile doğrudan temas veya ondan bir cüz olduğu şeklinde bir iddiada bulunmamıştır. Esas itibarla, otoritesinin meşruiyeti İmamiyye Şiiilerince onun Hz. Muhammed'e olan yakınlığının neticesi olarak mülâhaza edildi. Hz. Muhammed böyle bir misyonu Allah'tan aldığı ifade ederken, Hz. Ali'nin karizmatik otoritesi, Hz. Muhammed ve onun vasıtasıyla, Allah tarafından meşru kılınmıştır.

Böyle olunca Hz. Ali'nin otoritesi, taraftarları tarafından karizmatik ölçütler temelinde meşru olarak görüldü. Peygamber tarafından kendi halefi olarak tayin edildiğine inanıldığı gibi, kendisinin Peygamber'in hane halkından oluşu bu iddiaya daha bir güç kattı. Bundan dolayı Hz. Ali'nin taraftarları ilk üç halifeyi -Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Hz. Ali'nin meşru hakkının gasıpları olarak değerlendirdiler ve Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'in karizmatik otoritesinin meşru mirasçısı ve halefi olduğuna inandılar. Hz. Ali ve kendisinin erkek ahfadı, önemli dinî otoriteye sahip "*imamlar*" olarak Peygamber Hz. Muhammed'in halefleri olarak nitelendirildi.⁹⁷

⁹⁵ Bakara, 2/107

⁹⁶ Al-i İmran, 3/26

⁹⁷ Ebu'l-Feth Muhammed b.Abdilkerim eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Marife,

Şiî görüşe göre, Hz. Ali karizma, ilahî nimet ihsanına sahiptir. Kendisi peygamber olarak mülâhaza edilmemekle birlikte, otoritesinin kaynağı, o otoritenin tabiatını karizmatik olarak tanımlayan ve şekillendiren Rasûlü vasıtasıyla Allah'tır. Kendilerinin karizmatik otoriteleri bakımından Hz. Muhammed ve Hz. Ali arasındaki farklılık, ayrıca, ikincisinin yeni bir din getirmemiş olmasıyla da vurgulanır.

Bütün Şiî cemaatinin öz-anlayışında hem ilahî irade, hem de hikmet, İslam toplumunun liderliğini Hz. Muhammed'in hanesinde tutmaya ve Hz. Ali ve onun erkek ahfadını nebevî otoritenin halefleri olarak tayin etmeye kararlı olduğu konusunda asla şüphe yoktur. Bu durum Şiîler için son derece hayati öneme sahiptir. Bağdadî, Şiîlerin Hz. Ali'nin otoritesinin meşruiyetini ilahî hikmete hamletmeleri sadedinde onların düşüncelerini şöyle aktarır:

"Eğer ilahî hikmetin bir imam'ın tayin ve ikame edilmesini gerektirip zarurî kılıp kalmadığını soracak olursan, cevabım şu olur: Evet, (ilahî) hikmet bir imam'ın ikame edilmesini zarurî kılar ve gerektirir."⁹⁸

Watt'a göre zaten Hz. Ali ve yanısıra onun haleflerinin otoritesinin karizmatik tabiatını kabul edecek geçmişe ait kültürel mirasları vardı: Şiîlerde Hz. Muhammed'in aşireti olan Haşimîlerde olağanüstü güçlerin var olduğuna ilişkin belirgin bir inanç vardı. Bu olağanüstü güç Hz. Muhammed'de tezahür etmiş onun vefatı ile sonraki kuşaklara miras kalmıştır.⁹⁹

Halbuki Hz. Muhammed arkasında bir oğul bırakmadı. Eğer "*kalıtım*" yalnızca babayı takip eden bir oğula atıfta bulunuyorsa, bu durum Hz. Muhammed'e uygulanabilir değildir. Fakat bu kavram şia'da daha genel bir uygulama ile "*akrabalara*" ve özellikle de "*en yakın akrabalara*" atfedilerek uygulandı. Hz. Muhammed Hz. Ali'nin babası kimliğiyle mülâhaza edildi. Hz. Ali Hz. Muhammed'in yeğeniydi. Hz. Muhammed Ebu Talib'in evinde büyüdü. Dedesinin ölümünden sonra Hz. Muhammed, o sırada sekiz yaşındaydı, amcası Ebu Talib tarafından büyütüldü. Beni Haşim aşiretinin reisi olarak Ebu Talib tebliğinin ilk safhalarında Muhammed'i korumada özellikle faydalı oldu. Hz. Ali Hz. Muhammed vazifesine başlamadan on yıl önce doğmuştu. Altı yaşındayken Peygamber'in kendisiyle kalması teklifine uyarak evinden ayrıldı. Daha sonra Hz. Muhammed'in vesayetinde büyüdü.¹⁰⁰ Hz. Ali aynı zamanda Hz. Muhammed'in damadı, onun hayatta kalan tek çocuğu Fatıma'nın kocasıydı. Geleneksel olarak, Hz. Ali Peygamber'in "*hane balkı*"nın bir üyesi ve dolayısıyla, Hz. Muhammed'e sürekli yakın olduğundan, Hz. Ali ve sonrasında masum imamlar için Peygamber kanalıyla

Beyrut 1997/1417, 1/169.

⁹⁸ Bağdadî, a.g.e., s. 40.

⁹⁹ W.M Watt, *Islamic Political Thought*, Edinbug Universty Pres, s 119

¹⁰⁰ Tabatabaî, a.g.e, s. 60.

ilahî nimet ihsanının alıcıları olarak mülâhaza edildi.¹⁰¹

Şiîlere göre, Ehl-i Beyt şu beş şahsı ifade eder: Muhammed, Hz. Ali, Fatıma ve Hasan ve Hüseyin (Ali ve Fatıma'nın iki oğlu, Peygamber'in torunları). Şiîler açısından bu, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve onların erkek ahfadının liderliğinin meşruiyetinin geldiği mübarek aileyi oluşturur. Bu meşruiyet onların liderliğine yetki veren Peygamber'e olan yakınlıklarından kaynaklanır. Ehl-i Beyt'e ilişkin Kur'anî bir referansı Şiîler Hz. Ali ve ahfadının meşruiyet ve masumiyetinin ilahî kaynağı olarak görürler. Allah Ehl-i Beyt'e şöyle emreder:

*"Evlerinizde oturun; eski Cahiliyyede olduğu gibi açılıp saçılmayın; namazı kılın; zekatı verin; Allah'a ve Peygamber'ine itaat edin. Ey Peygamber'in ev halkı! Şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak ister."*¹⁰²

Bu "ilahî kutsama ve nimet" O'nun Peygamber'in hane halkına olan ve vasıtasıyla da Hz. Ali ve onun erkek ahfadının otoritesinin meşru kılındığı, lütfunun nihaî alameti olarak alınır. Bu masumiyet, gerçekte, Allah'tan Hz. Muhammed'e ve onun kanalıyla da, Hz. Ali'ye ve onun ahfadına ulaşan hiyerarşik otorite sürekliliğinin simgesel işareti olarak mülâhaza edilir.

Kalıtımsal haleflik geleneksel Arap otorite modunda olmamakla birlikte, Şiî İmamlar arasındaki bu uygulamayı Arapların Sasanîlerle İslam-öncesi

¹⁰¹ Zikredilenlerin dışında İmametın tayin yoluyla olduğuna dair Şia'nın Kur'an'dan ve Hadisten daha pek çok delili vardır. Mesela Kur'an'dan deliller: "*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun...*" Şia'ya göre yukarıdaki ayet İslam tarihinde Ğadir Hum olayı olarak da bilinen olaya işaret etmektedir. Ayetin muktezasinca Hz Peygamber burada kendisinden sonra imam olarak Hz Ali ve Ahfadını imam olarak bildirmiştir. Ayrıca Hz Peygamber tarafından Hz Ali'nin kendi halefi olarak tayin edildiğinin bir başka delili aşağıdaki ayettir: "*...Bugün, size dininizi mükemmel-leştirdim, üzerinize olan nimetimi tamamladım ve din olarak sizin için İslamiyet'i beğendim.*" Maide, 5/3

Şia'ya göre Nisa 61 ve Şura 23 gibi ayetler, Hz Ali'nin yanılmaz olan Ehl-i Beyt'e mensubiyetini göstermektedir. Ra'd, 7, Hz. Ali'nin halkına rehber (hadî) oluşunu gösterir. Ra'd, 43, Hz. Ali'nin en bilgin Müslüman oluşunu gösterir. Tahrîm, 4, Hz. Ali'nin en faziletli kişi olduğunu, Tevbe, 119 ise Hz. Ali'nin sadıklar arasında en önde gelen kişi olduğuna delalet eder. Şiîlerin kabul ettiği ve Hz Ali'nin Hz Peygamber sonrasında imam olduğunu gösteren hadislerden bazıları ise şunlardır: "*Ben ve Ali bir ve aynı mürdanız*"; "*Ey Ali, senin etin benim etim, senin kanın benim kanım, senin özün benim özüm ve senin ruhun benim ruhumdur*"; "*Hakikaten, Ali benden ve ben ondanım ve o tüm mü'minlerin emiridir*"; "*Ey Ali, senin benle bağın Musa ve Harun arasındaki bağa benzer*"; "*Ben ilim şehriyim ve Ali onun kapısıdır*"

Ayrıca Peygamber'le yakın aile bağı olan Hz. Ali'nin şeceresi; Hz. Ali'nin İslam'ın en kutsal mekanı olan Kabe'nin içinde doğması; Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'in ihtimamı altında geçen çocukluğu; Hz. Ali'nin Peygamber'in kızı Fatıma ile evliliği onun imam olduğunun delillerindendir. (İmamiyye Şiası'nın imamet teorisi ile ilgili deliller ve bunların eleştirisi ile ilgili olarak bkz., Küleyni, a.g.e., 1/180, 199-203; Tabatabaî, a.g.e., s. 160 vd., Ahmed İbn Teymiyye, *Şia'ya Reddiye*, çev. Heyet, Tevhîd yayınları, İstanbul 1996)

¹⁰² Ahzab, 33/ 33

karşılaşmalarına atfedilmektedir. Sasanîlerde otoritenin bir hükümdardan diğerine geçişinde kalıtsal haleflik uygulanırdı. Watt, Şii cemaat kompozisyonunun tabiatı üzerinde yaptığı açıklamalarda başlangıçta Şiiilerin çoğunun güney Arabistan'dan çıktığını ve bunların orada yüzyıllar boyu hükümdarın kutsal hakkı fikrine maruz kaldıklarını savunurken şunları söyler:

"Güney Arabistan krallıklarında kral karizmatik bir lider (insanüstü bir varlık) olarak mülâhaza edilirdi; kendilerini halk özellikle yerleşik topluluklar üzerinde yerel hükümdar olarak iddia eden kralcıklar ya da prenslerde bir krallık havası var gibiydi. Öyle bir arka planla, İslam-öncesinde İslamî sosyal yapıya geçişte ortaya çıkan keyifsizlik neticesi güney Arabistan'daki bu insanların çoğu insanüstü ya da yarı-ilahî bir lider kavramına yöneldiler. Belki de daha önce İslam'ın cazibesine kapılmalarının nedeni şursuz biçimde Hz. Muhammed'i bu türden bir lider olarak görmeleriydi. Bunun altında yatan fikir, kurtuluş ya da e-hemmiyetin yarı-kutsal bir lidere sahip bir cemaate mensubiyette bulunabileceği fikri olabilir. Buna göre, Haricîler İslamî bir biçimi göçmen kabile geleneğinde canlandırırken, Şiiiler yarı-kutsal bir kralı olan eski güney Arabistan krallık geleneğine İslamî bir biçim veriyorlardı. Arka plan ve gelenekteki bu farklılık eski göçebelerin kiminin Haricî, kiminin Şii olmasının başlıca sebebidir."¹⁰³

İmamiyyenin imamet teorisinin temel fenomenlerden biri de velayet kavramı ile risalet kavramını yaklaşık aynı düzlemde değerlendirmeleri neticesinde risaletin gereği olan birtakım özel ihsanların aynı zamanda veli olduklarını kabul ettikleri imamlara da verildiğine inanmalarıdır. Kur'an'da Hz Muhammed'in otoritesinin ayırt edici bir ögesi olarak ona gerektiğinde ilahi bir ihsan olarak fiziki kudret ve ilahi yardımlar sunulduğunu bildiriyordu, Şiadaki imamet inancında da Hz Ali'ye ve ardılları olan imamlara Allah'ın fiziki kudret ve ihsanlarda bulunduğuna inanılmaktadır. Bu durum haklı bir otoritenin göstergeleri olarak vurgulanır.

Böyle olunca İslam tarihinde yaşanan bazı olaylar izah edilirken başta Hz Ali olmak üzere imamlara bedensel endam ve cesaret onların aslı vasıflarından sayılmaya başlanmıştır. Öyle ki özellikle birinci ve üçüncü imamlarda söz konusu vasıflar bu vasıfların Şiiilerin kitle halinde örnek alacakları aslı modelleri olarak fonksiyon icra etmiştir. Bu vasıflara inanan Şiiiler karizmatik ilişkiyi daimileştirmişler ve islâmî mesajın "rutinleştirilmesini" asla kabul etmemişlerdir.

Şiaya göre Hz. Ali'nin sancak taşıyıcısı olarak iki defa komutan sıfatıyla olmak üzere hemen hemen tüm seferlere katılması, daima, efsaneye dönüşen, cesaret sergilemesi, Bedir'de çok sayıda düşmanı öldürmesi, Hayber'de ağır bir kapıyı kalkan olarak kullanması, o savaşta Müslümanların Yahudile-

¹⁰³ W.M. Watt, *İslam and the Integration of Society*, London Nort Western University Pres, 1969, s. 105-106; ayrıca bkz., Fernand Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Çöküşü*, M.E.B.Yayımları, İstanbul 1992, s. 110-11; Muhammed Âbid el-Cabirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997, s. 68-73; Fred Gladstone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. Nejat Muallimoğlu, İ.F.A.V.Yayımları, İstanbul 1995.

re karşı zaferi elde etmeleri Allah'ın Hz Ali'ye verdiği olağanüstü güçle gerçekleşti. Şiaya göre Kur'an'da zikredilen Talut'un durumu da Hz Ali ve diğer imamlara Allah'ın olağanüstü fiziki güç verebileceğinin delili olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁴

B) Masum İmam Teorisinin Epistemolojik Temelleri

Şia imamet teorisinde imamların kapsamlı otorite imkanını hazırlayan en önemli öğretilerden biri imamların yanılmazlığıdır (ismet). Onlara göre peygamberler ve imamların günah işlemekten uzak olmaları zaruridir.¹⁰⁵ Bu öğreti sayesinde imamların şümulü otoritesi fiili geçerlik kazanır, imamların günah ve yanılığa maruz kabul edilmeleri durumunda lider ve liderlik edilenler arasındaki emir/itaat bağına karizmatik-olmayan bir "*rasyonellik*" unsuru girer ki, bu, karizmatik hakimiyetin işlevsel fonksiyonunu esaslı biçimde felç edebilir. Haricilerin kurmaya çalıştığı otorite biçiminin başarısız olmasının temelinde böyle bir otorite modu kurmakta başarısız olmaları vardır.

İmamların otoritesinin kapsamlı ve elzem tabiatı aynı zamanda, Müslüman topluma daimî biçimde meşru otorite temin eden batınî fonksiyon, velayet öğretisinde de temsil edilir. Velayet meşruiyet kaynağını imamların Kur'an'ın örtülü anlamlarına ilişkin hususî bilgisinden alır. Arka arkaya gelen imamlar arasında var olduğuna inanılan sözlü gelenek haricî bir düzeyde imamların bu hususî fonksiyonunu meşru kılar. Velayet'in tabii sonucu bir öğreti olarak ismet, ya da imamların yanılmazlığı gündeme gelir. Eğer imamlar Müslüman toplumu adaletle yönetme ve Kur'an'ın sürekli yetkili yorumunu sağlama durumunda iseler, o halde herhangi mümkün günah ya da yanılığdan azat olmalıdırlar. Şianın İsmet inancı konusunda Bağdadî şöyle yazar: "*Peygamber'de yanılmazlık (ismet) zarurî olduğu gibi, aynısı imam için de bir şarttır*".¹⁰⁶ Şiilere göre tüm bu nitelikler zarurî biçimde imamların bizzat Allah tarafından ve O'nun peygamberi kanalıyla tayin edilmesini gerektirir.

Tayinleri ilahî takdire bağlı kabul edilen imamların karizmatik doğasını daha da teyid eder biçimde, Şiiler imamlarının imanın batınî bilgisine (*ilm el-ledünnî*) sahip olduklarına inanırlar. Bu bilginin önce Peygamber tarafından Hz. Ali'ye ve sonra da Hz. Ali tarafından kendi ahfadına açıklandığına inanılır. Özellikle batınî boyutunda olmak üzere bu bilgiye sahip olunma Peygamber'den aşağı tek tek ve tüm imamlara otorite akışının delilidir. Şiiler Hz. Muhammed'in son peygamber ve dolayısıyla ilahî vahyi alan son kişi olduğuna inanırken, imamların da ilahî ilham aldıklarına ve böylelikle tüm

¹⁰⁴ Bkz., Bakara, 2/247.

¹⁰⁵ Şehristanî, a.g.e., 1/169

¹⁰⁶ Bağdadî, a.g.e., s.74.

bilginin Mukaddes Kaynağı ile temas halinde bulduklarına inanırlar.

Muhammedî karizmatik mirasın güçlü mevcudiyeti Şîî İslam'a Allah'ın yeryüzündeki nihaî otoritesini daimileştirmek üzere tertip edilmiş bir takdir-i ilahî olarak hayatiyet verdi. H. Corbin bu konuda şöyle der:

*"Kanaatimce Şîilik Allah ve beşeriyet arasındaki ilahî rehberiyet ilişkisini daimi ve kalıcı biçimde muhafaza eden ve velayeti (Şîi inanların Kur'an'ın batmî bilgisi sayesinde otoriteleri) daimileştiren yegane itikattir. Yahudilik, Allah ile beşeri dünya arasında hakiki bir ilişki olan peygamberliği Musa'da durdurdu ve sonrasında İsa ya da Muhammed'in peygamberliğini tanımadı... Sünnî Müslümanlar ise peygamberliğin Hz. Muhammed'le tamamlanmasından sonra yaratıcı ve yaratılanlar arasında herhangi bir ilişkinin varlığını tanımıyorlar. Yalnızca Şîilik, peygamberlik döneminin Hz. Muhammed'le sona erdiğini kabul ederken, hidayet ve kemale erdirmeye ilişkisi olan velayeti daima canlı tutar."*¹⁰⁷

Tabatabaî'nin bu konudaki görüşleri ise şöyledir: Şîilik ve umumiyetle temel tasavvuf öğretileriyle özdeşleştirilen İslam'ın genel batmî öğretisi çok karmaşık ve girift bir ilişkiye sahiptir. İmamiyye Şiasındaki bu inanç basitçe tasavvuftaki batınlilikle eşit tutulmamalıdır. Sünnî dünyada İslamî batınlilik hemen münhasıran kendini tasavvuf olarak ortaya koyar. Şîî dünyada ise, Sünnî dünyadakine benzer bir tasavvufun yanı sıra, muhabbete dayalı bir batmî unsur vardır ki dinin tüm bir yapısını renklendirir.¹⁰⁸

İlim; Şîî imamların aslî bir vafıdır ve, Şîilerin imamlarının sahip olduğuna inandıkları, Kur'an'ın örtülü anlamının bilgisini taşıma gibi niteliklerde tezahür eder. Allah'ın ilim sahiplerine: "lütffetmesi" "...Allah içinizden inanmış olanları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltecektir..."¹⁰⁹ Şîî imamların meşruiyeti için ilave tahakkuk yerine geçer. Kur'an'ın örtülü anlamının bilgisi nihaî olarak Şîî İslam'ın batmî ve vehesini gündeme getirir. S. H. Nasr bundan şöyle bahseder: İmamların Şîilik bakımından Peygamber'in ruhanî otoritesinin -tabiatıyla, onun kanun koyucu fonksiyonunu değil- bir devamını oluşturdukları ölçüde, kendilerinin deyişleri ve fiilleri de nebevî hadis ve sünneti tamamlayıcılık ifa eder. Salt dinî ve ruhanî bir bakış açısıyla, imamlarını gelecek yüzyıllar boyunca, Şîilik açısından, Peygamber'in şahsiyetinin bir uzanımı olduğu söylenebilir.¹¹⁰

SONUÇ

Her dinin öğreticileri vardır; bunların diğer insanlara göre ibadet konularında daha titiz, daha samimi oldukları kabul edilir. Ayrıca onlar dini konularda daha fazla bilgi sahibi oldukları için, kendilerine saygı gösterilmesi

¹⁰⁷ Henri Corbin, a.g.e., s. 22.

¹⁰⁸ Tabatabaî, a.g.e., s. 60

¹⁰⁹ Bkz Mücadele, 58/11,

¹¹⁰ Tabatabaî, a.g.e., 60.

tabiidir. Eğitim-öğretim açısından da buna ihtiyaç vardır. Fakat onlar bu özelliklerinden dolayı kutsallaştırılamazlar. Dini otoriteyi temsil edenlerin de insan olmaları açısından diğer insanlardan farklı değildirler. Özellikle ilahî dinler kutsallığı sadece Allah'a has kılmışlardır. Bu inancın bir neticesidir ki İslam'da din aliminin veya din görevlisinin Allah ile diğer kullar arasında bir aracı olduğuna inanılmaz ve alimlerin otoriteleri sınırsız mutlak bir otorite olarak kabul edilmez.

Beşeri dinlerde veya tahrif olmuş ilahî dinlerde ise din adamlarının kutsal yönleri vardır. Avrupa kilisesinin ortaya koyduğu bozulmuş Hıristiyan din adamlarının durumları da böyledir. Papazlar ve rahipler Allah ile kullar arasında aracı kabul edildiğinden bu dinde kâhinlik ve ruhbanlık ortaya çıkmıştır. Kâhinler ve ruhbanların etrafında sırlardan ve gizliliklerden örtülmüş bir sur vardır. Teslisin sırları, Mesih'in cesedinin ekmeğe, kanlarının şaraba dönüştüğü ilâhî yemek sırrı ve daha pek çok sır. Bunları sadece din adamları bilir. Başkalarının bu olayları düşünmesi bile yasak.

İlmi gerçekleri kabul, alimlere itaat ve saygı Allah'ın emridir. Alimin emrine itaat Allah'a itaattir. Böyle olunca alimin değeri, ilim zihniyetine ve hassasiyetine bağlılıklarıyla ölçülür. Alim, bilgi sahibi olması bakımından hiçbir şeyin değil, sadece Hakk'ın kuludur. Delillerin ve Hakkın ayetlerinin emrindedir. Delilin şerefi, bizzat kendinden değil, hakka delalet etmesindedir. İlme ve ilmi verilere itaat, Allah tarafından yaratılmış gerçekler olması bakımındandır. Alimin görevi bu ilmi gerçekleri iyi keşfedip, özünü değiştirmeden yaşadığı dönemin sosyal ve kültürel şartları içerisinde insanlara sunabilmektir.

Son peygamberin ahirete irtihaliyle birlikte onun temsil ettiği otorite biçimi de son bulmuştur. Farklı kavramlarla belli kişilere aynı otoritenin olduğunu iddia etmek Kur'an'ın özüne aykırıdır. Kur'an-ı Kerim, dikkatli bir şekilde tetkik edildiğinde, devlet yapısını ve idari teşkilatı tanzim eden açık hükümlerin olmadığı görülür. Ancak başta vahiyyle bildirilmemiş meselelerin müşavereye bırakılması olmak üzere, emanetlerin ehline verilmesi, insanlar arasında adaletle hükmedilmesi, Allah'a, Rasulüne ve Mü'min emirlere itaat edilmesi, ihtilaf halinde Allah'a ve Rasulüne başvurulması, bilinmeyen şeyin de desteklenmemesi gibi siyasi düstur mahiyetinde bazı emirler mevcuttur.

Devlet yapısıyla ilgili olarak Kur'an ayetleriyle belirlenmiş, dolayısıyla aşılması mümkün olmayan hükümler olmadığı gibi Hz. Peygamberin kendinden sonra herhangi bir kişiyi devlet başkanı olarak açıkça tavsiye etmediği görülür.

Diğer Şia fırkalarının yaptığı gibi İmamiyye de imamet teorisini desteklemek için Kur'an'dan ve Sünnet'ten pek çok delil getirmeye çalışmışlardır.

Fakat velayet, keramet, batın, zahir gibi islami kavramlara hususi manalar verilmek suretiyle delil olarak ileri sürülen naslar keyfi yorumlara tabi tutulmuştur. Böylece imamlara ve din alimlerine olduğundan fazla bir otorite tanınmış, Hz. Peygamberin vefatıyla son bulmuş olan dini devlet modelinin devamı savunulmuştur.

Dinsel devlet yapısı, Allah Tealâ'nın belli sayıdaki elçilerine münhasır kıldığı bir devlet türüdür. Hz Muhammed risaletini tebliğ ettikten sonra, beşer tarihinde bu tür devlet şekli son bulmuştur. Daha sonraki dönemler için, zamanın getirdiği şartlara ve toplumların gereklerine uygun, aklın ışığında siyasal devlet modelleri oluşturmak, insanların doğal haklarından biri haline gelmiştir. Çünkü insanlık bu dönemle birlikte rüşdüne ermiştir.

Fakat bazı toplumlarında kimi yöneticiler Allah'ın, peygamberlere sunduğu otoriteden ve imkanlardan yararlanmak için beşeri devlet yapılarını dini devlet görünümüne boyamaya yeltenmişlerdir. Bu anlayışa sahip olanlar çok defa dini istismar edip, ilahi otorite ile ilişkili olduklarını iddia ederek, hükmettikleri insanların kalbine korku salarak başarısızlıklarını, haksızlıklarını ve zulümlerini gizlemişler aynı zamanda halkın kendilerine boyun eğmelerini sağlamışlar ve muhaliflerini de susturmuşlardır.

Peygamberlerin dışındaki insanların, Allah'ın hakimiyetini gerçekleştireceğim iddiasıyla devlet inşa etme çabaları doğru değildir. Problemlerin çoğalması ve nassın sınırlı olması beşer aklının bu konuda aktif bir şekilde devrede olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durum olayların gerisinde kalmayan ihtiyaçlara cevap verebilen bir yasama sistemini gerekli kılar. Bunun aksi dinin ruhuna aykırıdır.