



**T. C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**ŞEHRİSTÂNÎ'NİN EL-MİLEL VE'N-NİHAL
ADLI ESERİNE GÖRE ŞİA VE GÖRÜŞLERİ
(Yüksek Lisans Tezi)**

Mustafa YÜCE

**Dr. Öğr. Üyesi Ümit ERKAN
Danışman**

**RİZE
2018**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalında, Mustafa YÜCE tarafından hazırlanan *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserine Göre Şîa ve Görüşleri* başlıklı bu çalışma, 05/10/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Kabul/Red

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ümit ERKAN

Kabul/Red

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Aydın BAYRAM

Kabul/Red

25 / 10 / 2018

İmza
Doç. Dr. Üyesi Ahmet YANIK
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 05/10/2018


Mustafa YÜCE

ÖN SÖZ

Şîa, İslâm mezhepleri içerisinde ortaya çıkan, günümüzde varlığını devam ettiren ve büyük bir çoğunluğun mensubu olduğu bir mezheptir. Bu sebeple hakkında hem Sünnî hem de Şîî araştırmacılar tarafından çeşitli çalışmalar yapılmışsa da yeni çalışmalara duyulan ihtiyaç devam etmektedir. Bu ihtiyacın giderilmesine, küçük de olsa, bir katkı sunma adına, İslâm mezhepleri tarihi kaynaklarının en güvenilirlerinden biri olarak kabul edilen ve İslâm mezhepleri hakkında detaylı bilgiler ihtiva eden Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'ine göre Şîa ve görüşleri ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde Şehristânî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri kısaca tanıtıldıktan sonra, *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserin nüsha bilgileri, içeriği, mezhepleri tasnif yöntemi ve problemleri ele alınarak değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde ise ilk olarak Şîa kavramı, Şîiliğin doğuşu ve tekâmülü ile Şîa içerisinde neşet eden zümrelere değinilmiştir. Daha sonra *el-Milel*'de zikri geçen tüm Şîî zümrelerin görüşleri iki ana başlık içerisinde incelenmiştir. İman esaslarını ihtiva eden ilk başlıkta Şîî mezhep ve tâli kolların görüşleri tevhid, nübüvvet, imâmet, adalet ve meâd başlıkları içerisinde aktarılmıştır. İbadet esasları başlığı içerisinde de *el-Milel*'de tespit edilen Şîî mezheplerin dinî uygulamalarına yer verilmiştir. Hususi başlıklar şeklinde incelenen her konuda Şehristânî'nin *el-Milel*'i, Şîî mezhepler ve görüşleri noktasında temayüz eden konular değerlendirilmiştir.

Bu çalışmaya beni sevk eden, konunun belirlenmesinde ve içeriğinin hazırlanmasında hiç bir yardımı esirgemeyen, çalışmamızın her aşamasında gerekli düzenlemelerde bulunan danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Ümit ERKAN'a, yönlendirmeleri ve eleştirileri ile tezimize katkı sağlayan ve çalışma sürecinde kütüphanesini istifademize açan Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR hocama, tezimizi baştan sona titizlikle okuyup eksiklerini tespit ve tashih eden Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKOCAASLAN, Öğr. Gör. Vehbi CANSIZ, Arş. Gör. Abdulrahman ACER hocama ve ismini zikredemediğim kıymetli hocalarıma ve değerli dostlarıma

gönülden teşekkürlerimi sunuyorum. Eğitim ve Öğretim hayatım boyunca desteklerini esirgemeyen aileme, hususen anneme, tez süresince maddi ve manevi desteğini devamlı hissettiğim eşim Hatice Esma YÜCE'ye ayrıca teşekkür ediyorum.

Mustafa YÜCE

2018 RİZE



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	2
ETİK BEYAN	3
ÖN SÖZ	4
İÇİNDEKİLER	6
ÖZET	8
KISALTMALAR	10
GİRİŞ	11

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÜ'L-FETH MUHAMMED B. ABDİKERİM EŞ-ŞEHRİSTÂNÎ

I. HAYATI	18
II. İLMÎ KİŞİLİĞİ	21
III. ESERLERİ	25
A. el-Milel ve'n-Nihal	27
1. Nüsha Bilgileri ve Neşirleri	27
2. Eserin Muhtevası	28
3. Mezhepleri Tasnif Yöntemi	32
a. Yetmiş Üç Fırka Hadisi	34
4. Mezhepler Tarihi Açısından Karşılaşılan Bazı Problemler	35

İKİNCİ BÖLÜM

ŞÎA VE GÖRÜŞLERİ

I. ŞÎA	39
A. Şîa Kavramı	39
B. Şîiliğin Doğuşu	40
C. Şîiliğin Kolları	42
II. EL-MİLEL VE'N-NİHAL'E GÖRE ŞÎA VE GÖRÜŞLERİ	44
A. İman Esasları	44
1. Tevhid	45
a. Sıfatlar	46

b. Teşbih ve Tecsim	53
c. Hulûl	60
d. Bedâ	69
2. Nübüvvet	74
a. Nübüvvet İddiaları	76
3. İmâmet	80
a. İmâmetin Gerekliliği	81
b. İmamın Özellikleri	85
1) Soy ve Vasiyet	85
2) İsmet	100
3) Fazilet	102
4) Bilgi	106
5) Takıyye	112
c. Hz. Ali'nin İmâmeti	116
1) Hz. Ali'nin İmâmetinin Delilleri	116
2) Hz. Ali'nin İmâmetini Kabul Etmeyen Ashâbın Durumu ...	121
d. Gaybet ve Mehdîlik	127
4. Adalet	135
5. Meâd	138
a. Rec'at	139
b. Tenâsüh	142
c. Diğer İnançlar	146
B. İbadet Esasları	148
SONUÇ	154
KAYNAKLAR	157
ÖZGEÇMİŞ	170

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri

Tez Türü: Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Ümit ERKAN

Hazırlayan: Mustafa YÜCE

Yıl: 2018

Sayfa Sayısı: 170

ÖZET

ŞEHRİSTÂNÎ'NİN EL-MİLEL VE'N-NİHAL ADLI ESERİNE GÖRE ŞİA VE GÖRÜŞLERİ

Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseri İslâm mezhepleri tarihinin klasik kaynakları içerisinde önemli bir yere sahiptir. Müellif eserinin mukaddimesinde mezhepleri tarafsız olarak aktaracağını belirtmiştir. Doğal olarak müellifin kendi için belirlediği bu şartlara ne ölçüde uyarak bilgileri aktardığı İslâm mezheplerinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu eserin Şîa bölümünü esas alarak yaptığımız araştırmamızda, Şîi mezheplerin ve tâli kolların görüşlerinin, kendi aslî kaynaklarıyla kıyaslanarak, doğruluğu ve toplumsal vakiyaya uygunluğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda Sünnî bir âlim tarafından kaleme alınan *el-Milel* adlı eserde, Şîa hakkındaki bilgilerin aktarımında genel olarak tarafsızlık ilkesine riayet edildiği görülmüştür. Şîilik, iman ve ibadet esasları açısından incelenmiş, hususen iman esasları noktasındaki Şîiliğin görüşleri anlaşılacak düzeyde aktarıldığı tespit edilmiş ve dönemin şartları dikkate alındığında Şîa ve Şîi zümrelerin görüşlerinin önemli oranda belirlenebilecek şekilde doğru bilgiler ihtiva ederek aktarıldığı ve bu bilgilerin farklı geleneklerden gelen kaynaklarla örtüştüğü görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri, Şehristânî, el-Milel, Şîa, Şîilik, Objektiflik.

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Social Sciences

Department: Basic Islamic Sciences

Thesis Type: Master Thesis

Supervisor: Dr. Ümit ERKAN

Author: Mustafa YÜCE

Year: 2018

Pages: 170

ABSTRACT

SHIA AND IT'S OPINIONS ACCORDING TO AL-SHAHRISTANI'S BOOK CALLED AL-MILAL WA-AL-NIHAL

Shahristani's book called al-Milal wa-al-Nihal have a significant value in the classical sources of the History of Islamic Sects. The author stated that the work would transfer the denominations in neutral. Naturally, it is important for the understanding of the Islamic sects in which the author transcribes the information in accordance with these conditions which he has determined for himself. In our research based on the Shia section of this work, the opinions of the Shi'i sects and subordinate branches were compared with their original sources and tried to determine the correctness and conformity with the social case. In this sense, in the work al-Milal taken by a Sunni scholar, it has been observed that the principle of neutrality was generally respected in the transfer of information about Shia. Shiism was examined in terms of principles of faith and worship and it was observed that the views of Shi'ism at the point of faith in particular were transferred at an understandable level. It was seen that when the conditions of the period were taken into consideration, the Shi'a and Shi'i opinions were transmitted with proper information to be determined in a significant way. These information overlapped with different traditional sources.

Key Words: Islamic Sects, Shahristani, al-Milal, Shia, Shiism, Objectivity.

KISALTMALAR

Arş.	:	Araştırma
b.	:	Bin, İbn
bk.	:	Bakınız
çev.	:	Çeviren
Dr.	:	Doktor
ed.	:	Editör
Gör.	:	Görevlisi
Hz.	:	Hazreti
M	:	Miladi
nşr.	:	Neşreden
Öğr.	:	Öğretim
öl.	:	Ölüm tarihi
Prof.	:	Profesör
ts.	:	Tarihsiz
vb.	:	Ve benzeri
vd.	:	Ve diğerleri

GİRİŞ

PROBLEMİN DURUMU

İslâm mezhepleri tarihi kaynaklarının özellikle ilk dönem makâlât türü eserler ile sonraki dönem milel ve nihâl türü eserlerin mezhepleri aktarırken benimsemiş oldukları yöntemler taraflı olması bakımından eleştirilmektedir.¹ Bu anlamda klasik kaynakların objektifliği problemi gün yüzüne çıkmaktadır. Klasik kaynaklar içerisinde yer alan, milel türü eserlerin en önemlilerden Şehristânî'nin *el-Milel* adlı eseri, özellikle mukaddimesinde verdiği bilgiler dolayısıyla ayrı bir öneme sahiptir. Şehristânî eserin mukaddimesinde taraflı davranmayacağını, her mezhebin görüşünü olduğu gibi aktaracağını ve eleştiride bulunmayacağını ifade etmektedir. Eserinde uyulması gereken öncüller olarak zikrettiği bu şartlara ne ölçüde bağlı kaldığının ne derece objektifliğini koruduğunun belirlenmesi klasik kaynaklar içerisinde çeşitli övgülere mazhar olan bu eserin konumlandırılabilmesi için gereklidir.

Bu eseri ele alış şeklimizi Şîa ve görüşleri üzerinden gerçekleştirmeyi tercih ettik. Nitekim geçmişten günümüze İslâm ümmeti içerisinde özellikle benimsemiş olduğu imâmet inancıyla farklılaşan ve Ehl-i Sünnet'ten sonra İslâm toplumunun ikinci büyük çoğunluğunu oluşturan Şîa, siyasî-itikadî açıdan İslâm mezhepleri tarihinde birçok tartışmalara kaynaklık etmiştir. Şîa hakkındaki bu tartışmalara özellikle Şîa'nın benimsemiş olduğu imâmet inancı ve tarihsel süreçte yaşanmış birçok hadise sebep olmuştur. Şîa'nın siyasî ve itikadî anlamda benimsemiş olduğu görüşler Şîî âlimlerin yanı sıra diğer birçok âlim tarafından da eserlerinde aktarılmıştır. Günümüzde Şîa'yı daha iyi anlamlandırmak ve konumlandırmak için İslâm mezheplerinin klasik kaynaklarında nasıl yer aldığının ve aktarıldığının belirlenmesi önemli bir problemidir.

¹ Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi 1* içinde, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 409-411; Mehmet Ali Büyükkara, "İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi 1* içinde, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 468-477.

ARAŞTIRMANIN AMACI

İslâm mezheplerinin klasik kaynaklarında objektiflik, tarafsızlık, çarpıtma, yanlış ve gerçek dışı isnatlar İslâm mezhepleri tarihi araştırmalarında en çok karşılaşılan problemler² arasında yer almaktadır. Bu tür problemler daha çok mezhep mensubiyetinden kaynaklanmakta, tarihsel süreçte yer almış ve bir kısmı günümüze ulaşmış olan mezheplerin tanınmasında ve konumlandırılmasında etkili olmaktadır. Dinler ve mezhepler tarihi eserleri içerisinde Şehristânî'nin *el-Milel* adlı eserinin döneminin diğer müelliflerine muhalif olarak eleştiriye yer vermemesi bakımından objektif olarak nitelendirilmesi,³ bu eserin incelenmesinin amaçları arasında yer almaktadır. Bu açıdan Sünnî bir âlim olan Şehristânî'nin eserinde Şîa'yı nasıl aktardığının tespiti dönemin bakış açısını yansıtacaktır. Nitekim Şîa, İslâm ümmeti içerisinde Ehl-i Sünnet'ten sonra ikinci büyük topluluğu oluşturmakta ve özellikle benimsediği imâmet inancı sebebiyle farklılaşmaktadır.

Bu anlamda araştırmamızın amacı Şehristânî'nin *el-Milel* adlı eserine göre Şîa'yı Hanefî-Mâtürîdî gelenek ile Şîî (Zeydî, İsmâîlî ve İmâmî) gibi farklı geleneklerden gelen klasik kaynaklarla kıyaslayarak benimsemiş olduğu görüşleri açısından değerlendirmek ve *el-Milel* adlı eserin mukaddimesinde sunduğu şartlara ne denli bağlı kaldığını ortaya koymaktır. Bu sayede İslâm mezheplerinin tanınmasında etkin bir role sahip olan *el-Milel*'in ne ölçüde tutarlı olduğu ve Şîa ile ilgili bilgileri ne ölçüde aktardığı anlaşılmış olacaktır.

ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

İlk dönem klasik kaynaklardan bazılarında Şîa ve görüşleri ile ilgili yazılanlar daha çok bu mezhebi reddetme ve eleştirme gayesiyle yazılmıştır. Klasik kaynak türlerinden fırak, milel ve nihâl türü eserler de genellikle kendi mensubu olduğu mezhebi yüceltme diğerlerini ise eleştirme gayesiyle kaleme alınmaktadır. Bu açıdan Şîa'yı beş mezhep ve yirmi beş tâli kola ayıran Şehristânî'nin Şîa ve görüşlerini nasıl ele aldığı, bu görüşlerin bir hakikatin sonucu olup olmadığı farklı geleneklerden gelen mezhepler tarihi eserleriyle karşılaştırmalı bir şekilde tespit edilmesi büyük öneme sahiptir.

² Büyükkara, "İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", 468-477.

³ Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 467-468.

ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI

Araştırmanın aslı kaynağını oluşturan *el-Milel*, müellifi Şehristânî'nin de belirttiğine göre hicrî 521 (M. 1127-1128) yılında yazılmış bir eserdir. Bu eserin içerisinde yer alan Şîa ve görüşleri hususen tevhid, nübüvvet, imâmet, adalet ve meâd konuları çerçevesinde ele alınmıştır. Çünkü bu konular, İslâm âlimlerinin farklı görüş beyan etmeleri sebebiyle mezhepleşmelere sebep olmuştur. Öte yandan çalışmamızda elde edilen bilgilerin Eş'arî-Mu'tezilî gelenekten gelen *el-Milel*'den önce kaleme alınmış farklı geleneğe mensup Hanefî-Mâtürîdî gelenek ile Şîi (Zeydî, İsmâîlî ve İmâmî) geleneğe ait klasik mezhepler tarihi kaynaklarıyla kıyaslanarak değerlendirilmesi yapılmıştır. Zira *el-Milel*'den sonra yazılan eserlerle yapılan kıyaslama hatalı bir kıyaslama olacaktır. Yapılan bu kıyaslama sayesinde Şîa içerisinden neşet eden mezhep ve tâli kolların, hangi konuda görüş beyan edip etmediği veya hangi görüşleriyle diğer Şîi zümrelerden ayrıldığı anlaşılmıştır. Bununla birlikte klasik kaynaklarda gözlemlenen isimlendirme problemini de aşmak için Şehristânî'nin Şîa'yı tasnifinde kullandığı isimlendirme ve sıralama dikkate alınarak kapsam ve sınırlılıklar belirlenmiştir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

İslâm ümmeti içerisinde ortaya çıkan, beşerî ve toplumsal oluşumlar olan siyasî ve itikadî mezhepler, tarihsel süreç içerisinde, kazanmış olduğu ayırt edici özellikleri ve benimsemiş olduğu fikirleri ile önem arz etmektedir. Mezheplerin yüklendiği bu özellikler nedeniyle Şehristânî'nin *el-Milel*'ine göre Şîa'yı incelediğimiz bu çalışmamızda Şîa'nın benimsemiş olduğu ve süreç içerisinde şekillenen görüşleri klasik dönemin diğer kaynaklarıyla kıyaslanarak aktarılmaya çalışılmıştır. İslâm mezhepleri tarihi çalışmalarında esas alınması gereken, betimleyici bir üslup kullanmaya, değerlendirme yaparken de objektif olmaya⁴ özen gösterilmiştir.

Çalışmamızda hicrî altıncı asırda vefat eden Şehristânî'den önceki yazarların eserleri dikkate alınmıştır. Bu sebeple Şehristânî öncesi döneme ait olan,

⁴ Ethem Ruhi Fırlı, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu* içinde, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), 369-377; Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 391-411.

Eş‘arî-Mu‘tezilî, Hanefî-Mâtürîdî ve Şîî (Zeydî, İsmâilî ve İmâmî) geleneklerine⁵ ait birer kaynak taranmıştır. Araştırmamızda *el-Milel*’deki ve diğer kaynaklardaki Şîî görüşler betimsel bir nazarla taranarak, Şîa’nın görüşleri ortaya çıkartılmaya ve Şehristânî’nin *el-Milel* adlı eserindeki bilgilerin doğruluğu veya eksikliği kıyaslamalarla tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda öncelikle Şehristânî’nin hayatı, fikirleri ve eserleriyle birlikte araştırmamızın odak noktası olan *el-Milel* hakkında bazı bilgiler sunulmuş, bu sayede konuya hâkim bir bakış açısının oluşması hedeflenmiştir. Mezheplere göre tasnifin yapıldığı bu eserde Şîa ve görüşleri tevhid, nübüvvet, imâmet, adalet ve meâd konularını kapsayan iman esasları ile ibadet esasları ana başlıkları çerçevesinde incelenmiştir. Her başlıkta ilk olarak kavramsal çerçeveyi ele aldıktan sonra Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile ve Şîa’nın görüşleri genel olarak verilmiştir. Daha sonra Şehristânî’nin konu hakkındaki yorumu varsa aktarılmıştır. Ayrıca Şehristânî’nin eserindeki Şîa tasnifindeki sıralama dikkate alınarak Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gâliyye ve İsmâiliyye mezheplerinin yukarıda bahsi geçen konularla ilgili görüşleri tek tek ele alınarak diğer kaynaklarla mukayese edilmeye çalışılmıştır.

Bu mezheplerden neşet eden tâli kollar da ana mezhebin içerisinde sırasıyla ele alınmıştır. Mezheplerin görüşlerini mukayese ederken öncelikle *el-Milel*’deki bilgiler sonra Sünnî kaynaklardaki bilgiler ve son olarak Şîî kaynaklardaki bilgiler aktarılmış, ihtiyaç duyuldukça güncel çalışmalara da yer verilerek değerlendirmeler yapılmıştır. Bununla birlikte yer yer önemini ifade edebilme ve konuyu daha anlaşılır hale getirebilme gayesiyle metinde geçen önemli şahıs isimleri ve bazı kavramlar açıklanmıştır. Şehristânî’nin tarafsızlığının değerlendirilmesinde *el-Milel* adlı eserinin mukaddimesindeki başlıklarda belirtmiş olduğu ‘bâtıl olan karşı hak olan şöyledir’ şartı⁶ göz önünde bulundurulmuştur.

⁵ İslâm mezhepleri tarihi klasik kaynakları ve geleneklerle ilgili bk. Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, 409; Osman Aydın, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008), 25-43; Osman Aydın vd. *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 17-348.

⁶ Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 8-9.

Bu sayede Şehristânî'nin *el-Milel* adlı eseri merkeze alınarak Şîa'nın tevhid, nübüvvet, imâmet, adalet ve meâd konularını içeren iman esasları ile ibadet esasları hakkındaki görüşleri İslâm mezhepleri tarihi araştırmalarında takip edilmesi gereken betimleyici ve tarafsız bir yöntemle, fikir-hâdise irtibatı çerçevesinde, anlayıcı-yorumlayıcı bir metotla temel kaynaklardan hareketle ele alınmaya çalışılmıştır.⁷

KAYNAKLAR

Şîa ve görüşlerini klasik kaynaklardan hareketle belirtme ve İslâm mezhepleri tarihinin klasik kaynaklarından biri olan *el-Milel*'i merkeze alma gayesiyle yapılan bu çalışmada klasik dönem mezhepler tarihi kaynaklarının kullanımı esas alınmıştır. Çalışmamızın merkezinde yer alan ilk kaynağımız: Abdülkerîm eş-Şehristânî'nin (öl. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseridir. Diğer taraftan Şîî görüşlerin aktarımı, açıklanması ve *el-Milel*'de verilen bilgileri tahlil edebilmek için Sünnî ve Şîî geleneklere ait taranacak temel kaynaklar ise kronolojik sırayla şunlardır:

Kâsım b. İbrahim b. İsmâil b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib er-Ressî (öl. 246/860), *Mecmûu kütüb ve resâili'l-İmâm el-Kâsım b. er-Ressî*,
Nâşî el-Ekber el-Enbârî (öl. 293/905-906), *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*,

Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî (öl. 301/913), *Kitabu'l-makâlât ve'l-fırak*,

Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (öl. 310/922), *Fıraku's-Şîa*,

Ebû Mûtî Mekhûl b. el-Fadl en-Nesefî (öl. 318/930), *Kitabu'r-redd alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ*,

Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (öl. 322/934), *Kitabu'z-zîne fi'l-kelimâti'l-islâmiyyeti'l-arabiyye*,

Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk (öl. 381/991), *Risâletu'l-i'tikadât-il-İmâmiyye*,

Ebû Temmâm (öl. 4./10. Yüzyıl ortaları), *Bâbu's-Şeytân min kitâbi's-şecere*,

⁷ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2013), 10-11; Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 6-7.

Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfid (öl. 413/1022),
Evâilü'l-makâlât fil-mezâhibi ve'l-muhtarât,

Şerîf el-Murtezâ (öl. 436/1044), *el-Fusûlu'l-muhtare mine'l-uyûn ve'l-mehâsin,*

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî (öl. 456/1064),
el-Fasl fi'l-milel ve'l ehvâ ve'n-nihal.

Bu eserler genel olarak farklı geleneklerden gelmeleri sebebiyle tercih edilmiştir. Bu sayede farklı ekollerin aynı konuyu nasıl aktardıkları, nelere dikkat ettikleri ve ne ölçüde örtüşükleri ortaya konulmuş olacaktır.

İslâm mezhepleri tarihi klasik kaynaklarında karşılaşılan problemleri bir örneklem üzerinden inceleyen çalışmalar oldukça sınırlı düzeydedir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalardan en önemlisi *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği (İmâmiyye Şi'ası Örneği)*⁸ adlı çalışmadır. Bu çalışmada Eş'arî-Mu'tezilî gelenekten gelen klasik kaynakların İmâmiyye Şîa'sı hakkında aktarmış olduğu bilgiler yine İmâmî gelenekten gelen kaynaklarla mukayese edilerek objektifliği açısından değerlendirilmiştir. Bundan başka klasik kaynaklar ve özellikleri hakkında *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar Ve Özellikleri, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*⁹ gibi bazı çalışmalar da yapılmıştır. Bu araştırmalarda bir mukayeseden daha çok fırak geleneklerine ait eserler ve bu eserlerin kısaca özellikleri tanıtılmıştır. Bu çalışmaların yanı sıra İslâm mezhepleri usûl çalışmaları ile ilgili yapılan araştırmalarda¹⁰ klasik dönem mezhepler tarihi kaynaklarında karşılaşılan problemler ya açıklanmadan geçilmiş ya da birer örnek verilerek ifade edilmiştir. Yine bu çalışmalarda fırak geleneklerinin ve bu geleneklere ait eserlerin bazı özellikleri ve farklılıkları beyan edilmiştir. Bunlarla birlikte bazı fırak gelenekleri "*Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnif Meselesi*"¹¹ gibi hususi olarak incelenmiş, bu

⁸ Ahmet İshak Demir, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği* (Rize: STS Yayınları, 2011).

⁹ Aydınlı, *İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*; Aydınlı vd. *Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*.

¹⁰ Fığlalı, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Karşılaşılan Bazı Problemler", 369-377; Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 391-411; Büyükkara, "İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", 468-477.

¹¹ Muzaffer Tan, "Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnif Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008): 121-152.

geleneklerin özellikleri ve diğer geleneklerden farklılıkları izah edilmeye çalışılmıştır.

Klasik kaynaklardaki bilgilerin, Şîa örnekleme üzerinden değerlendirilmesine yönelik çalışmalardan biri de “*İbn Hazm’a Göre Şîa*”¹² adlı çalışmadır. Bu çalışmada yazar İbn Hazm’ın mezhepleri aktarım metodunu Şîa hakkındaki görüşlerinin tahlil ve tespitiyle sınırlı tutmakta, farklı kaynaklarla mukayese yapmamaktadır. Yine “*İbn Hazm’ın Gulat Anlayışı ve Gâli Fırkalar*”, “*Eş‘arî’ye Göre Şîi Fırkalar*” ve “*Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî’nin el-Milel ve’n-Nihal Adlı Eserinde Sabîlik*”¹³ gibi birçok çalışmada da klasik kaynaklardaki bilgiler bir örneklem üzerinden aktarılmaktadır. Fakat bu çalışmalarda incelenen zümreler, daha çok ilgili eserdeki şekliyle aktarılmış, aktarılan bilgilerin diğer geleneklerle bir kıyası yapılmamıştır.

Aktarmış olduğumuz, bizim araştırmamızla kısmî benzerlik gösteren bu gibi çalışmaların sayısını artırmak mümkündür. Fakat bizim çalışmamız, klasik kaynaklardan Eş‘arî-Mu‘tezilî geleneğe ait olan bir eserde Şîa ve tâli kolları ile ilgili aktarılan bilgilerin esas alınması, bu bilgilerin diğer fırak gelenekleri ile kıyaslanarak gelenekler arası farklılıkların ortaya çıkarılması ve incelenen eserin objektiflik durumunun tespit edilmesi gibi hususi inceleme alanlarını ihtiva etmesi açısından özgünlük arz etmektedir.

¹² Mehmet Dalkılıç, “İbn Hazm’a Göre Şîa”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2006): 147-172.

¹³ Toker, Yaşar, “Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî’nin el-Milel ve’n-Nihal Adlı Eserinde Sabîlik” (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2004); Günaydın, Enver, “Eş‘arî’ye Göre Şîi Fırkalar” (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010); Uzun, Âdem Sezgin, “İbn Hazm’ın Gulat Anlayışı ve Gâli Fırkalar” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013).

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÜ'L-FETH MUHAMMED B. ABDİKERİM EŞ-ŞEHİRİSTÂNÎ

I. HAYATI

Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, Horasan'ın kuzeybatısında bulunan Harizm ile Nişâbur arasında kurulan ve günümüzde Türkmenistan'ın Karakum Çölü civarında yer alan Şehristân kasabasında dünyaya gelmiştir. Doğum tarihiyle ilgili hicrî 469, 470 ve 479 gibi farklı rivayetler zikredilmekle birlikte genel kanaat 467'de doğduğu şeklindedir.¹⁴ Muhammed et-Tancî, Şehristânî'nin hicrî 479 yılında doğduğu bilgisinin tarihi verilerle örtüşmediğini ifade etmektedir. Tancî, Şehristânî'nin Nişâbur'da eğitim almak için gittiği hocası Abdullah el-Medenî'nin hicrî 490 yılında öldüğü bilindiğine göre onun yirmi yaşlarından önce hocasına gitmiş olması gerektiğinden hareketle hicrî 470'ten önce doğduğunun tarihe daha uygun olduğunu belirtmektedir.¹⁵

Büyük Selçuklular Devleti (1040-1157) döneminde yaşayan Şehristânî'nin hayatının ilk devreleri, ailesi, evlenip evlenmediği ve ilk eğitimi aldığı kimseler hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat ilmî faaliyetleri ve İslâm düşüncesine katkılarına bakıldığında iyi bir ilim tahsili yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim doğup yetişmiş olduğu Şehristân, birçok âlimin yetiştiği ve çeşitli ilimlerin eğitiminin verildiği bir bölgedir. Şehristânî'nin burada arapça, matematik ve mantık ilmi tahsil ettiği nakledilmektedir.¹⁶

Doğduğu yerde aldığı bu eğitimlerden sonra her ilmi, alanının uzmanlarından öğrenmek gayesiyle ilim yolculuğuna çıkmıştır. İlk olarak geldiği rivayet edilen Nişâbur'da Ebü'l Hasan Ali b. Ahmed el-Medâinî'den (öl. 490/1096) hadis, İmam Gazâlî'nin (öl. 505/1111) ders arkadaşlarından ve Tûs kadısı olan

¹⁴ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü enbâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru's-Sadr, 1971), 4: 274; Yusuf Ziya Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 15; Harman, "Şehristânî", 467.

¹⁵ Muhammed Tancî, "Şehristânî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), 11: 393.

¹⁶ Tancî, "Şehristânî", 393; Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, 16; Harman, "Şehristânî", 467.

Ahmed b. Muhammed b. el-Hâfi'den (öl. 500/1106) fıkıh, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'den (öl. 514/1120) fıkıh ve fıkıh usûlü, Ebü'l Kâsım Selmân (Süleyman) b. Nâsır el-Ensârî'den (öl. 512/1118) kelim, tefsir ve ilahiyat felsefesi tahsil etmiştir.¹⁷ Nişâbur'daki eğitimlerle ilminin kemâle ulaştığı belirtilen Şehristânî'nin ilmî kişiliğine en çok etki eden hocası Selmân b. Nâsır el-Ensârî olmuştur. Nitekim Şehristânî eserinde el-Ensârî hakkında birçok kere “üstadımız ve imamımız” ifadelerini kullanmıştır.¹⁸

Şehristânî'nin Nişâbur'da ne kadar kaldığı bilinmemekle birlikte ilim tahsilinden sonra Harizm'e gittiği, orada bir süre hocalık ve vaizlik gibi ilmî faaliyetlerde bulunduktan sonra da 510/1116 yılında Mekke'ye giderek hac vazifesini yerine getirdiği ifade edilmektedir. Hac vazifesini yerine getirdikten sonra geldiği Bağdat'ta üç yıl süresince Nizâmîye Medrese'sinde ders okutmuş ve burada verdiği vaazlarla da halkın sevgisini ve teveccühünü kazanmıştır.¹⁹ Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Horasan'ın Merv şehrine dönen Şehristânî, Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in (öl. 552/1157) veziri Nasîrüddin Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî'nin (öl. 530/1135) hizmetine girmiş ve ayrıca Sultan Sencer'le de yakın ilişkiler kurmuştur. On küsur yıl kaldığı Horasan'da telif ettiği ve araştırmamızda Şîa bölümünü ele aldığımız *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserini vezir Muzaffer el-Mervezî'ye takdim etmiştir. Genel kanate göre Sultan Sencer'in (526 yılında) vezir el-Mervezî'yi görevinden azletmesinin ardından Tirmiz'e gitmiş, orada ilim ehline önem veren Nakîbüleşrâf Ebü'l-Kâsım Ali b. Ca'fer el-Mûsevî'nin (öl. 550/1155) hizmetine girmiş ve ona *Musâra'atü'l-Felâsife* ile *el-Milel ve'n-nihal*'in bir nüshasını takdim etmiştir.²⁰

¹⁷ Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 3: 328; Şaban Kuzgun, “Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve ‘el-Milel ve'n-Nihal’ İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1985): 180; Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, 16; Harman, “Şehristânî”, 467.

¹⁸ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, nşr. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 38.

¹⁹ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3: 328.

²⁰ Ebü'l-Hasan Zahîrüddîn Ali b. Zeyd b. Muhammed b. el-Beyhakî, *Tetimmetü sıvânü'l-hikme*, nşr. Refik el-A'cem (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübânî, 1336/1918), 120; Harman, “Şehristânî”, 467; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 1.

Tirmiz’de ne kadar kaldığı hakkında malumat bulunmamasına rağmen ahir ömründe doğduğu memleketi Şehristân’a döndüğü bilinen Şehristânî, talebesi Sem‘anî’nin belirttiğine göre hicrî 548/1153 yılında vefat etmiştir.²¹ Kaynaklarda hakkında daha fazla bilgi bulunmayan Şehristânî’nin kaleme aldığı eserlerle şöhreti oldukça geniş çevrelere ulaşmıştır.

²¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, nşr. Şu‘ayb Arnâut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1417/1996), 20: 287.

II. İLMÎ KİŞİLİĞİ

Ömrü Selçuklu Devleti'nin hâkim olduğu coğrafyada geçen Şehristânî, kelim, fıkıh, felsefe, tefsir, dinler tarihi gibi alanların yanısıra mezhepler tarihi alanında da temayüz etmiştir. Kaleme aldığı eserlerin içerik ve muhtevalarındaki titizliği ve konulara hâkimiyeti ile herkesin takdirini kazanmıştır.²²

Kelam ve hikmet ehlinin üstadı, zeki, mu'tedil ve vaazı tesirli olarak nitelendirilen²³ Şehristânî, yaşadığı asırdaki birçok âlim gibi kendisi de ilmî seyahatlerde bulunmuş, bu seyahatleri esnasında, Eş'arî ve Mu'tezilî kelamcılarının, Hanefî ve Şâfiî âlimlerin ayrıca Sünnî ve Bâtınîlerin birçok tartışmalarına şahit olmuş, bu sayede entelektüel bir birikim kazanmıştır. Bunun ötesinde devlet ricali ile de iyi ilişkiler kurarak onların hizmetine girmiş ve eserlerini onlara takdim etmiştir.²⁴

Genel kanaate göre fıkıhta Şâfiî, itikatta Eş'arî mezhebine mensup olan Şehristânî²⁵ hakkında ilmî kişiliği ve mezhebi kimliği açısından çeşitli iddialar ileri sürülmüştür. İlk iddiaya göre Şehristânî, itikadî açıdan sıkıntılı, felsefecilerin görüşlerine meyilli biri olarak ilhada eğilimli bir kimsedir. Onun hakkındaki bu iddia öğrencisi Sem'anî (öl. 562/1116) ve Ebû Muhammed b. el-Harezmi (öl. 568/1172) tarafından aktarılmaktadır. Fakat Sem'anî, hocası hakkında ilhada düştüğü yönünde bir iddia olduğunu aktarmakla yetinmektedir.²⁶ Harezmi ise onun hakkında "İtikadî anlamda hataya düşmemiş, ilhada meyletmemiş olsaydı, İslâm'da imam olurdu. Erdemli bir kişi olmasının yanında aklî melekelerinin sağlam olmasına rağmen, makul olmayan düşüncelere meyletmesi, hayrete sevk

²² Harman, "Şehristânî", 468; Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 29.

²³ ez-Zehabî, *Siyer*, 20: 287.

²⁴ Kuzgun, "Şehristânî'nin Hayatı", 181; Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 34.

²⁵ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed b. el-Hulv (Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1336/1918), 6: 129-130; Kuzgun, "Şehristânî'nin Hayatı", 182; Harman, "Şehristânî", 468.

²⁶ Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'anî, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr*, nşr. Halil el-Mansûr (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1998), 2: 91.

etmektedir.” demektedir. Ayrıca Harezmi, Şehristâni ile yapmış olduğu tartışmalar neticesinde onun felsefecilerin görüşlerine meylettiğini ifade etmektedir.²⁷

Bazı kaynaklar ise öğrencisi Sem‘anî’den nakille, onun Şii İsmâiliyye’ye meylettiğini ve bu mezhebin propagandasını yaptığını belirtmektedir.²⁸ Sem‘anî’den aktarılan bu görüş hakkında Tâceddin es-Subkî (öl. 771/1370), Sem‘anî’nin bu iddiaları nereden duyduğunu bilmediğini, Şehristâni’nin eserlerindeki görüşlerin bunun aksini gösterdiğini, bu iddiaların *et-Tahbîr* adlı esere sonradan eklenmiş olabileceğini ifade etmekte ve bu iddiaları reddetmektedir. Şehristâni hakkındaki bu iddiaların, Selçuklular döneminde ilmî rekabetin çok olmasına bağlamakta ve özellikle bir kimseyi karalamanın en etkin yolunun, onu İsmâilî olarak nitelendirmek olduğunu belirtmektedir.²⁹

İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ise Şehristâni’nin İmâmiyye Şîa’sının görüşlerini benimsediğini, Bâtıniyye’nin sözlerine değer verdiğini, hitap ettiği topluluğun görüş ve mezhebine göre kendi görüş ve mezhebini değiştirdiğini belirtmektedir. Ona göre Şehristâni, *el-Milel*’de tarafsız olacağını söyleyerek Şiîliğe meyletmekte diğer eserlerinde ise Şiîliğe muhalif görünmektedir.³⁰ Şehristâni’nin bu eseri tarafsız bir üslup ile kaleme alacağını belirtmesi ve Şii zümrelerin görüşlerini aktarırken tarafsız davranmaya çalışması, onun bu görüşleri benimsediğine işaret etmekten ziyade ilmî tarafsızlığı sebebiyledir.³¹ Ayrıca, *el-Milel*’de yer yer Şîa ve görüşlerini tenkit etmekte, Hasan Sabbâh’ın görüşlerini sadece naklettiğini ve nakledene bir ayıplama gerekmeyeceğini belirtmektedir.³² Yine kelam kitabı *Nihâyetü’l-ikdâm* adlı eserinde Şîa ve mezheplerinin görüşlerini reddetmektedir.³³

Çağdaş araştırmacılar da Şehristâni’nin ilâhî vahiy ve felsefeye dayanan iki bilgi kaynağını birbirinin alternatifi olarak görmediğini, onun felsefeye ilgi duyduğunu, düşünce özgürlüğünden yana olduğunu ve bu durumun onun İsmâilî

²⁷ el-Beyhakî, *Tetimme*, 120; el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, 3: 328.

²⁸ ez-Zehabî, *Siyer*, 20: 287.

²⁹ es-Sübkî, *Tabakât*, 6: 130.

³⁰ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünneti’n-nebeviyye fî nakzi kelâmi’l-şîati’l-kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşad Sâlim (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1409/1989), 6: 306.

³¹ Tanci, “Şehristâni”, 394.

³² Şehristâni, *el-Milel*, 214, 228, 262.

³³ Şehristâni, *Nihâyetü’l-ikdâm*, 480.

olduğunu göstermeyeceğini belirtmektedir. Gerçekte Şehristânî hem Sünnî kalamcı hem felsefeci hem de sûfidir. Hayatının bir evresinde İsmâîlîlerle irtibatı olsa bile bu onun İsmâîlî olduğu manasına gelmemelidir.³⁴

Yine günümüz yazarlarından Mustafa Öztürk, Şehristânî'nin mezhebî kimliği ile ilgili yaptığı çalışmasında, onun hakkındaki iddiaları öncelikle zikretmekte daha sonra *Mefâtihu'l-esrâr* adlı eserindeki görüşlerini incelemektedir. Şehristânî hakkında İbn Teymiyye'nin görüşünün doğruya en yakın görüş olduğunu belirterek Şehristânî'nin çoğu kere Şîî İmâmiyye mezhebinin görüşlerini benimsediğini bazen de İsmâiliyye'nin görüşlerine meylettiğini belirtmektedir. Öztürk, Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde Eş'arî kimliği ile ön plana çıktığını, hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı *Mefâtihu'l-esrâr* adlı tefsirindeki görüşleriyle Şîî İmâmî bir kimlik yansıttığını belirtmektedir. Nitekim Şehristânî'nin hakikat arayışında olduğunu, yer yer Sünnî görüşleri de benimsediğini, fakat bir mezhebe bağlı olmaktan ziyade doğru bildiği görüşü savunan bir ilmî kişiliğe sahip olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte ahir ömründe kaleme aldığı *Mefâtihu'l-esrâr* adlı tefsirinin, onun daha çok Şîîliğe eğilimli biri olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Öztürk'ün, araştırmasının sonucunda belirttiğine göre, Şehristânî'nin tefsirinde Sünnîlere yer yer atıfta bulunması onun Sünnî olduğunu ispat konusunda yeterli değildir. Buna mukabil Şîî İmâmî âlimlerden Kuleynî ve Ayyâşî'nin eserlerine açıkça atıfta bulunması, rey ile tefsirin caiz olmadığı vurgusu, Ehl-i Beyt telakkisi, Kur'an'ın cem keyfiyeti ve tahrif meselesi ve imâmet gibi birçok konudaki görüşlerinin, Şîî İmâmiyye'ye mensup olduğunu göstermese de en azından muhabbet ve meylini gösterdiği kanaatine ulaşmaktadır. Bu muhabbet ve meylin ise ya samimi olduğunu ya da Şîî zümrelere iyi görünmek gayesiyle olduğunu belirtmektedir.³⁵

Hayatı, eserlerindeki görüşleri, konuları ele alış yöntemi açısından hakkında bulunan çeşitli iddiaların aksine Şehristânî, çoğunluk tarafından Sünnî-Eş'arî bir kalamcı olarak kabul edilmektedir. Muhammed et-Tancı, Şehristânî'nin Ebü'l Hasan el-Eş'arî taraftarı olduğunu ve *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı kalam kitabında

³⁴ Harman, "Şehristânî", 467; Mustafa Öztürk, "Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012): 11.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği", 2-38.

Eş‘arî’den “üstadımız”³⁶ diye bahsettiğini belirtmektedir. Şehristânî’nin Sünnîler ile Şîîler arasında ihtilaf meselesi olan, hilâfet sorunu, dört halifenin üstünlük sıralaması, Şîa’nın ashâbı, küfür ile itham etmesi gibi önemli konularda Sünnî bir inanışa sahip olarak Şîa’yı reddettiğini ifade etmektedir. Nitekim Şîî âlim İbnü’l-Mutahhar el-Hillî de (öl. 726/1325) Şehristânî’yi İmâmiyye Şîa’sının en sert muhaliflerinden biri olarak kabul etmektedir.³⁷

³⁶ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, 11, 22.

³⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, 6: 305; Tanci, “Şehristânî”, 396.

III. ESERLERİ

Rivayetlerin farklı olması ile birlikte yaklaşık 79 yaşında vefat eden ve çok yönlü ilmî bir kişiliğe sahip olan Şehristânî'nin farklı ilim dallarında yirmi veya yirmiye aşkın eser kaleme aldığı kaynaklarda belirtilmektedir. Fakat Şehristânî'ye nispet edilen eserlerin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Şehristânî'ye nispet edilen eserler şunlardır:

1. *el-Milel ve'n-nihal*: Şehristânî'nin dinler ve mezhepler tarihi alanında kaleme aldığı bu eser, alanın objektif kabul edilen ve en meşhur temel kaynağı olma özelliğini taşıyan eserdir. Araştırmamızın temel kaynağını oluşturan ve sıkça aktarımda bulunacağımız bu eserin ileride daha ayrıntılı bir şekilde tanıtımını ve değerlendirmesini yapacağız.

2. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*: Kelam ilminin konularını yirmi bölümde Eş'arî akidesine göre ele alan bu eser, bazı konularda Mu'tezilî ve Şîî görüşleri eleştiren bir eserdir. Bu eser Alfred Guillaume tarafından neşredilmiştir. Oxford-London 1934.

3. *Musâra'atü'l-felâsife*: Şehristânî bu eserini *el-Milel*'den sonra İbn Sinâ'nın (öl. 428/1037) eserlerinde anlattığı ilahiyat konuları ile ilgili görüşlerine reddiye olarak kaleme almıştır. Bu eserini Tirmiz'de Nakîbüleşrâf Ebü'l-Kâsım Mecdüddin Ali b. Ca'fer el-Müsevî'ye takdim etmiştir. Süheyr Muhammed Muhtâr tarafından neşredilmiştir. Kahire 1396/1976.

4. *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebâr*: Kur'ân ilimlerine giriş ve ilk iki sûrenin tefsiri hakkında yazılan eserde ayetler önce Sünnî tarzda tefsir edilmiş daha sonra bâtinî açıklamalar yapılmıştır. Şehristânî'nin bu eserindeki bazı açıklamaları İsmâilî öğretisi olarak değerlendirilmiştir. Eser Muhammed Ali Âzerşeb tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. (Tahran 2008)

5. *Risâle ilâ Muhammed b. el-Îlâkî*: Doktor ve filozof olan Muhammed b. el-Îlâkî'ye (öl. 536/1141) hitaben yazılmış bir eserdir. M. Rızâ Celâlî Nâinî'nin *Dû Mektub*'u içinde tıpkıbasım halinde neşredilmiştir.

6. *Mesele fî isbâti 'l-cevheri 'l-ferd*: Maddenin bölünemeyen en küçük birimi hakkında kaleme alınmış eserdir. Alfred Guillaume tarafından *Nihâyetü 'l-ikdâm*'ın zeylinde yayımlanmıştır. (Oxford-London 1934)

7. *Tefsîru (Şerhu) Sûreti Yûsuf*: Yûsuf sûresinin tefsiri olarak kaleme alınmıştır. Âzerşeb'in bildirdiğine göre eserin bir nüshası Ezher'de bulunmaktadır.

8. *Meclis fi 'l-halk ve 'l-emr*: Farsça telif edilen eser, Nâinî tarafından *Şerh-i hâl ve âsâr-ı Hüccetü 'l-Hak Ebü 'l-Feth eş-Şehristânî*'nin sonunda yayımlanmıştır. (Tahran 1343/1964).

9. *Kitâbü 'l-menâhic ve 'l-âyât (el-Menâhic ve 'l-Beyân)*: Müellif bu eserde İbn Sînâ'nın görüşlerini tenkit etmektedir.

10. *Risâle ile 'l-Kâdî Ömer b. Sehlân fi 'r-red alâ İbn Sînâ*: Sâvî Ömer b. Sehlân tarafından bu esere cevaben *Cevâb ale 'ş-Şehristânî* adlı bir risâle yazılmıştır.

11. *Risâle ilâ Muhammed es-Sehlânî*.

12. *Risâle fi 'l mebde ve 'l-meâd*.

13. *Kıssatu Mûsâ ve 'l-Hıdır*.

14. *Gâyetü 'l-merâm fi ilmi 'l-kelâm*.

15. *Telhûsü 'l-aksâm li-mezâhibi 'l-enâm*.

16. *Kitabü 'l-uyûn ve 'l-anhâr*.

17. *Dekâiku 'l-evhâm*.

18. *el-İrşâd ilâ akâidi 'l-ibâd*.

19. *Târîhu 'l-hukemâ*.

20. *Kitâbü 'l-aktâr fil 'l-usûl*.

21. *el-Cüzz ellezî lâ yetecezzâ*.

22. *Nihâyetü 'l-evhâm*.

23. *Mecâlis-i mektûbe*.

24. *Şubûhatu Aristotales ve İbn Sînâ ve Nakzuhâ*.³⁸

³⁸ Eserler ile ilgili geniş bilgi için bk. Yörükan, *Ebü 'l-Feth Şehristânî*, 23-32; Tanci, "Şehristânî", 394; Harman, "Şehristânî", 468; Kuzgun, "Şehristani'nin Hayatı", 184; Ebü 'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, "el-Milel ve 'Nihal (Mukaddimeler)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Abdurrahman Küçük vd. 30 (1988): 8-9; Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği", 4-6.

Şehristânî'ye nispet edilen tüm bu eserlerden ilk sekiz tanesinin günümüze ulaştığı belirtilmektedir. Bu eserlerden *el-Milel ve'n-nihal*, *Nihâyetü'l-ikdâm* ve *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eserler klasik kaynaklarda da Şehristânî'ye nispet edilmiştir. Bu eserlerin içerikleri ve yöntem noktasındaki özellikleri birçok araştırmacı tarafından incelenmiş ve şöhret bulmuştur. İçeriğinde Şîî temayüller bulunan *Mefâtihu'l-esrâr* ve *Mesâbîhu'l-ibrâr* adlı tefsir eserinin ise Şehristânî'ye aidiyeti hususunda bazı ihtilaflar bulunmaktadır.³⁹

A. el-Milel ve'n-Nihal

1. Nüsha Bilgileri ve Neşirleri

Eserin çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şu kütüphanelerdir:

Escorial Kütüphanesi: nr. 1525. Bu yazma nüshanın en eski yazma olduğu ve müellif tarafından yazıldığı ileri sürülmekte ise de müellif yazması olmadığı belirtilmektedir. Bunun dışında İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi: Halis Efendi, nr. 2747 (547/1152) kayıtlı nüshası, Millet Kütüphanesi: Feyzullah Efendi, nr. 1175 (589/1193) kayıtlı nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi: Lâleli, nr. 2443 (590/1194) kayıtlı nüshası, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi: Fazıl Ahmed Paşa, nr. 857 kayıtlı nüshası bulunmaktadır.

Eserin yazma nüshaları bu şekilde olmakla birlikte çeşitli neşirleri de mevcuttur. Bunlar arasında Londra'da William Cureton'a ait neşir yer almaktadır. Eserin birinci cildi 1842'de, ikinci cildi ise 1846'da neşredilmiştir. Bu neşir tenkitli neşir olmayıp, metni yanlış olsa bile aynen neşredilmiştir. Diğer bir neşirin ise 1. baskısı 1847'de, 2. baskısı 1871 yıllarında Mısır'da yapılmıştır. Aynı yıl Tahran'da da neşredilmiştir. 1899-1903 yılları arasında Mısır'da Hancî neşri yapılmıştır. Bu neşir İbn Hazm el-Endelüsî'nin *el-Fasl fi'l-milel ve'l ehvâ ve'n-nihal*'inin kenarında neşredilmiştir. Diğer taraftan 1929-1930 yılları arasında Mısır'da Subeyh neşri, 1947-1955 yılları arasında Mısır'da Muhammed Fethullah Bedran neşri yapılmıştır. Bedran tarafından yapılan bu neşirde Mısır'da bulunan on yazma nüsha kullanılmıştır. Eserin bu neşri önemli olmakla birlikte Nâşir'in sadece Mısır'daki

³⁹ Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği", 13-15; Recep Arpa, "Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Aidiyeti Meselesi", *Usûl İslâm Araştırmaları*, 27 (2017): 45-46.

nüshalardan istifade etmesi, nüshaların 650/1252 yılından öncesine ait olmaması ve nüshaların kullanımında bir metodun takip edilmemesi gibi bazı problemler bulunmaktadır. Bunlar dışında 1975 yılında Beyrut'ta Muhammed Seyyid Kîlânî neşri, tarihi ve yeri belli olmayan Abdülaziz Muhammed el-Vekîl neşri yapılmıştır. Eserin çeşitli dillerde tercümeleri yapılmış olup, Osmanlı Türkçesine ilk tercümesi Nûh b. Mustafa tarafından yapılarak Mısır'da yayımlanmıştır.⁴⁰ Türkçe'ye ilk defa 2005 yılında Mustafa Öz tarafından tercüme edilerek İstanbul'da yayımlanan eser ayrıca 2006 yılında Muzaffer Tan tarafından da Türkçe çevirisi yapılarak İstanbul'da yayımlanmıştır.

2. Eserin Muhtevası

Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseri mezhepler tarihi, dinler tarihi, kelam ve felsefe alanlarında kaynak kabul edilmiş, kendi döneminde ve sonraki dönemlerde ilgi odağı olmuştur.⁴¹ Bunun en önemli sebebi, Şehristânî'nin önce usûlünü yazması, daha sonra da kitabını bu yöntem üzere tasnif etmesidir. Onun bu uygulaması, daha önceki müelliflere kıyasla oldukça bilimsel niteliği haizdir. Bu sebeple Şehristânî'nin *el-Milel*'i tasnif, tertip, yöntem, metot ve aktarım bakımından kendinden önceki eserlerin en iyisi kabul edilmektedir.⁴²

Şehristânî'nin eseri beş mukaddimededen oluşan bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde vahiy kaynaklı, kitap ehli dinler ve onların mezhepleri, ikinci bölümde ise akıl kaynaklı inanç ve görüşler incelenmektedir. İnsanoğlunun kısımlarının tasnifi olarak özetlediği birinci mukaddime'de, insanları, Araplar, Acemler, Rumlar ve Hintliler şeklinde tasnif etmektedir. Diğer bir tasnifinde ise insanları görüşleri ve mezhepleri açısından ehlü'd-diyânât ve ehlü'l-ehvâ olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Din mensupları olarak Mecûsî, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanları kabul etmekte, ehva ehli olarak, felsefecileri, Dehrîleri, Sâbiîleri, putlara ve yıldızlara tapanları ve Brahmanistleri saymaktadır.⁴³

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "el-Milel ve'n-Nihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 60.

⁴¹ Ramazan Karaman, "Bir İslam İlimleri Klasiği Olarak eş-Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Üzerine Düşünceler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2008): 62.

⁴² Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 81.

⁴³ Şehristânî, *el-Milel*, 1-5.

İkinci mukaddimede İslâm mezheplerinin tasnifinde uyulacak metodu açıklamaktadır. Ona göre mezheplerin tasnifinde uyulması gereken dört kaide vardır. Bunların ilki sıfatlar ve sıfatlarda tevhid olup, bu konularda Eş'ariyye, Kerrâmiyye, Mücessime ve Mu'tezile arasında birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. İkinci kaide kaza, kader, cebir, kesb, hayrın ve şerrin iradesi gibi konuları ihtiva eden kader ve adl meselesi bağlamındadır. Bu meselelerde Kaderiyye, Neccâriyye, Cebriyye, Eş'ariyye ve Kerrâmiyye arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Üçüncü kaide iman, tövbe, vaîd, ircâ, tekfir ve tatlil gibi konuları içeren va'd ve vaîd, isimler ve hükümler ile ilgili olup, Mürcie, Vaîdiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Kerrâmiyye arasında zıt fikirler görülmektedir. Dördüncü ve son kaide ise hüsün, kubuh, salâh, aslah, lütuf, peygamberlerin ismeti, nassa veya icmaya dayanan imâmet gibi konuları içeren, vahiy, akıl, risâlet ve imâmet eksenindedir. Bu konularda Şîa, Haricîler, Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Eş'ariyye mezhepleri farklı görüşler ortaya koymuştur. Şehristânî, İslâm mezheplerini ve kollarını, bu kaidelerde belirtilen hususlarda farklı görüş beyan edenleri mezhep veya tâli kol olarak zikretmektedir. Belirlemiş olduğu dört kaideli bu yöntem ile İslâm mezheplerini 1. Kaderiyye 2. Sıfâtiyye 3. Hâricîler 4. Şîa olmak üzere dört ana mezhebe ayırmaktadır.

Şehristânî fırkaların görüşlerini aktarırken, bâtıl olanı hak olanından ayırma gayretine düşmeyeceğini, fırkaların görüşlerini olduğu gibi aktaracağını ifade etmektedir. Bu açıklamasının ardından, aklî deliller ortaya konulduğunda hak olanın bâtıldan ayrılacağını ve zeki kimselerin bunu anlayacağını ifade etmektedir.⁴⁴

Üçüncü mukaddimede insanlar arasında çıkan ilk şüpheyi, kimden çıktığını ve kimlerde gözüktüğünü beyan eder. Şehristânî'ye göre insanlar arasında ortaya çıkan ve insanların çeşitli gruplara ayrılmasına sebep olan ilk şüphenin kaynağı İblis'tir. İblis, nassa karşı kendi görüşünü ısrarla savunmuş, topraktan yaratılan Âdem'e karşı kendinin ateşten yaratılmış olmasından ötürü kibir ve gurura düşmüştür.⁴⁵ Ayrıca İblis, Allah'ın hikmetinin yönlendirilmesinde sorunların

⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 6-9.

⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 8-9.

olduğunu söyleyerek, bunu yedi maddede açıklamaktadır. Şehristânî bu bilgilerin İncillerin şerhlerinde ve Tevrat'ta geçtiğini belirtmektedir.

İblis tarafından ortaya çıkan bu şüpheler ile İslâm fırkaları arasında ortaya çıkan şüphelerin sayıları metot ve ifade farklılıkları olsa da aynıdır diyen Şehristânî, fırkaların doğuşunu İblis'in şüphelerine bağlamaktadır.⁴⁶

Mezheplerin ortaya çıkışını, İblis'in akıl yürütmemesi gereken yerde akılla hükmederek ortaya çıkardığı şüphelere dayandıran Şehristânî, bu şüpheler dolayısıyla ya yaratıcının özelliklerinin mahlûkata veya mahlûkatın özelliklerinin yaratıcıya isnat edildiğini ifade etmiştir. Yaratıcının özelliklerinin mahlûklara benzetilmesi sonucunda da Hulûliyye, Tenâsuhîyye, Müşebbihe ve Gulât-ı Şîa fırkalarının ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bu fırkalar, bazı şahıslar hakkında ilâhî vasıfları haiz olduklarını söyleyerek aşırılık göstermişlerdir. Maklûkların özelliklerinin yaratıcıya isnat edilmesi ile de Kaderiyye, Cebriyye ve Mücessime gibi fırkaların ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bu gruplar Allah'ı sonradan yaratılmış olanların sıfatlarıyla niteleyerek, onun özelliklerinde eksiltmeye düşmüşlerdir.⁴⁷

Dördüncü mukaddimede ise, İslâm ümmeti arasında çıkan ilk şüphenin ne olduğu, hangi bölünelere sebep olduğu, kimlerden kaynaklandığı ve kimlerde açığa çıktığı konularını beyan etmektedir. Şehristânî, bu ümmet içerisinde ortaya çıkan bütün ihtilafların Hz. Peygamber dönemindeki münafıklardan kaynaklandığını, nitekim onların Hz. Peygamber'in emir ve yasakları hususunda hoşnut olmadıklarını, fikir beyan edilmemesi gereken noktalarda fikir beyan ettiklerini, araştırılmaması gereken konularda sorular sorduklarını ve mücadele edilmemesi gereken konularda mücadele ettiklerini ifade etmektedir.

Müellif, Hz. Peygamber'in ölüm hastalığı ve ölümünden sonra çıkan on farklı ihtilaftan bahsetmektedir. Fakat bu ihtilafların içtihadı dayanan ihtilaflar olduğunu belirtmektedir. O, bu ihtilafların şeriat ve dinî anlama gayesiyle ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu ihtilafların birincisi kalem-kırtas hâdisesidir. İkincisi Hz. Peygamber'in hazırlanmasını emrettiği Üsâme ordusunun Medine'den ayrılıp ayrılmaması meselesidir. Üçüncüsü Hz. Peygamber'in ölmediği iddiasıdır.

⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 10-13.

⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 14-15.

Dördüncüsü Hz. Peygamber'in nereye defnedileceği konusudur. Beşincisi İslâm ümmeti içerisindeki en büyük ihtilaf konusu olan imâmet meselesidir. Altıncısı Hz. Peygamber'e mirasçı olunması ve Fedek arazisi konusudur. Yedincisi zekât vermeyenlere yönelik uygulamanın nasıl olacağıdır. Sekizincisi Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i halifelik için görevlendirmesidir. Dokuzuncusu Hz. Ömer'in kendinden sonra halife seçimini şûraya bırakması, Hz. Osman'ın halife seçilmesi ve bazı uygulamalarıdır. Onuncusu ise Hz. Ali döneminde gerçekleşen Cemel ve Sıffin savaşları ile Tahkim Olayı'dır.

Bu olayların akabinde ihtilafların daha çok imâmet ve usûl konuları çerçevesinde gerçekleştiğini açıklayan Şehristânî, imâmet konusunda iki farklı görüşün iddia edildiğini belirtmektedir. Bu görüşlerden birincisi imâmetin ittifak ve seçimle olması gerektiği, ikincisi ise imâmetin nas ve tayinle olması gerektiğidir. Ayrıca İslâm ümmeti içerisindeki en büyük ihtilafın imâmet eksenli olduğu görüşünü savunmaktadır.⁴⁸

Beşinci ve son mukaddimede ise bu kitabın tertibinde kullandığı hesap metodunu açıklamaktadır.⁴⁹

Şehristânî, kitabının birinci bölümünde ehlü'd-diyânât ve'l-milel'i yani Müslümanlar, Yahudiler ve Hristiyanlar ile kitap benzeri metinlere sahip olan Mecûsîleri ve Senevileri bunlarla birlikte bu dinlerden ortaya çıkan mezhepleri üç ana başlık içerisinde ele almaktadır. İkinci bölümde ise ehlü'l-ehvâ ve'n-nihal'i yani aklî görüşlere uyanları incelemektedir. Bunların akabinde Yunan filozofları İslâm filozofları ve fikirlerinden, daha sonrada Câhiliyye Araplarının örf, adet ve inançlarından bahsetmekte son olarak da Hint dinlerini ve filozoflarını anlatmaktadır.

İslâm mezheplerini incelediği bölümde öncelikle din, millet, şîr'at, minhac, İslâm, Hanîfiyye, sünnet ve cemaat kelimelerinin manalarını açıklamakta, Müslümanlar başlığı içerisinde de İslâm, iman, ihsan, usûl ve furûu kavramlarını tarif etmekte ve tevhid, adalet, va'd, va'id, sem ve akıl gibi usûl ile ilgili konuları

⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 16-24.

⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 34-37.

açıklamaktadır. Daha sonra ise İslâm mezheplerini Mu‘tezile, Cebriyye, Sıfâtiyye, Havâric, Mürcie ve Şîa şeklinde sırasıyla aktarmaktadır.⁵⁰

İslâm mezheplerini, dinleri ve filozofları, oldukça objektif bir şekilde inceleyip aktarmaya çalışan Şehristânî, İslâm mezheplerinin temel görüşlerini, mensuplarını, diğer fırkalardan ayrıldığı ve bitiştiği yönleri zikretmekle kendinden öncekilerden ciddi şekilde temayüz etmiştir. Ondan önceki eserler, objektif olmak bir yana, bizzat kendi görüş ve mezhebini savunmak veya farklı görüşler içerisinde olan fırkaların tezlerini çürütmek amacıyla kaleme alınan taassup içerikli eserlerdir.⁵¹

3. Mezhepleri Tasnif Yöntemi

Şehristânî'nin *el-Milel*'inin en önemli özelliklerinden biri de içerdiği konular bakımından sadece mezhepler tarihi kaynağı olmasının yanısıra dinler tarihi kaynağı olarak da kabul edilmesidir. Araştırmamızın İslâm mezhepleri ile sınırlı olması sebebiyle bizler burada yalnızca Şehristânî'nin mezhepleri tasnifinde dikkat ettiği metodları incelemeye çalışacağız.

İslâm mezhepleri müellifler tarafından tematik tasnif, kronolojik tasnif, şematik tasnif ve alfabetik tasnif metotları ile farklı şekillerde tasnif edilmiştir.⁵² Şehristânî'nin iftirak hadisini eserinde esas alması dolayısıyla bu metotlardan şematik tasnif metodunu esas aldığı görülmektedir.

Şehristânî, kendinden önceki makâlât yazarlarının aksine eserine yukarıda belirttiğimiz üzere beş mukaddime ile başlamakta ve bu mukaddimelerde kendisi için mezheplerin tasnifinde dikkat edilmesi gereken hususları belirtmektedir. O, kendinden önceki makâlât yazarlarının mezhep tasniflerinde belli bir metod kullanmadıklarını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra herhangi bir konuda ortaya atılan her düşüncenin mezhep diye isimlendirilmesinin de doğru olmayacağını söyleyerek mezheplerin müstakil hüviyet kazanması noktasında bir takım şartlar ve esaslar ortaya koymakta, şayet ileri sürülen bu fikirler, bahsi geçen şartları ve

⁵⁰ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 50; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 83-84.

⁵¹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 85.

⁵² Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 92.

esaları taşıyorsa o takdirde bir mezhep olarak nitelendirilebileceğini belirtmektedir.⁵³ Ona göre bir düşüncenin mezhep diye isimlendirilebilmesi için 1. sıfatlar ve sıfatlarda tevhid, 2. kader ve adl, 3. va'd, vaîd, isimler ve hükümler 4. vahiy, akıl, nübüvvet ve imâmet konuları bağlamında müstakil bir düşüncesinin olması gerekmektedir. O bu kaidelere göre mezhepleri tasnif etmektedir. O, burada önemli bir konuya daha değinmekte ve ümmetin bilginlerinden biri, bu kaidelerde zikredilen konularda farklı bir düşünce ile herkesten ayrılıyorsa onun görüşü ve o görüşe tâbi olanları mezhep olarak kabul etmektedir. Fakat bir âlim bir konuda farklı düşünce ortaya koymuşsa onu ve görüşünü farklı bir mezhep olarak kabul etmemekte bilakis o düşünceye uygun düşen bir başkasının mezhebi içerisinde zikretmektedir. Aynı şekilde bir konuda farklı görüş beyan eden kişinin diğer düşüncelerini de müstakil bir mezhep saymamakta kendisiyle örtüştüğü mezhebin furûuna dâhil etmektedir.

Bu anlamda mezhepler tarihçilerinin mezhepleri tasnifinde, konuları esas alıp incelemek ve akabinde her konudaki mezhep ve grupları zikretmek, kişileri ve görüş sahiplerini esas alıp farklı konular hakkındaki fikir ve görüşlerini ortaya koymak şeklinde iki yöntem olduğunu belirten Şehristânî, bu iki yöntemden ikincisine göre mezhepleri tasnif edeceğini belirtmektedir.

Şehristânî takip edeceği bu yöntemde her mezhebin görüşünü lehte veya aleyhte bir görüş belirtmeksizin aktaracağını, görüşlerin doğrusunu yanlışından ayırma çabasına girmeyeceğini ve görüş sahiplerinin görüşlerini kitaplarında yazılı olduğu şekliyle aktaracağını bu anlamda objektif ve tarafsız bir yol takip edeceğini açıklamaktadır.

Kendi için belirlediği bu öncüller neticesinde, İslâm mezheplerini Kaderiyye, Sıfâtiyye, Havâric ve Şîa olmak üzere dört ana fırkaya ayırmaktadır. O, bu ana mezheplerdeki bölünmelerle birlikte ortaya çıkan mezheplerin yetmiş üç sayısına ulaştığı kanaatini ortaya koymaktadır.⁵⁴

⁵³ Şehristânî, *el-Milel*, 6-7.

⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 8-9; Şehristânî'nin İslâm mezheplerini tasnif metodu hakkında ayrıca bk. Mehmet Dalkılıç, "Abdülkerîm eş-Şehristânî'nin İslâm Mezheplerini Tasnif Metodu", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2008): 142-154.

a. Yetmiş Üç Fırka Hadisi

Şehristânî'nin İslâm mezheplerini tasnifi konusunda dikkati çeken en önemli unsurlardan biri onun İslâm mezheplerini yetmiş üç fırka hadisini esas alarak tasnif edeceğini belirtmesi ve şematik tasnif yöntemini kullanmasıdır.

Şehristânî, *el-Milel*'in girişinde yazmış olduğu mukaddimelerin birincisinde din özelliği taşımayan ehlü'l-ehvânın mezheplerinin sınırlandırılmayacağını ifade ederken, din mensuplarının mezheplerinin sayısının konu hakkında gelen rivayetlere göre belli olduğunu söylemektedir. Buna göre Mecûsiler yetmiş, Yahudiler yetmiş bir, Hristiyanlar yetmiş iki, Müslümanlar ise yetmiş üç fırkaya ayrılmıştır.⁵⁵ Şehristânî, bu fırkalardan sadece birinin doğru yolda olduğunu, her akî meselede bir tek doğru olduğuna göre, bütün meselelerde hak ve doğrunun bir mezhep nezdinde olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu görüşüne Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu haberi delil göstermektedir: Hz. Peygamber, “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, onlardan biri kurtuluşa erecek, diğerleri helak olacaktır.” buyurmuştur. Bunun üzerine Ey Allah'ın Resûlü kurtuluşa erecek olan fırka hangisidir? diye sorulduğunda Hz. Peygamber, “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat” diye cevaplamış, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in kim olduğu sorulunca da, “Bugün benim ve ashâbımın bulunduğu durum üzere bulunanlardır.” diye cevap vermiştir.⁵⁶ Yine Şehristânî bu konuda Hz. Peygamber'den “Ümmetimden bir topluluk kıyamete kadar hak üzere olacaktır.”⁵⁷ ve “Ümmetim delâlet üzere ittifak etmez.”⁵⁸ sözlerini rivayet etmektedir.⁵⁹ Görüldüğü üzere Şehristânî, iftirak hadisini kabul etmekte ve bu mezheplerden sadece birinin kurtuluşa ereceği fikrini benimsemektedir.

Nitekim bu rivayetleri aktaran Şehristânî, İslâm mezheplerini yetmiş üç fırka hadisine göre tasnif edeceğini belirtmektedir. Ancak eserinde yetmiş üçlü tasnifi gerçekleştirebildiğini söylemek zordur. Zira fırkaların sayısının yetmiş üç

⁵⁵ Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), İman, 18; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Fiten, 17.

⁵⁶ *Tirmizî*, İman, 18; İftirak hadisi ile ilgili ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 15-108.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), İ'tisam, 10; *Tirmizî*, Fiten, 51.

⁵⁸ *İbn Mâce*, Fiten, 8.

⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 4-7.

sayısını aştığı görülmektedir. Aynı şekilde Şehristânî'nin, iftirak hadisinde zikri geçen kurtuluşa erecek fırkadan bahsetmediği görülmektedir.⁶⁰

Bu anlamda Keith Lewinstein, yetmiş üç fırka hadisinin mezhepler tarihçileri arasında kullanılmasının sadece sayıyı tutturma gayreti olmadığını ve fırak literatürünün dinamik yapısından kaynaklandığını ifade etmektedir. Mezheplerin bu şekilde tasnifi aslında o mezheplerin hala İslâm ümmeti içerisinde gösterildiğinin bir göstergesidir.⁶¹

Şehristânî, yetmiş üç fırka hadisini esas alarak yapmış olduğu tasnifte ilk önce ana mezhepleri daha sonra tâli kollarını ve bunların kurucuları ve görüşlerini aktarmaktadır. Benimsemiş olduğu yetmiş üçlü tasnif yöntemi, her ne kadar onun kendi için şart koştuğu tarafsızlık prensibine aykırı gibi görülse de kurtuluşa erecek fırkadan bahsetmemesi, İslâm mezhepleri ile tâli kollarının görüşlerini aktarırken kendi görüşlerine yer vermemesi, tenkit ve eleştiriden genel anlamda kaçınması, reddetme yolunu takip etmemesi ve nakilci-tanımlamacı bir üslup kullanması döneminin şartları da dikkate alındığında onun objektif olduğunu göstermektedir.⁶²

4. Mezhepler Tarihi Açısından Karşılaşılan Bazı Problemler

Şehristânî'nin *el-Milel*'i düşüncelerin henüz metodik bir şekilde ayrıntılı ve tarafsız olarak aktarılmadığı bir dönemde mükemmel olarak nitelendirilebilecek bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Nihayetinde görüşlerin tasnif ve insicama alışmadığı bir dönemin âliminden günümüz şartlarını haiz bir çalışma yapmasını beklememiz biraz anlamsız olacaktır.⁶³ *el-Milel*'in bu özellikleri göz önüne alındığında biçimsel mükemmellik noktasında bulunduğu şöhret ve aldığı haklı övgülerle birlikte, eser bazı usûl problemleri ve içeriğinde savunulan görüşlerin sıhhati bakımından bazı eleştirilere maruz kalmıştır.⁶⁴

⁶⁰ Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 50; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 83-84.

⁶¹ İbrahim Hakkı İnal, "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 11 (2009): 58.

⁶² Yetmiş üç fırka hadisinin mezhepler tarihi kaynaklarındaki tasnif yöntemine etkisi için bk. Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 148-160.

⁶³ Yörükân, *Ebû'l-Feth Şehristânî*, 70.

⁶⁴ Orhan Ateş, "El-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2008): 108.

Şehristânî'ye yöneltilen ilk eleştiri, onun fikri hareketleri, ilim, felsefe veya mezheplerin kaynağını İblis'e izafe etmesidir. Yörükân bu konuda Şehristânî'nin farkında olmadan ilim ve tefekkür aleyhtarlığı yaptığını belirtmekte ve ilk şüphenin İblis'e isnat edilemeyeceğini ifade etmektedir.

Hadis ilmi tahsil etmiş olan ve hatta hadis dersi vermiş olan Şehristânî, rivayet ettiği bazı hadisleri isnat ve rivayetine, tenkit ve tahkikine dikkat etmeden aktarmaktadır. Şehristânî, Hz. Peygamber'e istinaden "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir. Müşebbihe bu ümmetin Yahudileridir. Râfiziler ise Hristiyanlarıdır."⁶⁵ hadisini nakletmektedir. Hz. Peygamber döneminde mezheplerin hiçbirinin teşekkül etmediğinin daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığının açık olduğunu belirten Yörükân bu noktada onun bu davranışını anlaşılabilir olarak değerlendirmektedir.

Şehristânî'nin ilk şüphenin menşei olarak zikrettiği İblis'e isnat ettiği bilgilerin bir yerde Tevrat ve İncil'de, başka yerde İncil şerhlerinde ve Tevrat'ta farklı sûretlerde⁶⁶ bulunduğunu ifade etmesi de eleştirilmektedir. Nitekim bu bilgilerin İncil şerhlerinde olup olmadığı bilinmemekle birlikte, İncil'de ve Tevrat'ta bulunmamaktadır. Bu anlamda Yörükân, Şehristânî'yi kaynak zikretmeden bilgi veren ve verdiği bu bilgilere dikkat çekmek için önemli kaynaklara atfeden acemi muharririne benzetmektedir.

Bunlarla birlikte Yörükân, Şehristânî'nin mukaddimelerinde de çelişki olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ikinci mukaddimede mezheplerin tasnifi için dört kaide belirttiğini ve bu kaideler neticesinde dört ana mezhebin ortaya çıktığını belirten Şehristânî, üçüncü mukaddimede Şeytan'dan varid olan şüphelerle bu tasnifi yediye, dördüncü mukaddimede ise Müslümanların ihtilaflarını ona çıkarmaktadır. Bu açıdan mukaddimeler arası bir çelişki görülmektedir. Şehristânî'nin eserinde uyacağını belirterek açıkladığı bu mukaddimeleri çürük

⁶⁵ Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Sünne, 16; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1990), 1: 159; Müşebbihe ve Râfizilerle ilgili yukarıda ki metne rastlanmamıştır. Şehristânî, *el-Milel*, 14-15, 50-51.

⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 10-11.

temele benzeten Yörükân, onun bu çürük temel üzerine ilerleyen bölümlerde saraylar inşa ettiğini belirterek, müellife hakkını teslim etmektedir.⁶⁷

el-Milel'de karşılaşılan diğer bir problem ise yazarın teoride söylediği pratiğe yansıtılmamasıdır. Şöyle ki Şehristânî, hak olan imama isyan eden herkesi Hâricî olarak tanımlamakta buna mukabil halkın ittifakıyla imam olan Hz. Ali'ye karşı savaşan Hz. Âişe, Hz. Talha (öl. 36/656) ve Hz. Zübeyr'i (öl. 36/656) yine Hz. Ali'ye isyan eden Şam valisi Hz. Muâviye ve Şam halkını Hâricî olarak nitelendirmemektedir. Hâlbuki Şehristânî, Hâricîliği tarif ederken ister sahâbe ister tâbiîn ister daha sonraki dönemlerde olsun fark etmez, hak olan imama isyan eden herkesi Hâricî olarak kabul etmektedir.⁶⁸ Şehristânî'nin bu tarifi Hâricîliği sadece siyasî anlamda ele alması bakımından yanlı, her dönemde hak olan imama isyanı Hâricîlik olarak değerlendirmesi bakımından da genellemeci bir tavrı ortaya koymaktadır. Bu durumda Hâricîlik teşekkül ettiği dönemden ilişkisi kesilen bir olguya dönüşmektedir ki itikadî ve fikrî açıdan da değerlendirilmediğinde İslâm tarihinde teşekkül eden Hâricîliğe aykırı bir durum olarak karşımıza çıkmış olmaktadır. Şehristânî'nin bu tarifi ise dönemindeki şartları dikkate alarak siyasî bir tavır olarak değerlendirilebilir.⁶⁹

Yörükân, Şehristânî'nin Hâricîlerin, “Hüküm ancak Allah'a aittir. İnsanları hakem kabul etmeyiz.”⁷⁰ sözü ile İblis'in “Ben, şekillenebilir özlü balçıktan, kurutulmuş çamurdan yarattığın insana asla secde etmem!” (el-Hicr 15/33)⁷¹ sözü arasında kurduğu bağı çok mantıkî ve zarif olarak değerlendirmektedir. Buna mukabil Şehristânî'nin ilk fitne olarak değerlendirdiği bu olay ile ilk ihtilafları ve Hâricîliğin teşekkülünü ilişkilendirmesi beşerî kurumlar olan mezhepleri ontolojik düzleme taşıması sebebiyle eleştirilmiştir. Buna göre toplumsal bir gerçekliğe sahip olan mezheplerin soyut düzlemde ele alınması mezheplerin bir boşlukta teşekkülü

⁶⁷ Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, 67-75.

⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 16-17, 146-147.

⁶⁹ Ateş, “Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları”, 110-119.

⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 14-15.

⁷¹ Çalışmamızda geçen ayetlerin Türkçe karşılıkları Diyanet İşleri Başkanlığınca kurulan heyet tarafından hazırlanmış olan Kur'an Yolu Meâli esas alınarak verilmiştir. Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014).

şeklinde kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu da müellifin mezhebi kendi dünya görüşüne göre yorumlayarak inşa etmesi demektir.⁷²

Mezheplerin tasnifi için dört kaide zikreden Şehristânî, Hâricîliği vahiy, akıl, risâlet ve imâmet ile ilgili olan dördüncü kaide bağlamında neşet eden mezhepler arasında zikretmektedir. Hâricîliğin ilk ortaya çıkma sebebine baktığımızda imâmetle ilgili olması açısından bu tasnif doğru görülmektedir. Fakat Hâricîliğe gerçek rengini veren konunun iman-amel ilişkisi olduğu kabul edildiğinde Şehristânî'nin Hâricîliği üçüncü kaide bağlamında ele alması gerekirdi. Şehristânî'nin Hâricîlik hakkındaki bu değerlendirmesi mezhep tasnifi noktasında onun eleştirilmesine sebep olmuştur.⁷³ Şu kadar varki Şehristânî, ortaya çıkmasına asıl etki eden faktör neticesinde Hâricîleri siyasî mezhep kabul etmekte ve bu anlamda onları dördüncü kaide içerisine dâhil etmektedir. Hâricîliği anlattığı bölümde ise Hâricîlerin iman-amel noktasındaki görüşlerini de ifade etmektedir.⁷⁴

el-Milel'in içeriği ile ilgili diğer bir eleştiri de Şehristânî'nin, tümevarımsal ve tümdengelimci genellemeler yapması hakkındadır. Buna göre Şehristânî'nin eserinin dördüncü mukaddimesinde zamanın sonlarında ortaya çıkan şüphelerin, ilk zamanda ortaya çıkanlarla aynı olduğunu belirtmesi, bu bağlamda Hz. Peygamber'in ümmeti arasında çıkan şüphelerle önceki peygamberlerin ümmeti arasında çıkan şüphelerin aynı olduğu iddiası onun tümevarımsal bir genelleme yaptığını göstermektedir. Bu ise mezhepler tarihinin metodolojisine aykırı olarak müşahedeyi aşan bir durumdur. Aynı şekilde İblis'ten hareketle bugün hakkında yaptığı tümdengelimsel genellemeci tavrı da müşahedeyi aşması bakımından eleştirilmektedir. Nihayetinde bu iki durum bir zorunluluğu değil ihtimali ifade etmektedir.⁷⁵

⁷² Ateş, “Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları”, 126-127.

⁷³ Ateş, “Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları”, 126-127.

⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 154-157.

⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 16-17; Ateş, “Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları”, 128-129; Ayrıca bk. Karaman, “Bir İslam İlimleri Klasığı Olarak eş-Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Üzerine Düşünceler”, 62-73.

İKİNCİ BÖLÜM ŞİA VE GÖRÜŞLERİ

I. ŞİA

A. Şîa Kavramı

Sözlükte tâbi olmak, desteklemek, çoğalmak anlamlarında olan ve “شيع” kökünden gelen Şîa kelimesi isim olarak taraftar, yardımcı, destekleyici, bir kişi etrafında toplanmış grup anlamlarında kullanılırken⁷⁶ terim olarak Hz. Peygamber’den sonra Hz. Ali’ye taraftar olan, onun imâmetini benimseyen ve imâmetin Hz. Ali ve neslinden başkasına geçmeyeceğine inanan kimseler anlamına gelmektedir.⁷⁷ Bu kelime Kur’ân-ı Kerîm’de “Kuşkusuz İbrahim Nûh’un yolunu izleyenlerdendi (taraftarlarından idi).” (es-Sâffât 37/83) örneğindeki kullanımla sözlük anlamında on iki yerde geçmektedir.⁷⁸

Müellifimiz Şehristânî Şîa’yı, Hz. Ali taraftarı olan, Hz. Ali’nin imâmetinin gizli veya açık nas ve vasiyetle sabit olduğunu kabul eden ve imâmetin Hz. Ali’nin soyundan başka birine intikal etmeyeceği inancını benimseyenler olarak tarif etmektedir.⁷⁹

Eş’arî ise Şîa’yı Hz. Ali’yi dost edinenler ve onu Hz. Peygamber’in diğer ashâbından üstün sayanlar şeklinde tarif etmektedir.⁸⁰ İbn Hazm da Hz. Peygamber’den sonra Hz. Ali’nin insanların en üstünü olduğunu, imâmete en layık kişi olduğunu ve imâmetin onun neslinden geleceğini kabul edenlerin Şîî olduğunu

⁷⁶ Ebü’l-Fazl Camâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah ve Hâşim Muhammed Şazeli (Kahire: Daru’l-Maarif, 1119/1708), 27: 2377.

⁷⁷ Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, nşr. Muhammed Bâsil Uyün es-Sûd (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 47.

⁷⁸ Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 398.

⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 186-189.

⁸⁰ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Beyrut: Daru’n-Neşr, 1426/2005), 5.

belirtmektedir. Ona göre Şîa'yı farklı yapan temel görüş imâmet ve sahâbenin fazileti hakkındaki bilgidir.⁸¹

Şîi âlimlerden Kummî ve Nevbahtî Şîa'nın ilk mezhep olduğunu belirterek Şîa'yı Hz. Peygamber döneminde Ali Şîa'sı ismiyle Hz. Ali'ye bağlı olan ve daha sonra onun imâmetini benimseyenler şeklinde ifade etmektedir.⁸² Şeyh Müfîd ise Şîa'yı Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk üç halifenin imâmetini kabul etmeksizin Hz. Ali'nin imâmetini kendi istek ve iradeleriyle kabul eden, imâmetin fasılasız devam edeceğini ve Hz. Ali'nin kimseye tâbi olmayıp herkesin ona tâbi olduğunu benimseyenler olarak tarif etmektedir.⁸³

Bu tariflerden hareketle Şîa'yı Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661)'in, Hz. Peygamber'den sonra nas ve tayinle halife olduğuna inanan, imâmetin kıyamete kadar onun neslinden ayrılmayacağını ileri süren zümrelerin ortak adı şeklinde tanımlamak mümkün gözükmektedir.⁸⁴

B. Şîiliğin Doğuşu

Hız. Ali taraftarlığının ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili Sünnî ve Şîi âlimler farklı görüşler beyan etmektedirler. Bazı Şîi âlimler, Hz. Ali'nin velayetinin tüm peygamberlerin sahifelerinde bulunduğunu iddia ederken, Şîa'nın geneli ise Ali taraftarlığının Hz. Peygamber döneminde ve onun vasıtasıyla ortaya çıktığını ileri sürmektedir.⁸⁵

Nâşî el-Ekber el-Enbârî de bir grubun Hz. Peygamber döneminde de Hz. Ali'nin taraftarı olduğunu ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra imâmete en layık

⁸¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2: 14-15.

⁸² Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-firak*, nşr. Muhammed Cevad Meşkûr (Tahran: Matbaatü Haydarî, 1963), 15; Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, nşr. es-Seyyid Muhammed Sâdık (İstanbul: Matbaatü't Devle, 1931), 15; Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî - Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Şîi Firkalar, Kitâbü'l-makâlât ve'l-firak/Firaku's-Şîa*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 87.

⁸³ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh el-Müfîd, "*Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtarât*", *Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfîd* içinde, nşr. İbrahim el-Ensârî (Beyrut: Daru'l-Müfîd, 1414/1993), 4: 35.

⁸⁴ Onat, *Emevîler Dönemi Şîi Hareketleri*, 24.

⁸⁵ Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Beyrut, 1980), 1: 436; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 15; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 15; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 87.

kişinin Hz. Ali olduğunu kabul ettiklerini aktarmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'den sonra ümmetin dört zümreye ayrıldığını ve bunlardan birinin Ali Şîa'sı olduğunu belirtmektedir.⁸⁶ İbn Hazm ise yaklaşık on iki yıl hilâfette kalan Hz. Osman'ın ölümünü takiben bazı ihtilaflarla birlikte Şîa'nın ortaya çıkmaya başladığını, dolayısıyla Şîa'nın Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık 25 yıl sonra ilk kez ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁸⁷ Ali taraftarlığının Sıffin Savaşı'yla ortaya çıkmaya başladığı yanında, Hz. Hüseyin'in şehit edildiği Kerbela Hâdisesi'yle başladığı görüşleri de bulunmaktadır.⁸⁸ Çağdaş yazarlardan İrfân Abdülhamid ise siyasî ve fikri olarak Şîa'nın, nas ve tayin nazariyesine inancın başlamasıyla birlikte, diğer mezheplerden ayrıldığını ve ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁸⁹

Hz. Ali taraftarlığının ve Şîa'nın bir mezhep olarak ortaya çıkması hakkında bu görüşlerin hiçbirinin tek başına doğruyu yansıttığını söylemek mümkün olmamakla birlikte Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Hz. Ali'nin hilâfete geçmesi, Cemel ve Sıffin savaşları, Hz. Ali'nin Abdurrahmân b. Mülcem tarafından şehit edilmesi, Hucr b. Adî Olayı, Kerbela Vak'ası ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi, Tevvâbûn Hareketi gibi yaşanan tüm hâdiselerin Şîa'nın teşekkülündeki evreleri gösterdiği düşünülebilir.⁹⁰

Şîa'nın menşei ile ilgili de farklı görüşler belirtilmektedir. İbn Hazm, Şîa'nın İran kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre İranlılar kendilerini İslâm'dan önce güçlü ve ayrıcalıklı kabul ederken Müslüman Araplar tarafından devletlerinin yıkılmasını hazmedemediler. Bu sebeple İslâm'la hile yoluyla mücadeleye girişerek, önce İslâm'ı kabul etmiş göründüler ve Ehl-i Beyt, Hz. Ali taraftarlığına meylederek Şîiliği benimsediler. Bundaki gayeleri İslâm içerisinde

⁸⁶ Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî, *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-kitâbi'l-ıvsaat fi'l-makâlât*, nşr. Joseph Van Ess (Beirut, 1971), 9-22.

⁸⁷ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 1: 994-997, 1000-1001.

⁸⁸ Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Mehmet Yolcu vd. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 479; Mustafa Öz, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 111; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 65.

⁸⁹ İrfân Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 23.

⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 16-28; Ayrıca bk. Hasan Onat, "Şîiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997): 90-102; Onat, *Emevîler Dönemi Şîi Hareketleri*, 48-106; Öz, *Şîilik ve Kolları*, 65-72.

fitne çıkarmak ve İslâm'la mücadele etmektir.⁹¹ İbn Hazm'ın yaptığı bu değerlendirme fikir-hâdise irtibatı metodunun ilk örneklerinden sayılabilmesi açısından önemlidir. Bununla birlikte Şîa'nın Yahudi, Hristiyan veya Arap menşeli olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.⁹² Nitekim Şîa'nın Sâsânî kültürden, eski gnostik kültürden, eski Yunan felsefesinden, Yahudilikten, Hristiyanlıktan ve Hermetik kültürden özellikle imamlara yüklenen otorite konusunda büyük ölçüde etkilenmiş olduğu belirtilmektedir.⁹³

Görüldüğü üzere Şîa mezhebi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan en önemli meselelerden biri olan imâmet meselesiyle ilişkili olarak zaman içerisinde teşekkül etmiştir.

C. Şîliğin Kolları

Şîa'yı müellifimiz Şehristânî beş mezhep ve yirmi beş tâli kol şeklinde tasnif etmektedir.

1- KEYSÂNİYYE

- a- Muhtâriyye
- b- Hâşimiyye
- c- Beyâniyye
- d- Rizâmiyye

2- ZEYDİYYE

- a- Cârûdiyye
- b- Süleymâniyye
- c- Sâlihiyye

3- İMÂMİYYE

- a- Bâkiriyye ve Ca'feriyyetü'l-Vâkıfe
- b- Nâvûsiyye
- c- Eftahiyye
- d- Şümeytıyye
- e- Mûseviyye ve Mufaddaliyye

⁹¹ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 20-21.

⁹² Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler*, 31-40; Öz, *Şîlik ve Kolları*, 72-73.

⁹³ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2012), 37.

- f- İsmâiliyye el-Vâkıfe
- g- İsnâaşeriyye
- 4- GÂLİYYE
 - a- Sebeiyye
 - b- Kâmilîyye
 - c- Albâiyye
 - d- Mugîriyye
 - e- Mansûriyye
 - f- Hattâbiyye
 - g- Keyyâliyye
 - h- Hişâmiyye
 - i- Nu‘mâniyye
 - j- Yûnusiyye
 - k- Nusayriyye ve İshâkiyye
- 5- İSMÂİLİYYE

Şîa mezhep ve tâli kollarını bu şekilde tasnif eden Şehristânî, mezheplerin ve tâli kolların görüş ve fikirlerini kendilerine özel bölümlerde açıklamıştır. Şehristânî'nin zikretmiş olduğu tüm Şîi zümrelerin görüş ve fikirlerini kendi tasnif sıralamasını esas alarak belli başlı konu başlıklarına göre ele almaya çalıştık.

II. EL-MİLEL VE'N-NİHAL'E GÖRE ŞİA VE GÖRÜŞLERİ

A. İman Esasları

İman kelimesi sözlükte, bir kimseyi verdiği haberde tasdik etmek, doğrulamak anlamına gelirken terim olarak, peygamberlerin getirmiş olduğu şeriatı gönül hoşnutluğu ile kalben tasdik etmektir. İman etmiş kişi ise mü'min diye isimlendirilmektedir.⁹⁴ İslâm inanç esaslarının en önemli unsuru olan iman, kişinin mü'min diye vasıflandırılmasının yegâne şartı ve dinî hayatın bütün yönlerinin kendisine döndüğü, anlam ve değer kazandığı şah damarıdır.⁹⁵

İslâm mezhepleri imanın mâhiyeti ve aslî unsurlarının nelerden ibaret olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁹⁶ İmam Mâturîdi ve İmam Eş'arî imanı kalbin tasdiki olarak yorumlarken⁹⁷ Mu'tezilî âlimler imanın kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁹⁸ Şîa ise bu konuda nispeten eklektik bir görünüm arz etmektedir. Mezhepler tarihi klasiklerinde görüldüğü üzere oluşum döneminde ortaya çıkan çeşitli Şîi mezhep ve kollar, birçok konuda olduğu gibi iman husûsunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Çoğunluğu oluşturan Şîi gruba göre, iman ikrar etmek ve bilmektir. Diğer bir gruba göre ise iman itaatlerdir, küfür ise masiyetlerdir.⁹⁹ Zeydî âlim Kâsım Ressî'nin ise bu konuda Mu'tezile ile aynı kanaatte olduğu görülmektedir.¹⁰⁰ Nitekim bu klasiklerin yazarlarından biri olan Şehristânî de, Şîa'yı beş ana mezhebe ayırmakla birlikte usûl

⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3: 141; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 154.

⁹⁵ Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 213.

⁹⁶ Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 440.

⁹⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*, nşr. Muhammed Adnan Derviş (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 189; Süleyman Akkuş, "Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007): 78; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 36.

⁹⁸ Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mütezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2015): 128.

⁹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 53-54.

¹⁰⁰ Kâsım b. İbrahim b. İsmâil b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib er-Ressî, *Mecmûu kütüb ve resâili'l-İmâm el-Kâsım b. er-Ressî*, nşr. Abdülkerîm Ahmed Cedbân (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1422/2001), 1: 232.

ile ilgili konularda bunların bir kısmının Mu'tezilî görüşleri benimserken bir kısmının Ehl'i Sünnet'e, diğer bazılarının ise bilhassa ulûhiyet hususunda teşbihe yöneldiklerini aktarmaktadır.¹⁰¹

Şîa ve kolları, genel olarak iman esaslarını tevhid, nübüvvet, imâmet, adalet ve meâd'dan oluşan beş ana unsur merkezli ele almakta ve usûllerini bu çerçevede oluşturmaktadır. Her ne kadar Şîa'nın her zümresi usûllerini bu tanzim üzere ifade etmemekte ise de onların bu konulardaki görüş beyanları, mezhepler tarihi araştırmacılarının Şîa'nın asıllarını bu beş unsur üzere sistematize etmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı biz de çalışmamızda Şîî mezhep ve kolların görüşlerini bu beş asıl merkezinde ele almaya çalıştık. Bununla birlikte bu sistematik tavır klasik kaynak yazarlarında görülmemektedir. Nitekim *el-Milel*'de, zikri geçen mezheplerin bu asılların tamamından ziyade birkaçı hususundaki fikirleri nakledilmektedir. Hatta genel bir tavır olarak her bir mezhebin veya tâli kolun öne çıkan ve onu diğerlerinden ayıran fikirleri zikredilmekle yetinilmektedir. Bu fikirler bazen sadece imâmet ile alakalı olmakta ve mezhebin diğer asıllar ile ilgili fikirlerine yer verilmemektedir. Bu sebeple bahsi geçen mezhep ve görüşü hangi asılla ilgiliyse o mezhebi, o asıl içerisinde zikretmeye çalıştık.

1. Tevhid

Tevhid kelimesi sözlükte tek ve bir olmak manasına¹⁰² gelirken, terim olarak Allah'ın zâtında, sıfatlarında, ma'bûd oluşunda bir ve tek olduğunu kabul etmek demektir.¹⁰³

İslâm'da ve diğer dinlerde Allah dışında başka bir varlığa hayattayken veya ölümünden sonra yaratılmışlık üstünde bir değer verilmesi, tevhid ilkesine aykırı bir tavır olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁴ Hz. Peygamber'in kabirlerin ibadet yerleri haline getirilerek orada hayvan kesilmesini yasaklaması¹⁰⁵ bu çerçevede düşünülebilir. Buradan hareketle Kur'ân ve sünnetin tevhid ilkesine büyük önem vermesinin, yaratılmışların en üstünü olan insanın, en büyük şeref olan sadece

¹⁰¹ Şehristânî, *el-Milel*, 186-187.

¹⁰² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 51: 4780.

¹⁰³ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 73; Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 318.

¹⁰⁴ Şura 42/13.

¹⁰⁵ Ebû Dâvûd, *Cenâiz*, 68.

Allah'a kulluk vazifesini hakkıyla ifa edebilmesi gayesine matuf olduğu söylenebilir.

Bütün İslâm mezheplerinin imanın ilk şartı olarak kabul ettiği Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını bilmek ve bunlara iman etmek, Şîa'da da imanın ilk şartı olarak yer almaktadır. Nitekim Şîa, tevhid inancını asıl unsur olarak ele alarak Allah'ın varlığı hususunu bu temel çerçevesinde incelemiştir. Bu anlamda Şîa âlimler Allah'ın zâtı, sıfatları, rububiyeti ve ulûhiyyetinde tek olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁶ Bunun sebebi bazı aşırı Şîi mezhep imamlarının ulûhiyyet gibi tevhide aykırı sözler sarf etmesidir. Şîi âlimler de bu durumu bertaraf etmek için tevhid konusuna önem vermişler ve tevhid inancını Allah'ın varlığı bahsinin önüne geçirmişlerdir. Şîi tevhid anlayışı, Mu'tezilî tevhid anlayışı ile birçok benzerlik içermekte olup Şîi âlimler de, Sünnî âlimler gibi Allah'ın varlığını imkân-vücut ve nizam delilleri ile ispat etmektedirler.¹⁰⁷

Bu hususta Kâsım Ressî, Allah'ın ilâhlığında tek olduğunu, onunla beraber başka bir ilâhın bulunmadığını belirtmekte¹⁰⁸ Şeyh Müfid ise Allah'ın uluhiyyetinde, ezeliyyetinde ve ma'bûdiyyetinde tek olduğunu, ona hiçbir şeyin benzemediğini ve bir mislinin bulunmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁹

Bu genel tevhid bilgilerinden sonra Şîa'nın tevhid ile ilgili konulardaki görüşleri, Şehristânî'nin verdiği bilgilere göre aktarılacaktır.

a. Sıfatlar

Yüce Allah'ın sıfatları, İslâm mezheplerince hakkında en çok konuşulan ve tartışılan konuların başında gelir. Sıfat kelimesi sözlükte, bir şeyin özelliğini,

¹⁰⁶ Ressî, *Mecmûu kütüb*, 1: 101-104, 583-585; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el Kummî Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikadât-İmâmiyye (Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 17-24; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 51-52; Şeyh el-Müfid Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye, Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde, nşr. Rızâ el-Muhtârî (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993), 10: 16-31; Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 217.

¹⁰⁷ Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 63-68.

¹⁰⁸ Ressî, *Mecmûu kütüb*, 1: 583-585, 2: 293.

¹⁰⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 51.

durumunu ve halini belirtmek anlamına gelmektedir.¹¹⁰ Bir kelam terimi olarak ise Allah'ın zâtına nispet edilen mana anlamında kullanılmaktadır.¹¹¹

Sıfatların zât ile olan ilişkisi, aynısı-gayrısı oluşu, hâdis-kadîm oluşu ve tasnifi gibi konular, İslâm mezhepleri tarafından ele alınmış, Allah'ın zâtî, subûtî kemâl sıfatlarıyla vasıflanması hususunda ittifak edilmiş fakat zât ile sıfatlar arasındaki ilişki hususunda çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır.¹¹² Eş'arîler ve Mâtürîdîler Allah'ın kadîm sıfatlarının bulunduğunu ve bunun ilâhî zâta çokluğa ve taaddüde sebep olmayacağını ifade etmişlerdir.¹¹³ Mu'tezilî âlimler ilâhî zâta kadîm ve ezeli sıfatları izafe etmenin taaddüde sebep olacağını ve bunun küfre götüreceğini söylemişlerdir.¹¹⁴ Şîî İmâmî âlimler ise zâtın sıfatla ve sıfatların birbiriyle zıt olması, sıfat sahibi olan zâtın ve zâtı tanıtan sıfatların her ikisinin de sınırlı ve sonlu olmasını gerektireceği için Allah'ın zâtına sıfatların izafe edilemeyeceğini ifade etmektedir.¹¹⁵

İslâm düşünce geleneğinde önemli bir konuma sahip olan sıfatlar konusunda farklı mezhepler tarihi geleneklerinin vermiş oldukları geniş bilgilere rağmen Şehristânî tarafından Şîa'ya nispet edilen sıfatlar konusuyla ilgili bilgilerin oldukça sınırlı olduğu karşımıza çıkmaktadır. Bu sınırlı bilgiler Şîî mezheplere ve tâli kollara göre aşağıdaki şekliyle ele alınacaktır.

İmâmiyye:

Şehristânî, İmâmiyye'den sadece Ca'fer es-Sâdık'a Allah'ın irade sıfatı hakkında bir görüş isnadında bulunmaktadır. Buna göre Ca'fer es-Sâdık, "Allah bizimle bir şeyi istedi ve bizden bir şeyi istedi. Bizimle istediğini bizden gizlemiş, bizden istediğini ise bize açıklamıştır. Niçin bizimle istediği ile meşgul oluyoruz da bizden istediği ile meşgul olmuyoruz?" sözleriyle Allah'ın irade sıfatı hakkındaki görüşünü açıklamış, bir nevi bu konuda tartışmaya girmenin uygun olmadığını

¹¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 51: 4849; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 136, 247.

¹¹¹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 44.

¹¹² Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler*, 231-260; Ayrıca bk. İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 100-106.

¹¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 100-102.

¹¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1: 294-297; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 102.

¹¹⁵ Allame Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*, çev. Kadir Akaras - Abbas Akyüz (İstanbul: Kevser Yayınları, 2016), 127.

belirtmiştir.¹¹⁶ Bu rivayetin de İmâmiyye'nin irade sıfatı hakkındaki görüşünü açıklamada yetersiz olduğunu söylemek mümkündür.

Nitekim İmâmiyye kelâmcıları bu hususta genel anlamda Allah'ın irade sıfatının muhdes olduğunu ifade etmektedir. Kuleynî'de geçen bir rivayete göre Ca'fer es-Sâdık, Allah'ın daima bilen ve kadir olduğunu, fakat sonradan irade edici olduğunu söylemektedir.¹¹⁷ Şî kelâmcıların irade sıfatı hakkında Allah'ın fiilî sıfatlarından olduğunu ve muhdes olduğunu,¹¹⁸ iradesinin fiillerinin bizzat kendisi olduğunu¹¹⁹ ifade ettikleri görülmektedir.

Gâliyye:

Şehristânî, ilâhî sıfatlar hususunda Şîa'nın yaygın kollarından çok fazla görüş aktarmamaktadır. Daha çok gâli firkalar arasında zikrettiği Hişâm b. el-Hakem (öl. 179/795)'in¹²⁰ ve ona tâbi olanların görüşlerini aktarmaktadır. Hişâm b. el-Hakem, Allah'ın daima nefsi ile bildiğini ve eşyayı ise olduklarından sonra bir ilimle bildiğini, bu ilmin hâdis veya kadîm olduğunun söylenemeyeceğini, çünkü onun bir sıfat olduğunu ve sıfatların vasıflanamayacağını iddia etmektedir. Ayrıca O'nun ilmine de "O, Allah'tır veya gayrisidir ve bazısıdır denilemez." demiştir.¹²¹ Şehristânî'nin Allah'ın ilmi hususunda Hişâm'a tâbi olduklarını söylediği Zürâre b. A'yen (öl. 150/767) ve Muhammed b. Nu'man Mü'minü't-Tâk, Allah'ın ilminin hâdis olduğunu ve Allah'ın bir şey gerçekleşmeden o şeyi bilmeyeceği düşüncesinde olduklarını nakletmektedir.¹²² Buna göre Hişâm, Allah'ın ilminin hâdis olduğunu kabul etmiş olmaktadır.

İbn Hazm da sıfatlar lafzını ilk kullanan kişinin Hişâm olduğunu ifade ederek¹²³ kelâmcıların büyük çoğunluğu ile birlikte Hişâm'ın da Allah'ın ilminin hâdis olduğunu, bir şeyi kendi zâtında bilgisini yaratmadan önce bilemeyeceği şeklindeki görüşünü aktarmaktadır.¹²⁴

¹¹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 218-219.

¹¹⁷ Kuleynî, *el-Usûl*, 1: 109.

¹¹⁸ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 24-25.

¹¹⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 49-53.

¹²⁰ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 480; Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 153-154.

¹²¹ Şehristânî, *el-Milel*, 246-247.

¹²² Şehristânî, *el-Milel*, 246-249.

¹²³ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 36-37.

¹²⁴ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 456-457.

İsmaîlî kaynaklarda da birkaç kelime farklılıklarıyla aynı bilgiye ulaşılmaktadır. Hişâm b. el-Hakem'in Allah'ın ilmi konusundaki yukarıda zikredilen görüşleri Ebû Temmâm tarafından da kendisine izafe edilmiştir.¹²⁵

Şeyh Sadûk, Allah insanların yapabilecekleri şeyleri daima bilir derken¹²⁶ Şeyh Müfid, Hişâm b. el-Hakem'e isnat edilen Allah'ın ilminin hâdis olduğu görüşünün ise hatalı olduğunu söyleyerek bu görüşün Hişâm'a isnadının Mu'tezile tarafından bir iftira olduğunu belirtmektedir.¹²⁷ Allah'ın bir şey olmadan önce de onu bildiği ve Allah'a yeryüzünde ve gökyüzünde hiçbir şeyin gizli kalamayacağı görüşünü benimsemektedir.¹²⁸

Allah'ın irade sıfatı hakkında ise Hişâm b. el-Hakem, yukarıda bahsettiğimiz ilim sıfatı hakkındaki görüşünün aksi bir düşüncededir. Ona göre Allah eşyayı yaratmayı diler, onun iradesi ne onun zâtıdır ne de onun gayrisidir.¹²⁹ Bu hususta Şîî İmâmî âlimlerin de benimsediği Allah'ın irade sıfatının muhdes olduğu¹³⁰ ve fiillerindeki iradesinin, fiillerinin kendisi olduğu¹³¹ görüşleri ile örtüşmektedir. Ebû Temmâm'ın da Hişâm'ın Allah'ın irade sıfatını hâdis ve hareketten ibaret olarak aktaranlar arasında yer aldığı görülmektedir.¹³²

İlim sıfatının aksine Allah'ın kudret ve hayat sıfatları Hişâm b. el-Hakem'e göre hâdis değildir. Bununla birlikte Şehristânî, İbnü'r-Râvendî'den naklen Hişâm b. el-Hakem'in Allah'ın zâtı itibariyle sınırlı fakat kudreti itibariyle sınırsız olduğunu iddia ettiğini aktarmaktadır.¹³³ Hişâm'ın, Allah'ın kudreti itibariyle sınırsız olduğu görüşü Şeyh Müfid tarafından da benimsenmiştir. Ona göre Allah, adalet üzere iş yapmaya kadir olduğu gibi adalete aykırı iş yapmaya da kadirdir. Fakat Allah, kullarına zulmetmez, demektedir.¹³⁴

¹²⁵ Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş-Şeytân min kitâbi 'ş-şecere*, nşr. Wilferd Madelung, Paul E. Walker (Leiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1998), 57.

¹²⁶ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 24.

¹²⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 55.

¹²⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 54-55.

¹²⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 246-247.

¹³⁰ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 24-25.

¹³¹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 49-53.

¹³² Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş-Şeytân*, 57.

¹³³ Şehristânî, *el-Milel*, 244-247.

¹³⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 49-56.

Allah'ın kelam sıfatı hakkında iki görüşe rastlanmaktadır. Bunlardan birincisi, Hişâm b. el-Hakem'in kelamın Allah'ın sıfatı olduğunu ve bu sifata mahlûk veya gayrı mahlûk denilemeyeceği ifadesidir. İkincisi ise Allah'ın ilminin sonradan var olduğu hususunda Hişâm b. el-Hakem'e uyan Zûrâre'nin görüşüdür. O, Allah'ın kudret, hayat ve diğer sıfatlarınının da hâdis olduğunu, bu sıfatlar hâdis olmadan önce Allah'ın âlim, kâdir, diri, semi', bâsir, mürîd ve mütekellim olmadığını ileri sürmektedir.¹³⁵

Şeyh Sadûk, Allah'ın daima Hallâk, Fâil, Dileyen, Mürîd, Râzî, Sâhît, Râzık, Vehhâb ve Mütekellim olduğunu söyleyemeyeceklerini, çünkü bu sıfatların fiilî ve muhdes sıfatlar olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple Allah daima bu sıfatlarla vasıflanır demek caiz değildir.¹³⁶ Şeyh Müfid, Kur'ân'ın Allah'ın kelamı ve vahyi olmakla birlikte muhdes olduğunu ancak onun için mahlûktur sözünün kullanılmaması gerektiğini düşünmektedir.¹³⁷

Hişâm b. el-Hakem'e tâbi olanlardan Muhammed b. Nu'man, Allah'ın irade sıfatıyla ilgili olarak Allah'ın takdirinin iradesi olduğu, iradesinin ise O'nun bir fiili olduğunu ifade etmektedir.¹³⁸ Ona göre Allah, varlıkları takdir ve irade anında bilir.¹³⁹

İsmâiliyye:

Şehristânî'ye göre bâtinî yorumları ile bilinen İsmâiliyye mezhebi, Allah'ın varlığı, yokluğu, âlim, cahil, kâdir veya aciz olduğu konusunda bir şey söylenemeyeceğini ileri sürmektedir. Onlara göre bu sıfatların ispat edilmesi Allah ile mahlûkat arasında ortaklığı gerektirir, bu ise teşbihtir. Ayrıca bu mezhep Allah'ın sıfatları ile ilgili mutlak ispat etme veya nefyetme hususunda hüküm vermemektedir. Bu konuda imamları Muhammed el-Bâkır'dan Allah'ın âlimlere ilim kâdirlere kudret vermesi bakımından âlim ve kâdir olduğu ve bu sıfatların onun zâtıyla kâim olmadığını nakletmektedirler. Onların sıfatları gerçekten nefyettikleri ve Allah'ın zâtının da sıfatlardan ari olduğunu ifade ettikleri de söylenmektedir. Onlar, "Biz Allah'ın kıdemi hususunda o kadîmdir veya hâdistir demeyiz, aslında

¹³⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 246-249.

¹³⁶ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 24-25.

¹³⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 52-53.

¹³⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 248-249.

¹³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 38.

kadîm olan onun emri ve kelimesidir, hâdis olan ise onun yaratması ve fitratıdır” demektedirler.¹⁴⁰

İncelediğimiz diğer kaynaklarda bu bilgiler mevcut değildir. Zira İsmâilî âlim Ebû Hâtim Râzî Allah’ın isimlerini açıklarken, onun kâdir, hay ve diri olduğunu belirtmektedir.¹⁴¹ Ayrıca Muhammed b. İsmâil’in imâmetini benimseyenler, Hattâbiyye’den neşet eden grup olarak Karâmita adıyla zikredilmekte, onların nasları bâtinî olarak yorumladığı söylenmektedir. Bununla birlikte, Hristiyanlıktaki teslis inancına benzer bir inanca sahip oldukları aktarılmaktadır.¹⁴² Bu ise onlarda teşbih ve tecsim inancının olduğunu göstermektedir. Açıktır ki bu bilgiler yukarıda aktardıklarımızın aksine bir düşünceyi ortaya koymaktadır.¹⁴³

Sonuç olarak Şîî âlimlerin Allah’ın sıfatları hususunda farklı görüşlere meylettikleri ancak daha çok Mu‘tezilî âlimlerin etkisinde kaldıkları söylenebilir.¹⁴⁴

Şehristânî, Allah’ın sıfatları hususunda Şîî âlimlerden en çok gâli kollardan Hişâmiyye’nin öncülerinden saydığı Hişâm b. el-Hakem’den rivayette bulunmuştur. Bunun sebebi olarak Hişâm b. el-Hakem’in, döneminde önde gelen Şîî kelamcılar arasında sayılması ve kendisine birçok konuda atıf yapılması düşünülebilir. Şehristânî bu sebeplerle olsa gerek Hişâm’ı müstakil bir fırka olarak değerlendirmiştir. Nitekim İmâmiyye kelamcıları arasında da sayılan Hişâm’ın görüşlerinin bir kısmı İmâmiyye âlimlerince kabul edilirken bir kısmı kabul edilmemektedir. Bununla birlikte Hişâm’ın İmâmî âlimlerden destek bulduğu ve

¹⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 256-257.

¹⁴¹ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbü’z-zîne fi’l-kelimâti’l-islâmiyyeti’l-arabiyye*, nşr. Hüseyin Hamdânî (San’a: Merkezü’d-Dirâsât ve’l-Buhûsü’l-Yemenî, 1415/1994), 2: 220, 264.

¹⁴² Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 83-85; Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, 62-63; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 202-204; İsmâiliyye hakkında verilen bu bilgilere dönemin diğer kaynaklarında rastlanmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Muzaffer Tan, “Erken Dönem İsmaililik ve Temel Görüşleri”, *EKEV Akademi Dergisi* 13/39 (2009): 76-77.

¹⁴³ Hattâbîler ile ilk İsmâilîler arasında ki bağlantılar ve akide konusunda ki benzerlikler abartılmamalıdır. Nitekim Hattâbîlere göre imamlarda ilâhî ruh vardır. İlk İsmâilîler ise sadece Muhammed b. İsmâil’in imâmeti fikrini savunurlar. Ayrıntılı bilgi için bk. Farhad Daftray, *İsmaililer*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2017), 152.

¹⁴⁴ Karayılan, Şehrazat Zengin, “Şîa Kelamında İlahi Sıfatlar” (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015), 100-103.

İmâmî sayıldığı da bilinmektedir.¹⁴⁵ Fakat Şehristânî'nin Hişâm ile İmâmiyye arasında bir bağ kurmadığı gibi bu konuda herhangi bir görüş de belirtmemiştir.

Şehristânî'nin Allah'ın sıfatları gibi önemli bir konu da Şîa'nın en yaygın mezhebi olan İmâmiyye hakkındaki bilgilerinin yetersiz kaldığı ve Zeydiyye'nin sıfatlar hakkındaki görüşlerine de hiç yer vermediği gözden kaçmamaktadır. Ancak Şehristânî, Zeydiyye'nin lideri Zeyd b. Ali'nin Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748)'dan usûl konularında ders aldığı ve bu sebeple ona mensup olanların çoğunluğunun Mu'tezilî görüşleri benimsediğini söylemektedir.¹⁴⁶ Bu bilgi doğrultusunda Zeydiyye'nin ilâhî sıfatlar konusunda Mu'tezilî bir inanç benimsediği düşünülebilir.

İsmâiliyye hakkında Şehristânî'nin vermiş olduğu bilgiler, günümüz İsmâilîliği ile uyuşmamaktadır. Bunun sebebi olarak İsmâilî doktrinin zaman içinde farklılıklar göstermiş olması zikredilebilir. Fâtımîler öncesi ilk İsmâilîler'de gizlilik esas olduğundan haklarında fazla malumat bulunmamaktadır. Fâtımîlerle birlikte elde edilen bilgiler arasında ise bazı farklılıklar mevcuttur. Bu bakımdan Şehristânî'nin İsmâiliyye'ye isnat ettiği bilgilerin sonraki dönem İsmâilîlikle farklılık arz etmesi normal kabul edilebilir.¹⁴⁷

Yukarıda aktardıklarımız doğrultusunda Şehristânî'nin Allah'ın sıfatları konusunda Şîi mezhep ve tâli kolları hakkında verdiği bilgilerin genel anlamda diğer kaynaklarda da mevcut olduğunu, onun Şîi mezhep ve tâli kolları tanıtırken taraflı davranmayıp bilgileri olduğu gibi aktardığını söylemek mümkündür.

¹⁴⁵ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 38; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 480; Mehmet Ali Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiilîği ve Abbasiler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 435-442; Ahmet İshak Demir, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği* (Rize: STS Yayınları, 2011), 42.

¹⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 198-201.

¹⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Öz, *Şiilik ve Kolları*, 135-144; Zahide Ay, *Alamut Sonrası Nizari İsmailîliği* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012), 19-54; Daftray, *İsmaililer*, 142-458; Bu bilgiler sonraki dönem çalışmalarında kısmen karşımıza çıkmaktadır. Şu kadar varki biz incelediğimiz kaynaklarda bu bilgileri tespit edemedik. bk. Mustafa Öz, "İsmâiliyye Mezhebi", *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* içinde, ed. Ethem Ruhi Fırlı (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 611-612.

b. Teşbih ve Tecsim

Teşbih kelimesi sözlükte bir şeyi bir şeye benzetmek veya bir şeyin diğer bir şeyin dengi olduğunu belirtmek¹⁴⁸ anlamlarında kullanılmaktadır. Terim olarak ise zât, sıfat ve mâbudiyetinde Allah'ı yaratılmışlara, yaratılmışları da Allah'a benzetmek anlamını taşımaktadır.¹⁴⁹

Tecsim ise sözlükte gövdesi ve cüssesi büyük anlamına gelirken, terim olarak da Allah'ı cisimleştirmek ve onu cisme ait olan özelliklerle vasıflandırmayı ifade etmektedir.¹⁵⁰

Baştan beri gerek Mu'tezile gerek Ehl-i Sünnet âlimleri Allah ile mahlûkat arasında herhangi bir benzerliğin olmadığını, Allah'ın cisim, cevher, sûret, sınır ve adetten münezzehe olduğunu ifade etmektedir.¹⁵¹ Nitekim "O'na benzer hiçbir şey yoktur." (eş-Şûrâ 42/11) âyetinden Allah'ın bir olduğu, herhangi bir açıdan mahlûkattan hiçbir şeye benzemediği, rakibi ve denginin bulunmadığı anlaşılmaktadır.¹⁵²

Bu genel bilgilerden sonra Şîa'nın da genel itibariyle Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'le aynı düşünceyi paylaşmakta ve Allah'ın tasavvur edilen hiçbir şeye benzemediği inancını taşımakta oldukları görülmektedir.¹⁵³

Şîa'nın genel yapısı böyle olmakla birlikte Şîa'dan neşet eden birçok grupta teşbih ve tecsim fikirlerini görmek mümkündür. Allah'ın sûret ve uzuvları olduğu, bazı açılardan Allah ile mahlûklar arasında benzerliklerin bulunduğu hatta Hz. Ali'nin Allah'a benzediği gibi tevhide aykırı birçok fikir gulât Şîi gruplar tarafından iddia edilmiştir.¹⁵⁴

¹⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 24: 2190.

¹⁴⁹ Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 547.

¹⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7: 624; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri*, 538.

¹⁵¹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1: 187; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 92-97; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1: 350.

¹⁵² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 106; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 36.

¹⁵³ Ressî, *Mecmûu kütüb*, 1: 88; Kuleynî, *el-Usûl*, 1: 89.

¹⁵⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2015), 48-54; Öz, *Şîilik ve Kolları*, 328-333.

Şehristani'nin *el-Milel* adlı eserini merkeze alarak incelediğimiz kaynaklarda farklı Şîi mezheplerin teşbih ve tecsimle ilgili birbirinden farklı fikirlere sahip olduğu karşımıza çıkmaktadır. Şehristânî bu mezheplerden ilk olarak Keysâniyye'yi ele almaktadır.

Keysâniyye:

Keysâniyye'nin beş tâli kolundan biri olan Beyâniyye kolu lideri kabul edilen Beyân b. Sem'ân (öl. 119/737),¹⁵⁵ Hz. Ali'ye ilâha has bir takım sıfatlar isnad ederek onun öldükten sonra dahi istediği zaman zuhur edebileceğini ileri sürmektedir. Bu düşüncesini Kur'an'daki "Onlar ille de Allah'ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar!" (el-Bakara 2/210) ayetine dayandırarak gölgeler içinden gelen ile Ali'nin kastedildiğini, gök gürültüsünün onun sesi, şimşeğin de tebessümü olduğunu iddia etmektedir.¹⁵⁶ Açığıdır ki benimsenen bu düşünce teşbihe sevk etmektedir.

Buna ek olarak Allah'ın tüm organlarıyla insan sûretinde olduğunu söyleyen Beyân "O'nun kendinden (veçhinden) başka her şey yok olacaktır." (el-Kasas 28/88) ayetinden yola çıkarak Allah'ın sadece yüzünün bâki kalacağını ifade ederek ona cismaniyet izafe etmekte ve tecsime düşmektedir.¹⁵⁷

Enbârî, *Mesâil* adlı eserinde Beyân b. Sem'ân hakkında benzeri bilgileri vermekle birlikte "Bu insanlara bir açıklamadır. (beyandır.)" (Âli-İmrân 3/138) ayetini Beyân'ın kendisinin ilâh olduğuna delil olarak gösterdiğini söylemektedir.¹⁵⁸

Gâliyye:

Gâliyye'nin tâli kolları arasında gösterilen Mugîriyye kolunun kurucusu olan Mugîre (öl. 119/737),¹⁵⁹ Hz. Ali hakkında aşırı görüşler ileri sürmüş olup Hâlid

¹⁵⁵ Beyân b. Sem'ân et-Temîmî, Gulât'ın önde gelenlerinden ve Beyâniyye fırkasının kurucusu kabul edilip, Muhammed el-Bâkır'a karşı Muhammed el-Hanefiyye'nin imâmetini iddia eden kimsedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şerafettin Gölcük, "Beyân b. Sem'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 28-29.

¹⁵⁶ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 27; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 111; Şehristânî, *el-Milel*, 196-197; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 464-465.

¹⁵⁷ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 37-38; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 126; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 75; Şehristânî, *el-Milel*, 196-197; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 464-5.

¹⁵⁸ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 40.

¹⁵⁹ Mugîre b. Sâid el-Iclî, Muhammed Bâkır döneminde yaşayan ve İran asıllı olan tecsim ve ilhad düşünceleri ileri süren şahıstır. İlk iki halife dâhil olmak üzere ashâbı küfürle itham etmektedir. Ayrıca bk. Muhammed Cevâd Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 337-338.

b. Abdullah el-Kasrî'nin azatlı kölesi olarak tanınmaktadır. Mugîre, ayrıca Allah hakkında teşbihî ifadeler kullanmaktadır. Bu çerçevede Allah'ın, sûret ve uzuvları olan, alfabedeki harflere benzeyen bir cisim olduğunu iddia etmektedir. Onun sûreti, başında nûrdan bir taç olan nûrdan bir kişi şeklindedir. Onun içinden hikmet fişkırان bir kalbi vardır. Allah âlemi yaratmak istediğinde İsm-i Âzam'la konuşmuş, o da uçup bir taç olarak başına konmuştur. "Yaratıp uygun şekil veren yüce Rabbinin adını tenzih ederek an!" (el-A'lâ 87/1-2) ayetini buna delil göstermektedir. Mugîre, daha sonra Allah'ın, kulların fiillerine muttali olduğunu ve bunları avucuna yazdığını söyleyerek Allah'a el isnat etmekte, ayrıca onun terlediğini de iddia etmektedir. Allah'ın terinden tatlı ve tuzlu iki denizin oluştuğunu, tatlı denize baktığında gölgesini gördüğünü söyleyerek Allah'ın gölgesi olduğunu, sonra o gölgenin gözlerinden güneşi ve ayı yarattığını, daha sonra da "Benimle beraber bir başka ilâh gerekmez." diyerek gölgesini yok ettiğini ifade etmektedir.¹⁶⁰

Şiî ve Sünnî kaynaklarımız da buna benzer olarak Mugîre b. Saîd'in Allah'ın başında bir taç bulunduğunu, O'nun bir adam sûretinde olduğunu, İsm-i Âzam'la konuştuğunu, iki baldırının bulunduğunu, parmağıyla kullarının sevap ve günahlarından oluşan amellerini yazdığını ve denizde gölgesini gördüğünü söylediğini rivayet etmektedir.¹⁶¹

Mûgîre'ye mensup olan Mehdiyye grubu da Allah'ın başı olan ve başında taç bulunan insan sûretinde olduğunu ve azalarının bulunduğunu, elif harfinin onun ayağına delalet ettiğini aktarmaktadır.¹⁶²

Mansûriyye kolunun kurucusu olan Ebû Mansûr el-İclî (öl. 123/741)¹⁶³ de tecsîm görüşünü benimseyenler arasında yer almaktadır. O, Ali b. Ebî Tâlib'in gökten düşen bir parça olduğunu binâenaleyh onun Allah olduğunu, söylemektedir. Ebû Mansûr, kendi hakkında anlattığı bir kıssada Allah'ın, eliyle onun başını okşadığını, kendisi için tebliğde bulunmasını istediğini ve onu yere indirdiğini

¹⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 234-235.

¹⁶¹ Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 76; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 462-463.

¹⁶² Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 77; Kummî - Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 191.

¹⁶³ Ebû Mansûr el-İclî, Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık döneminde yaşayan, aşırılığa temayülü olan ve Allah ile görüştüğünü iddia eden bir kimsedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fıglalı, "Ebû Mansûr el-İclî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 181-182.

söylemekte ve son olarak kendisinin de Ali gibi gökten düşen bir parça olduğunu iddia etmek sûretiyle ilâh olduğunu ileri sürmektedir.¹⁶⁴ Bu görüşlere diğer kaynaklarımızda birkaç kelime farklılığıyla rastlamak mümkündür.¹⁶⁵ Buna uygun olarak Ebû Mansûr'a tâbi olanların "Gökten bir kütlenin düştüğünü görsele, yine de 'bunlar üst üste yığılmış bulutlar' derler." (Tur 52/44) ayetinde gökten düşen bulutların Ebû Mansûr olduğunu iddia ettikleri görülmektedir.¹⁶⁶

Şîi teşbih fikrinin öncülerinden ve Hişâmiyye kolunun kurucusu olan Hişâm b. el-Hakem'den de Allah ile yarattıkları arasında bir yönden benzerliğin bulunduğu, şayet bu benzerlik bulunmazsa cisimlerin onun varlığının delili olamayacağı, Allah'ın parçaları olan bir cisim olduğu, bir miktarının olduğu, Allah'ın kendi karışı ile yedi karış olduğu,¹⁶⁷ hususi bir mekânda ve hususi bir yönde olduğu, hareket ettiği, ancak hareketinin O'nun bir fiili olup bir mekândan başka mekâna gitmek şeklinde olmadığı, Allah'ın zâtı itibariyle sınırlı fakat kudreti itibari ile sınırsız olduğu, Allah'ın arşa temas ettiği, Allah'tan arşın dışına bir şey taşmadığı ve arşta da ondan artan bir boşluk bulunmadığı gibi birçok görüş rivayet edilmektedir.¹⁶⁸ Bu fikirleri benimseyen Hişâm b. el-Hakem, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-850?)'la ilmî münazarada bulunmuş ve Allah'ın cisim olduğu iddiasıyla onu "Sen Allah'ın ilmi ile âlim olduğunu ve ilminin zâtı olduğunu, bir ilimle âlim olması bakımından yaratılmışlarla ortak olduğunu fakat ilminin zâtı olması bakımından onlardan farklı olduğunu söylüyorsun, bu da Allah'ın diğer bilenler gibi olmaksızın âlim olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda Allah niçin diğer cisimler gibi olmayan bir cisim, diğer sûretler gibi olmayan bir sûret, diğer makdurat gibi olmayan bir miktardır, demiyorsun?" diyerek, ilzam etmiştir.¹⁶⁹ Bu münazara Şîi kelamcısı olan Hişâm'ın görüşünü savunmadaki maharetini göstermektedir.

¹⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 236-237.

¹⁶⁵ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 46; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 34; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 144; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 107; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 466-467.

¹⁶⁶ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 47; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 145-146.

¹⁶⁷ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 456-457.

¹⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 244-247.

¹⁶⁹ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 43; Şehristânî, *el-Milel*, 246-247.

Hişâmiyye kolunun önderlerinden biri olan Hişâm b. Sâlim (öl. M. 8. asır)¹⁷⁰ de benzer bir teccime giderek Allah'ın insan sûretinde olup, üst kısmının boş alt kısmının ise dolu olduğunu söylemektedir. Ona göre Allah, yükselip parıldayan bir nûrdur, onun beş duyusu, eli, ayağı, burnu, kulağı, gözü, ağzı ve siyah nûrdan olan siyah zülüfleri vardır. Fakat O, etten ve kandan değildir diyerek Allah'a cismâniyyet izafe etmektedir.¹⁷¹

Kuleynî'de geçen rivayete göre, Mûsâ Kâzım (öl. 183/799)'ın¹⁷² taraftarlarından bir kişi ona, Hişâm b. Hakem'in Allah'a cismaniyyet izafe etmesi ve Hişâm b. Sâlim'in Allah'ın insan sûretinde olması iddiaları hakkındaki görüşünü sormuştur. Mûsâ Kâzım da cevap olarak "Bu karışık işleri terk et ve Allah'a sığın. Doğru görüş o iki Hişâm'ın söyledikleri değildir." demek sûretiyle¹⁷³ iki Hişâm'ın da bahsi geçen teşbih ve teccim içerikli görüşlerini kabul etmediğini beyan etmiştir.

Şehristânî'nin iki Hişâm'a nispet ettiği teşbih ve teccim ile ilgili bu görüşler İsmâilî âlim Ebû Temmâm tarafından Müşebbihe'den saydığı sadece Hişâm b. el-Hakem'e izafe edilmektedir.¹⁷⁴

Nu'mâniyye kolunun kurucusu olan ve Şeytanü't-Tâk olarak da bilinen Muhammed b. Nu'man Ebû Ca'fer el-Ahvel (öl. 160/777?)'in¹⁷⁵ Allah'ın bir cisim olmayıp rabbânî bir insan sûretinde nûr olduğunu iddia etmektedir. Bu teccim iddiasına "Allah Âdem'i sûreti üzere yarattı." ve "Allah Âdem'i Rahmân'ın sûreti üzere yarattı."¹⁷⁶ hadislerini delil getirmektedir.¹⁷⁷

¹⁷⁰ Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Ca'fer es-Sâdık'ın ilim halkasında bulunan, ondan sonra Mûsâ Kâzım'ın imâmetini benimseyen ve İmâmiyye Şîa'sının mücessimedden sayılan ilk kelamcılarındandır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Cevâlikî, Hişâm b. Sâlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 437-438.

¹⁷¹ Şehristânî, *el-Milel*, 246-247.

¹⁷² Mûsâ Kâzım, Medine'de doğmuş, ilmî anlamda babası Ca'fer es-Sâdık'tan ders almıştır. Babasının vefatından sonra İmâmiyye Şîa'sının yedinci imamı olarak kabul edilmektedir. Abbâsî Halifesi Hârûn er-Reşîd döneminde Bağdat'ta hapsedilmiş ve hapiste zehirlenerek vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öz, "Mûsâ el-Kâzım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 219-221.

¹⁷³ Kuleynî, *el-Usûl*, 1: 105.

¹⁷⁴ Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 56-57.

¹⁷⁵ Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın güvendikleri talebelerden olan, Hişâm b. Sâlim ile birlikte Mûsâ Kâzım'ın imam olmasında katkısı bulunan Şîa kelamcılarındandır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 480; Halil İbrahim Bulut, "Şeytânüttâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 104.

¹⁷⁶ *Buhârî*, İstîzân, 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhü Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Birr, 115; Cenne, 28.

¹⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 248-249.

Şehristânî, Gâliyye mezhebinin teşbih ve tecsimle alakalı fikirlerini naklettiği pasajlarda Şîi olmayan bazı kimselerin de bu husustaki düşüncelerine yer vermektedir. Bu çerçevede Dâvûd el-Cevâribî, Nuaym b. Hammâd el-Mısırî gibi Ashâbü'l-hadisten bir kısmının, Allah'ın sûret ve uzuvlarının bulunduğunu iddia ettikleri nakledilmektedir. Bu pasajlarda Şehristânî, Dâvûd el-Cevâribî'nin "Allah hakkında cinsel organ ve sakal dışında bana istediğinizi sorabilirsiniz" dediğini de rivayet etmektedir.¹⁷⁸ Benzer şekilde İbn Hazm da İmâmiyye'nin önde gelen kalamcısı olarak tanıttığı Dâvûd el-Cevâribî'nin¹⁷⁹ Allah'ın insan şeklinde olduğu, et ve kandan meydana geldiği şeklindeki iddiasını rivayet ettiği görülmektedir.¹⁸⁰

Diğer bir teşbih görüşü de Yûnusiyye grubunun kurucusu ve Şîa Müşebbihe'sinden olan Âlü Yaktîn'in mevlâsı Yûnus b. Abdurrahmân el-Kummî¹⁸¹ tarafından dile getirilmiştir. Nitekim o, meleklerin arşı taşıdığını, arşın da Allah'ı taşıdığını, meleklerin onun azametinden dolayı bitkin hale geldiklerini iddia ederek teşbihe düşmüştür.¹⁸² Bu görüşlerinin yanı sıra, Şîi kaynakta, nakledildiğine göre Yûnus b. Abdurrahmân'ın, gâli grupların tevhid hususunda belirttikleri, Allah'ın dünyada dilediği kişi tarafından görülmesi ve Allah'ın mekân tutulan ve mekân tutma özelliği olan kutsal ruh olması hususundaki iddiaları sebebiyle görüş farklılıkları içerisinde olduklarını ifadesi ve onların bu görüşlerini kabul ettiği, görülmektedir.¹⁸³ Bu bilgilerle Yûnus'un teşbih ve tecsim fikirlerini benimsediği anlaşılmaktadır.

İmâmiyye:

Şîa'nın günümüze ulaşanlar arasında en yaygın mezhebi olan İmâmiyye'ye mensup âlimlerin eserlerinde yukarıda zikrettiğimiz görüşlerin kabul edilmediği ve reddedildiği görülmektedir. Nitekim Şeyh Sadûk'a göre Yüce Allah, mahlûkatın vasıflarıyla sıfatlanmaktan münezzehtir. Ona cevher, cisim, sûret, araz, haz, uzunluk, genişlik, ağırlık, hafiflik, sükûn, hareket, yer ve zaman nispet edilemez,

¹⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 248-249.

¹⁷⁹ İbn Hazm, Dâvûd el-Cevâribî'nin İmâmiyye kalamcısı olduğunu söylese de Şehristânî, onun ashâbü'l-hadisten olduğunu söylemektedir.

¹⁸⁰ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 456-457.

¹⁸¹ Mûsâ Kâzım'ın ashâbından olan Kummî, Şîa ile ilgili eserler kaleme alan dönemin önemli âlimlerindedir İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 571.

¹⁸² Şehristânî, *el-Milel*, 250-251.

¹⁸³ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 62; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 164-165.

çünkü hiçbir şey O'na denk değildir.¹⁸⁴ İmam Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765)'a "Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir." (Tâhâ 20/5) ayeti sorulduğunda o, Allah'ın her şeyden aynı uzaklıkta olduğunu ve tek bir şeyin bile ona daha yakın olmadığını söylemiştir.¹⁸⁵

Şeyh Müfid de Yüce Allah'ın, uluhiyyetinde ve ezeliyyetinde tek olduğunu ona hiçbir şeyin benzemediğini ve onun bir denginin bulunmadığını ifade etmektedir.¹⁸⁶ Şeyh Müfid, Allah'ın eylemlerini kullara nispet edenleri Müfevvida¹⁸⁷ diye isimlendirmekte ve eleştirmektedir.¹⁸⁸

Zikri geçen tüm bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere *el-Milel*'de aktarılan teşbih ve teccime dair bilgilerin, taradığımız Sünnî ve Şîi geleneklerde de rivayet edildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen kendisinin teşbih ve benzeri fikirlerden teberri ettiği bilgisi, Şehristânî'nin tüm bilgileri olduğu gibi aktardığına delalet etmektedir. Şehristânî bunu söylemekle Şîa'da teşbih ve teccim görüşlerini kabul etmeyen toplulukların bulunduğunu aktarmaktadır. Ayrıca Hişâm b. el-Hakem'in İmâmiyye kelamcısı olmasına rağmen, bazı görüşlerinin kabul edilmesi ve bazı görüşlerinin reddedilmesi üzerine Şehristânî'nin Hişâm'ın görüşlerini İmâmiyye'ye nispet etmemesi bilakis kendisine nispet etmesi, Şîa'dan aşırı bir grubun teşbihe yöneldiğini ve Hişâm'ın da bunlardan olduğunu söylemesi¹⁸⁹ her mezhebin görüşünü olduğu gibi aktaracağını söylemesi açısından iyi bir örnek teşkil etmektedir. Aynı şekilde Şehristânî Ashâbü'l-hadisten¹⁹⁰ de bir grubun teccime yöneldiğini belirtmektedir. Bu durum Müslümanlar arasındaki farklı zümrelerde de benzeri düşüncelerin bulunduğunu göstermektedir. Nitekim bu bilgiyi bilhassa Şîa bahsinde nakletmesi, teşbih ve teccim düşüncelerinin sadece Şîa'da ortaya çıkmadığını, bilakis Şîa haricindeki bazı grupların da bu gibi yanlış fikirlere düşmüş olduğunu ifade etmek gayesiyle olsa gerektir.

¹⁸⁴ Şeyh Sadûk, *İ'tikadâtil-İmâmiyye*, 18.

¹⁸⁵ Şeyh Sadûk, *İ'tikadâtil-İmâmiyye*, 27.

¹⁸⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 51.

¹⁸⁷ Hz. Peygamber, Hz. Ali ve diğer imamların Allah tarafından yaratıldığını kabul edip, Allah'ın âlemin yaratılması ve idaresi gibi işleri, onlara havale ettiğini iddia eden aşırı Şîi gruptur. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öz, "Müfevvida", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 500-501.

¹⁸⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 173.

¹⁸⁹ Demir, *Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği*, 46.

¹⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 132-133; Ayrıca bk. İlyas Üzüm, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 449-450.

Şehristânî, Allah'ın yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediği, hiçbir şeyin de ona benzemediği ve Hz. Ali'nin, kendisine itaat vacip olan bir ilâh olduğu görüşünü¹⁹¹ Hişâm b. el-Hakem'e nispet ettiği görülmektedir. Şehristânî'nin yukarıdaki görüşlerine zıt olarak Hişâm'a nispet ettiği bu görüş, Şehristânî'den kaynaklı bir problem olmayıp, Hişâm'dan aktarılan düşüncelerin farklılık içermesinden kaynaklanmaktadır. Hişâm'ın Allah hakkındaki düşüncelerini bir yıl süresince beş defa değiştirdiği yorumu klasik kaynaklarımızda geçmektedir.¹⁹²

Mezheplerin görüşlerini doğrusundan yanlısını ayırt etmeden aktarmayı prensip edineceğini söyleyen Şehristânî'nin, Beyân b. Sem'ân'ın görüşlerini rezillikler diye vasıflaması eserinin mukaddimesinde yer alan "bâtıl olana karşı hak olan şudur şeklinde bir ifade kullanmayacağı"¹⁹³ sözüne ters düşmektedir.

Anlaşıldığı üzere Şehristânî teşbih ve tecsim görüşlerinin genel itibariyle Şîa içerisinden neşet etmiş bazı zümrelerde görüldüğünü ifade etmektedir. Bu görüşler *el-Milel*'de Şîa'nın günümüze ulaşmış olan başta İmâmiyye olmak üzere Zeydiyye ve İsmâiliyye mezheplerine nispet edilmemektedir. Nitekim görüşlerin isnat edildiği grupların daha çok günümüze ulaşmamış gruplar olduğu göze çarpmaktadır. Günümüze ulaşan bazı Şîi mezhep ve tâli kolların ise bu görüşleri eleştirdiği ve kabul etmediği görülmektedir. Bu durum Şîa içerisinde Allah'ın mahlûkata, mahlûkatın Allah'a benzetilmesini veya Allah'a cismaniyet izafe edilmesini iddia eden bazı zümrelerin bulunduğu ve bazı zümrelerin ise bu görüşleri reddettiğine işaret etmekte aynı şekilde Şîa'nın oluşum döneminde bir hayli farklı düşünceye kaynaklık ettiğini göstermektedir.

c. Hulûl

Hulûl kelimesi sözlükte bir mekâna yerleşmek, konaklamak, bir şeyi çözmek, zuhur etmek gibi anlamlara¹⁹⁴ gelirken, terim olarak, gülün gül suyuna sirayet etmesi gibi iki cismin birleşmesi anlamını ifade etmektedir.¹⁹⁵

¹⁹¹ Şehristânî, *el-Milel*, 244-247.

¹⁹² Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 159; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 33.

¹⁹³ Şehristânî, *el-Milel*, 8-9, 196-197.

¹⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9: 972.

¹⁹⁵ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 97.

İslâm düşüncesinde ise ilâhî zât veya sıfatların mahlûkattan birine veya bir kısmına intikal etmesi ve birleşmesi, Allah'ın insan sûretine girmesi ve ceset bulmasını ifade eden kavramdır.¹⁹⁶ Hulûl kelimesi, bahsettiğimiz terim anlamında Kur'ân'da ve hadislerde bulunmamakta ancak sözlük anlamı ile kullanılmaktadır.¹⁹⁷

Şehristânî'ye göre hulûl inancı Sâbiî'lerden olan Harrânî'ler tarafından ortaya atılmıştır. İslâm'dan önceki her dinde bazı mezheplerin, Mecûsîler, Hintli Brahmanistler, Felsefeciler ve Sâbiîlerden alarak benimsediği bir inançtır.¹⁹⁸ Hulûl inancı, küllî ve cüzî olmak üzere yani bazen zâtın tamamının bazen de zâtın bir cüzünün hulûlü şeklinde gerçekleşmesi bakımından iki kısma ayrılmaktadır. İslâm toplumunda bu inancı benimseyenler genellikle cüzî yani hulûl-i hâs inancını benimsemişlerdir.¹⁹⁹

Müslümanlar arasında hulûl inancının ilk yansıması Abdullah b. Sebe'nin²⁰⁰ Hz. Ali'ye ilâhî bir cüz intikal ettiği görüşünü ileri sürmesiyle ortaya çıkmış ve daha çok Şîî gâli kollarda kendini göstermiştir.²⁰¹ İslâm toplumunda Şîî gâli kollarda görülen hulûl inancı, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve mu'tedil Şîî mezhepler ve tâli kollar tarafından kabul edilmemektedir.²⁰²

Bu inanç yukarıda bahsettiğimiz teşbih inancıyla da benzerlikler içermektedir. Nitekim teşbih inancında yaratıcıyı, yaratılana veya yaratılanı yaratıcıya benzetme söz konusu iken hulûl inancında yaratıcının bizzat mahlûkatın sûretinde tecessümü olarak ifade edilmektedir. Aynı şekilde hulûlün, tenâsüh ile aynı anlama geldiği söylene de Hulûl; Allah'ın, mahlûkata özellikle insanın bedenine intikal etmesi anlamına gelirken, Tenâsuh; insan ruhunun başka bir insan

¹⁹⁶ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 132; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri*, 219.

¹⁹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şu'ayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 39: 459; Abdülbâki, *el-Mu'cem*, 215-216.

¹⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 231-233, 442-443.

¹⁹⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 136-137, 442-443.

²⁰⁰ Klasik kaynaklarda adına sıkça rastlanan ve birçok fırkanın kendisine nispet edildiği Abdullah b. Sebe için bk. Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrihi İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 23-210.

²⁰¹ Şehristânî, *el-Milel*, 230-231; Hasan Kurt, "Şîa'da Hulûl Anlayışının Etkileri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011): 19-24.

²⁰² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1: 108; Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm Düşüncesinde Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 341-344.

veya hayvana ait bedene girmesi, reenkarnasyon ve ruh göçü anlamında kullanılmaktadır.²⁰³

İslâm toplumunda daha çok Şîa'nın gâli kolları içerisinde karşımıza çıkan hulûl inancının varlığı, Şehristânî'nin ifade ettiğine göre bütün gâli kolların, Yahudi ve Hristiyan mezheplerinden etkilenerek ittifakla kabul ettiği bir husustur.²⁰⁴

Şehristânî'nin ifade ettiği gâli kollar ve benimsedikleri hulûl inancına dair görüşlerini ve inançlarını zikretmek, hulûl inancını ve benimseyenleri tanımak açısından çalışmamıza katkı sağlayacaktır.

Keysâniyye:

Şehristânî'ye göre Keysâniyye mezhebi mensupları dinin bir kişiye itaatten ibaret olduğunu iddia etmekte ve rec'at, tenâsuh gibi inançların yanı sıra hulûl inancını da benimsemektedir.²⁰⁵

Keysâniyye'nin tâli kolu olan Hâşimiyye'den Abdullah b. Muâviye (öl. 129/746-47),²⁰⁶ ilâh olduğunu söyleyerek Allah'ın ruhunun kendisine hulûl ettiğini iddia etmiştir.²⁰⁷ Abdullah b. Muâviye'nin inancına göre Allah'ın ruhu Hz. Âdem'e, sonra Hz. Muhammed'e kadar sırasıyla tüm peygamberlere geçmiştir. Daha sonra ruh, Hz. Ali, Muhammed b. el-Hanefiyye (öl. 81/700),²⁰⁸ Ebû Hâşim (öl. 98/716-717) ve son olarak da kendisine hulûl etmiştir. Bu düşünce onları, dünyanın ebedîliği, zina ve eşcinselliğin caiz oluşu gibi farklı inançlara sevk etmiştir.²⁰⁹

Aynı mezhebe mensup olan Beyân, Hz. Ali'ye ilâhî bir cüzün hulûl ettiğini ve bu cüz sayesinde gaybı bilmek, Hayber'in kapısını söküp atmak gibi olağanüstü

²⁰³ Yavuz, "İslâm Düşüncesinde Hulûl", 342; Tenâsuh ile ilgili detaylı açıklama ilgili başlık altında yapılacaktır.

²⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 228-229, 232-233; Maden, Ferhat, "Şîi Mezheplerde Hulûl Anlayışı" (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015), 61.

²⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 188-189.

²⁰⁶ Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib, Kûfe Şîileri ve Hâşimîlerin desteği ile Emevilere karşı isyan etmiş fakat mağlup olmuştur. Kaçarak sığındığı Ebû Müslim tarafından hapsedilerek öldürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, "Abdullah b. Muâviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 118-119.

²⁰⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 194-195.

²⁰⁸ Ebû'l Kâsım Muhammed b. Ali el-Hanefiyye, Hz. Ali'nin Havle bint el-Hanefiyye'den oğludur. İlmî anlamda babası ve kardeşleri Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den istifade etmiştir. Siyasî olaylardan uzak durmaya çalışsa da Hz. Ali'nin oğlu olması bakımından aşırı grupların isnatlarından kurtulamamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öz, "Muhammed b. Hanefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 537-539.

²⁰⁹ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 42-43; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 135; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 101.

hallerin kendisinden sadır olduğunu, bulutların gölgeleri arasından gelenin Hz. Ali olduğunu ileri sürmüştür. Bu fikirlerinin yanı sıra, Hz. Âdem'e meleklerin secde etmesinin sebebi olan ilâhî nûrun kendisine geçtiğini ve bu sayede imam ve halife olduğunu söylediği de rivayet edilmektedir.²¹⁰ Aynı şekilde Beyân b. Sem'ân'ın, İlâhî ruhun Hz. Peygamber'e, ondan Hz. Ali'ye ondan iki oğluna ve daha sonra kendisine intikal ettiğini iddia ettiği de nakledilmektedir.²¹¹

Keysâniyye mezhebinden Horasan'da ortaya çıkan Rizâmiyye kolu mensupları ise kendilerini siyasî anlamda güçlendirmek için, Ebû Müslim'in (öl. 137/755)²¹² imâmette payı olduğunu söyleyerek onda ilâhî bir cüzün bulunduğunu fırkalarının inanç esasları arasında saymışlardır.²¹³ Sünnî kaynaklarımızda da Rizâmiyye'nin hulûl düşüncesini benimsediği belirtilmektedir.²¹⁴ Hulûl inancını benimsediği ifade edilmemekle birlikte, Şehristânî'de zikri geçen Ebû Müslim'in velayetine bağlanma fikrinin Şîî kaynaklarımızda da Rizâmiyye koluna nispet edildiği görülmektedir.²¹⁵

Gâliyye:

Gâliyye'nin ve tâli kollarının ifrat veya tefrit üzere olduğunu ifade eden Şehristânî, onların imamları hakkında aşırılık göstererek ilâhî özelliklerinin olduğunu iddia ettiklerini bununla birlikte hulûl, tenâsuh gibi görüşlere meylettiklerini aktarmaktadır.²¹⁶ İbn Hazm, Şîî zümrelerden aşırıya düşenleri iki gruba ayırmış, onlardan bir grubun nübüvvetin Hz. Peygamber'den sonra devam ettiğine, diğer grubun ilâhlığın Allah'tan başkalarına geçtiğine inandığını

²¹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 194-197.

²¹¹ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 41.

²¹² Ebû Müslim Abdurrahmân b. Müslim el-Horasânî, Emevi Devleti'nin yıkılması ve Abbâsî Devleti'nin kurulmasında büyük bir katkıya sahiptir. İlk iki Abbâsî halifesi döneminde siyasî güce sahip olan Ebû Müslim, ikinci halife Mansûr'la anlaşmazlığa düşmesi sonucu öldürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 197-199.

²¹³ Şehristânî, *el-Milel*, 196-197.

²¹⁴ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 35; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. Nuaym Hüseyin Zerzûr (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1436/2015), 213; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 199.

²¹⁵ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 64-65; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 42; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 169.

²¹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 228-229.

söylemektedir. Bu ifade ile Şîî gâli zümrelerden bazılarının Hz. Ali ve neslinden gelen imamların, ilâh olduğunu iddia ettikleri anlaşılmaktadır.²¹⁷

İlâhî bir cüzün mahlûkata geçtiğini söyleyen ilk kişi olan Abdullah b. Sebe ve ona nispetle anılan Sebeiyye fırkası, Hz. Ali'ye yönelik "Sen sensin" yani "Sen Ali'sin" diyerek onun ilâhlığını ileri sürmüştür, Hz. Ali'den sonra da ilâhî ruhun sonraki imamlara geçtiğini iddia etmiştir. Bu gruba göre Hz. Ali'nin ilâhlığını ashâb da biliyordu. Nitekim Hz. Ali Harem'de bir kişinin gözünü çıkarmış, durum Hz. Ömer'e iletilince o, Harem'de göz çıkartan Allah'ın eli hususunda bir şey diyemeyeceğini ifade etmiştir.²¹⁸ Ebû Temmâm, Abdullah b. Sebe'nin Hz. Ali'nin mehdîliğini iddia ettiğini ve bu görüşünün yanı sıra birçok gâli görüşleri bulunduğunu belirtmektedir.²¹⁹

el-Albâ b. Zirâ' ed-Devsî'ye mensup olan Albâiyye kolu, ilâhlık nispet ettikleri kişiler hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu tâli koldan bir grup, Hz. Ali'nin ilâh olduğunu ve Hz. Muhammed'i peygamber olarak gönderdiğini söylerken, ikinci grup, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin ikisinin birden ilâh olduğunu söylemiş bununla birlikte kendi içlerinde iki ilâhtan hangisinin daha üstün olduğu konusunda ikiye ayrılmışlardır. Diğer bir grup ise, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in hepsinin ilâh olduğunu kabul etmişler ve ruhun hepsine aynı ölçüde hulûl ettiğini ifade ederek onlardan birinin diğerine karşı bir üstünlüğü olmadığını hususunda ittifak etmişlerdir.²²⁰ Aralarındaki ihtilaflardan bahsedilmemekle birlikte Albâiyye kolunun Hz. Ali'yi yaratıcı ilâh, Hz. Muhammed'i onun elçisi olarak kabul ettiği, bununla birlikte İlâhî ruhun Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin sûretinde zuhur ettiği iddiası Şîî kaynaklarda da nakledilmektedir.²²¹

Hattâbiyye kolunun lideri Benî Esed'in azatlı kölesi Ebü'l-Hattâb (öl. 138/755?),²²² Ca'fer es-Sâdık'ın ve babalarının yaşadıkları dönemin ilâhî ve

²¹⁷ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 18-19, 3: 458-459.

²¹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 230-231.

²¹⁹ Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 107.

²²⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 232-233.

²²¹ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 59; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Firkalar*, 161.

²²² Muhammed b. Ebî Zeynep Miklâs el-Esedî, Kûfe'de doğmuştur. Ca'fer es-Sâdık'la iyi münasebetleri olmuş fakat daha sonraları aşırı fikirlere yönelmiş bunun üzerine Ca'fer tarafından yalancılıkla itham edilmiş ve Abbâsî kuvvetleri tarafından öldürülmüştür. Hulûl ve bedâ gibi düşünceleri benimseyen aşırı Şîî firkalardan olan Hattâbiyye'nin kurucusudur.

Allah'ın oğulları olduğunu ileri sürerek, Ca'fer es-Sâdik'ın insanların hissedebileceği bir varlık olmamasına rağmen insanların görebilmesi için beden elbisesi ile geldiğini iddia etmiştir. Bu fırkadan neşet eden tâli gruplar da Ca'fer es-Sâdik'ın ilâhlığını ileri sürerek ona ibadet etmişlerdir.²²³ Ebü'l-Hattâb Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen bütün peygamberlerin ilâh olduğunu, onlardan sonra da Hz. Ali, iki oğlu sonra Muhammed b. Ali ve Ca'fer b. Muhammed'in ilâh olduğunu ileri sürmektedir. Bu grup mensupları *Lebbeyk Ca'fer* diye bağırarak ona bağlılıklarını toplum içinde ilan etmiştir.²²⁴ Ebü'l-Hattâb'ın ilâhlığını ileri süren Hattâbiyye'den diğer bir gruba göre, ilâhî ruh önce Hz. Âdem'e sonra ülü'l-azm peygamberlere onlardan da Ebü'l-Hattâb'a geçmiştir.²²⁵ Hattâbiyye'den neşet eden gruplar farklı farklı kişilerin ilâh olduğunu iddia etmiştir. Nitekim bu gruplardan, Ebü'l Hattâb'ın, Kûfe'de buğday tacirliği yapan Muammer'in,²²⁶ Hüseyin b. Mansûr el-Hallac'ın ve kâtip Muhammed b. Ali el-Şelmeğani'nin ilâhlığını iddia edenler bulunmaktadır. Ayrıca Basra'da yaşayan Şebbes'in, Ebû Müslim es-Serrâc'ın ve el-Mukanna' el-A'ver'in ilâhlığını savunan farklı gruplar da mevcuttur.²²⁷

Bunlardan başka, Râvendiyeye fırkası, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un ve yine onlardan bir grup da İbn Hazm'ın belirttiğine göre sapkın fikirlerinden dönen Abdullah b. Harb el-Kindî el-Kûfi'nin ilâhlığını savunmuşlardır.²²⁸ Behenkî ve el-Feyyâz b. Ali'nin tâbi olduğu Muhammediyye grubu da Hz. Muhammed'in tanrı olduğunu ileri sürmüştür.²²⁹

Ca'feriyye'den Muhammed b. Büşeyr'e tâbi olan Büşeyriyye grubu Ca'fer b. Muhammed'in imâmetini ileri sürmüş, daha sonra Muhammed b. Büşeyr

Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Onat, "Hattâbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 492-493.

²²³ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 51, 52, 53; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 38, 39; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 150, 152; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 112; Şehristânî, *el-Milel*, 236-239.

²²⁴ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 41; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 18-19, 3: 470-473.

²²⁵ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 83; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 200.

²²⁶ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 53; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 39; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 152.

²²⁷ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 472-475.

²²⁸ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 474-475.

²²⁹ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 470-471.

kendisinin ilâh olduğunu, gaybı bildiğini, ölüleri dirilttiğini ve hastalara şifa verdiğini iddia etmiştir.²³⁰

Teşbih hakkındaki fikirleri ile tanıdığımız Hişâm b. el-Hakem, kendisine itaatin vacip olduğu ilâhın Hz. Ali olduğunu ifade etmiştir.²³¹

Allah'ın bazı şahıslar sûretinde görüldüğü fikrini benimseyen Nusayriyye²³² kolu ise, ruhanînin cismânî cesette zuhurunu kabul ederek bu zuhurun onlara göre bazen hayır bazen de şer şeklinde gerçekleşeceğini iddia etmişlerdir. Onlar Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali ve evlatlarının ilâh olduklarını söylemişlerdir. Çünkü bu kola göre Hz. Peygamber'den sonra yaratılmışların en hayırlıları ve üstünleri onlardır ve Hak onların sûretinde zuhur etmiştir. Hz. Peygamber'in tenzil üzere, Hz. Ali'nin ise te'vil üzere gönderildiğini iddia eden, buna Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadiste "Sizden bir grup Kur'ân'ın te'vili üzere savaşacak ve o şimdi ayakkabıyı dikendir."²³³ sözünü delil gösteren ve çeşitli yorumları olan bu grup Hz. Ali'de ilâhî bir cüzün var olduğunu, onun yaratan ve emreden olduğunu kabul etmektedir.²³⁴

İsmâiliyye:

Şehristânî, İsmâiliyye'nin diğer bir isminin Karâmita olduğunu ve bunların Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer'in imâmetini benimsediğini söylemekte ancak onlara hulûl veya imamın ilâh olduğu düşüncesi gibi inançlar izafe etmemektedir.²³⁵ İbn Hazm ise bunun aksine Karmatîler'in Muhammed b. İsmâil'in ilâhlığını benimsediklerini ifade etmektedir.²³⁶ Şîî kaynaklarımızda ise, Hattâbiyye'den ayrılan bir grubun, Muhammed b. İsmâil'e katılarak onun ilâhlığını iddia ettiği

²³⁰ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 41.

²³¹ Şehristânî, *el-Milel*, 246-247.

²³² Nusayrîlik, Hicrî üçüncü asırda, imam Ali el-Hâdî döneminde Muhammed b. Nusayr en-Nemîri tarafından kurulan, Hz. Ali'ye ilâhlık isnat eden, hulûl, tenâsuh, ibâha gibi görüşleri benimseyen ve bâtinî bir karektere sahip olan Şîî gâli fırkalardandır. Günümüzde varlığını devam ettirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Uluçay, *Nusayrîlik İnanç Esasları Tenasuh* (İstanbul: Gözde Yayınları, 2011), 11-288; Harun Işık, "Kitabu Ta'limi Diyaneti'n-Nusayriyye Işığında Nusayriyye Teolojisi", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 24 (2013): 31-56; İlyas Üzüm, "Nusayrîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 270-274.

²³³ *Tirmizî*, *Menâkıb*, 20.

²³⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 250-253.

²³⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 254-266.

²³⁶ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 472-473.

aktarılmakla birlikte daha sonra Karâmita'nın Muhammed b. İsmâil'in ilâhlığını değil imâmeti fikrini benimsediği nakledilmektedir.²³⁷

Şîi gâli zümrelerde görülen ve inanç haline getirilen hulûl anlayışı, Şîa içerisinde neşet eden mu'tedil Şîi gruplarca kabul edilmemiş ve bu anlayış kendi mezheplerine karşı olumsuz bir izlenim uyandırması ve inançlarının yanlış tanıtılmasına sebebiyet verdiği için eleştirilmiştir. Mu'tedil Şîi zümre kaynaklarının tevhide vurgu yapmalarının bunu gösteren bir işaret olduğu düşünülmektedir. Nitekim müelliflerin hulûl inancını Şîa'nın mu'tedil fırkalarına nispet ettikleri²³⁸ görülmemektedir. Şîi âlimler de eserlerinde Şîa'nın inançlarını anlatırken, tevhid inancının öneminden bahsetmekte, Allah'ın zâtı, sıfatları, rububiyeti ve ulûhiyyetinde tek olduğunu, tevhid inancına aykırı herhangi bir inancın kabul edilmediğini ifade etmektedirler.²³⁹

Taradığımız kaynaklardaki farklı rivayetlerden hareketle, Şîa içerisinde gâli olarak nitelenen gruplarca hulûl inancının benimsendiğini ve inanç haline getirildiğini söylemek mümkündür.

Bu konuda şunları örnek gösterebiliriz: Şehristânî, Rizâmîyye kolunun Ebû Müslim'in ilâhlığını savunduğunu ifade ederken, diğer bir kaynağımız da bu ifadeden ziyade Rizâmîyye'nin Ebû Müslim'in velayetini kabul ettiği fikri bulunmaktadır.²⁴⁰ Son olarak, *el-Milel*'de kendisine ilâhlık izafe edilmeyen Muammer'e diğer kaynaklarca ilâhlık izafe edildiği görülmektedir.²⁴¹ İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ın da Hz. Muhammed'in ilâhlığını kabul eden Muhammediyye adında bir grup olduğu belirtilirken²⁴² diğer kaynaklarımızda Hz. Muhammed'in ilâh

²³⁷ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 83; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 200-202; Ayrıntılı bilgi için bk. Dafray, *İsmaililer*, 141-220.

²³⁸ Ebû Mûtî Mekhûl b. el-Fadl en-Nesefî, *Kitâbu'r-redd alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ*, nşr. Seyyid Bahçivan (Konya: Hikmet Yayınları, 2013), 176-178; Şehristânî, *el-Milel*, 198-204, 210-216.

²³⁹ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 17-24; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 51-52; Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 10: 16-31; Şeyh Muhammed Hüseyin Ali Kâşifü'l-Gitâ, *Aslü's-Şîa ve usûlüha* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990), 141; Ayrıca bk. Tabatabâî, *İslâm'da Şîa*, 125-127; Avni İlhan, "Şîa'da Usulü'd-Din", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* içinde, ed. Ethem Ruhi Fiğlalı (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 409-411; İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1989): 92-94; Keskin, *Şîa İnanç Esasları*, 63-80.

²⁴⁰ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 64-65; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 42; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 169.

²⁴¹ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 53; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 39; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 152; Şehristânî, *el-Milel*, 238-239; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 472-475.

²⁴² İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 470-471.

olduğunu söyleyen ve adı Muhammediyye olan bir grup karşımıza çıkmamaktadır. Fakat Hz. Muhammed'in ilâh olduğunu söyleyen farklı zümrelerden birçok grubun olduğu görülmektedir. Şunu ifade etmek gerekir ki bu farklılıkların, mezhepleri veya tâli kollarını taban tabana zıt anlamayı gerektirecek bir seviyede olmadığı görülmektedir.

Aslı kaynağımız olan *el-Milel*'de zikri geçen hulûl düşüncesini benimseyen şahıslar ve gruplar bazı farklılıklarla birlikte diğer kaynaklarda da görülmektedir. Bu da Şehristânî'nin, tarafsız bir anlatıma sahip olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte zikri geçen mezheplerin ve tâli kolların benimsediği tüm inançların anlatılmadığı yalnızca grubun diğer gruplardan ayırt edici özelliği olan düşüncelerinin anlatıldığı da göze çarpmaktadır. Bunun sebebinin Şehristânî'nin benimsemiş olduğu tasnif yöntemi²⁴³ olduğu söylenebilir.

Ca'fer es-Sâdık'ın hulûl gibi "ahmaklıklardan"²⁴⁴ teberri etmesi ve Abdullah b. Muâviye'ye "akılsız taraftarlarının ona ibadet etmesi"²⁴⁵ gibi olumsuz nitelermeleri, okuyucunun bakış açısını etkilemesi açısından objektifliğe aykırı görülebilir. Son olarak, Hişâm b. el-Hakem'e isnat edilen, Hz. Ali'nin itaati vacip olan tanrı olduğu ifadesi diğer kaynaklarda bulunmamakla birlikte, *el-Milel*'de Hişâm'a nispet edilen bilgilerle de çelişmektedir. Bunu da, Hişâm'ın Allah hakkındaki görüşlerinde farklı ifadeler zikretmesi²⁴⁶ ile ilişkilendirmek mümkündür.

İslâm düşüncesinde Allah'ın bir bedene sirayet etmesi anlamına gelen hulûl inancını Şehristânî'nin, Şîa'dan gâli kolların benimsediğini iddia etmesi ve diğer mu'tedil Şîi mezheplere bu inancı nispet etmemesi tarafsızlığının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Şîi gâli kollarda ilâhî ruhun kendisine hulûl ettiği imam inancının Şîi eserlerin nakillerinde de bulunduğu görülmektedir. Fakat kaynaklarımızda hulûl inancı Şîa'nın günümüze ulaşan ve en yaygın mezhepleri olan İmâmiyye ve Zeydiyye gibi fırkalara nispet edilmemektedir. Bu da Şîa inanç

²⁴³ Şehristânî, *el-Milel*, 6-9; Yörükan, *Ebû'l-Feth Şehristânî*, 40-43; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 82.

²⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 218-219.

²⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 194-195.

²⁴⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 33; Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1: 159.

esasları arasında hulûlün önemli bir konuma sahip olmadığı ve genel anlamda hulûl inancının benimsenmediğini ortaya koymaktadır.

d. Bedâ

Bedâ sözlükte, zâhir olmak, bir şeyin ortaya çıkması, zihinde bir düşüncenin belirmesi gibi anlamlara²⁴⁷ gelirken, terim olarak Allah'ın belli bir şekilde gerçekleşeceğini haber verdiği olayın daha sonra farklı bir şekilde gerçekleşmesini ifade etmektedir.²⁴⁸

Bedâ kavramı Kur'ân'da yedi farklı yerde açığa çıkma, zuhur etme, bir görüşe varma gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²⁴⁹ Kur'ân'da geçen, "Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır." (er-Ra'd 13/39) ve "Kötülükler yaptıktan sonra ardından tövbe kâr olup da iman edenlere gelince, şüphesiz ki, o tövbe ve imandan sonra Rabbin elbette bağışlayıcı ve esirgeyicidir." (el-A'raf 7/153) ayetleri Allah'ın ilminde, iradesinde ve fiillerinde vuku bulan bedâyâ mezheplerin getirmiş oldukları naklî delillerdendir.

Şehristânî'ye göre bedânın "ilimde bedâ", "iradede bedâ" ve "emirde bedâ" olmak üzere üç farklı tezahürü vardır. Birincisi, Allah'ın bildiğinin aksinin ortaya çıkmasıdır. İkincisi, isteyip hükmettiği şeyin daha sonra aksinin ortaya çıkmasıdır. Sonuncusu ise, önce bir şeyi emredip daha sonra bunun aksine başka bir şeyi emretmesidir.²⁵⁰

Bedâ anlayışının Allah'ın ilminde eksiklik demek olduğunu düşünen Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Zeydiyye mezhepleri bu anlayışı reddetmiştir.²⁵¹ Buna mukabil bedâ düşüncesi, Şîa'nın bazı mu'tedil ve gâli gruplarınca benimsenmiştir. Fakat mezheplerin ve temsilcilerinin bedâ kavramına yüklediği anlamlar birbirinden farklılık arz etmektedir.²⁵² Burada belirtmiş olduğumuz kaynaklarda tespit ettiğimiz bedâ düşüncesine dair görüşler ifade edilecektir.

²⁴⁷ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-Muhît* (Kahire, 1978), 4: 297; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3: 234; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 47.

²⁴⁸ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 44; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri*, 66.

²⁴⁹ Abdülbâki, *el-Mu'cem*, 115.

²⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 188-191.

²⁵¹ Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 290-291.

²⁵² Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Benli, "Bedâ Fikrinin İmâmi-Şii Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler – 1 -Reddiyeci Yaklaşımına Göre-", *İslâmi Araştırmalar*

Keysâniyye:

Şehristânî, bedâ inancını eserinde sadece Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî'ye (öl. 67/687)²⁵³ nispet etmekte ve Muhtâr'ın Allah hakkında bedânın caiz olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır. Bu inancı kabul etmesinin sebebi olarak da “Muhtâr'ın vahiyle veya imam tarafından gönderilen bir yazıyla ortaya çıkacak olayların bilgisine sahip olduğu” iddiasını zikretmektedir. Nakledildiğine göre Muhtâr, bir hâdisenin ortaya çıkacağını söylediğinde eğer sonuç, verdiği habere mutabık ise onu kendi iddiasının doğruluğuna delil olduğunu söylemekte, mutabık değilse Allah'a bedâ vaki oldu diyerek kendisindeki kusuru gidermeye çalışmaktadır. Ona göre ahkâm konusunda nesih caiz ise haberlerde de bedâ caizdir.²⁵⁴

İbn Hazm'a göre bedâ inancı Keysâniyye ile meşhur olmuştur. Onlara göre, Allah bir şeyi yapmayı irade eder, ona azmeder, sonra Allah'a yeni bir durum vaki olur ve ilk muradından vazgeçer.²⁵⁵ İbn Hazm bu bilgiyi vermekle birlikte konunun önemine rağmen *el-Fasl* adlı eserinde bedâ inancı ile ilgili farklı bir rivayet zikretmemektedir.

Zeydiyye:

Şehristânî, Zeydiyye fırkalarından Süleymâniyye'nin lideri Süleymân b. Cerîr'in (öl. 187/803?),²⁵⁶ kabul ettikleri takıyye ve bedâ görüşlerinden dolayı Râfîzî imamları eleştirdiğini nakletmektedir. Süleymân, Râfîzî imamların, ileriye yönelik galibiyet ve kuvvet gibi iddia ettikleri fikirlerin gerçekleşmemesi sonucu

Dergisi 18/3 (2005): 211-225; Yusuf Benli, “Bedâ Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmâmî Yaklaşımlar – 2”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006): 615-635.

²⁵³ Önceleri Haricî sonra Zübeyrî daha sonra Şîî ve Keysânî olan Muhtâr, Muhammed el-Hanefîyye adına biat alarak, Hz. Hüseyin'in intikamını almak için ayaklanmış ve bu hususta da büyük ölçüde başarılı olmuş Şîî bir liderdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şehristânî, *el-Milel*, 188-189; İsmail Yiğit, “Muhtâr es-Sekafî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 54-55.

²⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 188-191.

²⁵⁵ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 456-457; İbn Hazm, diğer müelliflerin aksine Keysâniyye'yi Zeydiyye'nin bir fırkası olarak kabul etmiştir. bk. İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 446-447.

²⁵⁶ İmâmetin halk arasında şura ile gerçekleşeceğini söyleyen Süleymân b. Cerîr, Zeydiyye'den Süleymâniyye-Cerîriyye fırkasının kurucusudur. Ona isnat edilen fikirlerde farklılıklar mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Aruçi, “Süleyman b. Cerîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 82.

Allah'ın bedâda bulunduğunu söyleyerek, kendilerini suçsuz göstermeye çalıştıklarını ve bedâyı bunun için kabul ettiklerini ifade etmektedir.²⁵⁷

Süleymân b. Cerîr'e göre Râfîzî imamlar kendilerini olmuş ve olacak şeyleri gösterebilme hususunda peygamberlerin yerine koymaktadırlar. Şayet söyledikleri gerçekleşmezse Allah'ın görüşünden vazgeçtiğini, bedâda bulunduğunu iddia etmektedirler.²⁵⁸

İmâmiyye:

Şehristânî, Ca'fer es-Sâdık'ın kendisine nispet edilen bedâ inancını reddettiğini, ondan teberri ettiğini aktarmaktadır.²⁵⁹

Şîî âlim Şeyh Müfid ise benimsedikleri bedâ inancının, tüm Müslümanların üzerine icma ettikleri nesh²⁶⁰ düşüncesi ile aynı anlama geldiğini, farkın sadece isimlendirmede olduğunu ifade etmektedir.²⁶¹

Ca'fer es-Sâdık, oğlu İsmâil b. Ca'fer'in kendisinden sonra imam olacağını vasiyet etmiş, fakat henüz kendisi hayatta iken İsmâil vefat etmiştir. Bunun üzerine "Allah, İsmâil hakkında bedâda bulundu." diyerek, Allah'ın onun imâmetinden vazgeçtiğini ifade etmiştir. Bir grup da bu olay üzerine imamların asla yalan söylemeyeceği gibi olmayacak bir şeyi de söylemeyeceklerini ifade ederek, Ca'fer es-Sâdık'ın imâmetinden ayrılmışlardır.²⁶²

Gâliyye:

Şehristânî, gâli kolların bid'at olarak nitelendirdiği görüşlerini dört hususa inhisar ettirmekte ve bunların teşbih, bedâ, rec'at ve tenâsüh olduğunu²⁶³ ifade etmektedir.

Ebü'l Hattâb, Kûfe valisi İsâ b. Mûsâ'ya karşı olan savaş öncesi taraftarlarına Allah'ın zafer vadettiğini söylemiş, fakat durum aleyhte gerçekleşmiş ve taraftarları yavaş yavaş öldürülmüştür. Bunu gören bazı kişiler, Ebü'l Hattâb'ı

²⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 206-207.

²⁵⁸ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 78-79; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 55-56; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 192-193.

²⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 218-219.

²⁶⁰ Nesh terimi, şer'î bir hükmün başka bir şer'î delil ile veya bir nassın hükmünün daha sonra gelen bir nas ile kaldırılması şeklinde tarif edilmektedir. bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 122.

²⁶¹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 80.

²⁶² Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 78; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 55; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 192.

²⁶³ Şehristânî, *el-Milel*, 230-231.

verdiği haberde sorgulamış o da Allah'ın onlar hakkındaki fikrini değiştirdiğini, bunda kendisinin herhangi bir suçu olmadığını söyleyerek, kendi haklılığını ifade etmeye çalışmıştır.²⁶⁴

İsmâiliyye:

Bu mezhepten İsmâil b. Ca'fer'in imâmeti fikrini benimseyenler bedânın caiz olmadığını kabul etmektedir.²⁶⁵ Fakat Muhammed b. İsmâil'in imâmetini savunanlar, Allah'a İsmâil b. Ca'fer hakkında bedâ vaki olduğunu ileri sürerek buna Ca'fer es-Sâdık'tan naklettikleri "Allah'ın, İsmâil b. Ca'fer hakkındaki bedâsı gibi fikir değiştirdiğini görmedim." sözünü delil göstermektedir.²⁶⁶

Bu bilgilerden anlaşıldığına göre genel anlamda Şîa'da bedâ inancı önemli bir konuma sahiptir. Bazı mezhep ve tâli kollar istisna edilirse, mu'tedil ve gâli olmak üzere Şîa'nın çoğunluğunun bedâ düşüncesini kabul ettiği görülmektedir. Nitekim Eş'arî de Râfizîlerin²⁶⁷ küçük bir kısmı hariç çoğunun bedâyı caiz gördüklerini rivayet etmektedir.²⁶⁸

Fakat bedânın neyi ifade ettiği hususunda aralarında muhtelif görüşler mevcuttur. Bir kısmı bedânın nesh ile aynı anlama geldiğini²⁶⁹ ve Allah'ın ilminde ve iradesinde değişikliğin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir kısmı ise Allah'ın ilminde eksikliğin bulunmasını caiz kılan bedâ fikrini benimsemektedir.²⁷⁰ Bu manada bedânın nesh ile aynı anlamı taşıdığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Neshte hükmün zamanı ve bitişi Allah'ın ilminde malum olmakla birlikte, değişiklik insanların bilgilerinde gerçekleşmektedir. Bedâ da ise bu değişiklik Allah'ın ilminde gerçekleşmektedir.²⁷¹

Ca'fer es-Sâdık'a İsmâil hakkında isnat edilen rivayetin İmam Ca'fer tarafından "Allah'ın iradesinden hiçbir şey, oğlum İsmâil'i benden önce öldürdüğü

²⁶⁴ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 81-82; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 59-60; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 198-199.

²⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 254-255.

²⁶⁶ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 83-84; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 62-63; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 202.

²⁶⁷ Eş'arî, Râfizî ismini daha çok günümüzde en yaygın Şîi kolu olan İmâmiyye Şîa'sı için kullanmaktadır.

²⁶⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 33.

²⁶⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 80.

²⁷⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 39; Şehristânî, *el-Milel*, 188-191.

²⁷¹ Aydın Taş, "Gazâlî ve Âmidî'nin Nesih Problemine Yaklaşımı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010): 94.

gibi açıkça zuhur etmemiştir.” şeklinde yorumlandığı ve bedâdan teberri ettiği²⁷² görülmektedir. Ancak Ca‘fer’in, Allah’ın ilmini iki kısma ayırıp, onlardan birinin Allah katında gizli olduğunu, diğerini melekler ve resûllere öğrettiğini, kendi katında bulunan ilimde değişikliğin yani bedânın caiz olduğunu ifade etmesi,²⁷³ Allah’ın ilminde değişikliği ve eksikliği kabul etmek anlamını taşımaktadır. Bu da Müslümanlar nezdinde kabul edilen nesh ile örtüşmemektedir. Ayrıca bedâyı kabul eden âlimlerin bu görüşü Ca‘fer es-Sâdık’a isnat etmeleri, bu minvalde bazı ayet ve hadisleri yorumlamaları ve bedâyı dinin en önemli asıllarından biri olarak görmeleri,²⁷⁴ onların bedâ hakkında aşırı bir görüşe sahip olduklarını göstermektedir.

Şehristânî, bedâ fikrinin daha çok gâli zümrelerde görüldüğünü iddia etmektedir. Gâli grupların benimsediği dört ana husustan biri olarak zikrettiği bedâ düşüncesini anlatırken, onları Allah’ın bildiğinin aksinin çıkmasını savunmaları dolayısıyla eleştirir ve benimsedikleri bu fikri, akli olan bir kimsenin yönelmeyeceği bir düşünce olarak tanımlar. Bu ifadeleri Şehristânî’nin mezhepler hakkında bilgi verirken zaman zaman tarafsız olma şartına riayet etmemesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca, Şehristânî’nin, diğer kaynaklarda Ca‘fer es-Sâdık’a isnat edilen bedâ düşüncesini ona isnat etmemesi, kısmen bu düşüncüyü benimseyen mu‘tedil Şîî bakışı yansıtmaması bakımından bir eksiklik olarak görülebilir. Fakat İsmâiliyye mezhebinin bedâyı kabul etmediklerini söylemesi, o dönemde Ca‘fer veya mensuplarının bedâ fikrini ileri sürdüğünü göstermektedir. Nitekim İsmâiliyye mezhebi bedâ ile hüküm vermenin muhal olduğunu, bir imamın babalarından duymadan kendisinden sonraki imamı tayin etmeyeceğini bu anlamda imamların, gerçekleşmeyecek birşeyi söylemelerinin caiz olmadığını²⁷⁵ ifade etmektedir. Ayrıca, Râfıza imamlarının bedâyı kabul ettiklerini söylemesi ve Râfıza’yı Zeyd b. Ali (öl. 122/740)’den ayrılanlar²⁷⁶ olarak tanımlaması Şîa’nın mu‘tedil kabul edilebilecek mezheplerinin de bedâyı kabul ettikleri fikrinde olduğunu düşündürmektedir. Şîî kaynaklarda Ebü’l Hattâb’ın bedâ fikrini kabul

²⁷² Şeyh Sadûk, *İ’tikadât-İmâmiyye*, 41.

²⁷³ Kuleynî, *el-Usûl*, 1: 147.

²⁷⁴ Kuleynî, *el-Usûl*, 1: 148.

²⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 254-255.

²⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 30-31, 200-201.

ettiği belirtilirken, Şehristânî'nin bu bilgiyi vermediği görülmekle birlikte, Hattâbiyye kolunu gâli kollar arasında sayması ve onların ana görüşleri arasında bedâ inancının olduğunu söylemesi, dolaylı yoldan Gâliyye'den saydığı Hattâbiyye kolunda da bedâ inancının bulunduğu fikrini doğurmaktadır.

Kısaca Allah'ın ilminde değişikliği ifade eden bedâ inancının Şîî mezhep ve tâli kolların geneli tarafından benimsenen bir inanç olduğunu, bununla birlikte gruplar arasında farklı anlamlarda da kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu inanç sadece Zeydiyye tarafından açık bir şekilde reddedilmektedir.

2. Nübüvvet

Sözlükte haber verme veya konumu, değeri yüksek olma anlamındaki “نبا - نبو” köklerinden mastar ismi olan nübüvvet kelimesi²⁷⁷ terim olarak Allah ile kulları arasında dünya ve âhîret hayatıyla ilgili ihtiyaçların giderilmesi amacıyla yerine getirilen elçilik vazifesi olarak tanımlanmaktadır.²⁷⁸

Nübüvvetin gerekliliği hususunda İslâm âlimleri farklı görüşler ifade etmektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın lütüfkârlığını kanıtlaması bakımından nübüvvet aklî bir zorunluluk olarak hükmetmek icap etmektedir. Eş'arîlere göre Allah'ın nebî göndermesi hikmet ve lütuf gereği olsa bile ona herhangi bir zorunluluk nispet edilemez. Mu'tezile ve Şîa âlimlerinden bir kısmı ise nebî göndermeyi Allah için zorunluluk olarak görmektedirler.²⁷⁹

Şîa'nın nübüvvetin gerekliliği inancını benimsedikleri, Şehristânî'nin hiçbir peygamberin imâmetten gafil olmadığı ve imâmeti ihmal etmesinin mümkün olmadığı, ayrıca hiçbir peygamberin imâmet işini topluma bırakmasının da caiz olmadığı, görüşlerini Şîa'ya izafe etmesinden anlaşılmaktadır.²⁸⁰

İncelediğimiz eserlerde nübüvvet bahsi ile ilgili, nübüvvet ve imâmet ilişkisi, nebî ve imamın mâsum kabul edilmesi gibi bazı görüşler karşımıza çıkmakta bunun yanı sıra daha çok gâli düşüncelere sahip kişilerin nebîlik iddiaları

²⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 48: 4333.

²⁷⁸ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 249.

²⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 263-273; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 221-232; Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 117-118.

²⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 186-187.

zikredilmektedir. Bu sebeple öncelikle nübüvvet ile ilgili bilgiler aktarılıp daha sonra nübüvvet iddiaları müstakil bir başlık altında ele alınacaktır.

İmâmiyye:

İmâmiyye mezhebi, Hz. Peygamber'e kendisinden sonra güvenilen birini imam bırakmasını vacip görmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber'in ümmeti kendi halinde imamsız bırakması ve onları ihmal ederek vefat etmesi caiz değildir.²⁸¹ Bu görüşlerini yüce Allah'ın "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan, O'nun mesajını iletmemiş olursun." (el-Mâide 5/67) ayetini imâmet ile yorumlayarak Hz. Peygamber'in imam tayin etmesinin vacip olduğunu delillendirmektedir.²⁸² Şîa'ya göre imâmet, risâlet makamından sonra gelen en önemli işlerden olup imama itaat Allah ve Resûlü tarafından farz kılınmıştır.²⁸³ İmâmet tayinini nebî üzerine vacip kabul etme düşüncesi İmâmiyye mezhebinin Nübüvvetin gerekliliğini savunduğu izlenimini vermektedir.

Gâliyye:

Keyyâliyye kolunun lideri Ahmed b. Keyyâl, Peygamberlikle imâmeti birbirine kıyas etmiş ve peygamberlerin taklitçilerin lideri olduğunu, imamların ise basiret ehli ve akıl sahiplerinin önderleri olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁴

Farklı açıdan olmakla birlikte Hişâm b. Sâlim de peygamberlik ve imâmeti mâsumiyet açısından kıyaslamış ve peygamberlerin hata işlemesinin mümkün olduğunu, nitekim hata işlerse vahiy ile uyarılıp tövbe etme imkânlarının bulunduğunu, imamların ise böyle bir özelliği bulunmadığı için mâsum olmalarının gerekliliğini iddia etmiştir.²⁸⁵

Şîa genel anlamda peygamberlerin mâsum olduğunu kabul etmektedir.²⁸⁶ Nitekim Şeyh Sadûk, nebî, resûl, imam ve meleklerin mâsum olduklarını küçük

²⁸¹ Şehristânî, *el-Milel*, 210-211.

²⁸² Şehristânî, *el-Milel*, 212-213.

²⁸³ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 15-16; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 16; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 88-90.

²⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 244-245; Keyyâl'e isnat edilen bu bilgi taradığımız kaynaklarda bulunmamakla birlikte kendisinin nübüvvet iddiasında bulunduğu kaynaklarımızda geçmektedir. bk. Ebû'l Meâlî Muhammed b. Ni'met Alevî Fakîh'i Belhî, *Beyânü'l-edyân*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejuh, Kudretullah Pişnamazzâde (Çâphâne-i Behmen, 1376/1997), 131.

²⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 246-247.

²⁸⁶ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 942-943.

veya büyük günah işlemeyeceklerini ifade etmektedir.²⁸⁷ Şeyh Müfid ise tüm peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra kebirden mâsum olduğunu kabul etmektedir. Ona göre nübüvvetten önce ise küçük günah işlemleri mümkündür fakat Hz. Peygamber, doğumundan vefatına kadar mâsumdur.²⁸⁸

İsmâiliyye:

Çeşitli açıklamalarla kişinin doğru olana ulaşması için bir öğreticiye muhtaç olduğunu savunan ve bu durumu ispat etmeye çalışan Hasan Sabbâh (öl. 518/1124),²⁸⁹ tevhide ulaşmak için nübüvvetin gerekli olduğunu, nübüvvetin anlaşılması için imâmetle birlikte olması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim Hasan Sabbâh ve ona tâbi olanlar Allah'ın sıfatları hakkında söz söylememekte, ilâhımız Muhammed'in ilâhıdır sözleriyle yetinmektedir.²⁹⁰

a. Nübüvvet İddiaları

Keysâniyye:

Keysâniyye mezhebinden Beyân b. Sem'ân, kendisinin nebî olduğunu iddia ederek Muhammed Bâkır (öl. 114/733?)'a, Allah'ın nübüvveti kime vereceğini bilemeyeceğini, selamete ermesi için İslâm'a girmesi gerektiğini ifade eden bir mektup göndermiş ve onu kendisinin nübüvvetine inanmaya davet etmiştir.²⁹¹

²⁸⁷ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 113.

²⁸⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 62.

²⁸⁹ Şehristânî'nin muasırı olan Hasan Sabbâh, İran'ın Kum şehrinde İmâmî bir âlim olan Ali b. Mehmed'in oğlu olarak doğdu. İlk dinî eğitimini babasından tahsil etti. Daha sonra tasavvuf ve felsefe alanlarına yoğunlaştı. Araştırmalarını rahat yapmak için Alamut Kalesi'ne çekilmiş, siyasî ve ilmî faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkerim Özeydin, "Hasan Sabbâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 347-350.

²⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 264-267; Dafray, *İsmaililer*, 515-518; Ayrıca bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, çev. Ahmed Ateş (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 17-33; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü*, çev. Anvi İlhan (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 25-27, 45-46; Hasan Sabbâh'a isnat edilen el-Fusûlü'l-erbaa adlı eserden günümüze ulaşan tek pasaj Şehristânî'nin tercüme etmiş olduğu bu pasajdır. Bu bakımdan el-Milel bu bilgileri içeren ve günümüze ulaşan tek kaynaktır. bk. Öz, *Şîilik ve Kolları*, 147.

²⁹¹ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 37; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 30; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 135-136; Şehristânî, *el-Milel*, 196-197.

İbn Hazm eserinde, Keysâniyye'den olan Beyân'ın kendi nübüvvetini Seyyid el-Himyerî'nin Hz. Ali ve neslinden gelenlerin nübüvvetini, Muhtâr'ın da kendi nübüvvetini iddia ettiğini aktarmaktadır.²⁹²

Şîi kaynaklarımızda ise Beyâniyye'ye mensup olan gruptan, Ebû Hâşim'in Allah'ın açıklayıcısı olduğu daha sonra Beyân'ın nebî olduğu görüşleri aktarılmaktadır. Onlara göre Ebû Hâşim'in vefatından sonra Beyân, nübüvvetini iddia etmiştir.²⁹³

Gâliyye:

Yukarıda zikri geçtiği üzere gâli grupların görüşlerinde ifrat veya tefrit üzere olduklarını ifade eden Şehristânî, onların imamları hakkında aşırılık gösterdiklerini aktarmaktadır.²⁹⁴ Şîi aşırı zümreleri, görüşleri bakımından iki gruba ayıran İbn Hazm da onlardan bir grubun ulûhiyyet diğer bir grubun nübüvvet hususunda aşırı fikirler benimsediklerini söylemektedir.²⁹⁵ Bu fikirleri şu şekilde zikretmek mümkündür.

Kâmiliyye grubunun lideri olan Ebû Kâmil, imâmetin bir nûr olduğunu ve bazen bu nûrun tenâsüh neticesinde nübüvvet olduğunu ileri sürmüştür.²⁹⁶

el-Albâ b. Zirâ' ed-Devsî'ye mensup olan Albâiyye kolundan Zemîmiyye diye adlandırılan grup Hz. Ali'nin ilâh olduğunu söylemiş hatta Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'i Peygamber olarak gönderdiğini iddia etmiştir.²⁹⁷ Kummî de, Beşşâr eş-Şaîrî'nin mensupları olarak zikrettiği Albâiyye kolunun, Hz. Ali'yi ilâh kabul ettiğini ve Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'i resûl olarak gönderdiğini ifade etmektedir.²⁹⁸

Mugîre b. Saîd el-İclî tekâmül eden düşüncelerinin ilk basamağında kendisinin imamlığını, daha sonra da peygamberliğini iddia etmektedir.²⁹⁹ İbn Hazm da bazı grupların Mugîre b. Saîd'in peygamberliğini ileri sürdüklerini ifade etmekte ve Mugîre'den peygamberler hakkında onların şeriattan herhangi bir şey

²⁹² İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 18-19, 3: 462-465.

²⁹³ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 37; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 30; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 135-136; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 73.

²⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 228-229.

²⁹⁵ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 458-459.

²⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 230-233.

²⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 232-233.

²⁹⁸ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 59; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 161.

²⁹⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 234-235.

üzerine ihtilaf etmeyecekleri bilgisini aktarmaktadır.³⁰⁰ Ayrıca Şîi kaynaklarımızda bir grubun Mugîre'yi nebî kabul ettiği³⁰¹ ve Mugîre'nin kendisini, ilâh olan Âl-i Muhammed tarafından nebî tayin edilmiş olarak takdim ettiği nakledilmektedir.³⁰²

Ebû Mansûr el-İclî ise peygamberliğin kesintiye uğramayacağını ve peygamberlerin ebediyen gelmeye devam edeceğini ileri sürerek kendisinin de peygamber olduğunu Allah tarafından kendisine tebliğ vazifesinin verildiğini iddia etmiştir.³⁰³ Şehristânî'nin Ebû Mansûr'a izafe ettiği bu bilgiler İsmâîlî kaynağımızdaki bilgilerle de örtüşmektedir.³⁰⁴ Ayrıca Ebû Mansûr hakkında Cebrâil'den vahiy aldığı, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali'nin daha sonra da kendisinin ve neslinden gelen yedi kuşağın nübüvvetini iddia ettiği bilgileri de aktarılmaktadır.³⁰⁵

Kendisinin nebî, resûl hatta meleklerden olduğunu iddia eden Ebû'l-Hattâb, imamların önce peygamber sonra ilâh olduklarını, ilâhlığın nübüvvetteki bir nûr olduğunu, nübüvvetinde imâmetteki bir nûr olduğunu ve âlemin bu eser ve nûrlardan hali kalmayacağını ileri sürmektedir.³⁰⁶

Hattâbiyyeden neşet eden Bezîgiyye'nin lideri Bezîg, her mü'mine Allah'tan vahiy geldiğini ve mensuplarının Cebrâil ve Mikâil'den üstün olduğunu düşünmektedir.³⁰⁷ İbn Hazm da bir grubun Kûfe'de Bezîg adlı kişinin nübüvvetini iddia ettiklerini paylaşmaktadır.³⁰⁸ Şehristânî'nin Hattâbiyye'den bir grup olarak zikrettiği Bezîgiyye'yi Ebû Temmâm müstakil olarak ele almakta ve Şehristânî'nin onlara nispeten aktardığı bilgilerin Ebû Temmâm ile tamamen örtüştüğü görülmektedir. Şu kadar var ki Ebû Temmâm mensuplarının Cebrâil ve Mikâil'in yanı sıra Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'den de üstün olduklarına inandıklarını belirtmektedir.³⁰⁹

³⁰⁰ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 18-19, 3: 462-465.

³⁰¹ Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş-Şeytân*, 69.

³⁰² Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 43, 55; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 138, 155.

³⁰³ Şehristânî, *el-Milel*, 236-237; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 466-467.

³⁰⁴ Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş-Şeytân*, 107-108.

³⁰⁵ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 47; Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şîa*, 34-35; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 144-145.

³⁰⁶ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 51; Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şîa*, 38; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 149-150; Şehristânî, *el-Milel*, 236-237.

³⁰⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 238-239.

³⁰⁸ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 468-469.

³⁰⁹ Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş-Şeytân*, 112.

Nusayriyye-İshâkiyye kolu mensupları ise bazen Hz. Ali'nin risâlet hususunda Hz. Peygamber'den üstün olduğunu söylerlerken bazen eşit olduklarını iddia etmişlerdir.³¹⁰

Benzeri bir nakil Neseffî'de de görülmektedir. Ona göre İshâkiyye fırkası, nübüvvetin Hz. Âdem'den kıyamete kadar devam edeceğini ve Allah'ın yeryüzünden hüccetini kaldırmasının muhal olduğunu ifade etmektedir. Nitekim nebî, Ehl-i Beyt ilmini ve kitabı bilen kişidir.³¹¹ Bu ifadeden Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin nebiliğinin iddia edildiği anlaşılmaktadır. Nebiliği iddia edilen bir kimsenin diğer bir nebî ile kıyaslanması da mümkündür.

İsmâiliyye:

Her zâhirin bir bâtını, her tenzilin bir te'vili olduğunu savunan ve bu sebeple Bâtıniyye olarak da anılan İsmâiliyye mezhebine göre, yüce âlemde akıl ve küllî nefis ile birlikte bu âlemde müşahhas bir akıl bulunmaktadır. Bu şahıs nâtik diye isimlendirilmekte ve peygamber olduğu kabul edilmektedir. Nefisler ve şahıslar dinî hükümlerle hareketlenmektedir. Yedili bir sistem üzere tarihin deveran ettiğini kabul eden bu mezhebe göre, peygamber ve vasî, kıyamet kopup sorumluluk ortadan kalkıncaya kadar yedili bir sistem üzere gelmeye devam edecektir.³¹²

İslâm inanç esasları arasında önemli bir konuma sahip olan nübüvvet inancı hakkında araştırmamıza konu olan *el-Milel* de dâhil olmak üzere mezhepler tarihi kaynaklarımızda yeterince malumat karşımıza çıkmamaktadır.

Şehristânî tarafından beş mezhebe ayrılan Şîa'nın nübüvvet görüşleri olarak daha çok günümüze ulaşmamış olan Şîî mezhep ve tâli kolların aşırı düşüncelerinin aktarıldığı görülmektedir. Şehristânî'nin nakletmiş olduğu bilgilerin tamamına yakını diğer kaynaklarımızda da tespit edilmiştir. Bu durum Şehristânî'nin bilgileri aktarırken taassuba düşerek farklı isnatlarda bulunmadığına işaret etmektedir.

Hişâm b. Sâlim, Şehristânî tarafından Hişâm b. el-Hakem gibi İmâmiyye kelimcileri arasında zikredilmemekte görüşleri bizzat kendisine isnat edilmektedir.³¹³ Şehristânî'nin bu yaklaşımı da onun görüş isnatlarını

³¹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 250-253.

³¹¹ Neseffî, *Kitâbu'r-redd*, 173-174.

³¹² Şehristânî, *el-Milel*, 258-262.

³¹³ Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'nin İmâmiyye kelimcilerinden sayılması hakkında bk. Yavuz, "Cevâlikî, Hişâm b. Sâlim", 437-438.

gerçekleştirirken titiz davrandığını göstermektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin Hişâm b. Sâlim'e dayandırdığı, peygamberlerin günah işleminin mümkün olduğuna dair rivayetin, diğer kaynaklarda Hişâm b. el-Hakem'e isnat edildiği görülmektedir.³¹⁴ Hişâm b. Sâlim'in İmâmiyye kelamcılarında olduğunu kabul edersek, ona isnat edilen bu bilginin İmâmiyye kaynaklarıyla çeliştiğini yukarıda aktardığımız bilgilerden hareketle söylememiz mümkündür.

Daha önceki konularda da karşımıza çıktığı gibi nübüvvet bahsindeki isnatlarında Şehristânî'nin bazı eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Mesela, Ahmed el-Keyyâl'in ileri sürdüğü görüşleri, öğrendiği bazı bilimsel bilgilerle birleştirmesi, tutarsız olması ve güzel olana aykırı olması gibi³¹⁵ olumsuz ifadelerle değerlendirmektedir.

Zeydiyye mezhebinin nübüvvet hakkında herhangi bir görüşüne rastlanmamakla birlikte Zeyd b. Ali'nin Vâsıl b. Atâ'dan usûl konularında ders alması ve mensuplarının çoğunun Mu'tezilî görüşleri benimsemesi,³¹⁶ onların nübüvvetle ilgili konularda da Mu'tezilî bir perspektife sahip olduklarını düşündürmektedir.

3. İmâmet

Sözlükte kendisine tâbi olunan kişi anlamına gelen *imam* kelimesinin, master hali olan imâmet,³¹⁷ terim olarak Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların dinî, siyasî açıdan idaresi ve liderliği anlamında kullanılmaktadır.³¹⁸

İmâmet kavramı İslâm mezheplerince genel anlamda dinî, siyasî ve adlî meselelerin idaresini gerçekleştiren kurum olarak kabul edilmektedir.³¹⁹ Şîa'ya göre ise görev ve fonksiyon olarak aynı olan bir tanımlama mevcut iken yetki kaynağı olarak farklılık bulunmaktadır. Bu haliyle manevî ve ruhanî bir makamdır.³²⁰

³¹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 48; Bağdâdî, *el-Fark*, 74; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 50.

³¹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 238-241.

³¹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 198-201.

³¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2: 133.

³¹⁸ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 153.

³¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2: 690; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 233.

³²⁰ Ayetullah Uzma Nasır Mekarim Şirazî, *İnançlarımız*, çev. İsmail Bendiderya (İstanbul: Kevser Yayınları, 2011), 76.

İslâm tarihi boyunca Müslümanlar arasında siyasî ve itikadî açıdan farklılaşmaya sebep olan en ciddi meselenin imâmet meselesi olduğu nitekim İslâm tarihinde, hiçbir dinî konuda olmadığı kadar imâmet konusunda anlaşmazlığın olmasına ve tarafların birbiriyle silahlı mücadeleye girmesine sebebiyet verdiği ifade edilmektedir.³²¹ Benî Sâide Sakîfesi'nde yaşanan hâdiseler,³²² Hz. Ali ve Hâşimoğullarından bir grubun Hz. Ebû Bekir'e biatının gecikmesi, Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Hz. Ali döneminde gerçekleşen iç savaşlar ve Hz. Ali'nin şehit edilmesi gibi olaylar neticesinde siyasî anlamda Havâric ve Şîa gibi ilk fırkaların ortaya çıkması imâmet meselesinin İslâm mezheplerinin ortaya çıkmasındaki etkisini göstermektedir.³²³

Şehristânî, Müslümanların Hz. Ali'den sonra imâmet konusunda iki farklı görüş ileri sürdüklerini aktarmaktadır. Birinci görüş, imâmetin ittifak ve seçimle olması, ikinci görüş ise imâmetin nas ve tayinle olması gerektiğidir. İmâmetin ancak nas ile tayin şeklinde gerçekleşeceğini savunanlar kendi içlerinde çeşitli ihtilaflara düşmekle birlikte Hz. Ali ve neslinden gelenlerin imâmetini benimsemektedir.³²⁴

Genel anlamda imâmet hakkında ittifak halinde olan Şîa, imâmetin mahiyeti, sevki, imamın özellikleri gibi bazı konularda farklı görüşler ileri sürmektedir. İmâmet hakkındaki bu konular, Şîî mezhep ve tâli kolların ifade etmiş oldukları farklı görüşler Şehristânî'den aktarılan bilgilerden hareketle sırasıyla açıklanacaktır.

a. İmâmetin Gerekliliği

Şehristânî, Şîa bölümünün başlangıcında Şîî mezhepleri ele almadan önce Şîa'yı genel hatlarıyla kısaca tarif etmektedir. Buradaki bilgilere göre Şîa, imâmeti dinin usûlle ilgili en önemli rüknü olarak kabul etmekte, toplumun maslahatı için

³²¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 3; Şehristânî, *el-Milel*, 20-21; Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 111.

³²² Bu olayda Hz. Ebû Bekir'in rivayet ettiği ifade edilen "İmamlar Kureyştendir." hadisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği* (Ankara: OTTO Yayınları, 2012), 70-160.

³²³ Şehristânî, *el-Milel*, 20-26; Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 52-57; Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 110-117.

³²⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 40; Şehristânî, *el-Milel*, 24-27.

gerekli olan meselenin imâmet olduğunu ve imâmetin insanların seçimine bırakılmayacak kadar önemli olduğunu bu sebeple hiçbir peygamberin imâmetten gafil olamayacağı fikrini savunmaktadır.³²⁵

Şîa, imâmeti peygamberlik makamından sonraki en önemli makam olarak kabul etmektedir. Onlar, imâmetin Allah ve Resûlü tarafından insanlara farz kılındığını, imamları kabul etmenin insanlar üzerine vacip olduğunu iddia etmektedir.³²⁶

İmâmetin gerekliliği yönünde Şîa'nın genel kanaatini dile getiren Şehristânî'nin imâmete olan ihtiyacı vurgulayan Şîi mezheplere istinaden aktardığı bilgileri tek tek ele alarak açıklamaya çalışacağız.

Keysâniyye:

İmâmet hususunda aşırı düşüncelere sahip olan Keysâniyye mezhebine göre, imama itaat kişiyi, dinî tüm sorumluluklardan kurtarmaktadır.³²⁷ İmâmetin gerekliliğini gösteren bu ifade aynı şekilde Keysâniyye'nin Rizâmiyye kolunda da görülmektedir.³²⁸

Benimsedikleri bu düşünceler kişinin mü'min olabilmesi için imâmete iman gerekliliğini savunduklarını göstermektedir. Nitekim bu ifadeler Şîi kaynaklarımızda Keysâniyye'ye isnat edilmek sûretiyle, iman imamı tanımaktan ibaret olduğu ve imamı tanıyan kişiden tüm farzların sakıt olacağı ifadeleriyle yer almaktadır.³²⁹

İmâmiyye:

İmâmiyye mezhebine göre İslâm'da imam tayininden daha önemli bir rükün bulunmamaktadır. Onlar, Hz. Peygamber'in ümmetin maslahatına uygun olanı yerine getirerek âhirete rahat bir şekilde irtihal ettiğini, zira ümmetten ihtilafı

³²⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 186-187.

³²⁶ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 16-17; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 16-17; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 88-90; İmâmetin gerekliliğine işaret eden ve ayrıntılı açıklamalar içeren çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Örnek olarak bk. Ressî, *Mecmûu kütüb*, 2: 134, 169; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh el-Müfid, *el-İfsâh fi'l-imâme, Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993), 8: 36-63; Tabatabâî, *İslâm'da Şîa*, 172-184; Şirazi, *İnançlarımız*, 75-78; Hasan Onat, "Şîi İmâmet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 89-110.

³²⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 188-189.

³²⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 198-199.

³²⁹ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 64; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 41-42; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 168-169; Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbü'z-zîne fi'l-kelimâti'l-islâmiyyeti'l-arabiyye*, nşr. Abdullah Sellûm, ts., 3: 75.

kaldırmak ve ittifakı sağlamak için gönderildiğini, ümmeti ihtilaf içerisinde bırakıp, âhirete irtihal etmesinin caiz olmadığını düşünmektedirler. Yine onlar, Hz. Peygamber'in kendisine danışılan ve güvenilen birini imam olarak tayin etmesinin vacip olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle İmâmiyye, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Hz. Ali'yi bazen ima bazen açık nas ile imam olarak atadığını kabul etmektedir.³³⁰

Şehristânî'de geçen bu bilgileri ve ifade ettikleri anlamı Sünnî-Şîî birçok kaynakta görmek mümkündür. İbn Hazm, İmâmiyye mezhebine gönderme yaparak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinî tebliği devam ettirecek bir imamın bulunmasının gerekli olduğu ve imâmetinin insanların maslahatı gerekçesiyle şart olduğu görüşlerini aktarmaktadır.³³¹

Nesefî, İmâmiyye'nin, imamı tanımayan kişi hakkında Câhiliyye ölümü üzere öleceğine inandıklarını ifade etmekte ve onların, dünyanın açık bir imamdan veya mevsuf gizli bir imamdan asla hâli kalmayacağını savunduklarını rivayet etmektedir.³³²

Şîî âlimler de yukarıdaki düşüncelerin benzerini eserlerinde aktarmaktadır.³³³ Nitekim Şeyh Müfid Allah'ın mükellef kulları üzerine hücceti olan bir imamın her dönemde bulunması gerektiğini, imamın varlığı ile dinde maslahatın mümkün olduğunu³³⁴ ve imâmetin nübüvvet gibi Allah'ın kulu üzerine bir lütfu olduğunu ifade etmiştir.³³⁵

İsmâiliyye:

Şehristânî'ye göre İsmâiliyye mezhebi, yeryüzünde her zaman bilinen veya bilinmeyen bir imamın bulunması gerektiğini savunmaktadır. Onlar da diğer Şîî mezhepler gibi imamı bilmeden, tanımadan veya imama biat etmeden ölen kimsenin ölümünün Câhiliyye üzere olduğunu iddia etmektedir.³³⁶

³³⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 210-211.

³³¹ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 176-179, 204-205.

³³² Nesefî, *Kitâbu'r-redd*, 176.

³³³ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 16-17; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 16-17; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 88-90; Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 110-111; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 44.

³³⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 39.

³³⁵ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 64.

³³⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 256-257.

İsmâilî dâî Ebû Hâtîm er-Râzî, imamı tanımadan ölen kimsenin Câhiliyye inancı üzere öleceğini belirtmemekle birlikte her peygamberin kendisinden sonra bir halife bırakmasının gerekli olduğunu ve Allah'ın bu şekilde emrettiğini belirterek İsmâiliyye'nin imamın gerekliliği konusundaki görüşünü beyan etmektedir.³³⁷

İsmâiliyye içerisinde yeni davet döneminin kurucusu olan Hasan Sabbâh, daima kâim olacak bir imamın varlığını ve gerekliliğini savunmakta ve bu düşüncesini dört fasılda açıklamaktadır. Birinci fasılda, Allah'ın bilinmesi hususunda aklın yetersiz olduğunu ve bir öğreticiye (imama) ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. İkinci fasılda her öğreticinin Allah'ın bilinmesi hususunda önder olamayacağını bilakis sadık bir öğreticiye ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Üçüncü fasılda, öğreticinin tespitinin nasıl mümkün olacağını ifade ederek, önce öğreticinin bilinmesinin sonra da yola girmenin gerekli olduğunu söylemektedir. Dördüncü fasılda ise, insanların Allah'ı bilme hususunda mutlaka bir imama muhtaç olduğunu iddia etmektedir. Bu fasıllarla tevhidin, hak ile bâtil olanın ve cevazlardaki miktarın bilinebilmesi için sâdik bir imama ihtiyaç olduğunu delillendirmektedir.³³⁸

Keysâniyye'nin dinî, bir kişiye itaatten ibaret görmesi, İmâmiyye'nin ümmetin maslahatı için imam tayinini Hz. Peygamber üzerine şart olduğunu belirtmesi ve imama nefreti küfür olarak nitelemesi, İsmâilî Hasan Sabbâh'ın dinin anlaşılması için sadık bir imamın kâim yani görev başında bulunmasının şart olduğunu ifade etmesi genel anlamda Şîî fırkaların, imâmeti dinin bir rüknü olarak kabul ettiğini ve her mü'minin imamları tanınmasının şart olduğunu savunduklarını söylememiz mümkündür.

Şehristânî'nin, Şîî fırkalara isnat ederek imâmetin gerekliliğine dair aktarmış olduğu bilgilerin diğer kaynaklarımızda da bulunuyor olması *el-Milel*'de zikri geçen bilgilerin doğruluğunu ve Şehristânî'nin tarafsızlığını göstermektedir.

Hasan Sabbâh'a isnat edilen *el-Fusûlü'l-erbaa* adlı eserden günümüze ulaşan tek bölümün Şehristânî'nin tercüme ettiği ve yukarıda zikri geçen bölüm

³³⁷ Râzî, *Kitâbü 'z-zîne*, 3: 63-64.

³³⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 260-265; Daftray, *İsmaililer*, 515-518.

olduğu ifade edilmektedir.³³⁹ Bu durum Şehristânî'nin *el-Milel* adlı eserinin mezhepler tarihine kaynaklık etmedeki önemini göstermektedir. Nitekim bu bilgiler *el-Milel*'in haricinde diğer İslâm mezhepleri tarihi kaynaklarında bulunmamaktadır.

Şehristânî, zikri geçen bu fasıllarla ilgili Hasan Sabbâh'ın taraftarlarıyla tartıştığını ve onlara bu fikirlerinin hatalı olduğunu ispatlamaya çalıştığını fakat başarısız olduğunu ifade etmektedir. Bu durum Şehristânî'nin yeri geldiğinde bazı Şîî grupların görüşlerinin tutarsız olduğunu söylemesi bakımından dikkat çekicidir.

Şîî mezheplerden günümüze ulaşan Zeydiyye mezhebinin, imâmetin gerekliliği hususunda herhangi bir görüşünün Şehristânî tarafından aktarılmaması bir eksiklik olarak görülse de Hz. Ali'nin imâmetini ispat noktasında Zeydiyye'nin delillerini aktarması başta olmak üzere, imâmet kurumu ile ilgili farklı beyanlarını zikretmesi bu eksikliğin nispeten giderilmesini ifade etmemize imkân sağlamaktadır.

Bunlarla birlikte daha önceki konularda olduğu gibi Şehristânî'ye bu konuda da bazı eleştiriler yöneltmek mümkündür. Nitekim Şehristânî, Keysâniyye hakkında hepsinin şaşkınlık içerisinde ve birbirlerinden kopuk bir topluluk olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Şehristânî, dinî, bir kişiye itaat olarak kabullenmenin o kişi öldüğünde dinsiz kalınmasına sebebiyet vereceğini ifade etmekte ve Şîî mezhebin görüşünü eleştirmektedir.³⁴⁰ Bu durum her ne kadar Şehristânî'nin objektifliğine zarar vermese de mukaddimelerinde zikretmiş olduğu kurallara aykırı olması bakımından göze çarpmaktadır.

b. İmamın Özellikleri

1) Soy ve Vasiyet

Şehristânî, Şîa'yı imâmetin Hz. Ali neslinden gelmesi ve imâmetin nas ve vasiyetle olması gerektiğini inanç haline getirenler olarak tanıtmaktadır. Nitekim Şîa, eğer imamlar Hz. Ali neslinden değilse bunun yalnızca başkalarının zulmü

³³⁹ Öz, *Şîilik ve Kolları*, 147.

³⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 188-189.

veya imamların takıyyede bulunmaları sebebiyle olacağını³⁴¹ ifade ederek, imâmet silsilesinin önemini vurgulamaktadır.

Şehristânî, ayrıca Hz. Ebû Bekir'in, Benî Sâide Sakîfesi'nde "İmamlar Kureyş'tendir." hadisini rivayeti üzere imam olduğunu aktarmakta ve Şîa haricinde bir topluluğun imâmette soya vurgu yaptığını da kısmen belirtmektedir.³⁴²

İbn Hazm da Ehl-i Sünnet, Şîa'nın tamamı, Mu'tezile'nin bir kısmı ve Mürcie'nin çoğunluğunun imâmetin Kureyş'ten olması gerekliliğini savunduklarını aktarmaktadır. Bununla birlikte aralarında ihtilaf bulunduğunu, Ehl-i Sünnet, Mürcie'nin çoğunluğu ve Mu'tezile'nin bir kısmının imâmetin Fihri b. Malik'in (Kureyş) neslinden gelmesi gerektiğini savunurken diğer bir grubun, imâmetin Hz. Ali neslinden gelmesi gerektiğini savunduğunu ifade etmektedir.³⁴³

İslâm mezhepleri arasında Şîa, imâmet makamının Hz. Peygamber tarafından nasla tayin edilen Hz. Ali neslinden olması gerektiğini savunan ve bunu inanç esası haline getiren mezhep olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁴⁴ İmâmetin Hz. Ali neslinden devam edeceği konusunda ittifak halinde olan Şîa mezhebinde imâmetin sevki ve imâmetin bir imamdan diğerine geçmeyip tevakkuf edilmesi konusunda birçok ihtilaf görülmektedir.³⁴⁵ Buna göre Şîa içerisinde, İmâmetin Hz. Fâtıma neslinden Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin neslinden olması fark etmeksizin devam edeceğini,³⁴⁶ sadece Hz. Hüseyin neslinden devam edeceğini³⁴⁷ veya Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma dışındaki eşinden olan Muhammed b. el-Hanefiyye (öl. 81/700) neslinden devam edeceğini³⁴⁸ iddia eden grupların bulunduğu görülmektedir.

İmâmetin hangi nesilden devam edeceği hususunda ortaya çıkan bu farklılıklara ek olarak her imamdan sonra yeni imamın belirlenmesi konusunda da

³⁴¹ Şehristânî, *el-Milel*, 186-187; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 23-24; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 168-169.

³⁴² Şehristânî, *el-Milel*, 20-21.

³⁴³ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 158-163.

³⁴⁴ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 3; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 2-3; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 50-53; Şeyh Sadûk, *İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, 132; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 40-41.

³⁴⁵ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 23-24; Şehristânî, *el-Milel*, 198-201.

³⁴⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 39; Şehristânî, *el-Milel*, 198-201.

³⁴⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 40.

³⁴⁸ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 33, 65; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 42; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 170; Şerîf el-Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare mine'l-uyun ve'l-mehâsin, Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Mufid* içinde, nşr. Nureddin Ca'feryân el-İsbahânî (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993), 2: 300; Şehristânî, *el-Milel*, 188-189, 192-193.

Şîa içerisinde ciddi ihtilafların bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şîi mezheplerin imâmet silsilesinde farklı imamların imâmetini benimsemeleri, farklı tâli kolların ve grupların doğuşu ile birlikte farklı görüşlerin de ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu çerçevede mehdîlik, gaybet, rec'at, tenâsüh, mâsumiyet, fazilet, takıyye gibi konuların ortaya çıkma sebebinin imâmet kurumu olduğunu söylemek mümkündür.

Bu bilgilerden sonra, Şîa içerisinde teşekkül etmiş mezheplerin ve tâli kolların benimsedikleri imâmet silsileleri *el-Milel*'deki bilgiler esas alınıp diğer kaynaklardaki yeri de belirtilerek aktarılacaktır.

Keysâniyye:

İlk başlarda Hâricî, sonra Zübeyrî ve daha sonra da Şîi ve Keysânî olan Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî, Hz. Ali'nin vefatından sonra oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imâmetini iddia etmektedir.³⁴⁹ Muhtâr'ın bu iddiasına rağmen Muhammed b. el-Hanefiyye'nin, Muhtâr'ın kendisine nispet ettiği, ilimlerin tamamını bildiği, imâmet emanetinin kendisine verildiği gibi görüşlerden teberri ederek onu yalanladığı fakat Muhtâr'ın Hz. Hüseyin'in intikamını almasına da müsaade ettiği görülmektedir.³⁵⁰

Enbârî ve İbn Hazm Şehristânî'den farklı olarak Muhtâr'ın Hz. Hüseyin'in vefatından sonra Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imâmetini iddia ettiğini aktarmaktadır.³⁵¹

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin taraftarlarından olan şair Küseyyir ise imamların Kureyşten olacağını, o imamların Hz. Ali ve üç oğlu olduğunu ifade etmekte, ayrıca Muhammed'in gaybete çekildiğini düşünmektedir.³⁵²

İmâmeti Muhammed b. el-Hanefiyye'nin neslinden devam ettiren Keysâniyye mezhebinin Hâşimiyye kolu, Muhammed'den sonra oğlu Ebû Hâşim'in³⁵³ imâmetini ve Muhammed'in babasından öğrendiği ilimleri Ebû

³⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 188-189; Ayrıca bk. Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 70; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 300.

³⁵⁰ Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 300-301; Şehristânî, *el-Milel*, 188-191.

³⁵¹ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 23-24; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 172-173.

³⁵² Şehristânî, *el-Milel*, 192-193; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 30; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 33; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 114; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 172-173.

³⁵³ Yaşadığı dönemde Keysâniyye'nin imamı olarak kabul edilen Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye babasının vefatından sonra Şîi bazı gruplar tabî olmuşlardır.

Hâşim'e aktardığını ifade etmektedir.³⁵⁴ Şehristânî'nin rivayetine göre bu kol Ebû Hâşim'den sonra beş farklı kişinin imâmetini benimsemektedir. Buna göre birinci grup imâmetin Ebû Hâşim tarafından Muhammed b. Ali b. Abbâs'a vasiyet edildiğini söyleyerek imâmetin Hz. Peygamber'den sonra amcası Abbâs b. Abdülmuttalib'e geçtiğini nitekim onun imâmete en layık kişi olduğunu ve kesintiye uğramadan Muhammed b. Abbâs'a kadar ulaştığını iddia etmektedir.³⁵⁵ İkinci grup imâmetin, Hasan b. Ali b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye³⁵⁶ geçtiğini, üçüncü grup, imâmetin Ebû Hâşim'in kardeşi Ali b. Muhammed'e ondan da oğlu Hasan'a, dördüncü grup Abdullah b. Harb el-Kindî'ye³⁵⁷ son grup ise Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib'e³⁵⁸ geçtiğini ifade etmektedir.³⁵⁹ Şehristânî'nin Hâşimiyye kolunun grupları olarak aktardığı bu bilgiler kaynaklarımızda geçmekte, ayrıca Ebû Hâtim er-Râzî tarafından müstakil başlıklar içerisinde ifade edilmektedir.³⁶⁰

Beyâniyye kolunun lideri olan ve Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından öldürülen Beyân b. Sem'ân'ın taraftarları da imâmetin Ebû Hâşim'den Beyân'a vasiyetle geçtiğini savunmaktadır.³⁶¹

Keysâniyye'den Rizâmiyye kolu ise imâmetin Ali b. Ebî Tâlib'den oğlu Muhammed b. Ali'ye ondan oğlu Ebû Hâşim'e ondan vasiyetle Ali b. Abdullah b. Abbâs'a sonra Muhammed b. Ali'ye ve onun vasiyetiyle oğlu İbrahim el-İmâm'a

Ölümüne yakın imâmeti amcasının oğlu Muhammed b. Ali b. Abbâs'a vasiyet ettiği ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Onat, "Ebû Hâşim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 146-147.

³⁵⁴ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 30-31; Şehristânî, *el-Milel*, 192-195.

³⁵⁵ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 65; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 42-43; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 170-171.

³⁵⁶ Muhammed b. el-Hanefiyye'nin küçük oğlu, Ebû Hâşim'in kardeşi olan Hasan b. Muhammed'in, Medine'de Hâşimoğulları arasında ilmî kişiliği ile öne çıktığı ve Kitâbu'l İrcâ eserinin müellifi olduğu belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye", (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 331-332.

³⁵⁷ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 35; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 124; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 101.

³⁵⁸ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 30-31.

³⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 192-195.

³⁶⁰ Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 73-74.

³⁶¹ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 466-467; Şehristânî, *el-Milel*, 194-197.

geçtiğini kabul etmektedir.³⁶² Tâli kolun isimlendirilmesinde farklılık bulunmakla birlikte, bu imâmet silsilesi diğer kaynaklarımızda da bulunmaktadır.³⁶³

Kummî ve Nevbahtî, Şehristânî'nin Keysâniyye'nin tâli kolu olarak saydığı Muhtâriyye'yi, Keysâniyye olarak tanımlamakta ve onların, imâmetin Muhammed b. el-Hanefiyye neslinden başka bir nesle geçmeyeceğini, imam ve mehdînin bu soydan geleceğini kabul ettiklerini aktarmaktadır.³⁶⁴

Zeydiyye:

İmâmet hakkında geniş açıklamaları bulunan Zeydiyye mezhebinin lideri Zeyd b. Ali, imamın, Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin soyundan gelmesinde fark olmadığını, imâmetin Hz. Fâtıma evlatlarında devam edeceğini ve başkalarının imamlığının caiz olmadığını iddia etmektedir. Zeyd, Hz. Fâtıma soyundan âlim, zâhid, cesur ve cömert olan ve imâmet iddiasında bulunan kişiye itaat etmenin gerekliliğini savunmaktadır. O, efdal varken mefdûlün imâmetinin caiz olduğunu, Hz. Ali'nin sahâbenin en üstünü olmasına rağmen İslâm toplumunun menfaati gözetilerek imâmetin Hz. Ebû Bekir'e bırakıldığını ifade etmektedir. Ayrıca bir imamın imam olabilmesi için imâmet iddiası ile huruç etmesinin şart olduğunu zikretmektedir.³⁶⁵

Şehristânî'nin aktardığı bu bilgiler Zeydî âlim Ressî tarafından da ifade edilmektedir. Fakat o, efdal varken mefdûlün imâmetini tercih edenlerin hataya düştüğünü belirtmektedir.³⁶⁶

Şeyh Müfid de Zeydiyye'yi, Hz. Ali'nin, Hz. Hasan'ın, Hz. Hüseyin'in, Zeyd b. Ali'nin ve Hz. Fâtıma neslinden âlim, adil ve cesur olup kendi imâmetine çağırın her kişinin imâmetini kabul eden grup olarak tarif etmektedir.³⁶⁷

³⁶² Şehristânî, *el-Milel*, 196-197.

³⁶³ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 30-31; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 65; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 42; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 170; Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 74-75.

³⁶⁴ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 39; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 28; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 128.

³⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 198-201; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 42; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 74; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 51; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 184-186; Nesefî, *Kitâbu'r-redd*, 178; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 168-169.

³⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Ressî, *Mecmûu kütüb*, 2: 167-193, 195-222.

³⁶⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 39.

Zeydiyye, Zeyd b. Ali'den sonra imâmetin önce oğlu Yahya b. Zeyd'e ondan Muhammed b. Abdullah b. el-Hasan en-Nefsü'z-Zekiyye'ye³⁶⁸ ve kardeşi İbrahim'e ve daha sonra el-Utrûş en-Nâsır Lidînillâh'a geçtiğini kabul etmektedir.³⁶⁹

Kummî ve Nevbahtî, imâmetin, Yahya b. Zeyd'den sonra Zeyd b. Ali'nin diğer oğlu İsâ b. Zeyd'e ondan sonra da Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye'ye geçtiğini zikretmektedir.³⁷⁰

Zeydiyye'nin alt kolu Cârüdiyye, imâmetin Ali b. Ebî Tâlib'den Hz. Hasan'a ondan Hz. Hüseyin'e³⁷¹ ondan Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'e ondan da Zeyd b. Ali'ye ve daha sonra İmam Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hüseyin'e geçtiğini iddia etmektedir. Şehristânî, İmam Muhammed b. Abdullah öldükten sonra mensuplarının ihtilaf ettiğini, bir grubun onun ölmediğine, gaybete girdiğine ve geri döneceğine inandığını aktarmaktadır. İmam Muhammed b. Abdullah'ın öldüğünü kabul edenlerin de ihtilaf ettiği görülmektedir. Buna göre bir grubun Muhammed'den sonra Muhammed b. Kâsım b. Ömer b. Ali b. Hüseyin b. Ali'nin imâmetini benimsedikleri, diğer bir grubun ise Yahya b. Ömer'in imâmetini kabul ettikleri ifade edilmektedir.³⁷²

İmâmiyye:

Şehristânî, İmâmiyye mezhebinin imâmetin Ca'fer es-Sâdık'a kadar intikalinde ittifak ettiğini, Ca'fer'den sonra ise evlatları Muhammed, İshâk, Abdullah, Mûsâ, İsmâil ve Ali'den hangisinin imâmete geçeceği konusunda

³⁶⁸ Emevilerin dağılma döneminde bazı Şiilerin kendisine biat ettiği, Hz. Hasan neslinden olan Muhammed b. Abdullah, Medine'de Abbâsîlere karşı ayaklanma başlatmış ve sonrasında öldürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 489-490.

³⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 202-203; İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Samsun: Kardeş Ofset ve Matbaa, 1996), 55-78.

³⁷⁰ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 74; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 51; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 184-186.

³⁷¹ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 42; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 41.

³⁷² Şehristânî, *el-Milel*, 204-205; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 71; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 48; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 178-179; Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 76; Zeydiyye'nin imamları hakkında geniş bilgi için bk. Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", 23-92; Yusuf Gökalp, *Şîi Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 57-188.

ayrılığa düştüğünü ifade etmektedir.³⁷³ Diğer kaynaklarımız da Ca'fer es-Sâdık'tan sonra taraftarlarının altı fırkaya ayrıldığını aktarmaktadır.³⁷⁴

Şehristânî, İmâmiyye'nin Ca'fer es-Sâdık'a kadar ittifak halinde olduğunu belirtmekle birlikte Bâkırıyye ve Ca'feriyyetü'l-Vâkıfe diye isimlendirdiği İmâmî kol imâmette farklı görüşler ileri sürmektedir. Buna göre bir grup Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'den sonra oğlu Muhammed Bâkır'ın imâmetini benimsemektedir. Fakat bu grup Muhammed Bâkır vefat ettikten sonra onun hakkında tevakkuf edip rec'atini ileri sürmüştür. Şehristânî, ayrıca Muhammed Bâkır'dan sonra Ca'fer es-Sâdık'ın imâmetini benimseyenlerden bir grubun da Ca'fer vefat ettikten sonra Ca'fer'in rec'atini³⁷⁵ iddia ettiklerini aktarmaktadır.³⁷⁶

Nitekim Şehristânî'nin İmâmî tâli kollardan saydığı Nâvusiyye, Ca'fer es-Sâdık'ın sağ olduğunu, ölmediğini ve mehdî olarak ortaya çıkmadan ölmeyeceğini iddia etmektedir. Bu grup Ca'fer'e nispetle “Şayet başımın dağdan size doğru yuvarlandığını görerseniz bile tasdik etmeyin. Ben sizin kılıç sahibi efendinizim.” rivayetini aktararak bu sözle Ca'fer'in mehdîliğini ispat etmeye çalışmaktadır.³⁷⁷

İmâmiyye'nin Eftahiyye kolu ise Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imâmetin oğlu Abdullah el-Eftah'a geçtiğini iddia etmiştir. Eftahiyye kolu Abdullah'ın imâmetini delillendirmek için Ca'fer es-Sâdık'tan “İmâmet imamın en büyük çocuğunun hakkıdır.” gibi sözler rivayet etmektedir.³⁷⁸

Ca'fer es-Sâdık'tan sonra ortaya çıkan diğer bir kol Şümeiyiyye olup bunlar Ca'fer'den sonra oğlu Muhammed b. Ca'fer'in imâmetini benimsemektedir. Muhammed'e tâbi olanlar Ca'fer'den “Sizin imamınızın ismi nebînizin ismidir.”

³⁷³ Şehristânî, *el-Milel*, 214-217.

³⁷⁴ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 79; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 57; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 194; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 305; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 170-173.

³⁷⁵ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 46-47; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Kum: Neşr-ü Dâri'l-Hadis, 1395), 1: 199; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 121; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 170-173.

³⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 216-217.

³⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 218-219; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 79-80; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 57; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 195; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 199; Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 62; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 121; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 305, 307.

³⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 218-219; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 46-47; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 65-66; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 209-211, 267; Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 63; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 200-201; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 306.

rivayetini aktarmakta, ayrıca Muhammed Bâkır'ın oğlu Ca'fer'e "Şayet bir oğlun olursa onu benim isimle isimlendir, o imamdır." dediği bilgisini vermektedir. Onlar aktarmış oldukları bu rivayetlerden hareketle de Muhammed b. Ca'fer'in imam olduğunu kabul etmektedir.³⁷⁹

Şehristânî, Ca'fer'den sonra ortaya çıkan tâli kollardan birini Mûseviyye ve Mufaddaliyye diye isimlendirmekte ve bu kolun Ca'fer'den sonra Mûsâ Kâzım'ın imâmetini benimsediğini ifade etmektedir. Şîa, Ca'fer'den sonra imâmet konusunda birçok ihtilaf içerisindeyken Mufaddal b. Ömer, Zürâre b. A'yen ve Ammâr es-Sâbâtî³⁸⁰ gibi Şîi kelamcıları Mûsâ Kâzım'ın babasından sonra imam olduğunu kabul etmektedir. Bu kol Mûsâ Kâzım'ın imâmetini Ca'fer'den naklettikleri "Sizin yedinciniz, kâiminizdir." ifadesiyle delillendirmektedir. Ayrıca Ca'fer es-Sâdık, ashâbından birine haftanın günlerini saymasını istemiş, o kimse de pazardan başlayıp cumartesiye kadar saymış ve Ca'fer ona kaç kadar saydığını sorunca o, yediye kadar demiş, bunun üzerine Ca'fer, "Yediler, zamanların güneşi, ayların nûru eğlencede ve oyunda olmayandır. İşte o yedinciniz sizin kâimizdir." demiştir. Mûseviyye kolu bu kıssayı Mûsâ Kâzım'ın imâmetinin delili olarak aktarmaktadır. Yine Ca'fer'den, Mûsâ hakkında "O, İsa'nın benzeridir." sözleri aktarılmaktadır.³⁸¹

Mûsâ Kâzım'ın imâmetini benimseyen İmâmiyye mezhebinin, onun vefatından sonra da ihtilafa düştüğü görülmektedir. Şehristânî'nin aktardığına göre, Mûsâ vefat edince taraftarları üç gruba ayrılmaktadır. Birinci grup Memtûre olup, bunlar Mûsâ'nın vefatı konusunda şüpheye düşerek, ölüp ölmediği hususunda bir şey diyemeyeceklerini ifade etmektedir. Memtûre isminin bu gruba "Yağmurda

³⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 220-221; Diğer kaynaklarımızda Muhammed b. Ca'fer'in imametinin delillendirilmesi konusunda farklı rivayetler de aktarılmaktadır. bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 86-87; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 64-65; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 207-208; Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 62-63; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 124; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 306.

³⁸⁰ Kummî ve Nevbahtî'de bu Şîi kelamcılarla birlikte birkaç isim daha zikretmekte ve Mûsâ Kâzım'ın imâmetini savunduklarını ifade etmektedir. Fakat bu iki Şîi müellif Ammâr es-Sâbâtî'nin Mûsâ Kâzım'ın imâmetini Abdullah b. Ca'fer'in imâmetinden sonra kabul ettiğini belirtmektedir. bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 88-89; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 66-67; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 211-218.

³⁸¹ Şehristânî, *el-Milel*, 220-221; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 47; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 90; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 68; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 220; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 122-123; Şehristânî'nin İmâmî kollar içerisinde Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra ortaya çıkan kol olarak aktardığı İsmâiliyye el-Vâkife kolunu biz İsmâiliyye hakkındaki bilgilerin daha bütüncül anlaşılması için İsmâiliyye başlığı içerisinde aktartarmayı tercih ettik.

ıslanan ve kokan köpeklersiniz.” manasında Ali b. İsmâil tarafından verildiği ifade edilmektedir.³⁸² İkinci grup Kat’iyye olup Mûsâ Kâzım’ın vefat ettiğini kesin olarak kabul etmektedir. Üçüncü grup Vâkıfe ise, imâmeti Mûsâ Kâzım’da bitirmekte ve onun ölmediğini, geri döneceğini iddia etmektedir.³⁸³

Şehristânî, İmâmiyye içerisinde son olarak İsnâaşeriyye kolunu aktarmaktadır. Buna göre Mûsâ Kâzım’ın öldüğüne kesin olarak inananlar, ondan sonra oğlu Ali Rızâ (öl. 203/819)’nın imâmetini kabul etmektedir. Fakat Ali Rızâ’nın imâmetini kabul etmeyip, kardeşi Ahmed b. Mûsâ b. Ca’fer’in imâmetini iddia edenler bulunmaktadır. Ali Rızâ’nın imâmetini benimseyenler, o vefat edince küçük yaşta olan oğlu Muhammed b. Ali et-Takî (öl. 220/835)’nin imâmetini kabul etmektedir.³⁸⁴ Ancak Muhammed b. Ali’nin yaşının küçük olması, ilmî birikiminin bulunmaması ve imâmete layık olmaması sebebiyle hakkında ihtilaf eden gruplar da bulunmaktadır.³⁸⁵ Muhammed b. Ali et-Takî’nin imâmetini benimseyenlerden bir grup o öldükten sonra Ali b. Muhammed en-Nakî (öl. 254/868)’nin imâmetini kabul ederken, diğer bir grup Mûsâ b. Muhammed’in imâmetini iddia etmektedir.³⁸⁶ Ali b. Muhammed en-Nakî’nin imam olduğunu kabul edenler de o öldükten sonra üç fırkaya ayrılmaktadır. Birinci grup, Ca’fer b. Ali’nin ikinci grup, Muhammed b. Ali’nin üçüncü grup ise Hasan b. Ali el-Askerî (öl. 260/874)’nin imâmetini benimsemektedir. Hasan b. Ali el-Askerî’nin imâmetini benimseyenlerden bir grubun, onda ilim olmadığı düşüncesiyle, Ca’fer b. Ali’nin imâmeti fikrine meylettği aktarılmaktadır. Ca’fer b. Ali’nin imâmetini benimseyen bu grup, Ca’fer’den sonra oğlu Ali b. Ca’fer’in, ondan sonra Ca’fer b. Ali’nin kız kardeşi

³⁸² Kummî, Nevbahtî ve Ebû Hâtim er-Râzî, Memtûre’yi Vâkıfe’nin bir grubu olarak aktarmaktadır. bk. Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 91; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 68-69; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 222-223; Râzî, *Kitâbü’z-zîne*, 3: 66.

³⁸³ Şehristânî, *el-Milel*, 220-221; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü’l-imâme*, 47-48; Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 89-91; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 67-69; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 219-223; Râzî, *Kitâbü’z-zîne*, 3: 65-66; Ebû Temmâm, *Bâbu’s-Şeytân*, 124; Murtezâ, *el-Fusûlü’l-muhtare*, 2: 313.

³⁸⁴ Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 89; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 67; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 219; Murtezâ, *el-Fusûlü’l-muhtare*, 2: 313.

³⁸⁵ Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 95-97; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 74-76; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 230-232; Muhammed b. Ali’nin babası öldüğünde tek evlat olması ve yaşının küçük olması, imamların bilgisi ve yaşının ne olması gerektiği gibi konularda birçok tartışma ortaya çıkarmıştır. bk. Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 96-98; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 74-76; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 232-235; Murtezâ, *el-Fusûlü’l-muhtare*, 2: 315-316.

³⁸⁶ Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 99; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 77; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 236; Murtezâ, *el-Fusûlü’l-muhtare*, 2: 317.

Fâtıma b. Ali'nin imâmetini benimsemektedir. Fakat bu gruptan Fâtıma b. Ali'nin imâmetini benimsemeyenler de bulunmaktadır. Nitekim bu grupta imâmetin sevkinde birçok ihtilaf bulunmaktadır.³⁸⁷

Ali b. Muhammed en-Nakî'den sonra Hasan b. Ali el-Askerî'nin imâmetini benimseyenler, onun vefatından sonra Şehristânî'ye göre on bir gruba ayrılmaktadır.³⁸⁸

Birinci grup, Hasan el-Askerî'nin ölmediğini, onun çocuğu olmadığı için ölmesinin de caiz olmadığını ve onun kâim olduğunu, çünkü yeryüzünün bir imamdan boş kalmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir. Bu gruba göre, imamın iki gaybeti bulunmaktadır.³⁸⁹

İkinci grup, Hasan el-Askerî'nin bir evlat bırakmadan kesin olarak öldüğünü kabul etmekle birlikte, onun dirileceğini iddia etmektedir. Onlara göre kâim, öldükten sonra dirilme anlamına gelmektedir.³⁹⁰

Üçüncü grup, Hasan'ın öldüğünü, imâmetin Hasan'dan kardeşi Ca'fer b. Ali'ye vasiyetle intikal ettiğini ve imamın Ca'fer olduğunu savunmaktadır.³⁹¹

Dördüncü grup, Hasan b. Ali'nin bir çocuğu olmadan öldüğünü, çocuğu olmadan ölmesi sebebiyle imâmetinin aslında bâtil olduğunu ve asıl imamın Ca'fer b. Ali olduğunu iddia etmektedir.³⁹²

³⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 222-225; Ayrıca bk. Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 68; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 317-318.

³⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 224-225; Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra Kummî, on beş Nevbahtî, on dört grubun ortaya çıktığını ifade etmektedir. bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 102; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79; Kummî - Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 241.

³⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 224-225; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 106-107; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79-80; Kummî - Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 242, 248-249; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 319.

³⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 224-225; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 107; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 80-81; Kummî - Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 247-248, 250; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 319.

³⁹¹ Şehristânî, *el-Milel*, 224-225; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 110; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 81; Kummî - Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 249, 256; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 319.

³⁹² Şehristânî, *el-Milel*, 224-225; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 110-111; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 82-83; Kummî - Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 250-251, 257-258; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 319-320.

Beşinci grup, Hasan b. Ali ve Ca'fer b. Ali'nin imâmetlerini benimseyenlerin hatalı olduklarını, onların fâsık olduğunu iddia ederek, nesli devam eden kardeşleri Muhammed b. Ali'nin imâmetini kabul etmektedir.³⁹³

Şehristânî'nin altıncı grup olarak zikrettiği zümre, günümüzde varlığını devam ettiren İmâmiyye Şîa'sının görüşlerini yansıtmaktadır. Buna göre bu grup, Hasan b. Ali'nin öldüğünü ve ölmeden iki yıl önce Muhammed adında bir oğlunun doğduğunu ifade etmektedir. Hasan b. Ali, oğlu Muhammed'in, amcası Ca'fer ve diğer düşmanlarından korunması için gizlenmesini istemektedir. Bu gruba göre Muhammed, imam, kâim ve hüccet olarak tanınmakta, fakat düşmanlarından korktuğu için gizlendiği kabul edilmektedir.³⁹⁴

Yedinci grup, Hasan b. Ali'nin vefat ettiğinde çocuğu olmadığını fakat ölümünden sekiz ay sonra çocuğunun doğduğunu kabul etmektedir. Bu grup diğer görüşlerin tutarsız olduğunu da ifade etmektedir.³⁹⁵

Sekinci grup, Hasan'ın öldüğünü, bir evlat bırakmadığını, insanların günahları sebebiyle Allah'ın yeryüzünden hüccetini çektiğini ve dönemin Hz. Peygamber'den önce ki dönem gibi hüccetsiz bir dönem olduğunu iddia etmektedir.³⁹⁶

Dokuzuncu grup, Hasan b. Ali'nin ölümünün sahil olduğunu, kendisinden sonra bir halef bırakması hususunda hiçbir şüphenin olmadığını fakat halefin Hasan'ın hayatında mı yoksa vefat ettikten sonra mı doğduğunun bilinmediğini kabul etmektedir. Bu grup, yeryüzünün hüccetten hali kalmayacağını, Hasan'ın oğlunun gaybette ki halef olduğunu ve dönünceye kadar onun imâmetine bağlı kalacaklarını da beyan etmektedir.³⁹⁷

³⁹³ Şehristânî, *el-Milel*, 224-227; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 109; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 83-84; Kummî - Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 252-253, 254-255; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 320.

³⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 226-227; Ayrıca bk. İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 450-451; Kummî, Nevbahtî ve Murtezâ bu grubun İmâmiyye Şîa'sının üzerinde ittifak ettiği grup olduğunu ifade etmektedir. bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 102-106; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90-93; Kummî - Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 242-247, 264-266; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 318-319.

³⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 226-227; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 114; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 84; Kummî - Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 255, 267-268; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 320.

³⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 226-227; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 108; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 87; Kummî - Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 253, 258-259; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 320.

³⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 226-227; Şehristânî'nin dokuzuncu grup olarak zikrettiği bu zümre, İmâmiyye Şîa'sının üzerinde ihtilaf ettiği görüşleri benimsemektedir. Fakat Şehristânî'nin

Onuncu grup, Hasan'ın öldüğünü, yeryüzünün hüccetten hali kalamayacağını kabul etmekte, fakat hüccet olan imamın hangi nesilden geleceğini bilemediklerini ifade etmektedir.³⁹⁸

Şehristânî'nin son olarak zikrettiği onbirinci grup, çelişki içeren bu durum karşısında görüş beyan etmemekte ve kesin olarak bilgi sahibi olmadıklarını ifade etmektedir. Ayrıca Ali Rızâ'nın imâmetinin sahih olduğunu ve benimsediklerini söylemektedirler. Bu grup, Şîa'nın birçok konuda ihtilafa düştüğünü, kendilerinin ise ihtilafa düşmemek için Allah'ın hüccetini izhar etmesini bekleyeceklerini ve bu hüccetin insanlar tarafından şüphe içermeden kabul edileceğini iddia etmektedir.³⁹⁹

Şîa'nın İmâmiyye mezhebine nispetle aktardığımız bu bilgilerden hareketle, onların imâmette tevarüs şartını benimsediğini fakat her imamdan sonra ihtilafa düştüklerini ifade etmemiz mümkündür.⁴⁰⁰

Şehristânî'nin Hasan el-Askerî'den sonra on bir grup zikretmesi, bu grupların meşhur isimlerinin bulunmadığını belirtmesi, Ebû Hâtim er-Râzî'nin *ez-Zîne* adlı eseri ile büyük bir oranda örtüşmektedir.⁴⁰¹

Şehristânî, İmâmiyye Şîa'sına nispetle aktardığı ihtilaflarla birlikte onların on iki imamın imâmetini benimsediğini aktarmaktadır. İmâmiyye Şîa'sının benimsemiş olduğu imamlar şöyledir: Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali el-Müctebâ, Hüseyin b. Ali eş-Şehîd, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn, Muhammed b. Ali el-Bâkır, Ca'fer b. Muhammed, Mûsâ b. Ca'fer el-Kâzım, Ali b. Mûsâ er-Rızâ, Muhammed b. Ali et-Tâkî, Ali b. Muhammed en-Nakî, Hasan b. Ali el-Askerî ve Muhammed b. Hasan el-Kâim el-Muntazar.⁴⁰²

Gâliyye:

Şehristânî'nin gâli olarak nitelendirdiği Şîa kollarında da soy iddiaları bulunmaktadır. Nitekim gâli kollardan Mugîriyye'nin lideri Mugîre b. Saîd,

zikrettiği altıncı grubun İmâmiyye Şîa'sının aslî görüşünü yansıttığını söylememiz mümkündür.

³⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 226-227; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 115-116; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 89-90; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 263-264, 268-269; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 321.

³⁹⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 226-227.

⁴⁰⁰ Nesefî, *Kitâbu'r-redd*, 176; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 168-169, 406-407; Şehristânî, *el-Milel*, 214-217.

⁴⁰¹ Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 68-69.

⁴⁰² Şehristânî, *el-Milel*, 228-229; Ayrıca bk. Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 109, 145-146; Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 40-41; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 170-173.

Muhammed b. Ali el-Bâkır'dan sonra imâmetin Hz. Hasan neslinden olan ve Medine'de isyan eden Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'ye geçtiğini, onun ölmediğini ve mehdî olduğunu iddia etmektedir.⁴⁰³

Mansûriyye kolu lideri Ebû Mansûr da Muhammed b. Ali el-Bâkır'dan sonra imâmetin kendisine geçtiğini ifade etmektedir.⁴⁰⁴

Ebü'l Hattâb ise Ca'fer es-Sâdık'tan ayrıldıktan sonra kendi imâmetini iddia etmektedir.⁴⁰⁵

İsmâiliyye:

İsmâiliyye mezhebi, Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imâmetin İsmâil b. Ca'fer'in hakkı olduğu iddiasıyla ortaya çıkan mezhep olarak bilinmektedir. Fakat Ca'fer es-Sâdık henüz hayatta iken kendisini nasla tayin ettiği İsmâil b. Ca'fer'in vefat etmesi üzerine ihtilafa düşmektedirler. İhtilafa düşenlerden bir kısmı İsmâil b. Ca'fer'in ölmediğini takıyye gereği kendini ölmüş gibi gösterdiğini iddia ederken,⁴⁰⁶ diğer bir kısmı ise İsmâil'in öldüğünü ve hakkında nas bulunduğu için nassın iptal edilemeyeceğini, bu sebeple imâmetin nas ile tayin edilen İsmâil b. Ca'fer'in oğlu Muhammed b. İsmâil'e geçmesi gerektiğini düşünmektedir. Muhammed b. İsmâil'in imâmetini benimseyen bu grup içerisinde imâmetin Muhammed b. İsmâil'de kalacağını, onun gaybette olduğunu ve gaybetten döneceğini iddia edenler bulunmaktadır.⁴⁰⁷ Muhammed b. İsmâil'in imâmetini benimseyen ve Bâtıniyye olarak da bilinen grup ise, imâmetin Muhammed b. İsmâil'den sonra gizli imamlara geçtiğini ve daha sonra zâhir imamlara geçtiğini iddia etmektedir.⁴⁰⁸

⁴⁰³ Şehristânî, *el-Milel*, 232-235; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 46-47; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 76; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 53-54; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 188-189.

⁴⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 235-236; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 40; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 468-469.

⁴⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 236-239; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 81; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 59; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 197-198.

⁴⁰⁶ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 47; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 80; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 57-58; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 195-196; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 170-171; Şehristânî, *el-Milel*, 254-255.

⁴⁰⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 220-223; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 80-81; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 58; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 197; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 200-201; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 305-306; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 170-171.

⁴⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 222-225.

Şehristânî'nin İsmâiliyye'ye nispeten aktardığı bu bilgiler birçok kaynağımızda bulunmasının yanısıra İsmâilî dâî Râzî tarafından da ifade edilmektedir.⁴⁰⁹

Muhammed b. İsmâil'in imâmetini benimseyen bu grup, Muhammed'den sonra işleri gizlice yürüten ve dâîlerini açıktan tebliğ ile görevlendiren imamlarının bulunduğunu kabul etmektedir. İmamlarla ilgili hükümlerin yedi, nakiplerinin hükmünün ise on iki sayısı üzere olduğunu ifade etmektedir. Bu grup, gizli imamlar döneminden sonra imâmetin Mehdî-Billâh ve el-Kâim Biemrillâh ve evlatlarından nas ile tayin edilenler vasıtasıyla devam edeceğini belirtmektedir.⁴¹⁰

Şîa'nın imâmette soy ve vasiyet ile ilgili fikirlerini esas alarak aktardığımız bu bilgilerden hareketle neredeyse tüm Şîi mezhep ve tâli kolların imâmette soya önem verdiği anlaşılmaktadır. Şîa içerisinden neşet eden bu mezheplerin imâmetin Hz. Ali soyundan gelecek olan imamların hakkı olduğunu savunarak, bunu bir akide haline getirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim yukarıda belirttiğimiz gibi Şîi âlimler, Hz. Ali neslinden gelen imamların imâmetini benimsemeyi bir iman esası olarak zikretmiştir.

Şîi mezhep ve tâli kollar imâmette soy ve vasiyet şartını savunmakla birlikte, soyun intikali ve vasiyetin gerçekleşmesi konularında ciddi ihtilaflara düşmüşlerdir. Şîi oluşumların çoğunluğu imâmetin Hz. Ali'den Hz. Hasan'a ondan Hz. Hüseyin'e geçtiğini kabul etmekte Hz. Hüseyin'den sonra ise imâmetin sadece Hz. Hüseyin neslinden devam edeceğini Hz. Hasan'ın nesline geçmeyeceğini belirtmektedirler. Bunun yanında özellikle Zeydiyye mezhebinde, imâmetin Hz. Fâtıma yani Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin neslinden devam edebileceği, bu ikisinin neslinden gelenler arasında imâmete layık olanın imam olabileceği görüşü hâkimdir. İmâmeti, Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma'dan olmayan evlatlarından da devam ettiren gruplar bulunmaktadır. Ayrıca bazı gruplar, imâmetin Hz. Ali değil Hz. Peygamber'in amcası Abbâs b. Abdülmuttalib neslinden devam edeceğini iddia etmiştir.

Hz. Ali'nin neslinden devam eden imâmet silsilesinde, her imamın seçiminde ve tayininde farklı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim bazı

⁴⁰⁹ Râzî, *Kitâbü 'z-zîne*, 3: 63-64.

⁴¹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 254-257.

tâli kollar imâmette nas ile tayin şartını ileri sürerken bazı kollarda bu şart bulunmamaktadır. Neredeyse her imamın vefatından sonra o imamın imâmetini benimseyenlerin bir kısmı tarafından gaybete girdiği ve geri döneceği iddia edilmiştir.⁴¹¹ Bazı zümrelerin de imamlardan birinin, bir imamı tayin etmesi ve sonra bu tayininden dönmesi sonucu bedâ fikrini⁴¹² benimsediği görülmektedir. Bir imamın imam olabilmesi için mâsum, bilgili ve faziletli olması gerektiği inancı Şîi birçok grupta yaygın olarak kabul edilmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse imâmet ve imâmette soy-vasiyet inancını benimsemenin, Şîi mezhep ve tâli kolların farklı görüşlere ve imamlara meyletmelerine sebep olduğu gibi farklı kolların ve grupların oluşmasına neden olmuştur.⁴¹³

Şehristânî'nin, Şîi mezhep ve tâli kollara isnat ettiği çoğu bilgilerin, Sünnî-Şîi klasik kaynaklarda da bulunduğu görülmektedir. Bu durum Şehristânî'nin mezheplere izâfeten aktardığı bilgilerin doğruluğuna işaret etmektedir. Nitekim Şehristânî'nin Şîi mezhep ve tâli kollara isnat ederek soya dair bilgiler aktarması, Şîa'nın doğuşu, gelişimi, mezheplere ayrılması ve mezheplerin ayrılmasına sebebiyet veren görüşlerle imâmet silsilelerini nakletmesi, okuyucuya doyurucu bilgi sunduğu şeklinde yorumlanabilir.

Bununla birlikte Şehristânî'nin aktardığı bazı bilgiler taradığımız diğer klasik kaynaklarda bulunmamaktadır. Örneğin, Şehristânî'nin Hasan b. el-Askerî'den sonra ortaya çıkan gruplar arasında zikrettiği on birinci fırka⁴¹⁴ diğer kaynaklarımızda tespit edilememiştir.

Ayrıca Şehristânî'nin, Şîi fırkaların benimsemiş olduğu gaybet inancına, beklediğiniz imam, bir topluluğun hidayet ve yönetimiyle sorumluyken nasıl olurda gaybette olur? Var olmayan bir kimseye nasıl tâbi olunur ve onun görüşleri, emirleri nasıl tespit edilir? gibi itirazlar yöneltmesini, kendi belirlemiş olduğu kurallara aykırı bulmak mümkündür. Ayrıca gaib olan imamın gelmesini bekleyenlerin

⁴¹¹ Şehristânî, *el-Milel*, 192-193, 214-217.

⁴¹² Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 78; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 55; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 192.

⁴¹³ İmâmetin iman esaslarından sayılmasıyla şekillenen inanç esasları arasından mâsumiyet için bk. Emrullah Fatış, "Şîa'nın İmâmetle Şekillenen İnanç Esasları", *Bilimname* 23/2 (2012): 92-101; Ayrıca bk. Şirazi, *İnançlarımız*, 75-90.

⁴¹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 226-227.

şaşkınlık içerisinde olduğunu beyan etmesi de gaybet inancına yönelik bir eleştiri⁴¹⁵ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumlar ise onun bazı konularda öznel değerlendirmelerde bulunduğu delalet etmektedir.

2) İsmet

İsmet, engel olmak, karşılaşılabilecek zararlardan korumak anlamında “عصم” kökünden türetilmiş bir isimdir.⁴¹⁶ Bu isim, daha çok Allah’ın, göndermiş olduğu peygamberleri günahattan koruması anlamına gelmektedir.⁴¹⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de İsmet, on üç ayette, korumak, kurtarmak, iffetli olmak, Allah’a sarılmak ve tutunmak anlamlarında kullanılmaktadır.⁴¹⁸

Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’nin çoğunluğuna göre peygamberler büyük ve küçük günahlardan korunmaktadır.⁴¹⁹ Teftâzânî, Şîa’ya göre peygamberlerin, nübüvvet öncesinde ve sonrasında büyük, küçük bütün günahlardan mâsum olduklarını, yalnızca takıyye halinde peygamberlerden küfür halinin sadır olabileceğini iddia ettiklerini söylemektedir.⁴²⁰

Şîi âlimler ise peygamberlerin günahattan mâsum olduklarını kabul etmekte, bunun ötesinde imamların da peygamberler gibi mâsum olduklarını savunmaktadır. Çünkü onlara göre imamlar da peygamberler gibi, insanların dinî yaşantısından, hükümlerin yerine getirilmesinden, şeriatın muhafazasından vb. durumlardan sorumludurlar. Bu sebeple onların da peygamberler gibi mâsum olması gerekmektedir.⁴²¹ Zeydî âlim Kâsım Ressî de imâmet makamının hakka muhalefet etmeyecek, temizlenmiş bir kimsenin hakkı olduğunu ifade etmektedir.⁴²²

Şehristânî’nin eserinin Şîa bölümünde imamların mâsumiyeti ile ilgili tek bir bilgiye rastlanmaktadır. Buna göre, Şehristânî’nin Gâliyye’den saydığı Hişâmiyye kolunun liderlerinden Hişâm b. Sâlim, peygamberlik ve imâmeti mâsumiyet açısından kıyaslamaktadır. Ona göre, peygamberler vahiyle muhatap

⁴¹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 226-229.

⁴¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 33: 2976.

⁴¹⁷ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 163; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri*, 256.

⁴¹⁸ Abdülbâki, *el-Mu‘cem*, 363.

⁴¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2: 436-437; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 225.

⁴²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 225.

⁴²¹ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 113; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 65.

⁴²² Ressî, *Mecmûu kütüb*, 2: 214.

oldukları için hata işlemleri mümkündür, fakat imamların vahiyle muhatap olmamaları ve uyarılmalarının mümkün olmaması sebebiyle, günahlardan mâsum olmaları gerekmektedir.⁴²³

Şehristânî'nin Hişâm b. Sâlim'e isnat ettiği bu görüş, diğer kaynaklarımızda Hişâm b. el-Hakem'e isnat edilmektedir. Buna göre, imamların yanılmaları, hata etmeleri caiz değildir.⁴²⁴

İbn Hazm ise İmâmiyye'nin, şeriate dair bütün bilgilerin imamda bulunması dolayısıyla imamın mâsum olması gerektiğini iddia ettiklerini ifade etmektedir.⁴²⁵

Şîî kaynaklarımızda da imamın mâsum olmasının gerekliliğinden çokça bahsedilmektedir. Kummî ve Nevbahtî, dinî bilgilerin kendisine verilmesi bakımından imamların mâsum olması gerektiğini ifade etmektedir.⁴²⁶

Şeyh Sadûk, imamların, peğamberler gibi mâsum olduğunu, Allah'ın kendilerinden tüm kirleri giderdiğini, küçük, büyük hiç günah işlemeyeceklerini ve onların mâsumiyetlerini inkâr edenlerin kâfir olacağını iddia etmektedir. Ona göre imamlar, kemâl ve ilim sıfatlarıyla donatılmış ve mâsumdurlar.⁴²⁷

Şeyh Müfid ise imamların dinî meselelerde asla yanılmayacağını, ahkâmдан hiçbir şeyi unutmayacağını, imamların nebîlerin makamına kâim olduğunu, nebîlerin küçük günaha düşmeleri mümkünken, imamların küçük günah dahi işlemeyeceklerini ileri sürmekte⁴²⁸ ve onların mâsum olduğu, dinî ilimlerin tamamına vakıf olduğu, kemâl ile mevsuf olduğu konusunda İmâmiyye'nin ittifak halinde olduğunu bildirmektedir.⁴²⁹

Şîa'da imamların mâsumiyeti konusu ciddi önemi haiz olmasına rağmen, Şehristânî'nin bu konuda pek bilgi aktarımında bulunmadığı görülmektedir. Fakat Hişâm b. Sâlim'e istinaden aktarmış olduğu bilgi özellikle imamların mâsumiyetini iddia etmesi bakımından tüm Şîî fırkaların görüşünü yansıtmaktadır. Nitekim Şehristânî'nin çeşitli yerlerde Şîî mezhep ve kollara isnat etmiş olduğu, Hz. Ali'nin

⁴²³ Şehristânî, *el-Milel*, 246-247.

⁴²⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 48; Bağdâdî, *el-Fark*, 74; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 50.

⁴²⁵ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 176-177.

⁴²⁶ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 16; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 37; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 89.

⁴²⁷ Şeyh Sadûk, *İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, 109-113.

⁴²⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 65.

⁴²⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 39.

ashâbın en üstünü olduğu, en güzel hüküm verenin Hz. Ali olduğu, imamların cehaletinin caiz olmadığı, dinin bir kişiye itaatten ibaret olduğu ve imâmette Hz. Ali neslinden imamların bulunmasının tüm Şîî zümrelerce gerekli olması gibi bilgilerin, imamlardaki mâsumiyet inancına da delalet etmesi açısından Şehristânî'nin bu konuda zımnen de olsa yeteri düzeyde bilgi verdiğini düşünmeyi mümkün kılmaktadır.⁴³⁰

3) Fazilet

Sözlükte “فضل” kökünden eksikliğin zıddı ve üstün olma anlamlarına gelen fazilet kelimesi, üstünlükte/fazilette ileri düzeyde olma anlamında kullanılmaktadır.⁴³¹

İslâm mezhepleri içerisinde Hz. Ali ve nesline daha farklı bir önem veren Şîa mezhebi, Hz. Ali ve neslinin ashâbın ve insanların en üstünü olduğunu kabul etmektedir.⁴³² Nitekim Şîa'ya göre imamın yaşadığı toplumda insanların en üstünü olması gerekmektedir.⁴³³ Ehl-i Sünnet'e göre ise imamın döneminin en üstünü olması şart değildir.⁴³⁴

Şehristânî'de de Şîa'nın benimsemiş olduğu imamların fazileti hakkında çeşitli isnatlar bulunmaktadır.

Zeydiyye:

Efdal varken mefdûlün imâmetinin caiz olduğunu kabul eden Zeyd b. Ali'ye göre, Hz. Ali sahâbenin en üstünüdür. Zeyd b. Ali'nin imâmetin Hz. Fâtıma'dan olan Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin neslinden devam edeceğini iddia etmesi, bu kimseleri yine efdal kabul ettiği anlamına gelmektedir. Ayrıca bu nesilden gelen kişilerden birinin imam olabilmesi için, imâmet iddiasıyla ortaya çıkmasının, âlim, zâhid, cesur ve cömert olmasının gerekliliğini ifade eden Zeyd b. Ali, bu nesilden olanlar arasında da efdaliyyet farkı olduğunu belirtmiş olmaktadır.⁴³⁵

⁴³⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 198-201, 212-213, 248-249.

⁴³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 37: 3428.

⁴³² Şirazî, *İnançlarımız*, 85.

⁴³³ Ubeydullah b. Abdullah es-Sedâbâdî, *el-Mukni' fi'l-imâme*, nşr. Şâkir Şeba (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1414/1993), 47, 54, 59.

⁴³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 238.

⁴³⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 198-201.

Enbârî, Zeydiyye'nin, Hz. Ali'yi ashâbın en faziletlisi olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir.⁴³⁶ İbn Hazm da Zeydiyye'ye imâmete en layık kişinin Hz. Ali ve nesli olduğu iddiasını ve onların efdal varken mefdûlün imâmetini kabul ettikleri bilgisini isnat etmektedir.⁴³⁷ Kummî ve Nevbahtî gibi Şîî müellifler Zeydiyye'nin Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olarak Hz. Ali'yi kabul ettiklerini beyan etmektedir.⁴³⁸

Zeydî âlim Kâsım Ressî ise Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olduğunu ve efdal varken mefdûlün imâmetini tercih edenlerin Allah'ın ve Resûlünün belirttiği doğruya muhalefet ettiklerini belirtmektedir. Ayrıca Hz. Ali'den sonra Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imâmete layık olduklarını delillendirerek iddia etmektedir. Bununla birlikte imamın, imâmet iddiasıyla ortaya çıkması, âlim, zâhid, cesur ve cömert olmasının gerekliliği hususundaki görüşleri Şehristânî'nin verdiği bilgilerle örtüşmektedir.⁴³⁹

Zeydiyye mezhebinin kollarından Cârûdiyye ise Hz. Ali'nin imâmete, Hz. Peygamber tarafından vafına imayla atandığını, ashâbın da Hz. Ali'nin yerine başka bir imam seçmeleri yüzünden küfre düştüklerini iddia etmektedir.⁴⁴⁰ Şehristânî'nin Cârûdiyye'ye bu isnadı, onların da Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'yi ashâbın en üstünü kabul ettiklerini göstermektedir.

Enbârî, Ebû'l-Cârûd ve ona tâbi olanların, Hz. Muhammed neslinden gelenlerin üstünlüğünü ve onların üstünlükte aralarında bir fark olmadığını iddia ettiklerini aktarmaktadır.⁴⁴¹

Cârûdiyye'ye nispetle aktarılan bu bilgiler Şîî İsmâilî kaynaklarımızda da aynı şekilde ifade edilmektedir.⁴⁴²

⁴³⁶ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 42.

⁴³⁷ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 168-169, 394-395.

⁴³⁸ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 72; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 49; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 180-181.

⁴³⁹ Ressî, *Mecmûu kütüb*, 1: 558, 2: 219-222.

⁴⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 204-205.

⁴⁴¹ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 43; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 18; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 19; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 93.

⁴⁴² Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 77; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 84.

Süleymâniyye kolunun lideri Süleyman b. Cerîr de, Hz. Ali'nin ashâbın en üstünü olduğunu iddia etmekle birlikte efdal varken mefdûlün imâmetinin caiz olduğunu belirtmiştir.⁴⁴³

Zeydiyye'nin Sâlihiyye koluna göre de, Hz. Ali, ashâbın en üstünüdür. Fakat efdal olan mefdûl olanın imâmetine razı ise mefdûl olan kişinin de imâmeti caizdir.⁴⁴⁴

İmâmiyye:

Hz. Ali'nin imâmetini iddia etme ve delillendirme noktasında çeşitli açıklamaları bulunan İmâmiyye mezhebi, doğal olarak Hz. Ali ve neslinden gelenlerin, insanların en faziletlisi olduğunu kabul etmektedir. Hz. Ali'nin imâmetinin delilleri olarak zikrettiğimiz tüm bilgiler aynı şekilde Hz. Ali'nin faziletine de delalet etmektedir. Bu düşünce aynı zamanda İmâmiyye'nin, imamların efdal olmasını gerekli gördüğünün de işaretidir.

Hz. Peygamber'in, Berâe sûresini okuma konusunda Hz. Ebû Bekir yerine Hz. Ali'yi görevlendirmesi, Hz. Ali'yi hiçbir kumandanın riyaseti altında görevlendirmemesi, Hz. Ali hakkında, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır." buyurması gibi Şehristânî'nin İmâmiyye'ye nispetle aktardığı malumatlar,⁴⁴⁵ İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin fazileti hakkındaki görüşlerini yansıtmaktadır.

Nesefî'nin, Şîi gruplar arasında zikrettiği Nâvusiyye'ye göre, Hz. Ali, Hz. Peygamber'e olan akrabalığı ve savaşlardaki yiğitlikleri sebebiyle ümmetin en üstün olanıdır. Yine onlar, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in, Hz. Ali'den daha üstün olduğunu söyleyenleri de küfür ile itham etmektedir.⁴⁴⁶

İbn Hazm ise, Şîa'nın tamamının, Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisi olarak Hz. Ali'yi kabul ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁴⁷ Ayrıca Şîa'nın, Hz. Peygamber'e akraba olanların, akrabalıkları sebebiyle diğer insanlardan üstün

⁴⁴³ Şehristânî, *el-Milel*, 206-209; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 44; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 9; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 71.

⁴⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 208-211; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 43; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 73-74; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 12, 50-51; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 77-78, 183-184.

⁴⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 212-213, 218-219; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 290; Sedâbâdî, *el-Mukni'*, 49-50, 68-69.

⁴⁴⁶ Nesefî, *Kitâbu'r-redd*, 174.

⁴⁴⁷ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 228-229.

olduğu ve Ali'ye mensup olanların, sahâbeden Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Ammâr b. Yâsir hariç üstün oldukları yönündeki iddialarını belirtmektedir.⁴⁴⁸

Şeyh Sâduk, imamların, nebîler ve resûller gibi meleklerden üstün olduğunu hatta tüm mahlûkatın, Hz. Peygamber ve onun ev halkı için yaratıldığını ifade etmektedir.⁴⁴⁹

Şeyh Müfid, imamın, kendisine tâbi olanlardan daha faziletli olmasının vacip olduğunu, çünkü efdal varken mefdûlün imâmetinin caiz olmadığını⁴⁵⁰ ve İmâmiyye'nin imamlar hususunda onların faziletinde ve kemâl ile mevsuf olduğunda ittifak ettiğini belirtmektedir.⁴⁵¹ Ayrıca İmâmiyye'den bir kısmı, imamları, Hz. Muhammed hariç diğer peygamberlerden üstün görürken, diğer kısmı, ülü'l-azm peygamberler haricinde tüm peygamberlerden üstün görmekte diğer bir kısmı ise peygamberlerin tüm imamlardan daha üstün olduğunu kabul etmektedir.⁴⁵²

Gâliyye:

Şehristânî'nin ifade ettiğine göre Mansûriyye'nin lideri Ebû Mansûr, Allah'ın ilk yarattığı kişinin Îsâ b. Meryem olduğunu, ondan sonra da Hz. Ali'yi yarattığını iddia etmektedir.⁴⁵³

Kummî de aynı bilgiyi aktarmakta ve bu ikisinin Mansûriyye tarafından, yaratılış bakımından insanların en üstünü kabul edildiğini bildirmektedir.⁴⁵⁴

Buraya kadar nakledilenlerden anlaşılmaktadır ki Şîi mezhepler, onlardan ortaya çıkan tâli kollar ve gruplar, imâmet makamına fazlasıyla önem vermektedir. Bunun ötesinde imâmet makamında bulunması gerekenlerin Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden olan Hz. Ali ve neslinden olması gerekliliğini savunmaktadırlar. Hal böyle olunca, çeşitli açıklamalarla, Hz. Ali'nin ve neslinin, Hz. Peygamber'den sonra imâmet makamına en layık kişiler olduklarını ve yaşadıkları dönemde insanların en üstünü olduklarını ispat etmeye çalışmaktadırlar. Yukarıda aktardığımız bilgiler Şîa'nın genelinde bu eğilimin olduğunu göstermektedir.

⁴⁴⁸ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 238-239, 352-353.

⁴⁴⁹ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 99-104, 108-109.

⁴⁵⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 65.

⁴⁵¹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 39.

⁴⁵² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 70.

⁴⁵³ Şehristânî, *el-Milel*, 212-213; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 466-467.

⁴⁵⁴ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 47-48; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 146.

Şehristânî'nin, Şîî mezhep ve tâli kollarına nispetle, imamlara yükledikleri üstünlük konumunun, yeterince açıklayıcı veya ayrıntılı olmadığı söylenebilirse de bu pek mümkün değildir. Şehristânî'nin, kendisinden önce, imamların efdaliyyeti ile ilgili görüş beyan eden Şîî zümreleri ve görüşlerini aktardığı görülmektedir. Bunun haricinde diğer bazı Şîî zümrelerin imamların fazileti hakkındaki görüşlerine rastlanmamaktadır. Bu durum Şehristânî'de bir eksikliği göstermemekte bilakis Şîî zümrelerin bu konuda bir görüş beyan etmediğini veya bu konudaki görüşlerinin onların ayırt edici yönü olmadığını göstermektedir. Bu da müellif Şehristânî'ye bir eksiklik olarak nispet edilemez. Ayrıca Şehristânî'nin diğer Şîî zümrelere nispetle zikrettiği, imamlarının bilgisi, imamlarının imam olmasının gerekliliği vb. bilgiler,⁴⁵⁵ aslında onların da imamlarının fazileti hakkındaki görüşlerini yansıtmaktadır.

4) Bilgi

İslâm mezhepleri içerisinde Şîa'nın imâmet kurumuna ve imamlara verdiği önemin Şîa haricindeki tüm İslâm mezheplerinden farklı olduğu görülmektedir. Bu sebeple imamlarının her açıdan üstünlüğünü kabul eden bu topluluk, aynı şekilde imamlarının insanların en bilgilisi olduğu inancını da benimsemektedir.

Ehl-i Sünnet'e göre, Hz. Peygamber'den sonra imâmet makamına geçen imamın mâsum olması gerekmediği gibi, bilgisi cihetinden de İslâm şeriatını tatbik edebilecek düzeyde olması kâfidir.⁴⁵⁶ Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebâr'a göre ise imamın, ilimde tebarüz etmiş âlim ve müctehid bir kişi olması gerekmektedir. Bu sayede insanların ihtiyaç duydukları hükümleri yerine getirebilme ve âlimlerle istişare edebilme melekesine sabip olacaktır.⁴⁵⁷

Şîa ise, imamları mâsum ve insanların en faziletlisi kabul ettiği gibi genel itibariyle ilim bakımından da onların insanların en üstünü olduğunu iddia etmektedir. Şîî zümrelerde imamın bilgisinin avamla müşterek olduğundan

⁴⁵⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 188-189, 260-265.

⁴⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 239.

⁴⁵⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2: 692-693.

başlayarak, tüm ilimleri ihata ettiği hatta gaybı bildiğine varıncaya kadar farklı görüşler bulunmaktadır.⁴⁵⁸

Şîî mezhepler ve tâli fırkalar arasında imamların bilgisi konusunda farklı görüşler mevcuttur. Şehristânî de imamlar hakkındaki bu görüşlerin bir kısmını, görüş sahiplerine nispet ederek aktarmaktadır. Burada Şîî mezheplerce imamlara bilgisi cihetinden atfedilen özelliklere değinilecektir.

Keysâniyye:

Keysâniyye mezhebi, Ali b. Ebî Tâlib'in azatlı kölesi Keysân hakkında onun tüm ilimleri ihata ettiğini, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den, te'vil, bâtın, âfâk ve enfüs gibi tüm ilimlerin esrarını öğrendiğini söylemektedir.⁴⁵⁹

Kummî ve Nevbahtî, Keysân'ın ilmi konusunda bu şekilde ayrıntı vermemelerine rağmen, onun hakkında Cebrâil'den vahiy aldığı iddiasını zikretmektedirler.⁴⁶⁰

Şehristânî, Keysâniyye'nin imam olarak kabul ettiği Muhammed b. el-Hanefiyye hakkında, Hz. Ali'nin ona savaşlar hakkında bilgi verdiği, işlerin akıbetini bildiği, imâmet ilminin kendisine emanet edildiği ve bu emaneti ehline aktaracağı gibi bir takım sözlerin söylendiğini rivayet etmektedir.⁴⁶¹

Keysâniyye'nin Hâşimiyye kolu ise, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin babası Hz. Ali'den öğrendiği ilimlerin sırlarını, âfâk ve enfüs ilmini, tenzilin te'vil üzerine takdirini, zâhirin bâtın üzerine tasvirini ve her zâhirin bir bâtını olduğunu oğlu Ebû Hâşim'e öğrettiğini iddia etmektedir.⁴⁶²

İlmi açısından Muhammed b. el-Hanefiyye'ye isnat edilen bu bilgiler taradığımız kaynaklarda görülmemekle birlikte Ebû Hâşim'in imâmetini kabul eden Hâşimiyye kolunun, imamların her şeyi bildiğini ve her konuda nebî konumunda olduğunu iddia ettiği zikredilmektedir.⁴⁶³

⁴⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 188-189, 228-229; Ayrıca bk. Ressî, *Mecmûu kütüb*, 1: 558; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 72; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 16, 49; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 89, 180, 181; Neseî, *Kitâbu'r-redd*, 176; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 39.

⁴⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 188-189.

⁴⁶⁰ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 22; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 21; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 103.

⁴⁶¹ Şehristânî, *el-Milel*, 190-191.

⁴⁶² Şehristânî, *el-Milel*, 192-193.

⁴⁶³ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 69; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 46; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 176; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 101.

Keysâniyye'den Beyân b. Sem'ân ise Hz. Ali'nin kendisine hulûl eden bir cüz sayesinde gaybı bildiğini ifade etmektedir.⁴⁶⁴ Beyân'ın Hz. Ali hakkındaki hulûl iddiası kaynağımızda geçmekte, fakat hulûl eden bu cüz sayesinde gaybı bildiği ifadesi bulunmamaktadır.⁴⁶⁵ Kendisinde ilâhî bir cüzün bulunduğu inanılan kişinin gaybı bilmesinin de doğal bir sonuç olarak kabul edildiği gözükmektedir.

Zeydiyye:

Zeydiyye mezhebinde imamların bilgisi konusunda sadece Cârûdiyye'den bir görüş nakledilmektedir. Cârûdiyye'den bir grup, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin neslinden gelenlerin bilgisinin, Hz. Peygamber'in bilgisi gibi olduğunu, fitrî ve zaruri olarak meydana geldiğini iddia ederken, diğer bir grup ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile diğer insanların bilgisinin eşit olduğunu ve tamamından ilim öğrenilebileceğini savunmaktadır.⁴⁶⁶

Enbârî'den aktarıldığına göre Ebü'l-Cârûd, imamların ilmını ilham ile elde ettiğini ve onlardan hangisi bir bilgiye ihtiyaç duysa ilham ile olaylar hakkındaki hükme ulaşacağını iddia etmektedir.⁴⁶⁷ Bütriyeye kolu Cârûdiyye'yi helal ve haram bilgisinin sadece Hz. Ali neslinde bulunduğu iddiaları dolayısıyla eleştirmekte ve ilmin insanlar arasında ortak olduğunu kabul etmektedir.⁴⁶⁸

Kummî ve Nevbahtî de, Zeydiyye'nin bir kısmının, bilginin imam ve avam arasında ortak olduğunu kabul ettiklerini aktarmaktadır.⁴⁶⁹ Bu bilgi aslında genel anlamda Zeydiyye görüşünü yansıtmaktadır. Nitekim Kâsım Ressî, imamın müctehid olmasının gerekliliğini ifade etmekle birlikte imamın gaybı bilmesi, nebî ile aynı ilme sahip olması gibi görüşleri eleştirmektedir.⁴⁷⁰

Şehristânî'nin Cârûdiyye'ye nispetle aktardığı bu bilgiler aynı şekilde Ebû Hâtim er-Râzî tarafından da ifade edilmektedir.⁴⁷¹

⁴⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 194-197.

⁴⁶⁵ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 41.

⁴⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 206-207.

⁴⁶⁷ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 43.

⁴⁶⁸ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 44.

⁴⁶⁹ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 73; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 50; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 183.

⁴⁷⁰ Ressî, *Mecmûu kütüb*, 1: 558-562.

⁴⁷¹ Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 77.

İmâmiyye:

Hz. Peygamber'in, Hz. Ali hakkında, onun sahâbe arasında en güzel hükmeden olduğunu söylediği rivayet, İmâmiyye'ye göre Hz. Ali'nin imâmeti hakkındaki naslardandır. Bu rivayet, İmâmiyye'ye göre Hz. Ali'nin ahkâm konusunda en üstün ve en bilgili olduğunu göstermektedir. Çünkü hüküm vermek, her türlü bilgiyi gerektirmektedir.⁴⁷²

Ebü'l Hasan Ali b. Nasr'ın, Şeyh Müfid'e "Hz. Ali ashâbın en bilgilisi, dinî ilimlerde en ârifi, muhtaç oldukları için kendisine fetva sorulan ve kendisinden ilim öğrenilen kişi olduğu ve kendisinin dinî ilimlerde kimseye müracaat etmediği, fetva sormadığı kişi değil midir?" diye sorduğu ve Şeyh Müfid'in, Hz. Ali'nin ashâbın en bilgilisi olduğunu doğruladığı ve bunun kimseye gizli kalmayacak kadar açık olduğunu söylediği aktarılmaktadır.⁴⁷³

Şehristânî, İmâmiyye'den bahsederken, Ca'fer es-Sâdık hakkında, onun bilgi ve hikmet sahibi olduğunu, zühd ve takvaya uygun olarak yaşadığını ve mensuplarının gelip kendisinden ilimlerin esrarını öğrendiğini ifade etmektedir. Ayrıca Zeydî imamların isyanları sonucu akıbetlerini Ca'fer es-Sâdık'ın önceden haber verdiğini, yani bir bakıma gelecekte haber verdiğini ve bu bilgileri babasından öğrendiğini aktarmaktadır.⁴⁷⁴

Şîa'nın imamları hakkındaki bu yorumların benzerleri Kuleynî'de karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Ca'fer es-Sâdık, Hişâm b. el-Hakem'e Allah'ın yeryüzünde insanlara hüccet kıldığı kimsenin insanların ihtiyaç duyacağı tüm ilimleri bileceğini söylemektedir.⁴⁷⁵ Yine Muhammed Bâkır'dan rivayet olunduğuna göre Allah, gökyüzünün ve yeryüzünün ilmini kendisinden gizlediği kişiye, ümmetin itaat etmesini farz kılmaz.⁴⁷⁶

Ayrıca Şehristânî'nin belirttiğine göre, İmâmiyye Şîa'sı, imamlarının kıyametin saatini ve insanların durumunu bildiğini iddia ettiklerini aktarmaktadır. Bu konuda da İmâmiyye "De ki: Durmadan bir şeyler yapın; yaptıklarınızı Allah da Resûlü de mü'minler de görecektir. Sonunda gizliyi de açığı da bilen huzuruna

⁴⁷² Şehristânî, *el-Milel*, 212-215.

⁴⁷³ Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 337.

⁴⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 202-203, 216-217.

⁴⁷⁵ Kuleynî, *el-Usûl*, 1: 262.

⁴⁷⁶ Kuleynî, *el-Usûl*, 1: 262.

çıkarılacaksınız.” (et-Tevbe 9/105) ayetinde gelmesi beklenenden imamın kastedildiğini ifade ederek, imamın insanlardan haberdar olduğunu, hesap zamanı durumlarını onlara bildireceğini iddia etmektedir.⁴⁷⁷

Nesefî, İmâmiyye'nin, Hz. Hüseyin neslinden gelen imamların yeryüzünün en bilgilisi olduğunu ve onlara ilmi Cebrâil'in öğrettiğini iddia ettiklerini aktarırken⁴⁷⁸ İbn Hazm, İmâmiyye'nin, imamın şeriate dair her türlü bilgiye sahip olduğu ve dinî hükümlerde insanların mâsum olan imama sormaları ve uymaları gerektiği inancını benimsediklerini paylaşmaktadır.⁴⁷⁹ Ayrıca İbn Hazm, İmâmiyye'nin, imamlarının vahiy aldıklarını iddia etmemekle birlikte onların ilham aldıklarını ve mucize gösterebileceklerini kabul ettiklerini ifade etmektedir.⁴⁸⁰

Kummî'ye göre İmâmiyye, imamlarının, insanların ihtiyaç duyduğu tüm bilgileri eksiksiz bildiğini kabul etmektedir.⁴⁸¹

Şeyh Sâduk'un *İ'tikadât*'ında geçtiğine göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'den Kur'ân ayetlerini, helallari, haramları, olmuş ve olacak olanları öğrenmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin ve neslinden gelen ortaklarının unutmayacağını veya bilgisiz kalmayacağını bildirmektedir.⁴⁸²

Şeyh Müfid ise imamların bilgisi konusunda çeşitli açıklamalar yapmaktadır. Ona göre imam dinî ilimlerin tamamına vakıftır ve bu konuda İmâmiyye'nin ittifakı bulunmaktadır.⁴⁸³ İmamların, bazı kişilerin gönlünde olanları ve bir şey olmadan önce onun olacağını bilmesi mümkündür. Bu durum Allah'ın onlara bir lütfudur. Fakat bu durum onlar için zorunlu bir durum ve imâmet için şart değildir. Şeyh Müfid imamların gaybı bilmediğini, gaybı yalnızca Allah'ın bildiğini kabul etmekte, imamların gaybı bildiği iddiasının gâli fırkalar tarafından ortaya atıldığını ifade etmektedir.⁴⁸⁴ Ona göre imamlara vahiy gelmesi aklen mümkün olmakla birlikte imamlar vahiy alıyor demek hataya ve küfre düşmek demektir. Son

⁴⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 228-229.

⁴⁷⁸ Nesefî, *Kitâbu'r-redd*, 176.

⁴⁷⁹ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 176-177.

⁴⁸⁰ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 206-207.

⁴⁸¹ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 102; Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 16; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 89, 242.

⁴⁸² Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 145.

⁴⁸³ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 39.

⁴⁸⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 97.

olarak imamların, meleklerin sözünü işitmesinin mümkün olduğunu ve bu durumun mâsum kimseler için imkânsız olmadığını iddia etmektedir.⁴⁸⁵

Gâliyye:

İmamlar hakkında aşırı düşünceler ortaya koyan Ahmed b. Keyyâl, imamlar kendisinden tebberrî edince kendi imâmetini ileri sürerek âfâk ve enfüs ilimlerine vakıf olduğunu iddia etmiştir. Daha sonra imamlarla peygamberleri kıyas ederek peygamberleri mukallidin önderi, imamları ise basiret ehli, gerçek bilginin kaynağı olarak nitelemiştir.⁴⁸⁶

Şehristânî'nin Hişâmiyye diye isimlendirdiği koldan Zürâre b. A'yen'e tâbi olan Zürâriyye grubu, imamların bilgisini fitrî ve zaruri bilgi olarak kabul etmekte ve imamların cehaletinin mümkün olmadığını savunmaktadır. İmamlardan başkaları için nazar ve düşünmeye dayalı elde edilen bilgiler, imamlar için fitrî bilgilerdir ve bu fitrî bilgileri başkalarının idrak etmesi mümkün değildir.⁴⁸⁷

Şehristânî'nin Zürâriyye'ye istinaden aktardığı bu bilginin benzeri Kummî ve Nevbahtî'de de geçmektedir. Buna göre Muhammed b. el-Cevâd imam olduğunda henüz dört yaşındaydı. Dinî ilimlerin inceliği dolayısıyla, bu bilimleri bu yaşta öğrenmesi mümkün değildir. Fakat Allah'ın bu ilimleri, ilham, kalbe bırakılan hikmetli söz, kulak çınlaması, sadık rüya, muhaddes melek, meşale, sütun ve kandil dikme yollarıyla bulûğ çağında ona öğrettiğini kabul etmektedirler.⁴⁸⁸

Şehristânî özelinden hareketle imamların bilgisine dair derlediğimiz bilgilerden anlaşıldığına göre, Şîa içerisinde imamların bilgisi konusunda birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Şîi bazı mezhep ve tâli kolların imamlarının bilgisi konusunda aşırı görüşler benimsedikleri görülmektedir. Bununla birlikte mu'tedil görüşler de bulunmaktadır. Zeydiyye'nin ve bazı tâli kollarının bilgiyi imam ve avam arasında ortak kabul etmesi, imamın bilgi bakımından insanlardan üstün olmadığı düşüncelerine işaret etmektedir. Bu da diğer Şîi mezheplerin görüşlerine nazaran, Şîa dışındaki mezheplerin görüşlerine yakınlık ve uygunluk arz etmektedir. Şîa denince akla ilk gelen İmâmiyye

⁴⁸⁵ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 68-69.

⁴⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 238-245.

⁴⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 248-249.

⁴⁸⁸ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 97; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 75; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 232-233.

mezhebinin ise tarihi teşekkül sürecinde imamlarının bilgisi konusunda farklı görüşlere meylettği görülmektedir. Nitekim onlardan imamın geleceğe dair bilgi sahibi olduğu ve kıyamet saatini bildiği gibi görüşleri benimseyenler varken imamın gaybı bilmediğini fakat dinî tüm bilgileri bildiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Bu farklılaşma bir bakıma İmâmiyye içindeki ahbârî-usûlî⁴⁸⁹ farklılaşmasını göstermektedir.

Şîî mezhep ve tâli kolların imamların bilgisi konusundaki görüşleri yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşılacakla birlikte İsmâiliyye'nin, imamların bilgisi konusunda görüşüne rastlanmamaktadır. Şehristânî, İsmâiliyye'ye istinaden doğrudan imamların bilgisi ile ilgili aktarım yapmazken, Hasan Sabbâh'ın sadık bir öğretici için zikrettiği mukaddimelerde Allah'ın bilinmesi noktasında sadık bir öğreticinin ilmine muhtaç olduğu belirtilmektedir.⁴⁹⁰ Bu ise sadık öğreticinin avamdan daha üstün bir bilgi donanımına sahip olduğu inancını yansıtmaktadır.

5) Takıyye

Sözlükte bir kimseyi eziyet ve tehlikeden korumak anlamındaki “وقي” kökünden türeyen takıyye kendini korumak, sakınmak anlamlarına gelmektedir.⁴⁹¹ Istılâhî olarak, kişinin inançları sebebiyle canına veya malına yönelik tehlike karşısında benimsemiş olduğu inancı gizleyip, gerekirse inandığının aksini söylemesi ve kendini koruması şeklinde tarif etmek mümkündür.⁴⁹²

Kur'ân-ı Kerîm'de “Mü'minler, mü'minleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık Allah'la olan bağını koparmış demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmanız (تقاة) başkadır. Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor. Sonunda dönüş Allah'adır.” (Âl-i İmrân 3/28) ayetindeki “تقاة” kelimesi takıyye ile aynı anlama gelmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri, takıyye ile amel etmektense azimetin daha evla ve efdal olduğunu belirtmekle birlikte bir Müslümanın ölüm tehdidi karşısında küfür içerikli bir söz söylemesi veya filde bulunmasının caiz olduğunda ittifak

⁴⁸⁹ İmamın bilgisi konusunda İmâmiyye içerisinde belirginleşen görüşlerin ayrıntılı açıklaması için bk. Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 276-286.

⁴⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 262-263.

⁴⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 54: 4901.

⁴⁹² Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 301; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri*, 531.

etmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre takıyye, tehlike anında azimeti tercih etmeyen Müslümanlar için bir ruhsat olup, tehlike zamanıyla sınırlandırılmaktadır.⁴⁹³

Şîî âlim Şeyh Sadûk'a göre takıyye inancı vaciptir. Kişinin takıyyeyi terk etmesi namazı terk etmesi ile aynı konumdadır.⁴⁹⁴ Şeyh Müfid ise takıyyenin kişinin kendi canından korkması halinde caiz olduğunu, her zaman caiz olmadığını ve takıyyenin bazen vacip bazen de farz olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁹⁵ Zeydiyye haricinde Şîî mezhepler takıyye inancının Müslümanlara ve kâfirlere karşı uygulanabileceğini kabul etmekte, Zeydiyye ise bu kabulleri dolayısıyla özellikle İmâmiyye ve İsmâiliyye'yi eleştirmektedir. Zira Âl-i İmrân 28. ayette geçtiği anlamıyla takıyyeyi benimsemekte ve ancak kâfirlere karşı uygulanabileceğini kabul etmektedir.⁴⁹⁶

İslâm mezhepleri içerisinde benimsenen takıyye inancını genel itibariyle aktardıktan sonra Şehristânî'nin Şîî mezhep ve tâli kollara nispetle aktardığı bilgileri şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Zeydiyye:

Şehristânî'nin *el-Milel*'inde Zeydiyye mezhebinin takıyye hakkındaki kanaatine yer verilmemektedir. Fakat Zeydiyye mezhebinden Süleymâniyye kolunun kurucusu Süleyman b. Cerîr'in, Râfizî olarak isimlendirdiği İmâmiyye imamlarını, kabul etmiş oldukları takıyye inancı sebebiyle, eleştirdiği ifade edilmektedir. Ona göre Râfıza imamları herhangi bir görüş beyan ettiklerinde bu görüşün hatalı veya çelişkili olduğu ortaya çıkınca, takıyye gereği böyle davrandıklarını ifade etmekte ve mâsum olduklarını iddia etmektedirler.⁴⁹⁷ Bu durum ise onların görüşlerinin doğruluğu konusunda insanları şüpheye sevk etmektedir. Süleyman b. Cerîr'in bu eleştirisi Zeydiyye mezhebinde İmâmiyye'nin benimsediği şekilde takıyye inancının bulunmadığına delalet etmektedir. Nitekim Zeydî âlim Kâsım Ressî de bu konuda Râfıza'yı eleştirmektedir.⁴⁹⁸

⁴⁹³ Serdar Demirel, *Takıyye Şîa Rivâyet Kültüründe Derin Paradoks* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 16-19.

⁴⁹⁴ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 127-128.

⁴⁹⁵ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 118.

⁴⁹⁶ Ressî, *Mecmûu kütüb*, 1: 558-559; Mehmet Dalkılıç, "Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takıyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003): 125.

⁴⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 206-207.

⁴⁹⁸ Ressî, *Mecmûu kütüb*, 1: 158-159.

Süleymân b. Cerîr'in Râfıza imamlarına takıyye inançları dolayısıyla yönelttiği bu eleştiriler, Şîî kaynaklarda da geçmektedir. Şîî kaynaklarda Süleymân b. Cerîr'in bu eleştirileri şu şekilde ifade edilmektedir. İmâmiyye mensupları tarafından imâmeti benimsenen imamlar, taraftarlarının helal, haram ve diğer dinî meselelerde sormuş oldukları sorulara, aralarında zaman farkının bulunması dolayısıyla ilk cevabı unuttukları için farklı cevaplar vermişlerdir. İmamların aynı konudaki farklı cevapları, taraftarları tarafından fark edilip imama bu durum sorulduğunda, imamlar bunu takıyye icabı böyle yaptıklarını belirtmişlerdir. Düşmanlara karşı nasıl davranılacağını kendilerinin daha iyi bileceğini de ifade etmişlerdir. İşte Râfizî imamların benimsemiş olduğu bu inanç dolayısıyla onların ne zaman doğru ne zaman yalan söyleyeceğini anlamak asla mümkün değildir.⁴⁹⁹

İmâmiyye:

Şehristânî'nin *el-Milel* adlı eserinde İmâmiyye'nin takıyye inancından bahsedilmemektedir. Fakat Süleymân b. Cerîr'in, Râfizî imamlar olarak zikrettiği kişilerin günümüz İmâmiyye Şîa'sında benimsenen imamlar olduğu kabul edilirse, İmâmiyye'nin takıyye inancını benimsediğini söylemek mümkündür.

Nitekim İmâmî âlimlerden Şeyh Sadûk'a göre takıyye vacip, Şeyh Müfid'e göre ise bazen caiz, bazen vacip ve bazen de farzdır.⁵⁰⁰ İmâmiyye'ye göre imamlar düşmanlarından korktukları zaman takıyye yaparlar.⁵⁰¹

İbn Hazm da Şîa'nın, Hz. Ali'nin imâmeti gasp edildiğinde takıyye gereği önceki halifelere tâbi olduğunu iddia ettiklerini aktarmaktadır.⁵⁰² Hz. Hasan'ın Muâviye ile anlaşmasının da tıpkı babasının ilk üç halife döneminde yaptığı gibi takıyye gereği olduğu Şîa'ya isnat edilen görüşler arasındadır.⁵⁰³

İsmâiliyye:

Şehristânî, İsmâiliyye'de takıyye inancının bulunduğunu onlara istinaden aktardığı malumatlarla belirtmektedir. Buna göre İsmâiliyye'den bazıları İsmâil b.

⁴⁹⁹ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 78-79; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 56; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 193; Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 78.

⁵⁰⁰ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 127-128; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 118.

⁵⁰¹ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 105; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 91-92; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 244, 266; İmamlardan takıyye ile ilgili nakledilen rivayetler için bk. Kuleynî, *el-Usûl*, 2: 217-221.

⁵⁰² İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 182-183.

⁵⁰³ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 23-24.

Ca'fer'in ölmediğini, düşmanları Abbâsî halifelerine karşı ölmüş gibi yapıp takıyyede bulunduğunu iddia etmektedir. Şehristânî'ye göre bu iddialarının delili olarak şu olayı zikretmektedirler: İsmâil öldüğünde küçük yaşta olan üvey kardeşi Muhammed b. Ca'fer abisinin üzerine serili yorganı kaldırınca abisi gözlerini açmış ve Muhammed korkarak "Abim yaşıyor, abim yaşıyor" diye bağırarak babasının yanına koşmuştur. Babası Ca'fer es-Sâdık'ın ise peygamberlerin evlatlarının âhiretteki durumlarının böyle olduğunu belirttiği rivayet edilmektedir.⁵⁰⁴

Takıyye inancı ile bağlantılı olarak Şehristânî, İsmâiliyye'den Bâtıniyye grubunun, imâmeti mestur veya gizli imamlara sevk ettiğini belirtmektedir.⁵⁰⁵ Bu sebeple takıyyenin en aşırı hali İsmâiliyye'de görülmektedir. Gizlilik devrinde yani mestur imamlar döneminde takıyye sayesinde teşkilatlarını disiplinli bir şekilde tanzim etmişlerdir. Başlangıçta, can korkusundan benimsenen takıyye inancı, daha sonraki süreçte mezhebî inançlarını ve siyasî iktidarlarını gizlice yayabilme gayesiyle kullanılmıştır.⁵⁰⁶

Şehristânî'nin ayrıntıya girmeksizin takıyye hakkında vermiş olduğu bu bilgiler neticesinde Şîa'nın önemli bir çoğunluğunun takıyye inancına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Takıyyenin hangi konularda ve şartlarda olabileceği noktasında bir çıkarımda bulunmak zor gibi görünmektedir. Bununla birlikte imamların takıyye inancı gereği herhangi bir konuda istediği şekilde cevap verebileceği, takıyyenin Müslümanlara da uygulanabileceği anlaşılmaktadır. Nitekim o dönemde imamların düşman olarak kabul ettikleri topluluklar Müslüman yönetimlerdir. İsmâiliyye'de İsmâil b. Ca'fer'in Abbâsî halifelerinden korkması sonucu takıyye gereği gizlenmesi de buna işaret etmektedir.

Takıyyenin Zeydiyye tarafından benimsenmediği, Zeydiyye'den Süleyman b. Cerîr'in takıyye konusunda İmâmiyye'yi eleştirmesinden anlaşılmaktadır. Nitekim Şehristânî'nin verdiği bu bilgi diğer kaynaklarımızda da zikredilmektedir.

Şehristânî'nin Keysâniyye ve Gâliyye'ye takıyye konusunda bir isnatta bulunmadığı görülmektedir. Bu durum bu mezheplerin takıyye inancını

⁵⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 220-221, 254-255; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 80; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 57-58; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 195-196; Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 64.

⁵⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 222-223, 256-257.

⁵⁰⁶ Avni İlhan, "Takıyye, Doğuşu ve Gelişmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1985): 168-169.

benimsemediğini gösterebileceği gibi takıyye inancının mezheplerinde ayırt edici bir özellik olmadığına da işaret edebilir.

Sonuç olarak Şehristânî'nin az ve öz olarak takıyye ile ilgili aktardığı bilgiler Şîa'da takıyye inancının yerini göstermesi açısından önemlidir. Fakat takıyye hakkında vermiş olduğu bilgiler, mezheplerin tam olarak nasıl inandığını açıklığa kavuşturamaması bakımından yetersiz olarak kabul edilebilir.

c. Hz. Ali'nin İmâmeti

1) Hz. Ali'nin İmâmetinin Delilleri

Şehristânî, Şîa'yı kısaca, Hz. Ali'nin imâmete Hz. Peygamber tarafından açık veya kapalı nas ve vasiyetle atandığını kabul eden zümre olarak tarif etmektedir.⁵⁰⁷ Şehristânî'nin tarifine uygun olarak Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Hz. Ali'yi imâmet makamına atadığı ve vasîsi olduğunu beyan ettiği gibi birçok bilgi diğer kaynaklarımızda da aktarılmaktadır.⁵⁰⁸

Nitekim Şîi müelliflerin eserlerinde de bu isnadın doğruluğunu gösteren birçok malumat bulunmaktadır. Onlar, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'yi imâmet makamına atadıklarını, bu vesileyle onun imâmeti hakkında nas olduğunu, Gadîr-i Hum ve benzeri yerlerde Hz. Ali'nin imâmetinin açıklandığını iddia etmektedirler.⁵⁰⁹

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Şîa, Hz. Ali'nin imâmetini bazı naslarla ve rivayetlerle delillendirmeye çalışmaktadır. Şehristânî'nin aktardığı bilgilerden hareketle Şîa'nın delillerini mezhepler açısından şu şekilde sıralamamız mümkündür:

Zeydiyye:

Zeydiyye mezhebinin Cârüdiyye kolu, Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'yi ismen olmamakla birlikte nasla tayin ettiğini ve vasıflarıyla belirterek imâmet makamına atadığını iddia etmektedir.⁵¹⁰ Aynı şekilde Ebü'l-Cârûd'un, Hz. Ali'nin imâmeti

⁵⁰⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 186-187.

⁵⁰⁸ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 22; Nesefî, *Kitâbu'r-redd*, 171; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 168-169.

⁵⁰⁹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 16-17; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 88-90; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 19; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 34, 40.

⁵¹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 204-205.

hususunda nas bulunduğu iddiası diğer kaynaklarımızda aktarılmaktadır.⁵¹¹ Ayrıca Zeydiyye'den başka bir grup tarafından, Hz. Ali hakkında nas olmadığı fakat Hz. Ali'nin ashâbın en üstünü olduğu bu sebeple imam seçilmesi gerektiği ifadeleri karşımıza çıkmaktadır.⁵¹² Nitekim Kâsım Ressî, Hz. Ali'nin ashâbın en üstünü olduğunu, kendisine itaatin vacip olan imam olduğunu ve imâmete ondan başkasının geçmesinin Allah'ın hükmüne muhalefet anlamına geldiğini ayet ve hadislerle delillendirmektedir.⁵¹³

İmâmiyye:

İmâmete, bazen ima bazen açık nas ile Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından atandığını iddia eden ve imâmeti dinin rükünlerinden sayan İmâmiyye mezhebi,⁵¹⁴ Hz. Ali'nin imâmetini, Şehristânî'ye göre, ikisi ima üçü sarih olan beş rivayetle ispat etmeye çalışmaktadır.

İma içerikli ilk delile göre, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'i Berâe sûresini insanlara okumak için görevlendirmiştir. Daha sonra Hz. Peygamber, Cebrâil'in gelerek kendisini uyardığını, kendisinin veya kavminden birinin okumasının ve tebliğde bulunmasının gerekliliğini ifade ettiğini⁵¹⁵ söylemektedir. Bunun üzerine Hz. Ali'yi sûreyi okuması ve tebliğde bulunması için vazifelendirmiştir. Bu olay da İmâmiyye'ye göre Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den üstünlüğünü ve önceliğini göstermektedir.⁵¹⁶

Sedâbâdî bu olayı aktarmakta ve bu olayın Allah'ın emri ile gerçekleştiğini ve bu durumun Hz. Ali'nin üstünlüğünü gösterdiğini iddia etmektedir.⁵¹⁷

Şehristânî, İmâmiyye'ye göre ima içerikli ikinci delilin, Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i diğer sahâbilerin komutası altında görevlendirmesine rağmen, Hz. Ali'yi hiçbir sahâbînin komutası altında görevlendirmemesi olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁸

⁵¹¹ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 42; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 41.

⁵¹² Şehristânî, *el-Milel*, 42.

⁵¹³ Ressî, *Mecmûu kütüb*, 2: 167-193, 219-222.

⁵¹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 210-211.

⁵¹⁵ *Tirmizî*, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 10.

⁵¹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 212-213.

⁵¹⁷ Sedâbâdî, *el-Mukni'*, 68-69.

⁵¹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 212-213.

Bu rivayet, Hz. Ali'nin hiç kimsenin komutası altında görevlendirilmediği bilakis sahâbenin tamamının onun komutası altında görevlendirildiği şeklinde Şîh kaynaklarda da aktarılmakta ve bunun, Hz. Ali'nin imâmetine delil olduğu iddia edilmektedir.⁵¹⁹

İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin imâmeti hususundaki sarîh olduğunu ifade ettiği delillerden ilkinde göre Hz. Peygamber, İslâm'ın zayıf olduğu ilk dönemde “Bana malı üzere kim biat eder?” diye sorunca orada bulunan cemaat ona biat etmiş, daha sonra “Kim bana canı üzerine biat eder? Bana canı ile biat edecek olan, vasîm ve benden sonra bu işin velisidir.” buyunca hiç kimse biat etmemiş sadece Hz. Ali elini uzatıp biat etmiştir. Bunun üzerine Kureyşliler Ebû Tâlib'e giderek, Hz. Peygamber'in oğlunu onun üzerine emir tayin ettiğini söyleyerek onu ayıplamışlardır.⁵²⁰

İmâmiyye bu rivayeti Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak zikretmektedir. Nitekim Şeyh Müfîd, bu rivayetin Hz. Ali'nin faziletinin ve imâmete atandığının delili olduğunu iddia etmektedir.⁵²¹

Diğer sarîh örnek ise, Gadîr-i Hum olayıdır. Buna göre İslâm kemâle erdiğinde “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan, O'nun mesajını iletmemiş olursun.” (el-Mâide 5/67) ayeti nazil olmuştur. Hz. Peygamber de bu ayet üzerine Gadîr-i Hum'a ulaştığında, “Ben kimin mevlâsı isem Ali'de onun mevlâsıdır. Allah'ım ona dost olana dost, düşmanlık edene düşman ol, ona yardım edene yardım et, ona yardım etmeyene yardım etme, o nereye yönelirse hakkı onunla birlikte kıl.”⁵²² dedikten sonra üç kere “Tebliğ ettim mi?” buyurmuştur.⁵²³

Şehristânî, İmâmiyye'nin Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak zikrettiği bu rivayetin, Hz. Ali'nin imâmetine delil olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, Hz. Ömer'in, Hz. Ali'yle karşılaştığında söylediği “Ne mutlu sana, her mü'minin

⁵¹⁹ Sedâbâdî, *el-Mukni'*, 49-50.

⁵²⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 212-213.

⁵²¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh el-Müfîd, “el-İrşâd fî ma'rifeti hüceci'llâhi ale'l-ibâd”, *Silsiletü müellefâti 'ş-Şeyh el-Müfîd* içinde (Beyrut: Daru'l-Müfîd, 1414/1993), 11/1: 7-8, 48-50.

⁵²² *Tirmizî*, Menâkıb, 20.

⁵²³ Şehristânî, *el-Milel*, 212-213.

mevlâsı oldun” ifadesinde olduğu gibi bu rivayetteki velâyet, imâmet manasına gelmemektedir.⁵²⁴

İbn Hazm ise, “Ben kimin mevlâsı isem Ali’de onun mevlâsıdır.” hadisinin tarihinin güvenilir olmadığını ve İmâmiyye’nin Hz. Ali’nin imâmeti hakkında ileri sürmüş olduğu hadislerin uydurma olduğunu ifade etmektedir.⁵²⁵

Şîî kaynaklarda da Gadîr-i Hum’da Hz. Peygamber’in Hz. Ali’yi açıkça imam olarak tayin ettiği rivayeti bulunmaktadır.⁵²⁶

Şehristânî’de aktarılan ve sarîh delil olarak ifade edilen son delile göre İmâmiyye mensupları, Hz. Peygamber’in “En güzel hükmedeniniz Ali’dir.” sözünü imâmet hususunda nas olarak kabul etmektedir. Zaten imâmetin anlamı en güzel şekilde hükmetmek ve iki hasım arasında doğru hükmü vermektir. Kur’ân’da ifade edilen “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. (itaat edin.)” (en-Nisâ 4/59) ayetinde ki “ülü’l-emr” ifadesi, hükmü verecek olanı ifade etmektedir. Muhacir ve ensar hilâfet meselesinde karşı karşıya gelince aralarında Hz. Ali’nin hüküm verdiği aktarılmaktadır. Zaten Hz. Peygamber, ashâbtan bir kısmının özel vasıflarını belirtmekte bu hususta da Hz. Ali hakkında “En güzel hükmedeniniz Ali’dir.” buyurmaktadır. Nitekim hüküm verme her türlü bilgi donanımını gerektirirken, her bilgi hüküm vermeyi gerektirmemektedir.⁵²⁷

Şeyh Müfid, Hz. Peygamber’den rivayet edilen bu hadisi, Hz. Ali’nin imam olarak atanmışlığına delil saymaktadır.⁵²⁸

Gâliyye:

Şehristânî, Hz. Ali’nin imâmeti hakkında nas olduğunu söyleyen ilk kişinin Abdullah b. Sebe olduğunu rivayet etmektedir. Buna göre Abdullah b. Sebe, Yûşa’ b. Nûn’un, Hz. Mûsâ’nın vasîsi olduğu gibi Hz. Ali’nin de Hz. Peygamber’den

⁵²⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 212-213; Hz. Ömer’in Hz. Ali’yi tebrik etmesi konusunda bk. Adnan Demircan, *Hz. Ali’nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 79.

⁵²⁵ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 344-345.

⁵²⁶ Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 16; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 16; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 89; Sedâbâdî, *el-Mukni’*, 75-76; Demircan, *Gadîr-i Hum Olayı*, 23-91.

⁵²⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 212-213.

⁵²⁸ Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 10: 41; Hz. Ali’nin imâmetinin delillendirilmesi ve vasîliği noktasında ayrıntılı bilgi için bk. Onat, “Şiîliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”, 83-94; Demir, *Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği*, 111-123; Sıddık Korkmaz, *Şîa’nın Oluşumu Hz. Ali’nin Vasîliği Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 25-58.

sonra onun vasîsi olduğunu iddia etmektedir.⁵²⁹ Şehristânî'nin ifade etmiş olduğu bu bilginin benzeri olan, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in yanındaki konumunun Hz. Hârûn'un Hz. Mûsâ yanındaki konumuna benzediğine dair rivayet⁵³⁰ ve Abdullah b. Sebe'nin imâmet hakkında nas olduğunu iddia eden ilk kişi olduğu bilgisi⁵³¹ Şîî kaynaklarda aktarılmakta ve Hz. Ali'nin imâmetine delil olduğu kabul edilmektedir.

Buraya kadar aktarmış olduğumuz bilgilerden hareketle, Şîa'nın Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imâmetine inandığını ve bunu bir iman esası olarak kabul ettiğini söylememiz mümkündür. Özellikle İmâmiyye mezhebinin, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Hz. Ali'yi imâmete atadığına dair birçok delil zikrettiği ve Hz. Ali'nin imâmetini inanç esası olarak kabul ettiği görülmektedir. Bu ise Şîa'nın diğer mezheplerden ayrıldığı en önemli konunun imâmet olduğuna işaret etmektedir.

Şehristânî'nin *el-Milel* adlı eserinde verdiği bilgilerin Hz. Ali'nin imâmetinin delillendirilmesi noktasında Şîa'nın görüşlerinin anlaşılması bakımından yeterli olduğu ifade edilebilir. Nitekim Şîa denince akla ilk gelen Hz. Ali'nin imâmeti ve imâmetinin delillendirilmesi konuları Şîî mezhepleri açısından açıkça ifade edildiği görülmektedir.

Zeydiyye mezhebinin imâmet konusunda birçok görüşüne yer vermesine rağmen Hz. Ali'nin imâmetine yönelik bir nas bulunduğu iddialarını Zeydiyye'ye nispet etmemesi,⁵³² yine Şehristânî'nin fırkaları anlaşılır ve hakkaniyetli bir şekilde anlattığına delalet etmektedir.

Bunlarla birlikte Şehristânî, Cârûdiyye'nin Hz. Ali'nin imâmeti hakkında nas olduğunu iddia ettiklerini ifade etmesine rağmen hangi nasları veya vasıfları delillendirme noktasında kullandıklarını zikretmemektedir. Aynı şekilde İmâmiyye mezhebi dışındaki Şîî mezheplerin Hz. Ali'nin imâmetini delillendirdikleri görüşleri aktarılmamaktadır. Eksiklik izlenimi veren bu durumu, Şehristânî'nin her fırkayı tanıdığı ve diğer fırkalardan ayrıldığı görüşleri çerçevesinde ele aldığını ve

⁵²⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 230-231.

⁵³⁰ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 16; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 16; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 89; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 28.

⁵³¹ Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 81.

⁵³² Şehristânî, *el-Milel*, 198-210.

bunu genel olarak mezhepleri tanıtırken uyguladığını söyleyerek bertaraf etmek mümkündür. Fakat Hz. Ali'nin imâmetine delil getirilen rivayeti değerlendirmesi ve İmâmiyye'nin yorumunun hatalı olduğunu göstermesi,⁵³³ Şehristânî'nin tarafsızlığına aykırı bir durum olarak yorumlanabilir.

2) Hz. Ali'nin İmâmetini Kabul Etmeyen Ashâbın Durumu

Birinin yanında bulunmak, dost ve arkadaş olmak anlamında “صحاب” kökünden türeyen, dost ve arkadaş manasındaki sahâbînin çoğulu⁵³⁴ olan sahâbe terim olarak en genel ifadesiyle Hz. Peygamber'i mü'min olarak gören ve İslâm üzere ölen kimse şeklinde tarif edilmektedir.⁵³⁵ Bu tarif, sahâbe hakkında yapılmış tariflerin en sahihi olarak nitelendirilmektedir.⁵³⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in hicretinden bahsedilen ayette Hz. Ebû Bekir kastedilerek (resûlün) arkadaş (li-sâhîbihî)⁵³⁷ ifadesi kullanılmaktadır.

Sahâbe İslâm mensupları içerisindeki en hayırlı ümmet⁵³⁸ olarak kabul edilmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri de sahâbenin ancak hayırla yâd edilebileceğini ifade etmekte ve sahâbeye yönelik söylenen kötü söz ve kınamayı, kat'i delillerle çatırsa küfür olarak kabul etmektedir.⁵³⁹ Mu'tezile'nin ise sahâbe hakkındaki yorumları biraz daha farklılık arz etmektedir. Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ, sahâbe içerisinde fiska düşenlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan gruplardan biri fâsıktır. Amr b. Ubeyd ise her iki grubu da fâsiklardan saymakta ve şahitliklerinin geçerli olmayacağını iddia etmektedir.⁵⁴⁰

Şîi mezhepler ve tâli kolları sahâbenin konumu hakkında birçok farklı görüş belirtmektedir. Zeydiyye mezhebi genel anlamda, Hz. Ali'den önceki halifeler hakkında olumsuz bir yargı belirtmemekte ise de Hz. Osman hakkında tevakkuf

⁵³³ Şehristânî, *el-Milel*, 212-213.

⁵³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 27: 2400.

⁵³⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 269.

⁵³⁶ Babanzâde Ahmet Naim, *Hadis Usûlü ve Istılahları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 11.

⁵³⁷ et-Tevbe 9/40.

⁵³⁸ Âl-i İmrân, 3/110.

⁵³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 243, 247.

⁵⁴⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 110; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 85-86; Şehristânî, *el-Milel*, 56-59; Ayrıca bk. Recep Erkocaaslan, *Hz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Yeri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 217-218.

etmekte ve Hz. Ali ile savaşanların kâfir olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁴¹ İmâmiyye Şîa'sı ise Hz. Ali'nin imâmetini gasp ettiğine inandığı önceki halifelerin ve Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmeyen tüm sahâbenin küfre düştüklerini iddia etmektedir.⁵⁴² İbn Hazm da Şîa'nın tamamının Hz. Ali'nin savaşlarında haklı olduğuna inandıklarını aktarmaktadır.⁵⁴³

İslâm ümmeti nezdinde önemli bir konuma sahip olan sahâbenin Şî mezhepler tarafından genel olarak kınandığı ve hatta tekfir edildiği görülmektedir. Müellifimiz Şehristânî de Şîa ve kollarının sahâbe hakkındaki görüşlerine şu şekilde yer vermektedir.

Zeydiyye:

Zeydiyye mezhebinin kurucusu Zeyd b. Ali, ilk iki halife Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den teberrî etmemekte ve onların hilâfetini kabul etmektedir.⁵⁴⁴

Zeydiyye'nin tâli kollarından Cârûdiyye, sahâbenin nasla tayin edilen Hz. Ali'nin yerine kendi ihtiyarları ile başka imamlar seçmelerinden dolayı küfre düştüklerini iddia etmektedir.⁵⁴⁵ Cârûdiyye'nin ilk halifeler ve sahâbe hakkındaki bu görüşü diğer kaynaklarımızda da bulunmaktadır.⁵⁴⁶

Süleyman b. Cerîr Hz. Osman'ı, sebep olduğu bazı karar ve davranışlarından dolayı Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr'i ise Hz. Ali'ye karşı savaşmaları sebebiyle küfürle itham etmektedir.⁵⁴⁷

Sâlihiyye (Bütriyye) kolu Hz. Osman hakkında tevakkuf etmektedir. Onlar, Hz. Osman'ın cennetle müjdelenen on kişiden biri olması gibi hakkındaki olumlu rivayetlerden hareketle onun mü'min olduğuna kani olmakta fakat devlet idaresinde Ümeyye ve Mervan oğullarına fazlaca vazife vermesi ve bazı konularda sahâbeye

⁵⁴¹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 9, 18-19; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 71, 91-94; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 42.

⁵⁴² Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 123, 125; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 42; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 26-27; Ayrıca bk. Mehmet Salih Arı, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 72-87.

⁵⁴³ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 360-361.

⁵⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 200-201.

⁵⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 204-205.

⁵⁴⁶ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 42; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 18; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 19; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 93; Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 77; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 94; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 168-169.

⁵⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 206-207; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 44; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 9; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 71; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 92; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 42.

uygun düşmeyecek davranışlarda bulunması dolayısıyla küfrüne hükmetmektedir. Bu kol Hz. Osman hakkındaki bu görüşü haricinde sahâbe ile ilgili Süleymâniyye ile aynı kanaati taşımaktadır.⁵⁴⁸

Hasan b. Sâlih b. Hayy ve Küseyyir en-Nevvâ el-Ebter'in öncüsü olduğu Sâlihiyye kolunun sahâbe hakkındaki bu kanaatleri diğer kaynaklarımızda da bulunmaktadır.⁵⁴⁹ Ayrıca bu kolun Hz. Ali ile savaşanları küfre nispet ettikleri ve cehenneme gireceklerini iddia ettikleri zikredilmektedir.⁵⁵⁰

Zeydî âlim Kâsım Ressî bu konuda Hz. Ali'nin imâmeti yerine başkasının imametinin tercih edilmesinin Allah'ın ve Resûlünün işaret ettiği doğruya muhalefet olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Hz. Ali ile savaşanların ise Allah ve Resûlü ile savaşmış olduklarını, Hz. Ali ile birlikte savaşmayanların da dinlerinde delalete düştüklerini ve helak olduklarını, bunun yanı sıra Hz. Ali'ye küfreden ve Ehl-i Beyt'ine iftira atanların ise fâsık ve kâfir olduklarını belirtmektedir.⁵⁵¹

İmâmiyye:

Yukarıda aktarmış olduğumuz bilgilerden hareketle İmâmiyye, Hz. Ali'yi sahâbenin en üstünü olarak kabul etmekte ve imâmetin onun hakkı olduğunu iddia etmektedir. Hz. Ali'nin en üstün ve en layık hatta nasla tayin edilmesine rağmen imâmete seçilmemesi ve kendisine karşı savaşmaları gibi sebeplerle İmâmiyye'nin sahâbeyi tekfir ettiği görülmektedir.

Şehristânî, İmâmiyye'nin sahâbeyi zulüm ve küfür ile nitelendirdiklerini ifade etmekte ve daha sonra İmâmiyye'nin bu görüşünü eleştirmektedir. Şehristânî, Kur'ân'da bulunan "O ağacın altında sana bağlılık sözü verdikleri sırada o mü'minlerden Allah razı olmuştur." (el-Fetih 48/18), "Muhacirlerin ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan razıdırlar." (et-Tevbe 9/100), "Şu bir gerçek ki Allah, Peygamber'e ve -içlerinden bir grubun kalpleri kaymaya yüz tutup, arkasından Allah tövbelerini kabul buyurduktan sonra- o sıkıntılı zamanda Peygamber'e bağlılıklarını koruyan muhacirlere ve ensara lütfuyla muamele etti." (et-Tevbe 9/117), "Allah, içinizden

⁵⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 208-209.

⁵⁴⁹ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 43-44; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 17-18, 73-74; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 9, 18, 50; Kummî - Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 71, 91-92, 183-184; Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 77; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 92; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 168-169.

⁵⁵⁰ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 9; Kummî - Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 71.

⁵⁵¹ Ressî, *Mecmûu kütüb*, 2: 219-220.

iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki, kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde iktidar verecektir.” (en-Nûr 24/55) gibi ayetlerle, İmâmiyye’nin iddialarını bertaraf etmeyi amaçlamakta ve onların sahâbe hakkındaki görüşlerinin yalandan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bu ayetlerden, sahâbenin adaletli kimseler olarak Allah’ın kendilerinden razı bulunduğu, Allah katındaki kıymet ve derecelerinin âli olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber sahâbe için “Ashâbımdan on tanesi, Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha, Zübeyr, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Saîd b. Zeyd, Abdurrahmân b. Avf ve Ubeyde b. el-Cerrâh cennettir.”⁵⁵² buyurmaktadır. Şehristânî, sahâbe hakkında bu hadis gibi birçok hadisin bulunduğunu ifade ederek İmâmiyye’nin görüşlerine eleştiri yöneltmektedir. Hatta İmâmiyye için, onların yalanlarının ve bid’atlerinin çok olduğunu belirtmektedir.⁵⁵³

İmâmiyye Şîa’sının sahâbeyi tekfir ettiği yönünde Şehristânî’nin aktarmış olduğu bilgilerin Sünnî-Şîi kaynaklarımızda da bulunduğu görülmektedir. Nitekim Nesefî, Şîa’dan Nâvusiyye diye isimlendirdiği grubun, Hz. Ali’yi sahâbenin en üstünü kabul ettiğini, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in Hz. Ali’den üstün olduğunu söyleyenlerin ise küfrünü iddia ettiğini aktarmaktadır.⁵⁵⁴

İbn Hazm, Râfizîlerin sahâbenin Hz. Ali’ye haksızlık yaptıkları düşüncesini benimsediklerini aktarmaktadır.⁵⁵⁵ Bunun haricinde eserinde İmâmiyye’nin sahâbeyi küfre nispet ettiğine dair bir bilgi geçmemektedir.

Şeyh Sadûk ise, mü’minlerin emiri Ali b. Ebî Tâlib’in imamlığını ve ondan sonra gelen imamları inkâr eden birinin, bütün nebîlerin peygamberliklerini inkâr etmiş biri gibi olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca imam olmadığı halde imamlığını iddia eden ile ehil olmayan birini imamlık makamına getiren kimseyi lanetlenmiş bir zalim olarak nitelendirmektedir.⁵⁵⁶

Şeyh Müfid de Hz. Ali’den önce imam olanların delalete düştüklerini, fâsık, zalim, isyankâr olduklarını ve bu günahları sebebiyle cehennemde ebedî azaba

⁵⁵² Ebû Dâvûd, Sünne, 8.

⁵⁵³ Şehristânî, *el-Milel*, 214-215.

⁵⁵⁴ Nesefî, *Kitâbu’r-redd*, 174-175.

⁵⁵⁵ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 168-169.

⁵⁵⁶ Şeyh Sadûk, *İ’tikadât-İmâmiyye*, 123-124.

çarpıtılacaklarını iddia etmektedir.⁵⁵⁷ Ayrıca İmâmiyye ve Zeydiyye'nin, Nâkisûn, Kâsitûn ve Mârikûn'un⁵⁵⁸ tamamının Hz. Ali'ye karşı savaşmaları sebebiyle kâfir, mel'un ve ebedî cehennemlik oldukları konusunda aynı kanaati paylaştıklarını belirtmektedir.⁵⁵⁹

Şerîf el-Murtezâ da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ilk dönemlerinde İslâm üzere iken daha sonra nassı inkâr etmeleri sebebiyle küfre düştüklerini iddia etmektedir.⁵⁶⁰

Gâliyye:

Gâliyye'den Kâmiliyye kolunun lideri Ebû Kâmil, Hz. Ali'ye biatı terk ettikleri için sahâbeyi küfre nispet etmektedir. Bu kişi hakkını savunmadığı düşüncesiyle Hz. Ali'yi de mazur kabul etmemekte ve onun hakkında da ta'nda bulunmaktadır.⁵⁶¹

Enbârî, bu bilgileri aynı şekilde fakat Ebû Kâmil'e izafe etmeden aktarmaktadır.⁵⁶² İbn Hazm da Ebû Kâmil'in Keysâniyye'den olduğunu belirtmekte ve aynı görüşleri ona izafe etmektedir. Ayrıca bu grubun daha sonra Hz. Ali'nin, Hz. Osman'dan sonra imam olmasıyla tekrar mü'min olduğunu iddia ettiklerini zikretmektedir.⁵⁶³ Şîî âlimler de Kâmiliyye'nin Hz. Ali ve sahâbeyi tekfir ettiklerini aktarmaktadır.⁵⁶⁴

Mugîriyye'nin kurucusu Mugîre, Hz. Ali'yi imâmetten men etme olarak yorumladığı emanetin, semalar, arz ve dağlara teklif edildiğini, onların bundan imtina ettiğini, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in bu emaneti yüklenmeyi kabul ettiğini ve zulme yardımcı olduklarını iddia etmektedir. Bu hususta da “Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir.”

⁵⁵⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 42.

⁵⁵⁸ Nâkisûn; Osman b. Affân'dan sonra Hz. Ali'ye biat ettikleri halde, biatlerinden dönüp Cemel'de Hz. Ali'ye karşı savaşanlar için verilen isim. Kâsitûn; Sıffin'de Hz. Ali'ye karşı savaşan Muâviye taraftarlarına verilen isim. Mârikûn; Hâricilerden olup dinden uzaklaşanlar için kullanılan isim. bk. Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri*, 410.

⁵⁵⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 42.

⁵⁶⁰ Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 26-27.

⁵⁶¹ Şehristânî, *el-Milel*, 230-231.

⁵⁶² Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 45.

⁵⁶³ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 458-459.

⁵⁶⁴ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 14; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 85; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 105-106.

(el-Ahzâb 33/72) ayetini delil getirmektedir. Ayrıca “Tıpkı Şeytan’ın durumu gibi: Hani o insana ‘inkâr et’ der; o inkâr edince de, ‘Bilesin ki benim seninle bir ilgim yok, ben âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım’ der.” (el-Haşr 59/16) ayetinin ise Hz. Ömer hakkında nazil olduğunu iddia etmektedir.⁵⁶⁵

Şehristânî’nin Mugîre’ye nispet ettiği bu görüş, İsmâîlî âlim Ebû Temmâm tarafından da aktarılmaktadır.⁵⁶⁶ Ayrıca İbn Hazm’ın naklettiğine göre zâhirin birçok te’vili olduğunu söyleyen bir grup, Kur’ân’da geçen *Cibt* ve *Tağut* kelimelerinin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’i ifade ettiğini iddia etmektedir.⁵⁶⁷

Nesefî, Lâ’iniyye diye isimlendirdiği Şîî zümrenin, Muâviye b. Ebî Süfyân, Hz. Âişe, Talha, Zübeyr ve sahâbeden birçok kimseye lanet ettiğini aktarmaktadır.⁵⁶⁸

Hz. Peygamber’i gören ve iman üzere ölen kimseler olarak tarif ettiğimiz sahâbe topluluğunun, İslâm mezhepleri tarafından farklı konularda değerlendirildiği görülmektedir. Sahâbenin Şîa tarafından eleştirilere ve hatta tekfire maruz kalmasının sebebinin Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’den sonra nasla tayin edildiği düşüncesi olduğu açıktır. Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’den sonra sahâbenin en üstünü olduğuna ve imam olarak atandığına inananlar, Hz. Ali dışında birilerinin imam seçilmesi ve sahâbenin de buna onay vermesi dolayısıyla sahâbeyi tekfir etmektedir. Bu durum Şîî mezheplerdeki genel kanaati yansıtmaktadır. Şîa içerisinde Zeydiyye mezhebi ise, genel anlamda sahâbeyi tekfir etmemekte fakat Hz. Ali’nin ashâbın en üstünü olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca Hz. Ali’ye karşı savaşanlar konusunda İmâmiyye mezhebi ile aynı düşünceyi benimsemektedir.

İsmâîliyye’nin bu husustaki görüşüne rastlanmamakla birlikte Şîa ve mezheplerinin sahâbeyi tekfir konusunda ileri sürmüş oldukları iddiaları Şehristânî’nin aktardığı görülmektedir. Şîî mezheplere ve kollara izâfetle aktardığı bilgiler ise taramış olduğumuz diğer kaynaklarda da bulunmaktadır. Bu durum Şehristânî’nin Şîî mezheplerin görüşlerini abartıya ve taassuba meyletmeksizin aktardığına işaret etmektedir. Fakat yukarıda da zikrettiğimiz üzere ayet ve hadislerle sahâbîlerin hayırla yâd edilmesi gerektiğine işaret eden Şehristânî,

⁵⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 234-235.

⁵⁶⁶ Ebû Temmâm, *Bâbu’ş-Şeytân*, 71.

⁵⁶⁷ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 18-19.

⁵⁶⁸ Nesefî, *Kitâbu’r-redd*, 183.

İmâmiyye'nin sahâbe hakkındaki görüşünü tam olarak aktarmakla birlikte, onların bu görüşünü eleştirmekte ve çürütmeye çalışmaktadır. Hatta İmâmiyye'yi yalancılıkla ve bid'atçilikle itham etmektedir. Bu durum ise Şehristânî'nin kendi için belirlemiş olduğu bâtil olana karşı hak olanı ifade etmeyeceği şartına aykırılık göstermektedir.

Tüm bu bilgilerden hareketle, Şehristânî'nin Şîa'yı sahâbe hakkındaki görüşleri bakımından yeteri düzeyde anlattığı, İsmâiliyye hariç her mezhebin sahâbe hakkındaki görüşlerini rivayet ettiği ve bu bakımdan Şîa'nın genel kanaatinin anlaşılmasını sağladığını söylemek mümkündür. Bazen yönelttiği eleştiriler ile de tarafsızlıktan uzaklaşmış görüldüğü düşünülebilir. Fakat eleştiri yöneltmesine rağmen mezheplerin görüşlerini olduğu gibi aktardığı da anlaşılmaktadır.

d. Gaybet ve Mehdîlik

Gaybet kelimesi sözlükte beşerî duyularla algılanmamak, gizlenmek ve gözle görülmemek anlamlarına⁵⁶⁹ gelmektedir. Çeşitli zümreler tarafından farklı ıstılah anlamları yüklenen gaybet kelimesi, Şîa'ya göre bir kimsenin insanlar arasından soyutlanarak, duyular algısının dışında olması, insanlara görünmemesi ve gizlenmesi şeklinde ifade edilmektedir.⁵⁷⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de de Hz. Îsâ'nın öldürülmediği, Allah tarafından kendi katına yükseltildiği (en-Nisâ,4/156-158) gibi gaybet ile ilişkilendirilebilecek ifadeler bulunmaktadır.⁵⁷¹

İslâm tarihinde gaybet düşüncesi ilk olarak Abdullah b. Sebe'nin, Hz. Ali hakkında onun ölmediğini, gizlendiğini ve geri dönüp yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia etmesiyle görülmektedir.⁵⁷² Ancak İslâm düşüncesi tarihinde Şîi gâli fırkalar tarafından iddia edilen gaybet düşüncesinin zamanla Şîa'da inanç esasları arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.⁵⁷³

⁵⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 36: 3321.

⁵⁷⁰ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 100-101; Avni İlhan, "Gaybet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 13: 410; Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 28.

⁵⁷¹ İlhan, "Gaybet", 13: 410.

⁵⁷² Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 23; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 19, 22; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 95, 99; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 448-449; Şehristânî, *el-Milel*, 230-231.

⁵⁷³ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 111; İlhan, "Gaybet", 13: 412.

Mehdî kelimesi ise, sözlükte doğru yolu bulmak, yol göstermek, rehberlik etmek anlamındaki, “هدى” kökünden türetilen bir sıfat olup, hidayete erdirilen anlamına gelmektedir.⁵⁷⁴ İstilah anlamı ise, ahir zamanda, ortaya çıkıp zulümle dolan yeryüzünü hak inancı ve adaletle dolduracak kurtarıcı olarak tarif edilmektedir.⁵⁷⁵

Kur’ân’da mehdî kavramı geçmemekle birlikte çeşitli hadis kitaplarında kurtarıcı bir mehdînin varlığından bahsedilmektedir. İslâm öncesi dinlerde de görülen mehdî inancının, İslâm toplumunda da önemli bir konuma sahip olduğu görülmektedir.⁵⁷⁶

Şîi Abdullah b. Sebe’nin Hz. Ali hakkında, onun ölmediği, geri döneceği, kâim mehdî olduğu ifadeleri İslâm toplumunda görülen ilk mehdî inancı olarak zikredilmektedir. Keysâniyye, Nâvusiyye, İsmâiliyye gibi daha çok Şîi zümrelerde görülen, beklenen mehdî inancı, Şîa’nın özellikle İmâmiyye mezhebinde iman esaslarından biri olarak kabul edilmekte ve Hasan el-Askerî’nin gaib oğlu Muhammed b. Hasan’ın beklenen mehdî olduğu iddia edilmektedir.⁵⁷⁷

İfade ettiğimiz bu kısa bilgilerle İslâm toplumu içerisinde daha çok Şîa’da görüldüğü anlaşılan gaybet ve mehdî tasavvurlarının, Şîi mezheplerdeki tezahürlerini, gaybete girdiği, geri döneceği ve mehdîliği iddia edilen kimseleri, *el-Milel* başta olmak üzere klasik kaynaklarımızdan hareketle aktarmaya çalışacağız.

Keysâniyye:

Keysâniyye mezhebi, gaybet ve mehdî düşüncesini benimseyen ilk topluluk olarak kabul edilmektedir.⁵⁷⁸ Şehristânî, Keysâniyye’den bazı grupların tenâsüh, hulûl gibi konuların yanı sıra gaybet ve mehdîlik fikirlerini benimsediğini ifade etmektedir.⁵⁷⁹ Onun ifadesine göre, Keysâniyye’nin Muhtâriyye kolu, gaybet ve

⁵⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 51: 4638.

⁵⁷⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 208.

⁵⁷⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Mehdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 371; Fatih Topaloğlu, “Şîa’da Mehdi İnancının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2012): 118.

⁵⁷⁷ Enbârî, *Mesâilü’l-İmâme*, 23; Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, 19, 22; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 95, 99; Şeyh Sadûk, *Kemâlü’l-dîn*, 1: 72, 83-88; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 448-449; Şehristânî, *el-Milel*, 192-193, 218-219, 222-223, 226-227, 230-231.

⁵⁷⁸ Cemil Hakyemez, “Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004): 131; Şehristânî, *el-Milel*, 192-193.

⁵⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 188-189.

gaybetten sonra dönmeyi Şîa'nın rükünlerinden sayıp din olarak telakki etmektedir.⁵⁸⁰

Şîi Keysânî olan, şair Ebû Sahr Küseyyir ve Seyyid el-Himyerî, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölmediğini, ölmeyeceğini, gaybetten sonra geri döneceğini iddia etmektedir. Küseyyir, İbnü'l Hanefiyye'nin gaybete girdiğini, Radvâ dağında olduğunu ve yanında bal ve süt bulunduğunu ifade ederken, Himyerî ise, İbnü'l Hanefiyye'nin Radvâ dağında olduğunu, bir aslan ve kaplan tarafından korunduğunu, yanında su ve baldan oluşan iki kaynak bulunduğunu, gaybetten sonra geri dönüp zulümle dolan yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia etmektedir.⁵⁸¹

Kummî ve Nevbahtî de İbnü'l Hanefiyye'nin yukarıdaki bilgilere ilaveten ceylanlar tarafından beslendiği aktarılmaktadır.⁵⁸² Ayrıca Seyyid el-Himyerî, İbnü'l Hanefiyye hakkında, gaybeti Hz. Nuh'un ömrü uzunluğunca olsa bile, kalplerinin onun döneceği inancıyla dolu olduğunu ve ölümü tatmadığını, kemiklerinin toprak olmadığını ifade etmektedir.⁵⁸³

Şeyh Sadûk, Keysâniyye mezhebinin İbnü'l Hanefiyye hakkındaki gaybet iddiasında hataya düştüğünü söylemekte ve Seyyid el-Himyerî'nin, Ca'fer es-Sâdik tarafından ikna edilerek bu görüşünden vazgeçtiğini de aktarmaktadır.⁵⁸⁴

Keysâniyye'nin Hâşimiyye kolundan neşet eden Hârisiyye grubunun bir kısmı ise Abdullah b. Muâviye'nin gaybetini ve geri döneceğini iddia etmektedir.⁵⁸⁵

Zeydiyye:

Zeydiyye mezhebinin genel itibariyle gaybet fikrini benimsemediği ifade edilmektedir.⁵⁸⁶ Fakat Şehristânî'nin de aktardığı bilgilere göre, Zeydiyye'den

⁵⁸⁰ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 20-21; Şehristânî, *el-Milel*, 192-193.

⁵⁸¹ Şehristânî, *el-Milel*, 192-193; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 26-29; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 63-65; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 296-299; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 172-173, 446-447.

⁵⁸² Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 35-36; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 26; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 124.

⁵⁸³ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 36; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 26; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 125.

⁵⁸⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 63-65; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 298.

⁵⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 194-195; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 37-38; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 448-449.

⁵⁸⁶ Mustafa ÖZ, "Mehdîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 385.

sadece Cârûdiyye kolundan bir grup, Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye'nin gaybetini, ölmediğini, geri dönüp yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia etmektedir.⁵⁸⁷

İmâmiyye:

Gaybet ve mehdîlik düşüncesinin en etkin olduğu mezhep Şîî İmâmiyye mezhebi olarak ifade edilebilir. Nitekim İmâmiyye, yaşamış olduğu bölünmeler dışında sonuç olarak on ikinci imamın imâmetini, gaybetini ve mehdîliğini iddia etmektedir.⁵⁸⁸

İmâmiyye'nin tâli kollarından Nâvûsiyye, Ca'fer es-Sâdık'ın ölmediğini, ölmeyeceğini ve kâim mehdî olduğunu ileri sürmektedir. Nâvûsiyye bu iddiasına delil olarak Ca'fer es-Sâdık'tan “Başımın, bir dağ üzerinden size yuvarlandığını görseniz bile inanmayın, çünkü ben sizin kılıç sahibi efendinizim.” sözlerini aktarmaktadır.⁵⁸⁹

Şeyh Müfid de bu iddialardan bahsetmekte ve bu kolun Ca'fer'den “Şayet biri size gelip, benim yıkanıp, kefenlenip, defnedildiğimi iddia ederse ona inanmayın.” sözlerini naklettiklerini ifade etmektedir.⁵⁹⁰ Şerîf el-Murtezâ ise, bu kolu Hz. Ali'nin gaybetini iddia eden gâli gruplardan farkı olmadığını ileri sürerek eleştirmektedir.⁵⁹¹

Şehristânî, İmâmiyye'nin Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imâmeti benimsenen Mûsâ Kâzım'ın vefatından sonra da ihtilafa düştüğünü ve onlardan Vâkıfe'nin Mûsâ Kâzım'ın gaybetini ve gaybetten sonra geri döneceğini iddia ettiğini aktarmaktadır.⁵⁹²

Mûsâ b. Ca'fer'in gaybete girdiği ve gaybetten geri dönecek mehdî olduğu iddiasına yönelik bilgiler diğer kaynaklarımızda da yer bulmaktadır. Buna göre

⁵⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 204-205; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 76; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 53-54; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Firkalar*, 188-189; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 446-447.

⁵⁸⁸ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 102-106; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 90-93; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Firkalar*, 242-247, 264-266; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 318-319; Şehristânî, *el-Milel*, 226-227.

⁵⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 218-219; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 79-80; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 57; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Firkalar*, 195; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 72; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 171-172, 446-449.

⁵⁹⁰ Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 305.

⁵⁹¹ Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 307.

⁵⁹² Şehristânî, *el-Milel*, 220-221; Ayrıca bk. Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 72; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 313.

Enbârî ve İbn Hazm Vâkıfe olarak isimlendirdikleri grubun, Mûsâ Kâzım'ın gaybetini ve mehdîliğini iddia ettiğini rivayet etmektedir.⁵⁹³ Aynı şekilde Şîi kaynaklarımız da bu iddiaları içermektedir.⁵⁹⁴

Şîi İmâmiyye tarafından on birinci imam olarak kabul edilen Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra Şehristânî'nin ifadesine göre ortaya çıkan on bir gruptan bahsetmiştik. Ortaya çıkan bu gruplardan üçü gaybet ve mehdîlik iddialarında bulunmaktadır. Nitekim bu gruplardan birinin, on birinci imam olan Hasan el-Askerî'nin ölmediğini ve onun kâim olduğunu iddia ettikleri görülmektedir.⁵⁹⁵ Bu grubun zikri geçen iddiası çeşitli kaynaklar tarafından da aktarılmakta ve aktarılan bu bilgilerden hareketle İmâmiyye içerisinde ortaya çıkan bu grubun kısa süre sonra taraftarı kalmayan firkalardan olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹⁶

Şehristânî'nin altıncı ve dokuzuncu grup olarak aktardığı zümreler, Hasan el-Askerî'den sonra ortaya çıkan ve onun gaip bir oğlu bulunduğu iddiasını savunan gruplar olarak gözükmektedir. Buna göre, Hasan el-Askerî'nin vefatı esnasında, onun iki yaşında ve Muhammed adında bir oğlu bulunmaktadır. Bu grup Muhammed'in kâim, hüccet ve mehdî olduğunu kabul etmektedir. Şehristânî'nin aktarmış olduğu bu bilgiler, İmâmiyye Şîa'sının Hasan el-Askerî'den sonra imâmetini benimsedikleri gaip halef hakkındaki ihtilaflarını ve kabullerini yansıtmaktadır.⁵⁹⁷

İbn Hazm da İmâmiyye'nin Hasan el-Askerî'den sonra bir erkek oğlunun bulunduğunu, isminin Muhammed olduğunu, onun gaybete girdiğini, geri döneceğini, zulümle dolan yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia ettiklerini aktarmaktadır. Ayrıca İmâmiyye'nin Muhammed el-Mehdî'nin doğumu hakkında ihtilafa düştüğünü de belirtmektedir.⁵⁹⁸

Müellifimizin aktarmış olduğu bu bilgiler, Şîi kaynaklarımızla da örtüşmektedir. Kummî, Nevbahtî, Şeyh Sadük, Murtezâ gibi Şîi âlimler, Hasan el

⁵⁹³ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 47-48; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 446-449.

⁵⁹⁴ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 89; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 67; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 219-220; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 313.

⁵⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 224-229.

⁵⁹⁶ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 106-107; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79-80; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 242, 248-249; Şeyh Sadük, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 77; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 319.

⁵⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 226-227.

⁵⁹⁸ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 172-173, 450-453.

Askerî'den sonra on ikinci imamın gaybete giren ve mehdî olan imam olduğunu belirtmektedir.⁵⁹⁹

Şeyh Sadûk, on ikinci imamın, babasının vefatından birkaç yıl önce doğduğunu, onun gaybete girdiğini ve uzun bir gaybet süresinden sonra geri döneceğini ifade etmektedir.⁶⁰⁰ Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'ın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu, isminin ve şahsının Hz. Muhammed tarafından belirlendiğini, gaybeti dünyanın ömrü müddetince sürse bile ondan başka imam bulunmadığını, gaybetinden sonra geri döneceğini ve yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia etmektedir.⁶⁰¹

Gaybete giren kişinin imâmetini benimseyenlerin, bu duruma “De ki: Durmadan bir şeyler yapın; yaptıklarınızı Allah da Resûlü de mü'minler de görecektir. Sonunda gizliyi de açığı da bilen huzuruna çıkarılacaksınız.” (et-Tevbe 9/105) ayetini te'vil ederek delil getirdiklerini ifade eden Şehristânî, bu delillendirmeyi tuhaf bulmaktadır.⁶⁰²

Şehristânî, Hasan el-Askerî'den sonra ortaya çıkan gruplardan birinin, “Gaybet iki yüz elli küsur yıl uzadı, hâlbuki sahibimiz, eğer kâim kırklı yıllarda çıksa bile o sizin sahibiniz değildir, demiştir.” sözleriyle öz eleştiri yaptıklarını beyan etmektedir. Şehristânî, kırklı yıllarda bitmesi gereken gaybetin, iki yüz elli yıl geçmesine rağmen bitmemesini de anlamsız bulmaktadır.⁶⁰³

Şehristânî, imamın gaybete girdiği inancını benimseyen İmâmiyye mezhebi mensuplarına gaybetin kaç yıl sürmesi gerektiği sorulduğunda, onların, Hızır-İlyas'ın binlerce yıldır yemeye içmeye muhtaç olmadan sağ oldukları gibi Ehl-i Beyt'ten biri hakkında da bu durumun caiz olduğu şeklinde cevap verdiklerini ifade etmektedir. Bu açıklamayı isabetsiz bulan Şehristânî, Hızır ile İlyas'ın bir toplumun idaresi gibi bir görevi bulunmadığı, fakat sizin imamınızın, insanları idare etmek, onlara hidayet etmek gibi bir vazifesinin bulunduğu, insanların da imama uyma

⁵⁹⁹ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 102-106; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90-93; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 242-247, 264-266; Kuleynî, *el-Usûl*, 1: 514; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 83-88; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 318-319.

⁶⁰⁰ Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 83-88.

⁶⁰¹ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 111-112.

⁶⁰² Şehristânî, *el-Milel*, 228-229.

⁶⁰³ Şehristânî, *el-Milel*, 226-229.

mükellefiyetinin bulunduğu, görünmeyen bir imama uymanın mümkün olmadığı gibi itirazlarla eleştirmektedir.⁶⁰⁴

Gâliyye:

Şîi Gâliyye mezhebinden olan bazı tâli kolların da imamları hakkında gaybet iddiasında bulunduğu görülmektedir.

Şehristânî'nin Sebeiyye diye isimlendirdiği kolun lideri olan Abdullah b. Sebe, Hz. Ali'nin gaybete girdiğini, ölmediğini, geri dönüp zulümle dolan yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia etmektedir.⁶⁰⁵

Gâlî kollardan imamının gaybete girdiğini iddia eden diğer bir kişi Mugîre b. Saîd'dir. Mugîre, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin ölmediğini, diri olduğunu ve geri döneceğini ileri sürmektedir.⁶⁰⁶ Mugîre'ye göre, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye, Hz. Peygamber'in müjdelemiş olduğu, mucizeleri bulunan ve gaybı bilen mehdîdir.⁶⁰⁷

İsmâiliyye:

Şîa içerisinde gaybet düşüncesini savunan ilk ve önemli fırkalardan biri de İsmâiliyye'dir.

İsmâiliyye mezhebi, İsmâil b. Ca'fer'in babası tarafından imâmete nasla tayin edildiğini kabul etmektedir. İsmâil b. Ca'fer'in, babasının hayatında ölmesi üzerine ihtilafa düştükleri görülmektedir. Bir grup, İsmâil b. Ca'fer'in ölmediğini, ölümüne kastedenlerden kurtulmak için takıyye gereği gizlendiğini iddia etmektedir.⁶⁰⁸

Bu bilgi İsmâilî âlim Ebû Hâtim er-Râzî tarafında da İsmâil b. Ca'fer'in babası tarafından kendisine bir zarar gelmesi korkusuyla gaybete çekildiği şeklinde aktarılmaktadır.⁶⁰⁹

⁶⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 226-229; Hasan el-Askerî'den sonra İmâmiyye'nin imâmetini iddia ettiği Muhammed el-Mehdî gaybeti hakkındaki ihtilaflarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç*, 99-106.

⁶⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 230-231; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 23; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 19, 22; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 95, 99; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 448-449.

⁶⁰⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 232-233.

⁶⁰⁷ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 41, 46-47.

⁶⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 220-221, 254-255; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 80; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 57-58; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 195-196; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 305; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 446-449.

⁶⁰⁹ Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 64.

İmâmetin, İsmâil b. Ca'fer'den Muhammed b. İsmâil'e geçtiğini savunan grup Mübârekiyye diye anılmakta ve Muhammed b. İsmâil'in ölmediği, gaybete girdiği ve gaybetten sonra geri döneceği görüşünü benimsemektedir.⁶¹⁰

Kummî ve Nevbahtî de İsmâil b. Ca'fer'den sonra Muhammed b. İsmâil'in imâmetini benimseyen fırkayı Mübârekiyye diye isimlendirmekte, fakat onların Muhammed b. İsmâil'in gaybetini savunduklarına yer vermemektedir.⁶¹¹ Ebû Hâtim er-Râzî'de de aynı aktarım bulunmaktadır.⁶¹² Bununla birlikte Mübârekiyye grubundan ortaya çıkan Karâmita'nın, Muhammed b. İsmâil'in ölmediğini, Rum topraklarında gizlendiğini, mehdî ve kâim olduğunu iddia ettiklerini bildirmektedir.⁶¹³

Muhammed b. İsmâil'in imâmetini benimseyen ve yedici olarak bilinen İsmâilîlere göre Muhammed'den sonra işlerini gizli olarak sürdüren ve dâîlerini açık bir şekilde görevlendiren gizli imamlar dönemi başlamaktadır. Yeryüzünün aşikâre bilinen veya gizli olan bir imamdan hali kalması mümkün değildir. Onlar, imam zâhir ise hücceti gizli, imam gizli ise hücceti ve dâîlerinin zâhir olması gerektiğini savunmaktadır.⁶¹⁴

Gaybet, gaybetten sonra dönme ve mehdîlik iddialarının Şîî mezhep ve kollarda benimsendiği ve inanç haline getirildiği, yukarıda aktardığımız bilgilerden hareketle anlaşılmaktadır. Şîa içerisinde ortaya çıkan bu zümreler yaklaşık on farklı kişinin gaybete girdiklerini, bu kimselerin gaybetten geri döneceklerini ve yeryüzünü adaletle dolduracaklarını iddia etmektedir. Bu durum Şîa'da her imamdan sonra farklı kişinin imâmetinin benimsemesi gibi, her imamdan sonra farklı itikadî görüşlerin benimsendiğine de işaret etmekte, Şîî zümrelerin büyük çoğunluğunun kendi içinde oldukça farklılaştığını göstermektedir.

Şîa içerisinde gaybet ve mehdîlik fikrini benimseyenler arasından günümüze ulaşan ve Şîa'nın büyük çoğunluğunu oluşturan İmâmiyye mezhebi, gaybet ve mehdîlik hakkında en çok açıklama ve delillendirme yapan mezhep

⁶¹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 222-223.

⁶¹¹ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 80-81; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 58; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 197.

⁶¹² Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 65.

⁶¹³ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 84; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 62; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 202-203.

⁶¹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 254-257; Ayrıca bk. Öz, *Şîîlik ve Kolları*, 143.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İmâmiyye mezhebi, on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin gaybette olduğu iddiasını günümüzde de devam ettirmekte ve onun kurtarıcı mehdî olarak dönmesini beklemektedir.⁶¹⁵

Şîa içerisinde gaybet ve mehdîlik gibi inançlara yönelmeyen tek mezhebin Zeydiyye olduğunu söylemek mümkündür. *el-Milel*'e göre Zeydiyye mezhebinden sadece Cârûdiyye gaybet iddiasında bulunmaktadır. Cârûdiyye'nin lideri Ebü'l-Cârûd'un önceleri Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın ashâbından olduğu, daha sonra Zeyd b. Ali'ye katıldığı, doğal olarak eski mezhebinin bazı görüşlerinin tesirinde kaldığı ve bu sebeple mehdîlik fikrini savunduğu söylenebilir.⁶¹⁶

Şîa'nın gaybet ve mehdîlik hakkındaki görüşlerini ele aldığımız bu başlıkta, Şehristânî'nin aktarmış olduğu bilgilerin büyük ölçüde Şîa'da gaybet ve mehdîlik inancının anlaşılmasını sağladığını söylemek mümkündür. Ayrıca Şehristânî'nin verdiği bilgilerin doğruluğu, taradığımız Sünnî-Şîî diğer kaynaklar tarafından da desteklenmektedir. Bununla birlikte Şehristânî'nin özellikle, İmâmiyye'ye yönlendirdiği eleştiriler,⁶¹⁷ tarafsızlığına aykırı bir davranış izlenimi vermektedir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, Şîî mezheplerden birçoğunun gaybet ve mehdîlik iddiasında bulunduğu ve başta İmâmiyye Şîa'sı olmak üzere bu iddiaları inanç haline getirdikleri ortaya çıkmaktadır.

4. Adalet

Sözlükte “عدل” kökünden doğru olmak, adaletle hükmetmek anlamına gelen adalet⁶¹⁸ Şîa'ya göre Allah'ın ilâhî kemâl sıfatlarından sayılmakta ve O'nun hükümlerinde zulmedici ve fiillerinde kullarını zorlayıcı olmadığı anlamında kullanılmaktadır. Bu çerçevede onun itaatkârları mükâfatlandırıp cennete, asileri cezalandırıp cehenneme koyacağı, kuluna gücünün ötesinde sorumluluk

⁶¹⁵ Kâşifü'l-Gitâ, *Aslü'ş-Şîa*, 148-152; Komisyon, *Ehl-i Beyt Mektebine Göre Usûl-u Din*, çev. Cafer Bayar (İstanbul: Kevser Yayınları, 2015), 251-270; Tabatabâî, *İslâm'da Şîa*, 217-219; Gölpınarlı, *İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, 482; Ayrıca bk. Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1984), 174; Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç*, 151-238.

⁶¹⁶ Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 81-82.

⁶¹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 226-229.

⁶¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 32: 2838.

yüklemeyeceği ve hak ettiklerinden fazla azap vermeyeceği, hasen-iyi olanı yapacağı, kabih-çirkin olanı yapmayacağı kabul edilmektedir.⁶¹⁹

Şîa nezdinde genel anlamda yukarıda zikrettiğimiz konuları ihata eden adalet inancına dair Şehristânî'nin *el-Milel*'inde fazla malumat bulunmamaktadır. *el-Milel*'de geçen bilgileri, kader de cebr-tefvîz⁶²⁰ ve istitâat⁶²¹ konularında toplamak mümkündür.

Şehristânî, ayrıntıya girmeksizin Zeyd b. Ali'nin kader konusunda Ehl-i Beyt'ten farklı görüşleri olduğunu nakletmekte⁶²² fakat hangi açılardan farklı olduğunu belirtmemektedir.⁶²³ İsmâilî âlim Ebû Temmâm da Zeydiyye'nin Cârûdiyye kolunun tevhid, adalet, va'd ve vaîd gibi konularda Mu'tezile ile aynı görüşte olduklarını belirtmektedir.⁶²⁴

Şehristânî'nin aktardığına göre Ca'fer es-Sâdık kaderde cebr ve tevfizin olmadığını ve kaderin bu ikisi arasında bir durum olduğunu belirtmektedir.⁶²⁵

Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bu görüş Şîa kaynağımızda da bulunmaktadır. Buna göre, Allah'ın kulu üzerine bir cebri olmadığı gibi kulunu serbest de bırakmamakta, fakat bu ikisi arasında bir durum bulunmaktadır.⁶²⁶ Şeyh Sadûk da bu kabulü Ca'fer es-Sâdık'a nispet etmektedir.⁶²⁷

Hişâm b. el-Hakem'e göre istitâat, fiilin ancak kendisiyle ortaya çıkacağı aletler (tokat için el, terzilik için iğne gibi), uzuvlar (sıhhat), zaman ve mekân gibi şeylerden oluşmaktadır ki bu da istitâatin fiilden önce olduğunu göstermektedir.

⁶¹⁹ Kâşifü'l-Gitâ, *Aslû 'ş-Şîa*, 153-155; Keskin, *Şîa İnanç Esasları*, 100.

⁶²⁰ Cebr, kulun fiillerinde hür olmadığı ve kudretinin bulunmadığı anlamında kullanılmaktadır. Tefvîz kelâm ilminde, kişinin iradî fiillerini gerçekleştirmede tamamen hür olduğu, bu durumun Allah tarafından kişiye havale edildiği anlamına gelmektedir. bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 55, 308-309.

⁶²¹ İstitâat terim olarak, kulun fiilde bulunmasını sağlayan vasıtaları kullanarak ihtiyarî fiillerini meydana getirmesini sağlayan güç anlamında tarif edilmektedir. bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 167.

⁶²² Şehristânî, *el-Milel*, 202-203.

⁶²³ Zeydî âlim Kâsım er-Ressî'nin adalet ile ilgili görüşleri için bk. Ressî, *Mecmûu kütüb*, 1: 593-594.

⁶²⁴ Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş-Şeytân*, 94.

⁶²⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 218-219.

⁶²⁶ Kuleynî, *el-Usûl*, 1: 159.

⁶²⁷ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 28.

Hişâm b. Sâlim'e göre de istitâat güç yetiren, sağlıklı bir kimsenin parçası olarak kabul edilmektedir.⁶²⁸

İbn Hazm bu görüşü Şîa'ya isnat etmekte ve onların, fiille beraber meydana gelen istitâatin, fiilden önce de insanda bulunduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir.⁶²⁹

Şehristânî'nin iki Hişâm'a nispetle aktardığı istitâat hakkındaki bu kabul, İmam Ali Rızâ'ya da isnat edilmektedir. Buna göre, bir kimsenin istitâat sahibi olarak nitelendirilmesi için, önünde engel bulunmaması, bedeninin ve organlarının sağlıklı ve sağlam olması ve Allah'tan gelen bir sebep bulunması gerekmektedir.⁶³⁰

Şeyh Sadûk, istitâat hakkındaki inançlarını Mûsâ Kâzım'dan aldıklarını belirtmektedir. Mûsâ Kâzım fiilinde hür, bedeni sağlam, organları sıhhatli ve Allah tarafından verilmiş bir gücü bulunan bir kimsenin, yapabilme gücüne (istitâat) sahip olacağını söylemektedir.⁶³¹

Şîa'nın bir inanç esası olarak benimsediği Allah'ın adaleti inancı ve buna yönelik kabulleri, zikredildiği üzere *el-Milel* adlı eserimizde fazla yer bulmamaktadır. Allah'ın adaleti ile ilişkilendirilebilecek kader ve kadere bağlı cebr-tevfiz ve istitâat konuları ile ilgili sadece bir iki isnada yer verilmektedir. Bu isnatların da bütüncül bir yaklaşımla Şîa'nın görüşlerinin anlaşılmasından uzak olduğu söylenebilir. Nitekim bu bahisle ilgili olarak, Keysâniyye'nin, Zeydiyye'nin ve İsmâiliyye'nin görüşlerine yer verilmemektedir. Fakat Şehristânî'nin, Ca'fer es-Sâdik'a nispet ederek aktarmış olduğu bilgi ile Gâliyye'den saydığı iki Hişâm'a isnatla aktardığı bilgiler eksiklikleriyle birlikte İmâmiyye Şîa'sının da bu konudaki yaklaşımı hakkında fikir vermektedir. Zeyd b. Ali'nin Vâsıl b. Atâ'nın talebesi olması ve kader konusunda Ehl-i Beyt'ten farklı görüşler benimsediğini belirtmesi ise Zeydiyye'nin bu konuda Mu'tezilî bir yaklaşıma sahip olduğu izlenimi vermektedir.

Bazı mezheplerin adalet konusundaki görüşlerine hiç rastlanmaması, o mezheplerin veya tâli kolların adalet konusunda bir beyanlarının bulunmamasından kaynaklanabileceği gibi onların bu konuda farklılık arz eden bir görüş iddia

⁶²⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 246-247.

⁶²⁹ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 296-297.

⁶³⁰ Kuleynî, *el-Usûl*, 1: 160; Ayrıca bk. Demir, *Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği*, 70.

⁶³¹ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 38.

etmemelerinden de kaynaklanabilir. Zaten Şehristânî, mezhepleri ve tâli kolları daha çok öne çıktıkları unsurlarla anlatmaya ve aktarmaya çalışmaktadır.

Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Şîa'da bazı zümreler, Mu'tezile'nin de beş esasından biri olan adaleti⁶³² inanç esasları arasında zikretmektedir. Şehristânî'nin vermiş olduğu bilgiler Şîa'nın bu noktada anlaşılmasına tam olarak imkân vermemektedir. Fakat vermiş olduğu bilgilerin diğer kaynaklarımızda da bulunuyor olması onun bu konuda da tarafsız davrandığına işaret etmektedir.

5. Meâd

Sözlükte “عود” kökünden türeyen, mimli mastar, ism-i zaman ve ism-i mekân kalıbında olan meâd dönmek, dönülen zaman ya da dönülen mekân anlamına gelmektedir.⁶³³ Terim olarak, kıyametle aynı manada kullanılmakta ve dünya hayatının sona ermesiyle ebedî olan âhîret hayatının başlaması anlamına gelmektedir.⁶³⁴

Kur'ân'da meâd kelimesi *avd* kökünden türeyen birçok fiil kalıplarıyla Allah'a izâfeten kullanılmaktadır.⁶³⁵ Dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek hayat için kullanılan âhîret kelimesi de farklı terkiplerle Kur'ân'da 110 yerde geçmektedir.⁶³⁶ Bir ayette Yüce Allah “Allah'a ve âhîret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için Rab'leri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.” (el-Bakara 2/62) buyurmaktadır.

Meâd ve âhîret, kişinin öldükten sonra dirilmesi anlamında ki *ba's* kavramını da içermektedir. Ehl-i Sünnet, Mu'tezilî ve Şîî âlimler öldükten sonra dirilmenin ve âhîret hayatının hak olduğu hususunda ittifak halindedir.⁶³⁷ Nitekim Şîî âlim Kâşifü'l-Gitâ, meâd inançlarının diğer Müslümanlarla aynı olduğunu belirtmektedir. Bu da meâd inancı ile ilgili İslâm mezhepleri arasında fazla farkın olmadığına işaret etmektedir.⁶³⁸ Bununla birlikte özellikle Şîî zümreler içerisinde

⁶³² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2: 8-9.

⁶³³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 35: 2158.

⁶³⁴ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 207.

⁶³⁵ Abdülbâki, *el-Mu'cem*, 393.

⁶³⁶ Abdülbâki, *el-Mu'cem*, 21-23.

⁶³⁷ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 71; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2: 668; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 161.

⁶³⁸ Kâşifü'l-Gitâ, *Aslü's-Şîa*, 157.

âhiret hayatını inkâr edenler ve kıyametten önce bazı ölümlerin dirileceğini iddia edenler de bulunmaktadır.⁶³⁹

Kısaca açıklamasını yaptığımız meâd inancının İslâm mezheplerince kabul edildiği ve iman esaslarından sayıldığı görülmektedir. Şîa'da genel anlamda meâd inancını benimsemekte fakat Şîa'dan neşet eden bazı zümreler benimsemiş oldukları rec'at, tenâsüh gibi inançlarla veya imamları hakkındaki görüşleriyle meâd inancından uzaklaşmakta hatta inkâr etmektedirler. Burada Şehristânî'nin Şîî fırkalara meâd inancı ile ilgili isnat etmiş olduğu bilgiler aktarılacaktır.

a. Rec'at

Rec'at, sözlükte dönmek, geri gelmek anlamında “رجوع” kökünden ismi mastar iken, terim olarak, ölümden sonra tekrar dirilme anlamında kullanılmaktadır.⁶⁴⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de ise *rucu'* kavramı, öldükten sonra dirilme anlamında geçmekle birlikte, bunun sadece kâfirlerin temennisi olduğu bildirilmektedir. (el-Mü'minûn 23/99-100).

Daha çok Şîî mezhepler rec'at kelimesine terim anlamı vermektedir.⁶⁴¹ Bir kısım Şîîlere göre rec'at, ölümden sonra dirilmeyi ifade ederken⁶⁴² diğer bazı Şîîlere göre ise, gaybete giren ve gizlenen imamın geri dönmesi veyahut ölümden sonra ruhun yeni bir bedene intikal etmesi anlamında kabul edilmektedir.⁶⁴³

Şîa'nın kabul ettiği ve akide unsurlarından saydığı şekilde rec'at kavramı diğer İslâm mezhepleri tarafından eleştirilmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri, bu inancın imâmetle ve mehdîyetle ilişkili ortaya çıktığını ve herhangi bir temelinin bulunmadığını ifade etmektedir.⁶⁴⁴ Genel anlamda gaip veya ölen bir imamın geri dönmesi anlamında kullanılan rec'at, aslında tam anlamıyla sadece imâmet ve mehdîlikle alakalı bir durum olmayıp, geri dönmesi beklenen imamların haricinde,

⁶³⁹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 46; Şehristânî, *el-Milel*, 194-195.

⁶⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 18: 1091.

⁶⁴¹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 258-259; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri*, 457-458.

⁶⁴² Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 66-69; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 77-78; Şehristânî, *el-Milel*, 188-189, 216-217.

⁶⁴³ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 50; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 36-37; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 147-148.

⁶⁴⁴ İlyas Üzüm, “Rec'at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 505-506.

ölen bazı insanların kıyametten önce geri dönmesi anlamında da kullanılmaktadır.⁶⁴⁵

Şîî âlim Şeyh Müfid, Allah'ın ölümlerden bir grubu dünyaya geri döndüreceğini, bir kısmını yüceltip diğer bir kısmını alçaltacağını ve rec'atin, mehdînin kıyamına yakın bir zamanda olacağını ifade etmektedir.⁶⁴⁶

Farklı ıstilahî anlamlar yüklenen rec'at terimini, kendine yüklenen manaları bakımından net çizgilerle ayırmak mümkün olmamakla birlikte, Şehristânî'nin rec'at terimini daha çok bir imamın ölümünden sonra dirilmesi anlamında kullanmasını dikkate alarak, biz de bu anlamda rec'at ifadesini değerlendirmeye çalışacağız.⁶⁴⁷

Keysâniyye:

Şehristânî, Keysâniyye'nin benimsemiş olduğu görüşleri aktarırken, onların bir kişiye itaati dinin aslından saydıklarını, bu inançları dolayısıyla çeşitli gâli fikirlere düştüklerini ve Keysâniyye'den bir kısmının ölümden sonra geri dönme anlamında olan rec'ati benimsediğini ifade etmektedir.⁶⁴⁸

Şerîf el-Murtezâ da Keysâniyye'den bir grubun, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölümünden sonra rec'atini savundukları bilgisini vermektedir.⁶⁴⁹ Ebû Hâtîm er-Râzî de rec'ati ölümden sonra dirilme olarak tarif etmekte ve bu gruba Keysâniyye'yi de dâhil etmektedir.⁶⁵⁰ Bu durum onlardan bir kısmının tâbi oldukları imamların rec'atini savunmaları hakkındaki iddialar hususunda Şehristânî'yi doğrular niteliktedir.

Îmâmiyye:

Îmâmetin intikali konusunda birçok bölünmeye maruz kalan Îmâmiyye Şîa'sında, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra, bu ikisinin rec'atini iddia eden gruplar da bulunmaktadır.⁶⁵¹

⁶⁴⁵ Ethem Ruhi Fıglalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981): 198; Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, 32.

⁶⁴⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 77-78.

⁶⁴⁷ İmamların gaybete girmesi, gizlenmesi ve geri dönmesi inancını "Gaybet ve Mehdîlik" başlığı altında incelemeye çalıştık. Burada daha çok öldükten sonra geri döneceğine inanılan kimselerden bahsetmeye çalışacağız.

⁶⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 188-189.

⁶⁴⁹ Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 297.

⁶⁵⁰ Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 87.

⁶⁵¹ Şehristânî, *el-Milel*, 216-217.

İmâmiyye içerisinde ölümden sonra geri dönme anlamında rec‘at iddiasında bulunan diğer bir grup, Hasan el-Askerî’den sonra ortaya çıkan, Hasan’ın ölümünü kesin olarak kabul eden, fakat öldükten sonra dirileceğini, çünkü onun kâim olduğunu ve kâimin öldükten sonra dirilme anlamına geldiğini iddia eden gruptur.⁶⁵²

Gâliyye:

Şehristânî Gâliyye’den sadece Mugîre b. Sâid el-İclî’ye mensup olanlardan bir grubun, Mugîre öldükten sonra onun rec‘atini iddia ettiklerini belirtmektedir.⁶⁵³

Kummî ve Nevbahtî, Mugîre’nin rec‘atinden bahsetmekten ziyade, Mugîriyye’den bir grubun, rec‘ati yalanlamadıklarını aktarmaktadır.⁶⁵⁴

Nesefî, Şîî fırkalar içerisinde bahsettiği Ric‘iyye grubunun, Hz. Ali’nin ve ashâbının, dünyaya geri döneceklerini ve düşmanlarından intikam alacaklarını iddia ettiklerini söylemektedir.⁶⁵⁵ Bu ifadeyle Nesefî, Şîî fırkalar hakkında ayrıntılı bilgi vermemekle birlikte, onlardan bir grubun ölümden sonra dönme anlamında rec‘at inancını kabul ettiklerine işaret etmektedir.

Şeyh Sâduk ve Şeyh Müfid de ölümden sonra geri dönme anlamındaki rec‘at inancını benimsediklerini ifade etmektedir.⁶⁵⁶ Hatta Şeyh Müfid, İmâmiyye’nin, kıyametten önce ölümlerinin birçoğunun dünyaya döndürüleceği konusunda ittifak halinde olduğunu belirtmektedir.⁶⁵⁷

Rec‘atin yukarıda aktardığımız tüm terimsel anlamları göz önüne alınacak olursa, Şîa’da Zeydiyye mezhebi dışında tüm mezheplerin ve tâli kolların rec‘at fikrini benimsediğini söyleyebiliriz.

Biz burada rec‘atin ölümden sonra dirilme, geri dönme anlamlarını esas alarak bir tasnif yapmaya çalıştık. Şehristânî’nin *el-Milel*’inde ölümden sonra geri dönme anlamındaki rec‘atin daha çok ölümden sonra geri dönen imam hakkında

⁶⁵² Şehristânî, *el-Milel*, 224-225; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 107; Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, 80-81; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 247-248, 250; Murtezâ, *el-Fusûlü’l-muhtare*, 2: 319.

⁶⁵³ Şehristânî, *el-Milel*, 234-235.

⁶⁵⁴ Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 50; Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, 37; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 148.

⁶⁵⁵ Nesefî, *Kitâbu’r-redd*, 182; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 18-19.

⁶⁵⁶ Şeyh Sadûk, *İ’tikadât-İmâmiyye*, 66; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 4: 77-78; Murtezâ, *el-Fusûlü’l-muhtare*, 2: 154.

⁶⁵⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 4: 46.

kullanıldığı görülmektedir. Şîa'da sadece ölen bir imamın geri dönmesi anlamına gelmeyip, hesap gününden önce ölümlerin dünyaya gelmesi manasını da ihtiva eden rec'atin bu anlamı *el-Milel*'de zikredilmemektedir. Hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru oluşmaya başlayan bu rec'at inancının, 548/1153 yılında vefat eden Şehristânî tarafından ele alınmaması, onun Şîî görüşleri aktarımında zaman zaman eksikliğe düştüğüne işaret etmektedir. Şu kadar var ki yukarıda ifade ettiğimiz üzere Şîa içerisinde de rec'atin inanç haline gelen terimsel anlamı bakımından da ihtilaflar bulunmaktadır.⁶⁵⁸ Şayet rec'ati, gaybete giren bir imamın geri dönmesi, ölen bir insanın ruhunun başka bir bedene geçmesi şeklinde kabul edersek, Şehristânî'nin her iki anlamda da rec'ati yeteri düzeyde aktardığını görmek mümkündür.⁶⁵⁹

Ayrıca Şehristânî'nin az da olsa, ölümden sonra bir imamın geri döneceğini kabul eden gruplardan bir kısmını zikretmesi, Şîa içerisinde ölümden sonra geri dönme anlamında bir rec'at inancının bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

b. Tenâsüh

Sözlükte “نسخ” kökünden gidermek, bir şeyi kaldırıp yok etmek gibi anlamlara gelen⁶⁶⁰ tenâsüh, terim olarak öldükten sonra insan bedeninden ayrılan ruhun insan, hayvan veya bitki türlerinden olan başka bir bedene geçmesi şeklinde tarif edilmektedir.⁶⁶¹ Kur'ân'da tenâsüh kavramı geçmemekle birlikte yazı, yazı yazma ve bir şeyi silip yok etme anlamlarında nesh kökünden türeyen bazı kelimeler kullanılmaktadır.⁶⁶²

⁶⁵⁸ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, 36.

⁶⁵⁹ Rec'atin ihtiva ettiği tüm bu terimsel anlamlar, Şehristânî tarafından aktarılmaktadır. Rec'atin bu anlamları, Gaybet ve Mehdilik, Tenâsüh başlıkları altında zikredilmektedir.

⁶⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 49: 4407.

⁶⁶¹ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 72; Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 312; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri*, 542.

⁶⁶² Abdülbâki, *el-Mu'cem*, 698.

Şehristânî'nin ifadesine göre tenâsühün nesh, mesh, fesh ve resh⁶⁶³ olmak üzere dört farklı mertebesi bulunmaktadır.⁶⁶⁴ Bu anlamda bir tenâsüh inancı İslâm âlimlerin çoğunluğu tarafından özellikle âhiret hayatını inkâra sevk ettiği için eleştirilmektedir. Çeşitli kaynaklarda bu ifade edilmekte ve tenâsüh gâli fırkalara nispet edilmektedir.⁶⁶⁵ Özellikle Şîî gâli fırkalarda görülen tenâsüh inancı İmâmîyye Şîa'sı tarafından da reddedilmektedir. Nitekim Şeyh Sadûk ruhların bir bedenden başka bir bedene geçişi hakkındaki inancın bâtil olduğunu, buna inananın cennet, cehennem ve âhireti inkâr etmesi gerektiğini ve bu sebeple kâfir olacağını ifade etmektedir.⁶⁶⁶

İnsan ruhunun öldükten sonra başka bir bedene geçmesi anlamına gelen ve âhiretin inkârına sebep olan tenâsüh inancının İslâm mezhepleri tarafından reddedildiği fakat bazı aşırı gruplarca benimsendiği ifade edilmektedir. Burada bu inancın Şîa içerisinde hangi zümrelerce benimsendiğini *el-Milel*'de bulunan bilgilerden hareketle aktarmaya çalışacağız.

Keysâniyye:

Şehristânî, Keysâniyye mezhebinin tenâsüh, hulûl ve rec'at gibi bazı düşünceleri kabul ettiklerini ve öldükten sonra tekrar dünyaya döneceği fikrini benimsediklerini belirtmektedir. Bu görüş Şehristânî'ye göre onların âhiret konusunda itikad zayıflığına düşmelerinin göstergesidir.⁶⁶⁷

İsmâilî dâî Ebû Hâtim er-Râzî de Keysâniyye'nin tamamının tenâsüh inancını benimsediklerini aktarmaktadır.⁶⁶⁸

Keysâniyye'nin Hâşimiyye kolundan bir grup, Ebû Hâşim'in ruhunun Abdullah b. Amr el-Kindî'ye geçtiğini iddia etmektedir.⁶⁶⁹ Aynı koldan Abdullah

⁶⁶³ Nesh: Ruhun bir insan bedeninden kurtulduktan sonra başka bir insan bedenine geçmesi, mesh: ölümünden sonra insan ruhunun olgunluk derecesine göre bir hayvan bedenine girmesi, resh: öldükten sonra ruhun bitkisel cisimlere geçmesi, fesh: ölümünden sonra insan ruhunun cansız varlıklara geçmesi anlamlarına gelmektedir. bk. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 296, 311-322; Ebû Hâtim er-Râzî de Şehristânî gibi neshi dört kısma ayırmaktadır. bk. Râzî, *Kitâbü 'z-zîne*, 3: 84.

⁶⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 232-233.

⁶⁶⁵ Neseî, *Kitâbu'r-redd*, 181; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 11; Bağdâdî, *el-Fark*, 192, 206; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 176, 192; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 454-455; Şehristânî, *el-Milel*, 194-195, 232-233.

⁶⁶⁶ Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmîyye*, 70.

⁶⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 188-189.

⁶⁶⁸ Râzî, *Kitâbü 'z-zîne*, 3: 81.

⁶⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 194-195; Ayrıca bk. İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 474-475.

b. Muâviye ise ruhların tenâsühü inancını, sevap ve cezanın, insanların ve hayvanların bedenleriyle ilgili olduğunu iddia etmekte ve bu inancı sebebiyle âhireti de inkâr etmektedir. Abdullah b. Muâviye'nin vefatından sonra ortaya çıkan Hârisiyye grubu, Abdullah'ın öldüğünü ve ruhunun İshâk b. Zeyd el-Hâris el-Ensârî'ye geçtiğini iddia etmektedir. Onlar tenâsühün bu dünyada gerçekleşeceğini kabul etmektedirler.⁶⁷⁰

Enbârî de Ebû Hâşim ve Abdullah b. Muâviye'nin imâmetini kabul eden grubun ruhların tenâsühü inancını benimsediğini, kıyametin ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesi şeklinde olduğuna inandıklarını ve ruhların iyilik, itaatkâr-kötülük, isyankâr olma durumlarına göre yeni bir bedene geçeceklerini iddia ettiklerini aktarmaktadır.⁶⁷¹

İbn Hazm, yukarıda zikrettiğimiz gruplara tek tek isnat etmeksizin, Keysâniyye'den bir grubun tenâsühe inandığını belirtmektedir. Seyyid el-Himyerî'ye göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Âişe'nin ruhları bazı hayvanların bedenlerine geçtiği için o hayvanlardan satın alıp onlara işkence etmek gerekmektedir.⁶⁷²

Kummî, Keysâniyye'den sayarak Harbiyye diye isimlendirdiği grubun Ebû Hâşim'in ruhunun Abdullah b. Amr'a geçtiğini iddia ettiklerini ve tenâsühe inandıklarını belirtmektedir. Yine Kummî Abdullah b. Muâviye taraftarlarının Muâviyye olarak bilindiğini ve ruhların tenâsühünü benimsediklerini aktarmaktadır. Abdullah b. Muâviye'nin taraftarı olan grup o öldükten sonra ruhunun Abdullah b. el-Hâris'e geçtiğini iddia etmektedir. Bu grup tenâsüh, soyutlar âlemi ve devir görüşlerine meyletmektedir.⁶⁷³

Gâliyye:

Şehristânî Gulât'ın görüşlerinin dört konuya inhisar edilebileceğini ve bunlardan birinin tenâsüh olduğunu ve Gulât'ın tenâsüh konusunda ittifak halinde bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁷⁴

⁶⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 194-195.

⁶⁷¹ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 37-38.

⁶⁷² İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 18-19, 3: 454-455.

⁶⁷³ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 26, 42, 43; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 31; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 110-111, 135-137; Ayrıca bk. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 101-102.

⁶⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 230-231; Ayrıca bk. Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 84.

Tenâsüh fikrini ilk ortaya atan zümre Sebeiyye olup Ali’de bulunan ilâhî bir cüz’ün tenâsüh yoluyla diğer imamlara geçtiğini iddia etmektedir.⁶⁷⁵

Şîî kaynaklarımızda ise, inançta aşırılığa yönelmenin Sebeiyye ile başladığı ve bu zümrenin çeşitli fikirlerin yanında ruhların bekasını ve tenâsühü benimsediklerini aktarmaktadır. Sebeiyye sadece dünya hayatının bulunduğu ve kıyametin, ruhun bir bedenden başka bir bedene geçerek olacağına inanmaktadır.⁶⁷⁶

Şehristânî’nin belirttiğine göre Kâmilîyye’nin lideri Ebû Kâmil ölüm esnasında ruhların tenâsühünü iddia etmekte ve tenâsühü kabul etmektedir.⁶⁷⁷ Enbârî, Şîî Gâliyye’nin tenâsüh ve devir fikrini benimsediğini aktarmaktadır.⁶⁷⁸ Nesefî de Şîa içerisinde saydığı ve Mütenâsihiyye diye isimlendirdiği grubun, ruhların öldükten sonra bir bedenden başka bir bedene geçeceğine, iyi bir kimsenin ruhu onu mutlu edecek yeni bir bedene, günahkâr bir kimsenin ruhunun ise onu sıkıntıya sokacak bir bedene geçeceğine inandığını belirtmektedir.⁶⁷⁹

Kummî ve Nevbahtî ise gâli grupların tenâsühle birlikte devir inancını da benimsediklerini aktarmakta ve bu görüşlerini açıklamaktadır. Onlara göre ruhların dirilişi, cennet ve cehennem, tenâsüh ve devirden ibarettir.⁶⁸⁰ Râzî de tenâsüh inancının gâli zümrelerde bulunduğunu belirtmekte ve tenâsüh ile ilgili farklı görüşlerini kısaca açıklamaktadır.⁶⁸¹

İnsanların ölümünden sonra ruhunun başka bir bedene geçeceği anlamındaki tenâsüh inancının Şîa’nın özellikle Keysâniyye ve Gâliyye mezhebi mensupları ve tâli fırkaları tarafından benimsendiği görülmektedir. Buna göre Şîa içerisinde tenâsüh inancını benimseyenlerin günümüze ulaşmayan zümrelerden olduğu anlaşılmaktadır. Tenâsüh inancının izafe edilmediği Zeydiyye, İmâmiyye ve İsmâiliyye mezheplerinin bu inanca meyiletmedikleri *el-Milel*’deki bilgilerden hareketle görülmektedir. İmâmiyye mezhebinden Şeyh Sadûk tenâsühe inananları

⁶⁷⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, 212; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 198; Şehristânî, *el-Milel*, 230-231.

⁶⁷⁶ Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 44-46; Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, 32-33; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 141-143.

⁶⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 230-233; Hüseyin Hamed, *Kâmusü’l mezâhibi ve’l-edyân* (Beyrut: Darü’l-Ceyl, 1998), 163.

⁶⁷⁸ Enbârî, *Mesâilü’l-imâme*, 37-40.

⁶⁷⁹ Nesefî, *Kitâbu’r-redd*, 181.

⁶⁸⁰ Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 48-50; Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, 35-37; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 147-148.

⁶⁸¹ Râzî, *Kitâbü’z-zîne*, 3: 3: 84-86.

küfürle itham etmekte ve hesap, sırat, mizan vb. inanışların hak olduğunu belirtmektedir.⁶⁸² Zeydiyye mezhebi de Şîa içerisindeki en mu‘tedil mezheplerden sayılmaktadır. İsmâiliyye mezhebinde ise benimsemiş oldukları devir prensibi⁶⁸³ dolayısıyla tenâsüh inancının var olduğu söylenebilir.

c. Diğer İnançlar

Şîi mezhepler tarafından benimsenen meâd ile ilgili bazı görüşleri yukarıda zikrettiğimiz konularla doğrudan bağlantılı olmadığı için burada açıklama gereği duyduk. Tenâsüh inancını benimseyen bazı grupların âhiret inancını inkâr etmesi gibi burada da çeşitli inançları sebebiyle âhiret inancında zayıflık olan, âhiret inancını bir yönüyle inkâr eden veya yorumlayan bazı zümrelerin görüşlerine yer vermeye çalışacağız.

Gâliyye:

Hâttabiyye’den neşet eden ve Muammer denilen bir kişinin imâmetini benimseyen grup, dünyanın ebedî olduğunu, insanların ulaştığı hayrın, nimet ve afiyetin cennet, ulaştığı şer, meşakkat ve belaların ise cehennem olduğunu iddia etmektedir.⁶⁸⁴

Şehristânî’nin aktarmış olduğu bu bilgiyi aynı şekilde Bağdâdî de zikretmekte ve bazı Şîi kaynaklarda Muammer’e tâbi olanların tenâsühü ve dünyanın ebediliğini iddia ettikleri aktarılmaktadır.⁶⁸⁵

Ahmed el-Keyyâl, Şehristânî’nin de ifadesiyle aşırı görüş, te’viller ve birçok konuda eşi olmayan farklı görüşler ileri sürmektedir. Âlemi üçe ayıran, Ahmed isminin dört âleme mutabık olduğunu belirten ve bunlara çeşitli açıklamalar getiren Ahmed el-Keyyâl, mizânı iki âleme, sıratı kendisine, cenneti ilmüne vasıl olmaya, cehennemi ise karşı olduğu şeylere ulaşmaya dayandırmaktadır.⁶⁸⁶

⁶⁸² Şeyh Sadûk, *İ’tikadât-İmâmiyye*, 70-71, 84, 88-90.

⁶⁸³ Şehristânî, *el-Milel*, 254-257.

⁶⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 238-239.

⁶⁸⁵ Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 53-54; Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, 39; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 152-153; Bağdâdî, *el-Fark*, 206; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 192.

⁶⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 238-245.

İsmâiliyye:

İsmâliyye'ye göre felekler ve tabiatlar, akıl ve nefsin onlara hareket vermesiyle harekete geçmektedir. Yedili bir devir sistemine inanan mezhep, bu yedili sistemin kıyamet kopuncaya ve sorumluluklar sona erinceye kadar devam edeceğini iddia etmektedir. Şer'î hükümler ve felekî hareketler nefsin kemâle ulaşması amacı taşımakta ve nefsin kemâli ise aklın seviyesine ulaşması ve onunla birleşmesi anlamına gelmektedir. Nefsin aklın mertebesine ulaşması ise büyük kıyamettir. O zaman yeryüzü başka bir yeryüzüne inkılap ederken, sema dürülmektedir. İnsanlar bu zamanda sorguya çekilir, iyi ile kötü ve itaatkâr ile asi birbirinden ayrılır.⁶⁸⁷

Şeyh Müfid, âlemin gökyüzü, yeryüzü ve ikisi arasında bulunan eşyalardan, araz ve cevherlerden oluştuğunu belirtmektedir.⁶⁸⁸

Rivayet edilen bu bilgilere göre Şîa içerisinde âhîret ve âhîrete taalluk eden inançlarla ilgili İslâm ümmetinden farklı düşünen zümreler bulunmaktadır. Benimsedikleri bu inançların da genellikle onları âhîretin inkârına sevk ettiği görülmektedir. Bu bilgiler haricinde Rec'at ve tenâsüh başlıklarından anlaşıldığına göre Şîa'dan diğer bazı zümreler de âhîret inancı ile ilgili İslâm ümmetinin genelinden farklı görüşler belirtmektedir.

Müellifimiz Şehristânî de bu görüşleri olduğu gibi aktarmakta ve aktardığı bu bilgiler diğer kaynaklarda da bulunmaktadır.⁶⁸⁹

Ahmed el-Keyyâl'in kendi mensuplarından biri tarafından öldürüldüğünü söyleyen Şehristânî, onun görüşlerini akıl ve din açısından kabul edilemeyecek görüşler olarak nitelendirmekte ve âfâk ve enfüs ile ilgili görüşlerini eleştirmektedir. Ayrıca onun bu görüşlerini kaleme aldığı Arapça ve Acemce eserleri olduğunu belirtmektedir.⁶⁹⁰ Şehristânî'nin Keyyâl hakkındaki bu değerlendirmelerini tarafsızlığına aykırı bulmak mümkündür.

⁶⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 258-259.

⁶⁸⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 99.

⁶⁸⁹ Ahmet el-Keyyâl için bk. Belhî, *Beyânü'l-edyân*, 131; Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *İ'tikadâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Muhammed b. el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî (Beyrut, 1407/1986), 76.

⁶⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 240-241, 244-245.

B. İbadet Esasları

Şîa ve tâli kollarının iman esasları ile ilgili görüşlerinin yanı sıra ibadet esasları ile ilgili konular noktasında da Şehristânî bazı malumatlar vermektedir. Eserde Şîa'nın ibadetlerinin neler olduğu ve bunları tespit usûlünün hangi aşamalardan oluştuğu hususunda icmali veya tafsili net bir açıklama bulunmamaktadır. Fakat bazı mezhep ve tâli kolların, neler olduğuna değinmeksizin yapmış oldukları ibadet ve şer'î uygulamaları hangi gruplardan aldığı zikredilmektedir. Bu anlamda *el-Milel*'de geçen Şîî düşünceye baktığımızda, dinin bir kişiye itaatten ibaret olduğunu söyleyerek şer'î uygulamaları terk eden, bütün haramları mübah sayan, ilâhî emir ve nehiylerin getirdiği sorumlulukları kabul etmeyen, farzları terk etmeyi din olarak kabul eden, haram ve helalleri İslâm toplumunun çoğunluğundan farklı olarak yorumlayan aşırı Şîî görüşlerin bulunduğu göze çarpmaktadır. Bu aşırı düşünceye sahip Şîî zümrelerin yanı sıra şer'î uygulamaları kabul eden mu'tedil Şîî zümrelere de rastlanmaktadır.

Bununla birlikte Şîî gâli zümrelerin bir takım gerekçeler göstererek ibadet ve şer'î uygulamalardan sorumlu olunmadığını vurgulayan görüşleri ve fikirleri onların bu konudaki görüşlerini açıklamada temel referansımız olacaktır.

Keysâniyye:

İman bahsinde zikretmiş olduğumuz gibi Şehristânî'ye göre Keysâniyye mezhebi, dinin bir kişiye itaatten ibaret olduğu inancına yönelmekte bunun doğal bir neticesi olarak da namaz, oruç, hac, zekât ve kıyamet gibi şer'î kavramlara farklı yorumlar getirerek şer'î uygulamaları terk etmektedir.⁶⁹¹

Enbârî de Şîî gâli zümrelerin imamı tanıyan kişiden sorumluluğun ve farzların yükümlülüğünün kalkacağına inandıklarını aktarmaktadır.⁶⁹²

Keysâniyye'den olan Hâşimiyye kolu ise Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara, hem günahlardan sakınıp hem iyiyi yapmaya çalıştıkları müddetçe daha önce yiyip içtiklerinden ötürü bir günah yoktur." (el-Maide 5/93) ayetini te'vil edip imam döneminde yaşayan ve onu bilen kimseden yiyip içtiği şeylerde zorluğun ve sınırlamanın ortadan kalkacağını söyleyerek bu kimsenin kemâle ulaşacağını ifade etmektedir. Yani imamı tanıyan

⁶⁹¹ Şehristânî, *el-Milel*, 188-189.

⁶⁹² Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 40.

ve ona iman eden kimse helal-haram sorumluluğundan kurtulmaktadır. Yine bu kolun gruplarından Hârisiyye grubuna göre de haram olan her şey mübahtır. İlâhî emir ve yasakların hiçbir bağlayıcılığı bulunmamaktadır.⁶⁹³ Kummî, Nevbahtî ve Ebû Hâtîm er-Râzî de Hârisiyye'nin imamı tanıyan kişiye her şeyin mübah olduğu ve dilediğini yapabileceğini iddia ettiklerini aktarmaktadır.⁶⁹⁴ Ebû Temmâm ise Keysâniyye'den Harbiyye kolunun tüm haramları mübah saydığını belirtmektedir.⁶⁹⁵

Önceleri Keysâniyye'nin Rizâmiyye koluna mensup olan daha sonra ilâh olduğunu iddia eden, Maveraünnehir Mübeyyızası'nın kendisine tâbi olduğu Mukanna' dinin imama tâbi olmak ve emaneti tevdi etmek gibi iki sorumluluk yüklediğini söylemektedir. Ona tâbi olan grup da bu yaklaşımdan hareketle farzları terk etmektedir.⁶⁹⁶ Bazı Şîî kaynaklarda da Ebû Müslim'in imâmetini benimseyen gruba göre imanın, imamı tanımaktan ibaret olduğu, imamı tanıyan kişiye her şeyi yapmanın mübah ve bütün farzların gereksiz sayıldığı aktarılmaktadır.⁶⁹⁷

Zeydiyye:

Şehristânî, Zeyd b. Ali'nin usûl ve furûu konularında Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl'dan eğitim aldığını belirtmektedir. O ahkâm konularında daha üstün olan kişinin görüşünün alınması gerektiğini ve hükümlerin o kimsenin görüşüne göre verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁹⁸

Zeydiyye'nin tâli kollarından Sâlihiyye ise Mu'tezile'nin esaslarını olduğu gibi benimsemektedir. Zeydîlerin bazı konularda Şâfiî'ye ve İmâmiyye'ye uymalarının yanı sıra genel anlamda Ebû Hanîfe'nin mezhebine tâbi olduğu aktarılmaktadır.⁶⁹⁹

⁶⁹³ Şehristânî, *el-Milel*, 194-195.

⁶⁹⁴ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 39; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 29; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 129-130; Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 74.

⁶⁹⁵ Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 102.

⁶⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 198-199; Şehristânî'nin Hurremiyye'den saydığı bu grubun görüşleri, bazı Şîî kaynaklarda Mukanna'ya değil Hurremiyye'ye nispet edilmektedir. bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 64; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 42; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 169.

⁶⁹⁷ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 64; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 41-42; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Firkalar*, 168-169.

⁶⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 198-201.

⁶⁹⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 210-211.

Şehristânî'nin bu ifadeleri yapılmış birçok çalışmada Zeydiyye'nin itikatta Mu'tezilî amelde ise Hanefî mezhebini benimsediği şeklinde belirtilmektedir.⁷⁰⁰

İmâmiyye:

Şehristânî İmâmiyye Şîa'sının ibadet esasları ile ilgili görüşlerine değinmemekle birlikte kabul ettikleri imamlara birçok yalan isnat edilmesi sebebiyle aynı görüşler ve uygulamalar üzerinde tutunamadığını ve onlardan her grubun farklı bir yol benimsediğini söylemektedir. Bu fırkaların ya Mu'tezile'ye ya Müşebbihe'ye ve yahut Selefiyye'ye meylettiğini ifade etmektedir.⁷⁰¹ Şehristânî'nin bu açıklaması İmâmiyye'nin daha çok itikadî görüşlerini yansıtsa da itikadî ve amelî mezhepleri tam olarak birbirinden ayırmak mümkün olmadığı için İmâmiyye'nin şer'î anlamda da görüşlerine kısmen işaret etmektedir.

İbn Hazm İmâmiyye'yi, benimsemiş oldukları, ilmin ve şeriatın tamamı imamın yanındadır görüşleri dolayısıyla eleştirmektedir. Eğer tüm şeriat imamın yanındaysa niçin bu güne kadar gelen imamların görüşleri birkaç cüzü geçmemektedir.⁷⁰²

Gâliyye:

Şîi mezheplerin amelî yönüne çok değinmeyen Şehristânî, Gâliyye'den de bazı kimselerin diğerlerinden farklılaştığı görüşlerini aktarmaktadır.

Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imamlığını kabul eden Mugîre b. Saîd el-Iclî, daha sonra kendi imamlığını ve daha da ileri giderek peygamberliğini iddia etmektedir. Şer'î hükümler hakkında genel bir malumat bulunmamakla birlikte Mugîre bütün haramları helal saymaktadır.⁷⁰³ Onun bu söylemi şer'î uygulamaların varlığına işaret etmiş olsa bile özelde yükümlülük gerektirecek hiçbir şer'î uygulamayı kabul etmediğinin göstergesi olmaktadır. Şehristânî'nin Mugîre'ye isnat ettiği bu bilgiler diğer kaynaklarımızda da yer almaktadır.⁷⁰⁴

⁷⁰⁰ Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler*, 48; Hasan Yaşaroğlu, "Zeydiyye'nin İmâmet Görüşü ve Diğer Bazı Mezheplerle İlişkileri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013): 119; Gökalp, *Şîi Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydilik*, 115-127.

⁷⁰¹ Şehristânî, *el-Milel*, 216-217.

⁷⁰² İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 214-215.

⁷⁰³ Şehristânî, *el-Milel*, 234-235.

⁷⁰⁴ Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 41; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 77; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 54-55; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 190; Bağdâdî, *el-Fark*, 198; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 466-467.

Gâliyye'den sayılan ve Ebû Mansûr el-İclî'ye tâbi olan Mansûriyye kolu, haram ve helal kavramlarını kendi düşüncelerine göre te'vil etmekte, haramların Allah'ın düşman olunmasını emrettiği kişileri, farzların da sevilmesini emrettiği kişileri ifade ettiğini söylemektedir. Haramları ve helalleri bu minvalde yorumlamalarının amacı, kişi şayet imamı tanır ve ona uyarsa kendisinden sorumluluk kalkacak ve kemâle ulaşip cennete kavuşacaktır. Yine bu fırkanın mensuplarına göre muhaliflerin öldürülmesi, mallarının yağmalanması ve kadınlarının esir edilmesi helal kabul edilmektedir.⁷⁰⁵

İbn Hazm da Ebû Mansûr'un zina, şarap, leş, domuz gibi haramları mübah kıldığını ve bunları bazı erkeklerin isimleri olarak tev'il ettiğini aktarmaktadır. Ayrıca onların namaz, zekât, oruç ve haccın farziyyetini de inkâr ettiklerini belirtmektedir.⁷⁰⁶ Bu bilgiler bazı Şîî kaynaklarda da geçmekte, Allah'ın onlara hiçbir şeyi haram kılmadığı görüşüne sahip oldukları zikredilmektedir.⁷⁰⁷

Şer'î uygulamaları kaldıran, haramları helal sayan bir diğer grup ise Ebü'l-Hattâb'ın vefatından sonra imamın Muammer olduğunu iddia eden Muammeriyye diye anılan gruptur. Bu grup kıyametin ve âhiretin varlığını inkâr etmekte aynı zamanda içki ve zina gibi tüm haramları helal kabul ederken namaz gibi farzları da kabul etmemektedir.⁷⁰⁸

Bağdâdî ve İbn Hazm da Muammer'i Ebü'l Hattâb'ın taraftarları arasında zikretmekte, onların günah işlemeyi teşvik ettiklerini, haramları helal saydıklarını ve kadınlar konusunda ortaklığı kabul ettiklerini belirtmektedir.⁷⁰⁹ Kummî ve Nevbahtî'de ise Muammer'in taraftarlarından olan ve İbn Lebbân denen kişi Muammer'in ilâh olduğunu iddia etmekte ve bütün haramların helal olduğunu kabul etmektedir. İbn Lebbân ensest ilişkiyi de helal saymaktadır.⁷¹⁰

⁷⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel*, 236-237.

⁷⁰⁶ İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 466-467.

⁷⁰⁷ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 48; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Firkalar*, 146.

⁷⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 238-239.

⁷⁰⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, 206; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 192; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 472-473.

⁷¹⁰ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 53; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 39; Kummî - Nevbahtî, *Şîî Firkalar*, 152.

İsmâiliyye:

İslâm'ın neredeyse tüm veçhelerinde farklı yorumları bulunan, her zâhirin bir bâtını, her tenzilin bir te'vili vardır diye inanan ve Bâtınıyye olarak da anılan İsmâiliyye mezhebine göre nefisler ve şahısların hareketlenmesi dinî hükümlerle. Onlar, Peygamber ve vasînin, kıyamet kopuncaya, sorumluluk ortadan kalkıp, dinî hükümler bitinceye kadar yedili bir sistem üzere devam edeceğini iddia etmektedir. Yine onlar, farzın, sünnetin, şer'î hükümlerden alışveriş, icare, hibe, nikâh, talak, kısas ve diyet gibi hükümlerin sayısal bir karşılığının ve âlemde bir ölçüsünün bulunduğunu ileri sürmektedir.⁷¹¹ Şehristânî'nin rivayet ettiği bu bilgiler İsmâiliyye'de şer'î bazı hükümlerin bulunduğuna işaret etmektedir.

İbn Hazm Şîa'dan bir grubun, zâhirin birçok te'vili olduğunu ileri sürerek, Kur'ân'ın zâhirini kabul etmediklerini aktarmaktadır. Onlar namazı imama çağırarak, zekâtı imama verilen şey ve haccı ise imama yönelmek şeklinde yorumlamaktadır.⁷¹²

Kummî ve Nevbahtî'nin eserlerinde bu mezhep hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Karâmita olarak isimlendirdikleri Muhammed b. İsmâil taraftarları el-Kâim'i Hz. Muhammed'in şeriatını nesh etmek için gelecek kişi olarak kabul etmekte ve bütün haramları helal saymaktadır.⁷¹³

Şehristânî'nin özelinde Şîa ve mezheplerinin ibadet esaslarına yönelik aktarmış olduğumuz bilgilerden hareketle Şîi tüm mezheplerde amelî hükümlerin olumlu veya olumsuz yönleri görülmektedir. Buna göre Şîa'nın özellikle Keysâniyye mezhebi ve gâli zümreleri benimsemiş oldukları İslâm'a aykırı görüşleri sebebiyle dinî sorumluluğun olmadığını, her şeyin helal olduğunu ve tüm farzların terkinin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Zeydiyye ve İmâmiyye mezhebinin ise benimsemiş olduğu İslâm ibadet esasları hakkındaki görüşleri ve uygulamaları Şehristânî'nin nakilleri çerçevesinde tam olarak anlaşılmamaktadır. Bununla birlikte Mu'tezile, Hanefiyye'ye vb. mezheplere nispet edilmeleri, onların

⁷¹¹ Şehristânî, *el-Milel*, 260-261; Ayrıca bk. Mustafa Öz, "İsmâiliyye Mezhebi", 619-625; Mustafa Öz, "İsmâiliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 128-133.

⁷¹² İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 2: 18-19.

⁷¹³ Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 84; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 62-63; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 203-204.

amelî uygulamaları ve görüşleri konusunda bir işaret vermektedir. Fakat yine de aktarılan bu bilgiler yeterli görülmemektedir.

Şîî mezhep ve tâli kolların ibadetler konusunda kabul etmiş olduğu veya yok saydığı hükümlerle ilgili bu bilgilerin Şehristânî'nin *el-Milel*'inde ifade edildiği gibi Sünnî-Şîî diğer kaynaklarımızda da bulunuyor olması Şehristânî'nin tarafsızlığına işaret etmekte aynı zamanda onun bilgileri eksiltmeden veya artırmadan aktardığını göstermektedir. Aynı şekilde mezhepleri ve tâli kolları az ve öz olarak öne çıktığı görüşleriyle tanıtması da onun tanıtımlarında başarılı olduğuna işaret etmektedir. Mezhepler tarihinin konusu geçmişten günümüze itikadî ve siyasî mezhepler kabul edildiğinde⁷¹⁴ Şehristânî'nin amelî noktalara niçin daha az değindiği veya hiç değinmediği daha iyi anlaşılmaktadır.

⁷¹⁴ Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 35.

SONUÇ

İslâm mezhepleri tarihi klasik kaynaklarının en önemlilerinden biri olarak kabul edilen Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'ini merkeze alarak Şîa ve görüşlerini incelediğimiz bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Hicrî üçüncü asrın ortalarına doğru teşekkül eden ve günümüzde birçok zümresiyle varlığını muhafaza eden Şîa hakkında İslâm mezhepleri klasik dönem müellifleri tarafından çeşitli bilgiler aktarılmıştır. Bu müelliflerden biri de Şehristân'da doğan, hakkında Sünnî-Şîî olması noktasında farklı polemikler bulunan fakat genel kanaate göre Sünnî kabul edilen ve yazdığı eserlerle takdir kazanan Şehristânî'dir.

el-Milel'de Şîa ve tâli kollarının tevhid bahsinde ele aldığımız sıfatlar konusundaki görüşleri yeteri düzeyde aktarılmamıştır. Fakat hususen Zeydiyye'nin, İmâmiyye'nin ve Mu'tezile'nin etkisinde kaldığını belirten emarelere rastlanmış ve bu durum zikri geçen mezheplerin kendi kaynaklarıyla doğrulanmıştır. Bu noktada Şîa içerisinde neşet eden ve günümüze ulaşmayan bazı grupların Allah'ın mahlûkata veya mahlûkatın Allah'a benzetilmesi, bunun yanında Allah'a cismaniyyet izafe edilmesi gibi çeşitli görüşlere meylettikleri anlaşılmıştır. Öte yandan Şîa'nın gâli zümrelerince Allah'ın bir bedene sirayet etmesi anlamındaki hulûl inancının benimsendiği, buna mukabil mu'tedil Şîî zümrelerce bu inanışın tevhide aykırı kabul edilerek reddedildiği tespit edilmiştir. Fakat Zeydiyye de dâhil olmak üzere İslâm mezheplerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmeyen bedâ inancı mu'tedil ve gâli olmak üzere Şîî birçok zümre tarafından farklı anlamlar yüklenmekle birlikte kabul edilmiş ve bir inanç olarak telakki edilmiştir.

Kaynağımızda tevhid konusu ile ilgili birçok malumat bulunmasına rağmen diğer klasik kaynaklarda da olduğu gibi Şîa'nın nübüvvet inancına dair yeteri düzeyde bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak Şîî gâli zümreler içerisinde ortaya çıkan ve diğer kaynaklarca doğrulanan nübüvvet iddiaları çalışmamızda zikredilmiştir. Bu durum Şîa içerisinde Hz. Peygamber'in nübüvvetinden sonra başka şahısların nübüvvetine inanan bazı zümrelerin bulunduğunu göstermektedir.

Şîa denilince akla ilk gelen konu olan imâmetin, *el-Milel*'de tüm boyutlarıyla ele alındığı görülmüştür. İmâmette soy ve vasiyet, imamların mâsumiyeti, efdaliyyeti, imamların insanların en bilgilisi olduğunun kabulü ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan ihtilaflar, Şîi zümrelerin görüşlerinin anlaşılacağı düzeyde *el-Milel*'de aktarılmıştır. Hasan Sabbâh'ın imâmetin gerekliliği için belirlediği şartların sadece *el-Milel*'de bulunması, eserin dönemine ışık tutması bakımından önemini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Şehristânî'nin imamların soy ve vasiyetine dair aktardığı doyurucu bilgilerin aynı şekilde imamların ismeti, fazileti ve bilgisi konusunda yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir.

Günümüzde de bir inanç problemi olarak karşımıza çıkan takıyye inancının Şehristânî'nin verdiği bilgiler neticesinde Şîa içerisinde kabul gördüğü, Müslüman veya Müslüman olmayanlara karşı gerektiği takdirde takıyyeye başvurulabileceği anlaşılmıştır. Fakat takıyye inancını Şîi zümrelerden sadece Zeydiyye'nin kabul etmediği tespit edilmiştir. Bununla birlikte Şehristânî'nin verdiği bilgiler takıyyenin şartlarını, içeriğini ve sınırlarını ana hatlarıyla ortaya koymaktan uzaktır.

Hız. Ali'nin imâmeti ve sahâbenin durumu gibi konularda Şehristânî'nin eleştirilerde bulunması ve bazı Şîi zümreleri itham etmesinin, eserinin mukaddimesinde zikrettiği tarafsızlık kuralına aykırı olduğu da tespit edilmiştir.

Şîa'nın imâmeti inanç haline getirmesi birçok farklı görüşü benimsemelerine sebep olduğu gibi gaybet, mehdîlik gibi inançlara da meyletmelerine sebep olmuştur. Zeydiyye dışında Şîa içerisinde neşet eden tüm zümrelerin gaybet ve mehdîlik fikrini benimsediği görülmüştür. Özellikle İmâmiyye'nin on ikinci imamın gaybeti ve mehdîliği ile ilgili çeşitli açıklamalarda bulunduğu ve günümüzde de aynı inancı sürdürdüğü anlaşılmıştır. Ayrıca farklı imamların imâmetini benimseyen zümrelerin yine farklı imamların gaybetini ve mehdîliğini iddia ettiği tespit edilmiştir.

Bir inanç esası olarak kabul edilen adl meselesinde ise Şehristânî'nin eserinde vermiş olduğu bilgilerin yetersiz olduğu anlaşılmıştır. Bu durum Şîi mezhep ve tâli kolların bu konudaki görüşlerinin yeterince anlaşılmasına sebep olmuştur. Fakat vermiş olduğu bilgilerin doğruluğu diğer kaynaklar aracılığıyla da tespit edilmiştir.

Şîa'nın âhîret inancı ile ilgili yaklaşımı genel anlamda Sünnî inanca yakınlık göstermekle birlikte benimsemiş oldukları rec'at ve tenâsüh inançlarıyla kısmen farklılaşmıştır. Bu anlamda ölümden sonra dirilme anlamına gelen rec'at, Şehristânî'nin eserinde daha çok ölen imamın geri dönmesi şeklinde aktarılmıştır. Bu bakımdan *el-Milel* Şîa'daki rec'at inancını aktarmada eksik kalmıştır. Âhîret inancına aykırı olan, tenâsüh inancının ise eserimizden hareketle sadece Keysâniyye ve Gâliyye tarafından benimsendiği anlaşılmıştır. Bu durum da Şîi çoğunluğun tenâsüh inancını benimsemediğini göstermiştir.

Şîa inanç esasları yanında ibadet esasları hakkında Şehristânî'nin *el-Milel*'in de yeterince bilgi olmadığı anlaşılmıştır. Zeydiyye ve İmâmiyye'nin Mu'tezile ve Hanefiyye'ye nispet edilmeleri onların ibadet esasları ile ilgili bazı fikirler vermiştir. Diğer taraftan Keysâniyye ve Gâliyye içerisinde neşet eden zümrelerin benimsemiş oldukları aşırı görüşler neticesinde kendilerini dinî sorumluluktan berî kıldıkları ortaya çıkmıştır.

İslâm mezhepleri tarihi alanında en önemli problemlerden biri sayılan klasik kaynakların güvenilirliği konusunda klasik kaynaklar içerisinde çeşitli övgülere mazhar olan Şehristânî'nin *el-Milel*'ini, Şîa bölümünü esas alarak incelediğimiz bu çalışmamızda, Şîa ve görüşlerinin genel olarak anlaşılabilir düzeyde aktarıldığı ve Şehristânî'nin konuları aktarımında ilmî üslûba riayet ettiği anlaşılmıştır.

Dinler tarihi ve İslâm mezhepleri tarihinin klasik kaynakları içerisinde öncü rol oynayan Şehristânî'nin *el-Milel*'inin birçok nüshası ve çeşitli neşirleri bulunmasına rağmen tahkikli bir neşri bulunmamaktır. Bu anlamda eserin tahkikinin yapılmasının hem dinler tarihi hem mezhepler tarihi ilimleri açısından önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

KAYNAKLAR

- Abdülbâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Ahmet Naim, Babanzâde. *Hadis Usûlü ve İstilahları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- Akkuş, Süleyman. "Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 69-89.
- Arı, Mehmet Salih. *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Arpa, Recep. "Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr Adlı Tefsirin Şehristânî'ye Aidiyeti Meselesi". *Usûl İslâm Araştırmaları* 27 (2017): 19-48.
- Aruçi, Muhammed. "Süleyman b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 82. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ateş, Orhan. "El-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları" *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2008): 105-130.
- Ay, Zahide. *Alamut Sonrası Nizarî İsmailîliği*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.
- Aydınlı, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008.
- Aydınlı, Osman vd. *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l fırak*. nşr. Nuaym Hüseyin Zerzûr. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 1436/2015.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2014.

- Belhî, Ebü'l Meâlî Muhammed b. Ni'met Alevî Fakîh'i. *Beyânü'l-edyân*. nşr. Muhammed Takî Dânişpejuh, Kudretullah Pîşnamazzâde. Çâphâne-i Behmen, 1376/1997.
- Benli, Yusuf. "Bedâ Fikrinin İmâmi-Şii Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler – 1 -Reddiyeci Yaklaşımına Göre-". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005): 211-226.
- Benli, Yusuf. "Bedâ Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmâmî Yaklaşımlar – 2". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006): 615-635.
- el-Beyhakî, Ebü'l-Hasan Zahîrüddîn Ali b. Zeyd b. Muhammed. *Tetimmetü sıvânü'l-hikme*. nşr. Refîk el-A'cem. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1336/1918.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şeytânüttâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 104. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 1* içinde, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- el-Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, 2009.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 106-107. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Daftray, Farhad. *İsmaililer*, çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2017.

- Dalkılıç, Mehmet. “Abdülkerîm eş-Şehristânî'nin İslâm Mezheplerini Tasnif Metodu”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2008): 141-155.
- Dalkılıç, Mehmet. “Eleştirel Açıdan Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takıyye”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003): 113-139.
- Dalkılıç, Mehmet. “İbn Hazm'a Göre Şîa”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2006): 147-172.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Demir, Ahmet İshak. *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği*. Rize: STS Yayınları, 2011.
- Demircan, Adnan. *H. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Demirel, Serdar. *Takıyye Şîa Rivâyet Kültüründe Derin Paradoks*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.
- Doğan, İsa. “Zeydiyye Mezhebi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1989): 83-107.
- Doğan, İsa. *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Samsun: Kardeş Ofset ve Matbaa, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Temmâm. *Bâbu 'ş-Şeytân min kitâbi 'ş-şecere*. nşr. Wilferd Madelung, Paul E. Walker. Leiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1998.
- el-Enbârî, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh. *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*. nşr. Joseph Van Ess. Beyrut, 1971.
- Erkocaaslan, Recep. *H. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve H. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Yeri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- el-Eş'arî, Ebü'l Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Beyrut: Daru'n-Neşr, 1426/2005.
- Fatiş, Emrullah. “Şîa'nın İmâmetle Şekillenen İnanç Esasları”. *Bilimname* 23/2 (2012): 83-103.

- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Abdullah b. Muâviye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 188-119. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Ebû Mansûr el-İclî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 181-182. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye”. 16: 331-332. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şiası*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “İslâm Mezhepleri Tarihinde Karşılaşılan Bazı Problemler”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu* içinde, 369-377. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981): 179-214.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed. *el-Kâmusü'l-Muhît*. 4 Cilt. Kahire, 1978.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller*, çev. Ahmed Ateş. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Bâtınîliğin İçyüzü*, çev. Anvi İlhan. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Gökalp, Yusuf. *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Gölcük, Şerafettin. “Beyân b. Sem'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 28-29. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Gömbeyaz, Kadir. “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 147-160.
- Günaydın, Enver, “Eş'arî'ye Göre Şiî Fırkalar”. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010.

- Hakyemez, Cemil. “Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004): 127-144.
- Hakyemez, Cemil. *Şîa’da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Hallikân, Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâü enbâi’z-zamân*. nşr. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1971.
- Hamed, Hüseyin. *Kâmusü’l mezâhibi ve’l-edyân*. Beyrut: Darü’l-Ceyl, 1998.
- el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût. *Mu’cemü’l-büldân*. nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. 7 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1410/1990.
- Harman, Ömer Faruk. “el-Milel ve’n-Nihal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 58-60. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Harman, Ömer Faruk. “Şehristânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: OTTO Yayınları, 2012.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. nşr. Şu’ayb Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Camâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü’l-‘Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah ve Hâşim Muhammed Şazelî. 55 Cilt. Kahire: Daru’l-Maarif, 1119/1708.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Minhâcü’s-Sünneti’n-nebeviyye fî nakzi kelâmi’l-şîati’l-kaderiyye*. nşr. Muhammed Reşad Sâlim. 9 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1409/1989.
- İlhan, Avni. “Bedâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 290-291. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- İlhan, Avni. “Gaybet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 410-412. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

- İlhan, Avni. “Şîa’da Usulü’-d-Din”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* içinde. ed. Ethem Ruhi Fığlalı. 409-433. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- İlhan, Avni. “Takıyye, Doğuşu ve Gelişmesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 157-176.
- İnal, İbrahim Hakkı. “Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 11 (2009): 55-70.
- Işık, Harun. “Kitabu Ta’limi Diyaneti’n-Nusayriyye Işığında Nusayriyye Teolojisi”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 24 (2013): 31-56.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur’ân Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Karaman, Ramazan. “Bir İslam İlimleri Klasığı Olarak eş-Şehristânî’nin el-Milel ve’n-Nihal’i Üzerine Düşünceler”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2008): 61-74.
- Karayılan, Şehrazat Zengin. “Şîa Kelamında İlahi Sıfatlar”. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2015.
- Kâşifü’l-Gıtâ, Şeyh Muhammed Hüseyin Ali. *Aslü’ş-Şîa ve usûlüha*. Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1990.
- Keskin, Halife. *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Komisyon. *Ehl-i Beyt Mektebine Göre Usûl-u Din*, çev. Cafer Bayar. İstanbul: Kevser Yayınları, 2015.
- Korkmaz, Sıddık. *Şîa’nın Oluşumu Hz. Ali’nin Vasîliği Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.

- el-Kuleynî, Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Usûl mine'l-kâfi*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. 2 Cilt. Beyrut, 1980.
- el-Kummî, Ebû Halef el-Eş'arî. *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*. nşr. Muhammed Cevad Meşkûr. Tahran: Matbaatü Haydarî, 1963.
- el-Kummî, Ebû Halef el-Eş'arî - en-Nevbahtî, Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Mûsâ. *Şîi Fırkalar, Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak/Fıraku's-Şîa*, çev. Hasan Onat - Sabri Hizmetli - Sönmez Kutlu - Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kurt, Hasan. "Şîa'da Hulûl Anlayışının Etkileri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011): 5-28.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi 1* içinde, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2013.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2012.
- Kuzgun, Şaban. "Şehristani'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve 'el-Milel ve'n-Nihal' İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 179-208.
- Maden, Ferhat. "Şîi Mezheplerde Hulûl Anlayışı". Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Meşkûr, Muhammed Cevâd. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- el-Murtezâ, Şerîf. *el-Fusûlü'l-muhtare mine'l-uyun ve'l-mehâsin. Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Mufîd* içinde. 2. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993.

- el-Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh. *el-İfsâh fi'l-imâme. Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde. 8. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993.
- el-Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh. *el-İrşâd fi ma'rifeti hücecellâhi ale'l-ibâd. Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde. 11/1. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993.
- el-Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtarât. Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde. 4. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993.
- el-Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh. *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye. Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde. 10. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhü Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- en-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*, çev. Mehmet Yolcu - Sabri Türkmen - M. Salih Arı - Selahattin Polatoğlu - F. Halit Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- en-Nesefî, Ebû Mûtî Mekhûl b. el-Fadl. *Kitâbu'r-redd alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ*. nşr. Seyyid Bahçivan. Konya: Hikmet Yayınları, 2013.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. nşr. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- en-Nevbahtî, Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Mûsâ. *Fıraku's-Şîa*. nşr. es-Seyyid Muhammed Sâdık. İstanbul: Matbaatü't Devle, 1931.
- en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1990.
- Onat, Hasan. "Ebû Hâşim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 146-147. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Onat, Hasan. *Emevîler Dönemi Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

- Onat, Hasan. “Hattâbiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 492-493. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Onat, Hasan. “Şîî İmâmet Nazariyesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 89-110.
- Onat, Hasan. “Şiîliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicrî Asır)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997): 79-118.
- Önal, Recep. “İman ve Mahiyeti Konusunda Mütezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015): 121-146.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şîlik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Öz, Mustafa. “Hişâm b. Hakem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 153-154. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Öz, Mustafa. “İsmâiliyye Mezhebi”, *Milletler Arası Tarih ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu* içinde, ed. Ethem Ruhi Fığlalı. 605-645. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Öz, Mustafa. “İsmâiliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 128-133. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa. “Mehdîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 384-386. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Öz, Mustafa. “Muhammed b. Abdullah el-Mehdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 489-490. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Öz, Mustafa. “Muhammed b. Hanefiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 537-539. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Öz, Mustafa. “Mûsâ el-Kâzım”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 219-221. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. “Müfevvida”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 500-501. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

- Öz, Mustafa. “Şîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 111-114. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özaydın, Abdülkerîm. “Hasan Sabbâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 347-350. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Öztürk, Mustafa. “Mefâtihu’l-Esrâr Adlı Kur’an Tefsiri Bağlamında Ebü’l Feth eş-Şehristânî’nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012): 1-41.
- er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân. *Kitâbü’z-zîne fi’l-kelimâti’l-islâmiyyeti’l-arabiyye*. nşr. Hüseyin Hamdânî. 2 Cilt. San’a: Merkezü’d-Dirâsât ve’l-Buhûsü’l-Yemenî, 1415/1994.
- er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân. *Kitâbü’z-zîne fi’l-kelimâti’l-islâmiyyeti’l-arabiyye*. nşr. Abdullah Sellûm. ts.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin. *İ’tikadâtü firaki’l-müslimîn ve’l-müşrikîn*. nşr. Muhammed b. el-Mu’tasım billâh el-Bağdâdî. Beyrut, 1407/1986.
- er-Ressî, Kâsım b. İbrahim b. İsmâil b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib. *Mecmûu kütüb ve resâili’l-İmâm el-Kâsım b. er-Ressî*. nşr. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. 2 Cilt. San’a: Dâru’l-Hikmeti’l-Yemâniyye, 1422/2001.
- es-Sedâbâdî, Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mukni’ fi’l-imâme*. nşr. Şâkir Şeba. Kum: Müessesetü Neşri’l-İslâmî, 1414/1993.
- es-Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fi’l-mu’cemi’l-kebîr*. nşr. Halil el-Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1417/1998.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 212-214. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî. *Tabakâtü ş-şâfi’iyyeti’l-kübrâ*. nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed b. el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Daru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, 1336/1918.
- eş-Şehristânî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. “el-Milel ve’Nihal (Mukaddimeler)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* çev. Abdurrahman Küçük - Mustafa Erdem - Adem Akın 30 (1988): 1-33.

- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*. nşr. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Risâletü'l-ikadâtil-İmâmiyye (Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. 2 Cilt. Kum: Neşr-ü Dâri'l-Hadis, 1395.
- Şirazî, Ayetullah Uzma Nasır Mekarim. *İnançlarımız*, çev. İsmail Bendiderya. İstanbul: Kevser Yayınları, 2011.
- Tabatabâî, Allame Muhammed Hüseyin. *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şia*, çev. Kadir Akaras - Abbas Akyüz. İstanbul: Kevser Yayınları, 2016.
- Tan, Muzaffer. "Hanefî-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnif Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008): 121-152.
- Tan, Muzaffer. "Erken Dönem İsmaililik ve Temel Görüşleri". *EKEV Akademi Dergisi* 13/39 (2009): 73-86.
- Tanci, Muhammed. "Şehristânî". *İslâm Ansiklopedisi*. 11: 392-396. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Taş, Aydın. "Gazâlî ve Âmidî'nin Nesih Problemine Yaklaşımı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010): 91-126.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*. nşr. Muhammed Adnan Derviş. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Toker, Yaşar, “Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Sabîlik”. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2004.
- Topaloğlu, Bekir - İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Fatih. “Şia'da Mehdi İnancının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2012): 109-148.
- Uluçay, Ömer. *Nusayrîlik İnanç Esasları Tenasuh*. İstanbul: Gözde Yayınları, 2011.
- Uzun, Âdem Sezgin, “İbn Hazm'ın Gulat Anlayışı ve Gâli Fırkalar”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Üzüm, İlyas. “Mücessime”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 449-450. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Üzüm, İlyas. “Nusayrîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 270-274. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. “Rec'at”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 504-506. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Yaşaroğlu, Hasan. “Zeydiyye'nin İmâmet Görüşü ve Diğer Bazı Mezheplerle İlişkileri”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013): 113-132.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Cevâlikî, Hişâm b. Sâlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 437-438. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İslâm Düşüncesinde Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 341-344. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mehdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 371-374. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Nübüvvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 279-285. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Yıldırım, Ömer Ali. *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Ebû Müslim-i Horasânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 197-199. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

- Yiğit, İsmail. “Muhtâr es-Sekafi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 55-55. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yörükan, Yusuf Ziya. *Ebü'l-Feth Şehristânî “Milel ve Nihal” Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şu'ayb Arnâut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.
- Zehra, Muhammed Ebû. *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2015.



ÖZGEÇMİŞ

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Mustafa YÜCE		
Doğum Yeri ve Yılı	Kartal/İSTANBUL 20/07/1991		
Medeni Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça - YDS: 65,00		
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans	2009	2014	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2014	2018	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum		Başlama - Ayrılma Yılı	
1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi		21/10/2016	Devam ediyor.
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	Güneysu'da Dini-Sosyal-Kültürel ve Sanatsal Hayat Sempozyumu 2017, Sekreteryaya		
Yayınlar			
Aldığı Ödüller			
Diğer			
İletişim (eposta)	mustafa.yuce@erdogan.edu.tr		