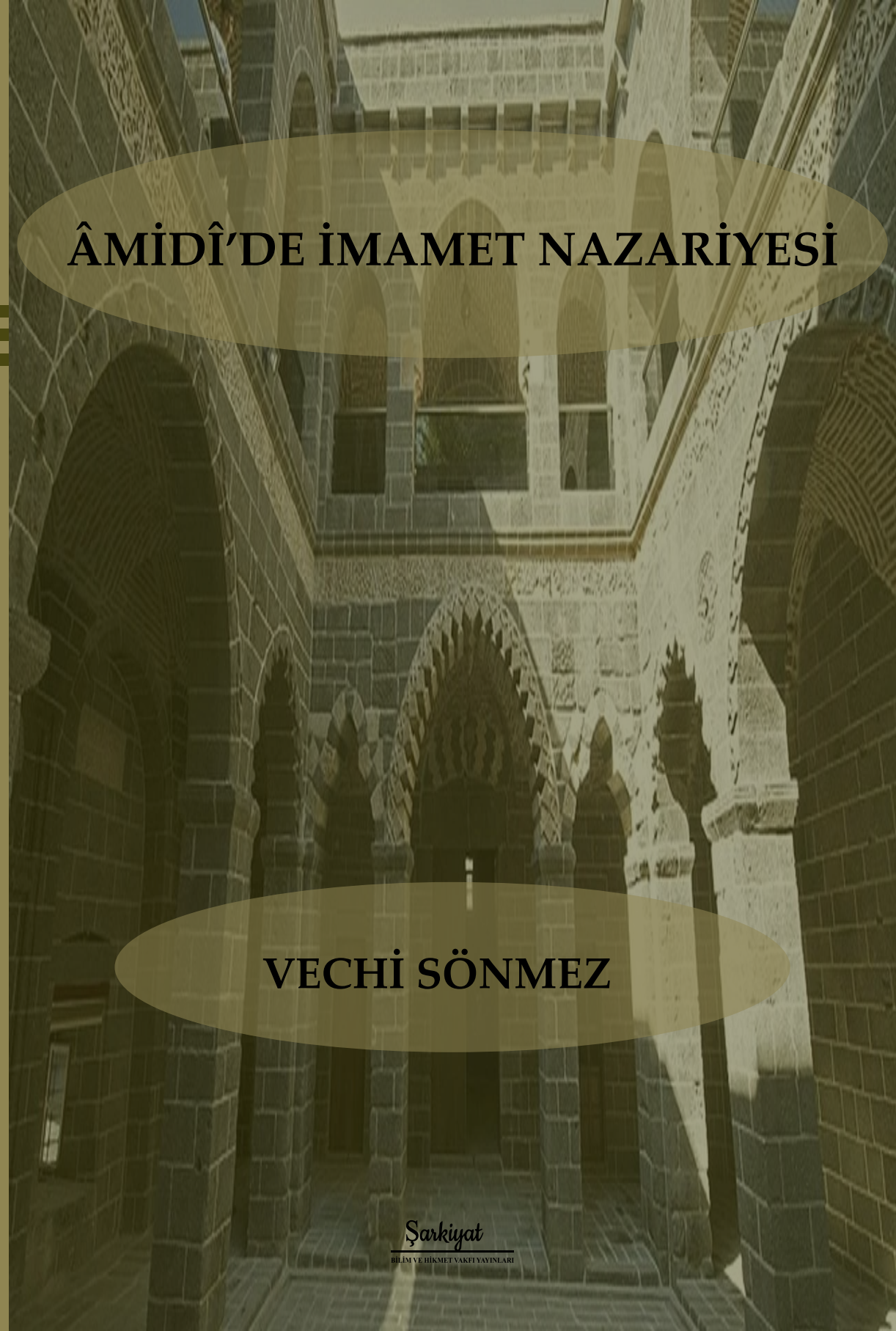
İslam dini, cihan şümül olmasıyla dinlerin en son halkası olarak hayatı bir bütün olarak anlamlandırıp insanlığın hizmetine sunmuştur. Bu bağlamda hayatın muhtelif alanlarından biri de siyaset alanıdır. Bu dinin ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'de siyasete ilişkin adalet, meşveret, emanetin ehline verilmesi, ulu'l-emre itaat ve insanlar arasında üstünlüğün takvada olduğu şeklindeki temel kriterlerin dışında Müslüman aydınlar ve bilim adamları uzunca bir süreden beri Müslümanların bugünlere geliş sebepleri üzerinde ciddi araştırmalar yapmakta ve İslam ümmetinin ideal yapısının nasıl olması gerektiği konusu üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırmış bulunmaktadırlar. Biz de bu çalışmamızda Seyfuddin el-Âmidî'nin bu genel görüş çerçevesinde konuyu nasıl değerlendirdiğini ele aldık. Bu bağlamda Âmidî, İmameti Şia'nın öne sürdüğü gibi itikadi bir mesele olarak görmemiş, genel anlamda siyasi bir konu olarak değerlendirmiştir.

Şarkiyat
BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

ISBN 9786259756004
9 78625 9756004

VECHİ SÖNMEZ
ÂMİDÎ'DE İMAMET NAZARİYESİ
Şarkiyat
BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI



ÂMİDÎ'DE İMAMET NAZARİYESİ

VECHİ SÖNMEZ

Şarkiyat
BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

ÂMİDÎ'DE İMAMET NAZARİYESİ

Vechi Sönmez

Şarkiyat
BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI
Diyarbakır 2024

Bu kitabın yayın hakkı Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları'na aittir. Yayınevi ve yayıncısının izni olmaksızın çoğaltılamaz, kopyalanamaz ya da yayınlanamaz.

Âmidî'de İmamet Nazariyesi
Yazar: Vechi Sönmez
ISBN: 978-625-97560-0-4

© Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları
E-Yayın/Kasım 2024, Diyarbakır
Tüm Hakkı Saklıdır

Editör: Ahmet Kara
Kapak ve Mizanpaj: Fuat İstemi

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları
Sertifika No: 52468
Mimar Sinan Cad. Aslan Apt. A Blok, Kat: 1, No: 2,
Yenişehir/DİYARBAKIR
https://www.sarkiyat.org/
sarkiyatvakfi@gmail.com

VECHİ SÖNMEZ 13. 09. 1966 tarihinde Bitlis'te doğdu. 1986 yılında Bitlis İmam Hatip Lisesinden mezun oldu. 1991 Ezher Üniversitesi İslâmî İlimler ve Arapça Eğitim Fakültesini bitirdi. 1992-93 yılları arasında Bingöl İmam İmam Hatip Lisesinde öğretmenlik yaptı. 1993 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesine Kelam Asistanı olarak girdi. 1994 Yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisans, 2000 Yılında da Doktorasını kelam alanında tamamladı. 2013 Yılında Doçent 2017 Yılında da Profesör oldu. Halen Batman Üniversitesi İslami ilimler Fakültesinde Kelam ve Mezhepler Tarihi bilim dalında profesör olarak görev yapmaktadır. Evli ve 5 çocuk babasıdır.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR **7**
ÖNSÖZ **9**
GİRİŞ **12**
İSLAM DİNİ'NDE SİYASET İMAMET İLİŞKİSİ **12**
A. TARİHİ ARKA PLAN **12**
B. KUR'AN-I KERİM'DE SİYASET İMAMET İLİŞKİSİ **19**
C. SÜNNET'TE SİYASET İMAMET İLİŞKİSİ **22**
BİRİNCİ BÖLÜM **31**
1. ÂMİDÎ 'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İSLAMİ İLİMLERDEKİ YERİ **31**
1.1. YAŞADIĞI DÖNEM **31**
1.2. HAYATI **34**
1.2.1. Kelam İlmindeki Yeri 41
1.2.2. Mantık İlmindeki Yeri 51
1.2.3. Usul İlmindeki Yeri 58
1.2.4. Hadis İlmindeki Yeri 65
1.3. ESERLERİ **72**
1.3.1. el-İhkam fi Usul' il-Ahkâm 72
1.3.2. Münteha'l-Usul fi'İlmi'l-Usul 74
1.3.3. Ebkaru'l-Efkâr fi Usûlu'd-Din 74
1.3.4. Gayet'ul-Meram fi'İlmi'l-Kelam 78
1.3.5. Keşfu't-Temvihat fi' Şerhi'l- İşarat ve't-Tenbihat 79
1.3.6. el-Mubin fi Şerh Me'ani Elfazi'l-Hukema ve'l-Mutekellimin 80
1.3.7. Deka'ik ul-Haka'ik fi'1-Mantık 81
1.3.8. Gâyetü'l-Emel fî İlmi'l-Cedel 81
1.3.9. Rumuzu'l-Kunuz 84
İKİNCİ BÖLÜM **86**
2. İMAMETİN GEREKLİLİĞİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE **86**

2.1. İMAMETİN TANIMI **86**
2.1.1. Sözlük Anlamı 86
2.1.2. Istılahî manası 87
2.1.3. İmametle İlgili Kavramlar 90
2.2. İMAMETİN GEREKLİLİĞİ (VACİBLİĞİ) **93**
2.2.1. İslâm Düşünce Geleneğinde 93
2.2.2. Kur'an-ı Kerim'de 115
2.2.3. Hadis-i Şeriflerde 124
2.2.3.1. Sözlü Sünnette 126
2.2.3.2. Fi'lî Sünnette 127
2.3. İCMA **137**
2.3.1. Sahabenin İcmaı 142
2.3.2. Şer'i Kaide: O şey ki, Vacib Ancak Onunla Tamamlanır 145
2.3.3. Anarşiyi Önlemek 146
2.3.4. Realite ve Teamül 147
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM **150**
3. İMAMIN ŞARTLARI VE SEÇİMİ **150**
3.1. İMAMIN SEÇİMİ **150**
3.2. EHL-İ HALL VE AKD'İN VASIFLARI VE SAYISI **153**
3.3. HALL EHLİNİN SAYISI **156**
3.4. HALL EHLİNİN VASIFLARI **166**
3.4.1. Umumî Şartlar 167
3.4.2. Hususi Şartlar 171
3.5. Ş Û R Â **173**
3.5.1. Kur'an-ı Kerimden 176
3.5.2. Sünnetten 177
3.6. İMAM / HALİFEDE ARANAN ŞARTLAR **180**
3.6.1. Müslüman Olmak 181
3.6.2. Erkek Olmak 182

3.6.3. Akil……...183
3.6.4. Hürriyet 185
3.6.5. Kifayet 186
3.6.6. İlim.....187
3.6.7. Âdil Olmak..... 189
3.6.8. Emanet 192
3.6.9. Takva ve Günahlardan Sakınma 192
3.6.10. Bedeni Yeterlilik..... 197
3.6.11. Kureyşî Olmak 198
3.7. BİAT.....**204**
3.7.1. Biatın Şartları 207
3.7.2. Biatın Çeşitleri..... 212
3.7.3. Biatın Sonuçları..... 217
3.8. İMAMIN AZLEDİLMESİ **222**
SONUÇ **228**
BİBLİYOGRAFYA **245**

KISALTMALAR

a.e. : Aynı eser

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.m. : Adı geçen makale

(a.s.) : Aleyhisselam

AÜFD. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

A.Ü. : Atatürk Üniversitesi

a.y. : Aynı yer

Bkz. : Bakınız

çev. : Çeviren

DİA. : Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi

DİB. : Diyanet İşleri Başkanlığı

Hz. : Hazret-i

İA. : İslam Ansiklopedisi

İst. : İstanbul

k. : Kitap

Ktp. : Kütüphane

md. : Madde, maddesi

msl. : Mesela

nr. : Numara

nşr. : Neşreden

ö. : Ölümü, ölüm tarihi

s. : Sayfa

(s.a.v) : Sellalahu aleyhi ve selem

(s.a.) : Sellalahu aleyh

sy. : sayı

trc. : Tercüme eden

trs. : Tarihsiz

vd. : Ve devamı

vdd. : Ve devamın devamı

vr. : Varak

vs. : Ve saire

ÖNSÖZ

Allah'a hamd eder. Ondan yardım diler, nefislerimizin şerrinden, amellerimize riya bulaşarak kötülüğe meyl alanından kendisine sığınırız. Kâfirler hoş görmese de diğer bütün dinlere üstün kılmak için hak din ile gönderdiği efendimiz Hz. Muhammed'e salât ve selam olsun.

İslam dini, cihan şümül olmasıyla dinlerin en son halkası olarak hayatı bir bütün olarak anlamlandırıp insanlığın hizmetine sunmuştur. Bu bağlamda hayatın muhtelif alanlarından biri de siyaset alanıdır. Bu dinin ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'de siyasete ilişkin adalet, meşveret, emanetin ehline verilmesi, ulu'l-emre itaat ve insanlar arasında üstünlüğün takva olduğu şeklindeki temel kriterlerin dışında, siyasetin zaman ve mekana bağlı ve değişken teferruatına ait bilgiler verilmemektedir. Bu alan, insanlığın tecrübe ve anlayışına bırakılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de siyaset kelimesi günümüzde geçtiği anlamlarıyla kullanılmamış ise de, Kur'ân'ın ele aldığı konular, getirdiği emir ve yasaklar, içerdiği hüküm ve prensiplere bakıldığında siyaset kavramının işaret ettiği hüküm ve anlamları da içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla İslam düşünürleri, Kur'ân'ın, çerçevesi tamamıyla çizilmiş bir siyasi model önermediği hususunda ittifak ettikleri gibi, Kur'ân'ın siyasi meseleleri tamamıyla ele almadığı, siyasi yaşamla ilgili temel prensiplerin dışında herhangi bir emir, hüküm ve prensip getirmediği şeklindeki anlayışı da kabul

etmemektedirler.Gerçek şu ki, dünyanın neresinde olursa olsun genellikle Müslümanlar İslamı gereği gibi bilmiyorlar. Bugün dünyanın hiçbir yerinde ister yönetim ve siyaset, ister ekonomik ve sosyal alanda veya kişi ve toplumları ilgilendiren başka herhangi bir konuda olsun, isterse sosyal düzenin üzerinde yükseldiği temellerde olsun Allah'ın indirdiği şekliyle İslam'ın uygulandığı alan bulunmamaktadır.

Müslümanlar ne yazık ki, İslam'ın temel prensiplerini de artık bir kenara bırakmış gözüküyorlar, öyle ki bugün İslam aleminin kahir ekseriyetinde marufun yerini münker, adaletin yerini zulüm, ilahi prensiplerin yerini de şahsi ihtiraslar heva ve hevesler almıştır. Bunlarla birlikte İslam ülkelerinde son yılların en çok tartışılan konusu İslam yasalarıdır. Müslüman aydınlar ve bilim adamları uzunca bir süreden beri Müslümanların bugünlere geliş sebepleri üzerinde ciddi araştırmalar yapmakta ve İslam ümmetinin ideal yapısının nasıl olması gerektiği konusu üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırmış bulunmaktadırlar.

İmamet konusu, Ehl-i Sünnet akâidi içerisinde inanılması zorunlu olan konular arasında yer almamaktadır. Şia haricinde klasik kelam ekollerinin, imameti genel anlamda siyasi bir konu olarak değerlendirmesine rağmen, Şia ekolü imamet konusunu itikâdın bir parçası olarak görmektedir. Mezhep hüviyetine kavuşmuş i'tikâdî doktrinler, "ilâhiyat, nübüvvet ve sem'iyyât" üzerinde bir akîde inşa etmeye çalışmışlardır. İlk dönem siyâsî ihtilafların yaşanmasından hemen sonra Şîa, bu akîdeye

"imâmet/devlet başkanlığı" meselesini ilave etmiştir. Şîa, imâmet meselesini aklî ve naklî deliller ile Hz. Ali ve evlatlarına hasrederek onun hakkı olan devlet başkanlığının Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman tarafından gasp edildiğini öne sürmüştür. Şîa'nın imâmet meselesini itikâdî boyuta taşıması İslâm kelâmında büyük bir etki yaratmıştır. Bu etkiye verilen tepkinin en büyüğü Ehl-i Sünnet'in önemli bir kanadını oluşturan Eşârilik ve kurucu imamı İmam Eşârî başta olmak üzere sonraki Eşâri kelâmcılar olmuştur. el-Âmidî de onlar arasına dahildir ve müellif eserlerinin son bahsini imamet konusuna ayırmak suretiyle yer vermektedir. el-Âmidî'nin neden kelâma dair eserlerinde imamet konusuna yer verdiğini tespit ettikten sonra Âmidî'nin imamet anlayışını ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca imamet konusu ile ilişkili olarak geleneğimizde tartışılan imamın nass ile mi tayini, biat ile mi seçileceği; imam seçmenin zorunlu olup olmadığı, Hz. Peygamber'den sonra imametin kimin hakkı olduğu, Hz. Peygamber'den sonra insanların en üstününün kim olduğu ve efdaliyyet gibi konular Âmidî perspektifinden değerlendirilecektir. Âmidî'nin imamet anlayışını ortaya koyarken başvuru kaynağımız Âmidî'ye ait "Ebkar'ul-Efkar fi usuli'd-Din" ve "Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam" adlı eserleri olacaktır. İslam'da imamet, hilafet ve meşveret prensipleri; yasama, yürütme ve yargı kurumları ve bunların işleyiş biçimleri; siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik hayata yön verecek temel yasalar incelenip kıymetli neticeler, elde edilecektir.

GİRİŞ

İSLAM DİNİ'NDE SİYASET İMAMET İLİŞKİSİ

A. TARİHİ ARKA PLAN

İslâm hem ahiret hem dünya, hem inanç hem devlet dini olduğundan Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisinden sonraki Müslümanlara Kitap ve Sünnet yanında bir de devlet bırakmıştı. Ayrıca Kitap ve Sünnete göre hareket eden vekillerine (İmam/Halife/ Devlet Başkanı)'na itaat etmeyi ve onların yollarından şeriata muhalif davranmadıkları sürece ayrılmamayı sıkı bir şekilde tavsiye etmişlerdi.[1] Şüphe yok ki dinleri bilmek ve onları birbirinden ayırmak isteyen kimsenin mezhepleri ve fırkaları görüşlerini (makalatı) bilmesi gerekir. İnsanlar Peygamber(s.a.v)'sen sonra bir çok hususta ihtilaf ettiler, bu (ihtilaf ettikleri) şeylerden dolayı birbirlerini sapıklıkla itham ettiler ve birbirlerinden uzaklaştılar. Böylece onlar İslam'ın kendilerini birleştirmediği ve içine almadığı hizbler (gruplar) ve fırkalar haline geldiler. Hz. Peygamber'in vefatı ile ortaya çıkan devlet başkanlığı meselesi gündeme oturmuş ve Hz. Peygamber (s.a.v)'den sonra Müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilaf İmamet konusundaki ihtilaf olmuştur. Allah (cc), Resullullah (s.a.v)'in (ruhunu) kabzedip cennetine ve ikram yurduna

[1] Tirmizî, 42/16 (H. No: 2676); Ebu Davud, Sünne 5 (Mubarek Huri, *Avnu'l-Ma'bud* XII, 359, H. No: 4583); İbn Ma'ce, *Mukaddime*, 6 (H. No: 42,1.15).

nakledince ensar Resullah (s.a.v)'ın Medine'sindeki Benî Saîde Sakîfesinde (gölgeliğinde) toplandı ve imamete Sa'd b. Ubade'yi getirmek istediler. Bu durum Ebu bekir ve Ömer'e ulaşınca her ikisi muhacirlerden bazı adamlarla birlikte ensarın toplandığı yere gittiler. Ebu Bekir, onlara imametin Kureyş dışında olamayacağını bildirdi ve onlara Hz. Peygamber (s.a.v)'in; İmamet Kureyşte'dir; sözünü hatırlattı. Bunun üzerine Benî Sâide'de sahabe yaptığı siyasî seçimle ilk imtihanını vermiştir. Devlet başkanının kim olacağı krizi fazla büyümeden Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) halife seçilmesi ile aşılmıştır. Hz. Ebû Bekir'den sonra onun vasiyeti ile halife olan Hz. Ömer, kendi döneminde siyasî bir krize fırsat vermemiştir. Öyle ki o, Medine dönemindeki uygulamaları ile asırlar boyu Müslüman yöneticilere örnek olmuştur. Ancak Hz. Osman'ın (ö. 35/656) halife seçilmesi ile beraber siyasî sorunlar her geçen zaman büyümeye başlamıştır. Halife Osman'ın uyguladığı devlet yönetimi zamanla İslâm toplumunda rahatsızlıklara yol açmıştır. Hatta ileri gelen bazı sahâbîler dahi açıkça halifeye tepki göstermiş, içerisine düştüğü bu siyasî hatalardan dönmesi konusunda uyarmışlardır. Ancak sorunlar söz ve bürokrasi ile çözülemeyince Hz. Osman, bir grup âsî tarafından şehit edilmiştir.[2] Kaosa ve fitneye sebep olmuş bu toplum yapısını ve siyasî atmosferi devralan Hz. Ali (ö. 40/661), mevcut sorunların çözümü konusunda gerekenleri yapamamış, Cemel, Sıffîn ve

[2] Bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası-Alevî Sünnî Ayrışmasının Arka Planı*-, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 140-146.

Tahkim gibi hâdiseler meydana gelmiştir. Bu kargaşa ortamında Hz. Ali de tıpkı selefi Hz. Osman gibi şehit edilmiştir. Kısa süre önce Hz. Peygamber tarafından Medine'de kardeş ilan edilen sahâbîler, birbirleriyle savaşmak zorunda kalmış ve bu durum İslâm toplumunda derin yaralar açmıştır.[3] Sonuç itibariyle imâmet sorunu etrafında ortaya çıkan bu hâdiseler Şîa, Havâric, Mürcie, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet gibi belli başlı ekollerin görüşlerinin oluşumuna ortam hazırlamıştır. Hicrî I. asırda İslâm toplumunda Hâricîler ve Şîa'nın ortaya çıkışında en önemli etkenlerden biri imâmet mücadelesi olmuştur.[4] Şîa, Hz. Muhammed'den hemen sonra Hz. Ali'nin, nass ve tayinle imam tayin edildiğini,[5] imâmetin kıyamete kadar Hz. Ali'nin soyuyla devem edeceğini ve imamların masum oldukları inancını savunmuştur.[6] Dolayısıyla, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin nass ve tayinle imam olduğuna inanan Şîa'nın öncelikli meselesi imâmet konusu olmuştur. İlk zümreleştiği dönemden bu zamana Şîa, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Osman'ı hilafeti gasp etmekle

---

[3] Bu hadiseler için bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*,186-202.

[4] Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh, *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu),* çev. Ahmed Sedaroğlu, (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 363.

[5] Ahmed Mahmud Subhî, *Nazariyyetu'l-İmâme Lede'ş-Şîati'l-İsnâ Aşeriyye*, (Beyrut, 1991), 20; Allame M. Hüseyin Tabatabâî, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*, çev. Kadir Akaras-Abbas Akyüz, (İstanbul: Kevser Yayınları, 4. Baskı, 2009), 190.

[6] İbn Babeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İtikâdâti'l-İmâmiyye (Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*), çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 107-112; Muzaffer Rıza, *Şîa İnançları*, çev. Abdulbaki Gölpınarlı, (Germany: Ahl-ul Beyt Mescidler ve Kültür Federasyonu, 2. Baskı, 1992), 76-77; Muhammed Hüseyin *Kâşifu'l-Gıtâ, Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, (Kum: Ensariyan Yayınları, 5. Baskı,1992), 44.

suçlamış ve imâmetin Hz. Ali ve hatta evlatlarının hakkı olduğunu savunmuş ve bunu Hz. Peygamber'e tasdik ettirmeye çalışmıştır.[7] Şîa, imâmet meselesini İslâm'ın rükünlerinden biri olarak kabul etmiş, imanın aslî bir unsuru olarak görmüş ve hatta buna inananları mü'min, inanmayanları ise müslüman olarak nitelendirmiştir. Bu nedenle imâmet meselesinin Sünnî kelâm kitaplarında yer almasında Şîa'nın etkisi kaçınılmaz olmuştur. Şîa, imâmet meselesini itikadî bir alana taşımış, Hâricîler imâmeti halkın tercihine bırakmış, Mu'tezile'nin önde gelen alimlerinden Ebû Bekir el-Asâm (ö. 200/816) ile Hişâm b. Amr el-Futi (ö. 218/833) ise insanların kendilerini zulümden korudukları takdirde ve refahlık zamanlarında devlet başkanlığına gereksinim duyulmadığını ileri sürmüşlerdir.[8]

Eşari gelenekte imamet ilk halife (İmam) olan Hz. Ebu Bekir'in seçilmesiyle gerçekleşmiş ve onun Resulullah (s.a.v.)'in yolundan ayrılmayarak dinin izzetini ve İslâm safiyetini aynen muhafaza etmesiyle devam etmiştir. O hiç bir şekilde İslâm hükümlerinin uygulanmasından taviz vermemiştir. Seçimle iş başına gelmiş, fakat kendisinden sonrası için Hz. Ömer'i tavsiye

[7] Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbu'l-Makalât ve'l-Fırak*, nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr, (Tahran, 1963), 16; Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. İshâk, *Usûlu'l-Kâfî* (Tahran, trs), 1: 176; Hasan Onat, *Emevî Dönemi Şiî Hareketler ve Günümüz Şiîliği,* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1993), 15; Ayrıca bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1984), 9-13.

[8] Bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası-Alevî Sünnî Ayrışmasının Arka Planı-*, s. 140-146.

etmiştir. Yani imameti veliahde bırakmıştır ve müslümanlar da bunu reddetmeyip kabullendiler.[9]

Hz. Ömer'de Resulullah (s.a.v.) ve Hz. Ebu Bekir'in izinden ayrılmadı. Adil idaresiyle örnek oldu. Yeryüzünü adaletle doldurdu. Veliahd olarak imameti üstlendi, ancak kendisinden sonraki imameti şuraya bıraktı.[10] Altı kişiden oluşan şura kendi aralarında Hz. Osman'ı seçti. Hz. Ömer'in defninden sonra Abdurrahman "aranızda üç kişiyi seçiniz" dedi. Zübeyir oyumu Ali'ye; Talha Osman'a, Sa'd`da Abdurrahman b. Avf'a verdim dediler. Abdurrahman, "Hangimiz bu işten çekilirse mazeretini kabul ederiz. Allah ve İslâmı şahid tutarak hangisinin daha efdal olduğunu nefsinde karar versin." Ali ve Osman sükût ettiler. Abdurrahman "Bu işi bana bırakıyor musunuz. Vallahi efdalınızdan şaşmayacağım" dedi.[11] Şura üyeleri Ali, Osman, Zübeyr, Talha, Sa'd ve Abdurrahman'dı. Altısı da aşere-i mübeşşeredendi. İkisi de "Evet" dedi. Birisinin elinden tutarak şöyle dedi: "Bildiğin gibi senin Resulullah ile akrabalığın ve İslâm'da önceliğin vardır. Allah için seni emir tayin edersem, adil ol, Osman'ı tayin edersem onu dinle ve itaat et" sonra öbürüyle başbaşa kaldı ve aynı şeyi ona da söyledi. Söz aldıktan sonra şöyle dedi: "Elini kaldır ki sana biat edeyim, ya Osman" dedi ve ona bey'at etti. Ali de hemen bey'at etti. Sonra evde bulunanlar

[9] Âmidî Seyfuddin, *Gayetu'l-Meram fi 'İlmi'l-Kelam*, tahkik eden Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire,1971, s. l 1.
[10] Buharı, *Fedailü's-Sahabe*, 62/8; (İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari* VII, 74-76) (H. No: 3700).
[11] Buharı, *Fedailü's-Sahabe*, 62/8.

da girip biat ettiler."[12]Diğer bir rivayette de Abdurrahman b. Avf üç gün boyunca sahabeler, heyetler ve asker ile danıştıktan ve hepsinin kanaatini aldıktan sonra Hz. Osman'a biat etti. Hz. Osman'ın şehadeti ile imamet konusunda ilk ihtilaf baş gösterdi. Ancak Medine'de bulunan sahabiler Hz. Ali'ye biat ettiler.

Hz. Ali'ye hall ve akid ehli tarafından biat edilmesine rağmen Müslümanlar tefrikadan kurtulamadı. Öyle ki Müslümanlar arasında Cemel savaşı vuku bulmuş, Hz. Muaviye ve Şam halkı, Hz. Osman'ın intikamı alınmadıkça biat etmeyeceklerini ifade etmişlerdi. Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında Sıffin vb. savaşlar olmuş, hakem hadisesinden sonra ihtilaf ve tefrika artmış, Hariciler baş göstermiş ve fitneler İslâm'ı ve Müslümanları kasıp kavurmuştur.[13] Hz. Ali'den sonra hilafetin saltanata dönüştüğü bir gerçektir. Zaten Hz. Peygamber (s.a.v.) buyurmuşlardı: "Nübüvvet hilafeti otuz senedir hilafet otuz sene olacaktır sonra mülk (saltanat) gelecektir."[14]Hz. Ali'nin şehadetinden sonra oğlu Hz. Hasan yerine halife seçildiyse de, altı ay sonra parçalanmayı önlemek amacıyla feragat etti ve halifelik Hz. Muaviye'ye geçerek Emevilerin saltanat devri başladı (661-750).

---

[12] İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari*, XIII, 2O5 vd.
[13] İbn Kesir, Hafız İmadüddin (d. 774 H.) *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, *Mektebetu'l-Maarif*, (3.b. 1979 Beyrut-Lübnan) VII, 227.
[14] Ebu Davud, *Sünne*, 8 (*Avnu'l-Ma'bud*, XII, 397); Tirmizi, *Fiten* 48 (H. No: 2226). Tirmizi"Hadis hasendir" demiştir.

Ömer b. Abdülaziz gerçek imameti yaşamak istediyse de dönemi kısa sürdü. Emevilerin tutumundan hoşnutsuzluk gün geçtikçe arttı. Nihayet Irak'ta Abbasiler, Hz. Peygamber'in amcası Abbas'tan gelen Seffah'ı halife ilan ettiler (749). Yenilen Abbasiler hilafetin merkezi olan Şam'ı da teslim etmek zorunda kaldılar. Katliamdan geçirilen Emevilerden kurtulan bir prens Endülüs'e geçerek orada Endülüs Emevi devletini kurdu ve halifeliğini ilan etti.[15] 749-750 de ilk halife Seffah adıyla bilinen Abdullah b. Muhammed (724-754) ile kurulan Abbasiler 1258'e kadar 508 yıl saltanat sürmüşlerdir. 1058'de Tuğrul Bey hilafetin merkezi Bağdat'a girmiş, bilahare Selçuklular bütün devleti ellerine geçirmişlerse de halifeyi Müslümanların başı olarak kabul etmişlerdir. Hülagu Bağdat'ı alıp son halife Mu'tasım'ı (1242-1258) öldürttükten sonra, Mısır'da Türk Sultanı Baybars, Abbasilerden iki prensi Kahire'ye çağırdı. Böylece Abbasilerin Kahire dönemi başlamış oldu. Ancak Abbasiler Kahire'de sadece Müslümanların manevi lideri olarak muamele görmüşler, Türk Memlük sultanları onları devlet işlerine hiç karıştırmamışlardır. Onlar burada 1261-1516 yılları arasında 255 yıl halifelik yapmışlardır.[16] Mercidabık meydan muharebesinde Memlük sultanı Kansu'yu öldüren ve Halife III. Mütevekkil'i esir alan Yavuz Sultan Selim, bir kaç gün sonra Halep Ulu Camii'nde kendisini halife ilan ettirmiştir. Bu surette

[15] İbn Kesir, a.g.e., VII, 228.
[16] İzmirli İsmail Hakkı, *İslam-Türk Ansiklopedisi*, I, 383-384.

halifelik, Abbasilerden Osmanoğullarına, Araplardan Türklere geçmiştir (1516). 1516 yılında Yavuz Sultan Selim'le Osmanoğullarına geçen halifelik, II Abdülmecid'e kadar devam etti (1924). "3 Mart 1340 (1924) tarihinde Şeyh Saffet Efendi ile Refiki hilafetin ilgasını teklif eden bir tasarıyı Meclis'e sundular."[17] Yapılan tartışmalar sonucu hilafetin kaldırılması kabul edilmiş ve yetkileri T.B.M.M'ne devredilmiştir.

B. KUR'AN-I KERİM'DE SİYASET İMAMET İLİŞKİSİ

Kur'ân'da siyaset ile ilgili âyetler incelendiğinde, din-siyaset ilişkisi açısından şu tespitleri yapmak mümkündür: Kur'ân; inanç, ibadet ve ahlak konularına doğrudan ve ayrıntılarıyla yer verirken siyasi konulara, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında,[18] teferruata dair çok fazla bir belirlemede bulunmuş değildir. Örneğin, Hz. Peygamber'den sonra halife kim olacak? Hangi şartları taşıyacak? Devletin yapısı ve yönetim biçimi nasıl olacak gibi kurumsal siyasetin konuları üzerinde durmamış ve herhangi bir açıklamada da bulunmamıştır. Siyaset kadar diğer konuları da ilgilendiren bu temel prensipler, genel olarak Müslümanların işlerinin kendi aralarında meşveret/danışma yoluyla çözülmesi, [19] insanlar arasında adaletle ve hakkaniyetle hükmedilmesi,[20] yetki

[17] Çetin Özek, *Türkiye'de Laiklik: Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri*, Baha Matbaası, İstanbul, 1962, s. 36.
[18] Ammara, s. 325.
[19] Şura, 42/38; Al-i İmran, 3/159.
[20] Nisa, 4/58.

sahiplerine itaat edilmesi,[21] emanetlerin ehline verilmesi,[22] şeklindedir. Siyasi alanla ilgili bir düzenleme hakkında Kur'ân-ı Kerîm insanların uyması gereken kuralları, hürriyet, eşitlik, adalet, ehliyet ve şura (danışma) kavramları ile ifade etmiştir.[23] Siyasi yapının tabiatı değişken olduğundan dolayı Kur'ân, bu yapıya dair, bütün insanların benimseyebileceği ve her zaman, her yerde uygulanabilecek olan genel kurallar öngörmektedir. Kur'ân siyasi alanla ilgili genel ilkeleri belirledikten sonra o alanla ilgili tasarrufta bulunma hakkını doğal olarak insana bırakmıştır. Buna rağmen Hz. Peygamber sonrası iktidar arayışında, İslamî sosyal yapının genel ve en önemli şekli olarak ümmetin hakimiyeti karşısında, kabile bağları işlevselliğini sürdürmeye devam etmiştir.[24]

Din-siyaset ilişkisinde en çok gündeme getirilen halife ve imâm kavramları, iddia edildiği gibi, Kur'ân'da siyasi otoriteyi elinde tutan kimse anlamında kullanılmamaktadır. Müslüman toplumlarda siyasi otoriteye hilâfet veya imâmet denmesi, halifenin risalet görevi hariç, Hz. Peygamber'in yerine geçerek onun dünyevi otoritesini temsil etmesi, yeryüzünde dinin hükümlerini uygulamak, dünya işlerini düzene sokmak üzere Allah'ın yeryüzündeki hakimiyetini veya bütün müminlere ait olan hilâfet ve yetkiyi temsil etmesi gibi sebeplerle açıklanır.

[21] Nisa, 4/59.
[22] Nisa, 4/58.
[23] Sönmez Kutlu, "*Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması*", e-makalat Mezhep Araştırmaları, I/1, (Bahar 2008), s. 10,26.
[24] Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yay., İstanbul 2002, s. 47-48.

Dolayısıyla bu makamdaki kişiye "Halifetü Resülüllah" da denilmiştir.[25] Kur'ân-ı Kerim'de hilâfet kelimesi yer almadığı gibi halife kavramı da zikredilen terim anlamıyla geçmez. Ancak halife, hâlâif ve hulefâ kelimeleri kullanılarak, insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğu sıkça tekrarlanır.[26] Bazı âyetlerde halifenin sözlük anlamı çerçevesinde, fakat ileride oluşacak terim anlamıyla da ilgi kurulabilecek şekilde, bir kısım kavimlerin kendilerinden öncekilerin yerine getirilip yeryüzünde söz sahibi kılındığına işaret edilir. Bu âyetlerin anlatımından insanın; hak ve adaleti gerçekleştirmek, yararlı ve iyi işler yapmak üzere ağır bir sorumluluk yüklenerek, bir bakıma Allah'ın güvenine de mazhar olarak yeryüzüne gönderildiği anlaşılmaktadır. İnsanın yeryüzünde en şerefli varlık sayılması da bununla ilgilidir. Halife kavramı, hür (özgür) iradeli ve kendi adına güzel işler yapmaya namzet, Allah'ın her kulu anlamına gelmektedir.[27] İmâm kavramı ise, farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, bu bağlamda insanlara örneklik ve önderlik yapan kişi anlamında, genelde peygamberlik makamı için kullanılmıştır.[28] İmâm, öne geçen demektir. Herhangi bir ilimde, bir meslekte önder ve kendisine uyulan zata "imâm" denir. Gerçekte imâmet, dini korumada ve dünyayı din ile idare etmede şeriat sahibine vekalet etmektir.

[25] Muhammed İbn Sa'd (ö. 230/844), *et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut, trs., III, 183, 281.
[26] Bkz. Bakara, 2/30; En'am, 6/165; Yunus, 10/73; Neml, 27/62; Fâtır, 35/39; Sa'd, 38/26.
[27] Bkz.; Bakara, 2/30; En'am, 6/165.
[28] Bkz. Araf, 7/69; Yunus, 10/14.

Aslında bu tür kullanımlarda peygamberlik makamının dahi bir sülale imtiyazı olmadığı, peygamber sülalesinin mensuplarına fazilet sağlamadığı ve diğerlerine karşı bir üstünlük kazandırmadığı son derece açıktır. Ayrıca, peygamberin seçildiği kabileye, peygamber kendilerinden çıktı diye, ölümünden sonra siyasi veya siyasi olmayan makamları ellerinde tutma imtiyazı da verilmiş değildir. Dolayısıyla hilâfet ve hakimiyet meselesi, "dinî olmaktan ziyade, daha çok dünyevi ve siyasi bir meseledir." Hz. İbrahim'e Cenab-ı Hak: "Seni insanlara imâm (başkan) yapacağım" buyurduğu zaman, O: "Benim zürriyetimden de" diyerek, kendi sülalesinden de imâmlar gelmesi niyazında bulunmuş, fakat şu cevabı almıştır: "Benim ahdim (vazife teklifim) zâlimlere erişmez."[29] Âmidî bu meseleye ziyade ehemmiyet verildiği için bir imani mesele sıralamasına girip "Kelâm İlmi" ve "Usulü'd-din" kitaplarına girmiştir," der.[30]

C. SÜNNET'TE SİYASET İMAMET İLİŞKİSİ

Hadis kaynaklarında hilâfet kelimesi ile birlikte halife, imâm ve emir kelimelerinin de yer aldığı ve bunlarla, ileride oluşacak terim anlamına da zemin hazırlayabilecek şekilde devlet başkanı, yönetici, lider gibi anlamların kastedildiği görülür.[31]

Hz. Peygamber'in insanlara nasıl davranması gerektiği konusundaki emir ve yasakları, onun devlet başkanlığı ile ilgili

[29] Bakara, 2/124.
[30] Âmidî, *Gayetu'l-Meram fi 'İlmi'l-Kelam*, s. l 1.
[31] Cesim Avcı, "*Hilâfet*" md. DİA, İstanbul 1998, XVII, 540. 9

olmasından ziyade, peygamberlik misyonu veya sosyal ve toplumsal ilişkilerde Müslümanlara örneklik ve önderlik etme görevi ile alakalıdır. Bu itibarla onun Müslüman topluma önder ve örnekliği, ilâhi kaynaklı; devlet başkanı oluşu ise, daha çok beşeri kaynaklıdır. Çünkü Kur'ân onun devlet başkanlığı üzerinden kurumsal siyasetle ilgili belirlemelerde bulunmamıştır. Siyaset kurumu, genelde Peygamberlik ve özelde Hz. Peygamber misyonu için ana hedefi gerçekleştirmede, bir araç ve dolayısıyla tali bir unsurdur. Hz. Peygamber bir siyaset kuramcısı olarak gönderilmemiştir ve böyle bir görevi üstlenen kimse gibi hareket etmemiş, siyasi konularda çevresinde konuyu iyi bilen sahabeyle birlikte veya onların görüşleri doğrultusunda kararlar almıştır. Hz. Peygamber, peygamberlik görevi[32] Hz. Muhammed (s.a.v)'in uygulama ve tavsiyeleri, diğer konularda olduğu gibi siyaset konusunda da, Kur'ân'ın ortaya koyduğu genel çerçeveyle uygunluk arz etmektedir. Allah'ın Hz. Peygamber için öngördüğü asli görev, kendisinden aldığı vahyi insanlara ulaştırmasıdır (tebliğ). Vahyin açıklanması (tebyin) ve uygulanması (teşri) da bu görevin devamı mahiyetinde olduğundan, bu konularda Resulüllah'ın otoritesinin tanınması da istenmiştir. Allah, birçok âyette resulüne (elçisine) inanmayı, ona itaat ve ittiba etmeyi emretmiş; isyan etmeyi ise yasaklamıştır.[33]

[32] Bkz. Maide, 5/92; Nur, 24/54.
[33] Nur, 24/62.

Hadis kaynaklarında hilâfet kelimesi ile birlikte halife, imâm ve emir kelimelerinin de yer aldığı ve bunlarla, ileride oluşacak terim anlamına da zemin hazırlayabilecek şekilde devlet başkanı, yönetici, lider gibi anlamların kastedildiği görülür. Hz. Peygamber'in insanlara nasıl davranması gerektiği konusundaki emir ve yasakları, onun devlet başkanlığı ile ilgili olmasından ziyade, peygamberlik misyonu veya sosyal ve toplumsal ilişkilerde Müslümanlara örneklik ve önderlik etme görevi ile alakalıdır. Bu itibarla onun Müslüman topluma önder ve örnekliği, ilâhi kaynaklı; devlet başkanı oluşu ise, daha çok beşeri kaynaklıdır. Çünkü Kur'ân onun devlet başkanlığı üzerinden kurumsal siyasetle ilgili belirlemelerde bulunmamıştır. Siyaset kurumu, genelde Peygamberlik ve özelde Hz. Peygamber misyonu için ana hedefi gerçekleştirmede, bir araç ve dolayısıyla tali bir unsurdur. Hz. Peygamber bir siyaset kuramcısı olarak gönderilmemiştir ve böyle bir görevi üstlenen kimse gibi hareket etmemiş, siyasi konularda çevresinde konuyu iyi bilen sahabeyle birlikte veya onların görüşleri doğrultusunda kararlar almıştır.[34]

Hz. Peygamber, peygamberlik görevinin yanı sıra, hadlerin uygulanması, anlaşmaların imzalanması, orduların hazırlanması, valilerin tayin edilmesi, malî, cezaî ve benzeri hususlarda insanlar arasında çıkan ihtilafların çözümlenip hükme bağlanması gibi ancak bir devlet başkanının yapabileceği siyasi bir takım yetkileri

[34] Kutlu, "*Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması*", s. 14.

de bizzat kullanmıştır.[35]Hz. Muhammed (s.a.v)'in devlet başkanlığı görevine layık görülmesi, daha çok onun beşer olarak elde ettiği başarılarının ve bu konudaki kabiliyetinin sonucuydu.[36] Hatta peygamberlik gelmeden önce de, liderlik vasfını kullanarak ihtilaflı konularda hakemlik yaptığı bilinmektedir. Böyle görüldüğü için Müslümanlar, zaman zaman, Hz. Peygamber'in çeşitli konulardaki vahye dayanmayan kişisel görüşlerini eleştirebilmişler ve ona alternatif görüşler ortaya atabilmişlerdir.[37] Bundan dolayı, başta Kur'ân olmak üzere, kaynaklar Hz. Muhammed (s.a.v)'i melik/kral vasfıyla tanımlamaktan kaçınmıştır.[38] Çünkü meliklik ve sultanlık, kuvvet, galebe, tagallüb, tasallut, kahır, istila veya cebir yoluyla elde edilir.[39] Halbuki Kur'ân, "Sen onlar üzerinde zorba değilsin,"[40] diyerek onu bir kral veya melik gibi güç ve zor kullanmaması konusunda uyarmış ve onun hem insanların vekili hem de Allah'ın vekili olduğunu bildirmiştir.[41]

Hz. Peygamber bir devlet kurmak ve devlet başkanı olmak için gönderilmemiş olmasına rağmen yapılan faaliyetler ve mücadeleler neticesinde, bir devlet kurulmuş ve O da fiili olarak o

[35] Ebû Abdullah Şemsuddin Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1352), *Zadü'l Meâd*, I-IV, Beyrut 1983, II, 124.
[36] M. A. Shaban, *İslamic History*, A. New İnterpretation I, Cambridge 1971, s. 15.
[37] M. Hayrettin Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993, s. 27 vd.
[38] Zümmer, 39/41
[39] Seyyid Bey, *Hilâfetin Mahiyet-i Şer'iyyesi*, s. 19.
[40] Ğaşiye, 88/22.
[41] İsra, 17/54.

devletin başkanı olmuştur.[42] Fakat kendisi o devletin başkanı olduğunu asla söylememiştir. O, her zaman bir mürşit, bir rehber ve ıslahatçı olarak faaliyet göstermiştir. Hz. Peygamber (s.a.v)'in siyasi liderliği ve devlet başkanlığı çeşitli dönemlerden geçerek uygulanmıştır. Yönetimin tamamen müşriklerde olduğu Mekke Site Devleti dönemi, yönetime gayri müslimlerle ortak olduğu birinci etap Medine dönemi ve yönetimi bütünüyle ele aldığı ikinci etap Medine dönemi olmak üzere, üç dönem içinde ele alınabilir.[43] Hz. Peygamber Mekke döneminde küçük bir cemaatin başkanı idi. Mekke döneminde cemaat var, devlet yoktu. Zira burada, Müslüman cemaatin kendisine özgü ülkesi ve egemenliği yoktu. Mekke dönemi, Müslümanların müşrik yönetimin içinde azınlık olarak bulundukları dönemdir. Bu dönemde Müslümanlar, müşrik çoğunluğun baskı ve işkencelerine maruz kalıyor, öldürmeye kadar varan işkencelere tahammül ediyorlardı. Buna rağmen, bir asayiş problemi ortaya çıkarmıyor, toplumda huzursuzluk sebebi olacak bir harekette bulunmuyorlardı. Fakat inançlarından da taviz vermiyorlardı. Hz. Peygamber'in Mekke'de iken herhangi bir siyasi talepte bulunduğu bilinmemektedir. Hatta peygamberlik misyonunu engellemek için kendisine teklif edilen siyasi ve dünyevi teklifleri de reddetti. Bu durum, onun temel misyonuyla ilgili olduğu gibi, içinde bulunduğu sosyo-politik

[42] Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, İstanbul 1993, s. 39-41; Salih Tuğ, "*Bir Şehir-Devlet'in Yeniden Teşkili*", DİBD, Mayıs-Haziran 1971, cilt: X, sayı: 108-109, s. 149.

[43] Hamza Aktan, "*İslam'da Fert ve Devlet İlişkisi*", Yeni Ümit Dergisi, sayı; 94, Ekim-Kasım-Aralık 2011, s. 4.

durumla da ilgilidir. Evet, Müslümanların neye inandıkları müşrikleri ilgilendirmezdi. Çünkü Allah hiç kimseyi inanç konusunda bir başkasının üzerine muhafız olarak göndermemiştir. Dolayısıyla müşriklerin, Müslümanların inancına karışma hakları yoktu. Bu sebeple, Müslümanlara, inançları dolayısıyla yapılan müdahale zulüm ve haksızlık oluyordu. Hz. Peygamber (s.a.v)'e yapılan sayısız işkence, baskı, hakaret ve öldürmelere rağmen, her hangi bir asayiş problemi çıkarılmasına müsaade etmemiştir. Ancak mü'minlerin, Allah'ın âyetlerini alaya alan inkarcılarla oturmamak suretiyle pasif bir tepki koymaları gerektiği, şu şekilde ifade edilmektedir: "O (Allah), Kitap'ta size şöyle indirmiştir ki: Allah'ın âyetlerinin inkar edildiğini yahut onlarla alay edildiğini işittiğiniz zaman, onlar bundan başka bir söze geçinceye kadar inkarcılarla beraber oturmayın; yoksa siz de onlar gibi olursunuz."[44]

Hz. Peygamber Medine'ye hicretiyle birlikte, Medine'de oturan bütün kabileleri, anayasa olarak nitelendirilebilecek ortak bir sözleşme üzerinde birleştirdi. Adeta siyaset ve onunla ilgili kurumlar, peygamberlik davasının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Medine döneminde dinin gereklerinin rahatça yerine getirilebilmesi için toplumsal bir bütünleşme ve örgütlenme kaçınılmaz olmuş ve Resul-i Ekrem de, vahye ve içtihadına dayanarak bu yönde gerekli önlemleri almıştır. Medine'de

[44] Nisa, 4/140, ayrica bkz. Ahmet Davudoğlu, "*Devlet*", TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yay., İstanbul 1994, IX, 238; Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri,* s. 57.

Müslüman cemaatin kendisine özgü ülkesi ve egemenliği mevcut olduğundan devlet vardı ve Hz. Peygamber de orada devletin başkanı olmuştur.[45]Durum böyle olmakla beraber Medine döneminde fiilen mevcut olan ve başında Hz. Peygamber'in bulunduğu devletin yapısı, şekli, işleyiş tarzı ve niteliği belli değildi. Devlet başkanının nitelikleri, başkanın göreve nasıl geleceği, yetkilerinin ne olacağı ve görevinin hangi şartlar altında sona ereceği veya erdirileceği hususunda da açık bir hüküm yoktu. Ama devletin ne yapacağı belli idi. Çünkü bunlar, Hz. Peygamber döneminde yapılmış şeylerdi.[46] Medine dönemi dikkate alındığında Hz. Peygamber'in, hem yasama hem yürütme hem de yargı yetkisini kendisinde topladığı ve aynı anda hem hukuki hem de siyasal otorite olduğu görülür. Fakat Hz. Muhammed (s.a.v)'in Medine toplumuna lider oluşunun dinin bir gereği olmaktan çok konjonktüre bağlı siyasal bir liderlik olduğu söylenebilir.[47] Gerek Resulüllah'ın gerekse onun ölümünden sonra Müslüman toplumların siyasetle ilgilenmesini doğal bir gelişme olarak değerlendirmek daha uygundur. İslam bilginlerinin de Resulüllah'ın sünnetini değerlendirirken onun peygamber olarak yaptığı davranışlarla devlet başkanı ve siyasi-askeri liderlik vasıflarıyle yaptıkları arasında bir ayırım gözetmesi ve devlet

---

[45] Hamidullah, *Mecmuıatu'l-Vesaiku's-Siyasiyye Li'l-Ahdi'n-Nebevi ve'l-Hilâfeti'r-Raşide*, Daru'n-Nefais, Beyrut 1987, s. 59-62; *İslam Peygamberi*, 1, 202-206.

[46] Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, s. 57

[47] Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul 1987, s. 133; Bernard Lewıs, *Ortadoğu*, trc. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yay., Ankara 2006. s. 59.

başkanı olarak yaptıklarını yorumlamada kendilerini daha rahat hissetmeleri de bu sebepledir. Hz. Muhammed (s.a.v) öldüğünde, kendinden sonra imâm veya halife olacak kişiyi gizli veya açık olarak (Şîa'nın iddia ettiğinin aksine) belirlememiştir. Öyle anlaşılıyor ki, dünyevi işlerin düzenlenmesi toplumun tamamını ilgilendiren bir konu olduğu için, kendi yöneticisini seçme yetkisi, bütün Müslümanlara ait olan bir yetkidir. Çünkü İslam'da Hrıstiyanlık'ta olduğu gibi, dinî ve dünyevi otoriteyi elinde tutan bir ruhbanlık sınıfı yoktur. Eğer Hz. Peygamber, sahip olduğu yetkileri devretmiş olsaydı, böyle bir sınıfın oluşmasına sebebiyet vermiş olacaktı. Hamidullah Hz. Peygamber'in Savaşları, eserinde İslam Tarihinin muhtelif kaynaklarından aldığı "Medine Vesikası" metinlerini mukayeseli bir tetkik neticesinde maddeler halinde sunmaktadır. İmam kelimesi hadis-i şeriflerde pek çok defa geçmiştir. Bunlardan bir kaçını zikredelim: "Dikkat ediniz, hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden sorumlusunuz. İnsanların başında olan büyük imam (başkan) çobandır ve sürüsünden sorumludur."[48]

"Yedi kişi vardır ki Allah, hiç bir gölgenin olmadığı (kıyamet) gününde onları (arşının) gölgesinde

[48] Buharı, 93 (Ahkam), 1.; Fethı'l-Bari, XIII, 119 (H. No: 7138).; Ebu Hüseyn Müslim b. *el-Hüccac'ull-Kuşayrî*, en-Nisaburî (206-261 H.), Sahihi Müslim, Daru-*İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Faysal İsa el-Babî el-Halebî, tarihsiz, tahkik, M.Fuad Abdülbaki, 33(İmara) 5 (H. No: 1829). (4, 1459} Ebu Davud Süleyman b. el-Aş'aş b. İshak b. Beşir,*Süneni;* Ebu Davud, İmara, 1 Ebu't-Tîb Muhammed Şemsu'1-Hak el-Azîm el-badî, Avnu'l-Ma'bûd, Daru'1-Fikr, Beyrut, 1399/1979, 2. b VIII.146.; Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sure, el-Camiu's-Sahih vehve Sunenu't-Tirmizî, Daru'1-Fikr, Littibai ve'n-Neşri ve't-Tevzî, Beyrut, Lübnan, 1408/1988, 24/28 (H. No: 1705), IV.180.

gölgelendirecektir. Adil bir imam..."[49] Diğer bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmaktadır: "Üç kişinin duası reddedilmez: Adil bir imam (başkan), iftar yapıncaya kadar oruçlunun ve mazlumun"[50] duası denilmiştir. Bütün bu zikredilen hadis-i şeriflerden imametin ümmetin birliği için nedenli önemli ve gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

[49] Buharı, *Zekat* 16. Müslim, *Zekat* 30/91 (H. No: 1031). Tirmizi, 37/53 (H. No: 2391); Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut 1411/1990, 2. b. s. 725, (H. No:1777).; Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr en-Nesaî, *Sünenu'n-Nesai*, bi Şerhi'l-Hafız Celaleddin es-Suyutî ve Haşiyeti'l-İmami's-Senedî,*el-Mektebetu'l-İlmiyye*, Beyrut; Kudat, *Babu'1-İmami'l-Adil*, VIII, 222.;

[50] Tirmizi, *Bırr-Sıla*, Bab 7, H. No: 2528.; *Sıfatü'l-Cenne* H. No: 3592.; Ebu Davud, *Dua bi Zahri'1-Ğayb*, H. No: 1536.; Ebu Abdillah Muhammed b. Yezidi'l-Kazvini, *Sünenü İbn:Mace*, Daru'l-Hadis, Kahire, tarihsiz; K. Siyam, 7/48, H. No: 1752.; Tirmizi ve İbn hacer, hadisin hasen olduğunu söylerler.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ÂMİDÎ 'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İSLAMİ İLİMLERDEKİ YERİ

1.1. YAŞADIĞI DÖNEM

Seyfuddin Âmidî'nin de aralarında bulunduğu müteahir dönem kelâmcılarının belirgin özelliği, eleştirici, değerlendirici, çözümleyici, belirli düzeyde uzlaştırıcı ve birleştirici bir düşünce ve üslup yapısına sahip olmaları ve bunu sağlam bir zemine oturtma gayreti içerisinde olmalarıdır. Bu yüzden, bu dönem, adeta kelâmın zirveye çıkıp ikmal edildiği, Sünnî söylemin başat konuma gelerek muhalif görüş ve fikirlerin muhtemel saldırılarına karşı kendini ayakta tutacak sağlam argümanların geliştirilip üretildiği bir dönem olarak değerlendirilebilir.[51]

Denilebilir ki, mütekaddimîn dönemi kelâm geleneğinin temas etmeyi makul görmediği veya en azından temkinli olarak temas ettiği felsefî konular, müteahhirîn kelâm geleneğinin en fazla başvurduğu ve sürekli olarak dirsek teması kurduğu uğraş alanı haline gelmiştir. Tartışılan ve işlenen konular ağırlıklı olarak felsefenin ilgi alanına giren bahisler olmuş, telif kitapların

[51] Bkz. İbn Hallikan, Şemsüddin Ahmed b. M. b. E. Bekir, *Vefeyatu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, Tahkik, Dr. İhsan Abbas, *Daru's-Sekafe*, Beyrut, tarihsiz, baskısı III, 293-294; Tacuddin es-subki, *Tabakatu'ş-Şafi'iyye*, Daru'l-Kütüb, 1971, VIII, 306-307; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 1966, XIII, 133.

yarısından fazlasını felsefî nitelikli temalar oluşturmuş, bu anlamda felsefe, kelâm ilminin ilgi alanına transfer edilmiştir. Gazâlî (ö.505/1111) ile başlatılan söz konusu gelenek, bu geleneğin en büyük takipçilerinden biri olan Muhammed eş-Şehristânî (ö. 548/1153) ile aynı doğrultuda sürdürülmüş, mümtaz kelâmcılardan biri olan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ile birlikte doruk noktasına ulaştırılmış, Eşarî kelâmının diğer mütefekkirleri Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1273) ve Şemsuddîn el-İsfehânî (ö. VII 746/1345) ile devam ettirilmiş, araştırmacı, tahkikçi yapısı ile tanınan ve bu yönü ile sekiz ila onuncu yüzyıl zarfında kelâm geleneğinin en önemli temsilcileri olarak bilinen Sa'duddîn et-Taftâzânî (ö. 793/1390), Seyyid Şerî el-Cürcânî (ö. 816/1413) ve Celâluddîn ed-Devvânî (ö. 918/1512) ile de tamamlanmıştır.

Seyfuddîn el-Âmidî'den bu saydığımız son üç İslâm bilgini'nin özellikle etkilenip istifade ettiklerini açık ve net bir şekilde müşahede etmekteyiz. Gazâlî'den sonra kendi dönemlerine kadar gelen yenilikçi ve yorumlayıcı geleneğin derleme, inceleme, yorumlama ve tamamlama yönünü temsil eden Seyfuddîn el-Âmidî'nin fikirleri, hicrî sekizinci yüzyıldan sonra kelâmî-felsefî konularının işlendiği ve tetkik edildiği fikirler haline gelmiştir. Sözü edilen düşünürler geliştirdikleri biçem ve yöntem

kapsamında, kendilerini izleyen araştırmacıların mesnedi ve başvuru kaynağı olmuşlardır.[52]

Yaşadığı dönemde kelâm ilmi alanında birer otorite olan bu alimlerden özellikle Seyfuddîn el-Âmidî'nin İslâm düşünce tarihinin seyri içerisindeki yerinin, bir mütefekkir olarak konumunun, öneminin ve bilgi düzeyinin kapsamlı, tarafsız ve objektif olarak belirlenip tespit edilmesi, bu çerçevede, ona mahsus düşünsel alt yapının temellerinin sağlam bir biçimde ele alınması, varsa getirdiği yeni perspektif ve yorum yönteminin ortaya konması gerekmektedir. Bu da, öyle görünüyor ki, gerek bulunduğu bilimsel-kültürel atmosferin, gerekse bu kültürel-bilimsel doku ve yapının temelini teşkil eden geleneksel kelâm ile bağlı olduğu Eşarîlik ekolünün tutarlı bir şekilde ortaya konması ile mümkün olur. Ancak böyle bir gayretin, bir tek araştırmanın kapsamını aştığı da ortadadır. Özellikle Râzî ile zirveye ulaşan kelâmî-felsefî nazarî çaba ve araştırma ruhu, Nasîruddîn et-Tûsî, Seyfuddîn el-Âmidî, Adudiddîn el-Îcî, Kutbuddîn er-Râzî, Sa'duddîn et-Taftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Celâluddîn ed-Devvânî gibi düşünürlerce ileri seviyede temsil edilmiş ve bu teorik düşünce üreticileri tarafından mezcedilmiş kelâm-felsefe anlayışı doğrultusu ve bağlamında, genel manada Sünnî anlayışını da muhafaza ederek devam ettirildiği kapsamlı ve o kadar da kıymetli çalışmalar meydana getirilmiştir. Eşarî kelâmına paralel

[52] Tacuddin es-subki, a.g.e., VIII, 306-307 vd.

olarak, Mâverâunnehir bölgesinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Necmuddîn en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Nûruddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi alimler, İslâm aleminin Orta Asya'daki kelâm geleneğinin temsilciliğinin manevî mesuliyetini ve vazifesini yüklenerek, bu kıymetli iş ve misyonu büyük bir çaba ve gayretle sürdürmüşlerdir.[53]

1.2. HAYATI

Âmidî'nin asıl ismi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim es-Sağlebi veya et-Tağlebi'dir.[54] Âmidî, (el-Âmidî) lakabı doğduğu şehir olan Amid (Diyarbakır)'a nisbet edilmesinden ileri gelmektedir. O, Seyfüddin el-Âmidî ismi ile meşhur olmuştur. Bazı biyografi yazarları, Âmidî'nin künyesini "Ebu'l-Hasan" olarak bazıları ise "Ebul-Kasım"[55] şeklinde verirler. Âmidî'nin ataları ile ilgili kesin aydınlatıcı bilgiye henüz ulaşmamış olsakta, doğup yaşadığı bölgeyi düşündüğümüzde ve onun eserlerini Arapça yazmasına rağmen, anlatım şeklinden onun Arap olmayıp, Kürt olduğu sonucuna varmak, çokta zor değildir.[56] 1156/551 senesinde Amid (Diyarbakır)'da doğmuş ve burada Kur'an'ın çeşitli kıraatlerini değerli üstatlardan tahsil etmiştir. Önce Hanbeli

---

[53] Bkz. Tacuddin es-subki, *Tabakatu'ş-Şafi'iyye*, VIII, 306-307vd.
[54] Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, III, 293-294; Tacuddin es-subki, *Tabakatu'ş-Şafi'iyye*, VIII, 306-307; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIII,132.
[55] Tacuddin es-subki, a.g.e., VIII, 306-307vd.
[56] İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, III, 294; es-Subki, *Tabakatu'ş-Şafi'iyye*, VIII, 307.

mezhebinde idi. Hatta bu mezhep ile ilgili bir de kitap ezberlemişti. Sonra tahsilini tamamlamak için Abbasi halifesinin bulunduğu devlet merkezi olan Bağdat'a geldi.[57] O zaman Bağdat'ın siyası gücü her ne kadar zayıflamış idiyse de manevi nüfuzu ve ilmi şöhreti devam ediyordu. Âmidî burada hanbeli üstatlarından biri olan Ebu'1-Feth ibn'ul Menni (ö.583/1187)'den fıkıh, cedel ilmi ve münazara dersi aldı. Hadisçilerin ileri gelenlerinden biri sayılan Ebu'1-Feth b. Şatil'den de hadis dinledi. Seyfuddin Âmidî Hanbeli mezhebinden sonra Şafii mezhebine girdi ve Ebu'l-kasım b. Fadlan'ın talebesi oldu.[58]

Seyfuddin Âmidî, zamanla hilaf, cedel ve münazara ilimlerinde üstünlük kazanarak kendisini yetiştirdi. Hilaf ilminde meşhur olan "Şerif tarikini" yani Şafii fakihi es-Sedid Muhammed b. Hibetullah b. Abdullah es-Selemasi (ö.574/1178)'nin metodunu elde etti. Yine o şafii fakihi Es'ad el-Miheni (ö.527/1132) tarikini bütün ayrıntılarıyla, derinlemesine olarak, öğrendi ve sağlamlaştırdı.[59]

Ayrıca Bağdat'ın kerh yakasında yaşayan Hristiyan ve Yahudi bilginlerinden felsefe ve diğer aklî ilimleri tahsil etti. Felsefede kuvvet kazanması üzerine fakihlerce hoş

[57] es-Subki, a.g.e.,VIII, s. 306 ; İbni Hallikan, a.g.e., III, 293.
[58] İbn'ul-Cevzi (Şems ed-Din Ebu'l-Muzaffer), *Miratu'z-Zaman*, Haydarabad, 1371/1952, II, 691.
[59] es-Subki, a.g.e., VIII, 306; ez-Zehebi (Şemsud-Din), *el-iber*, Sül. Kütp. Ayasofya Kısmı, 0.3079, II, v.83b

karşılanmadı. Fukaha onun inançlarının bozuk olduğunu ileri sürecek kadar taassupta bulundular.[60]

Bu nedenle Âmidî, Irak'ta kalmayıp (592/1198)'de Şam'a gitti. Burada da aklî ilimlerle meşgul oldu. Bilgisini iyice artırıp ilerletti. Kelam, fıkıh usulü, felsefe ve diğer aklî ilimlerde zamanının en büyük alimi oldu. Aynı sene Mısır'a geçti.[61] O zaman Mısır'da Eyyubiler'den el-'Azik b. Salahaddin sultan idi. Âmidî, bu sultan için akaid ile ilgili özlü bir risale yazmıştı. Bu arada Âmidî, Karafa-i Suğra'da, İmam eş-Şafii (ö.204/819)'nin kabri yanındaki medreseye müderris (mu'id) tayin olundu. Ayrıca Kahire'deki Zafiri Cami'inde bir müddet ders okuttu. Burada verdiği kelam, fıkıh usulü dersleri ve eserleriyle haklı olarak şöhrete kavuştu. Ahali onun derslerine ve kendisine çok ilgi gösteriyor ve ondan çok faydalanıyorlardı.[62]

Fakat Mısır fakihlerinden bir kısmı onu çekemeyerek, taassup gösterdiler. Onun hakkında inançlarının ve niyetinin bozukluğunu, filozofların mezhebinde olduğunu iddia ederek ithamda bulundular. Hatta taassupları o dereceye vardı ki sultana kanının helal olduğuna dair bir belge yazıp imza ettiler, yalnız içlerinden akıllı ve bilgi sahibi bir zat, onların bu adil olmayan hareketlerini ve aşırı derecedeki taassuplarını anlamsız bulmuş ve imza yerine, aşağıda Türkçe tercümesini verdiğimiz, aslen Arapça olan şu beyti yazmıştır:

---

[60] İbnu'l-Kıfti, *Tarihul hukema*, Beyrut trs., s. 241.
[61] İbn Hallikan, *Vefeyat ul-A'yan*, III, 293.
[62] İbn Ebi 'Useybi'a, *Tabakat ul-Etibba*, Riyad 1403, II, 174.

"Onlar, o gencin çalışmasına erişemedikleri için onu çekemediler. İş bu yüzden o topluluk onun düşmanı ve hasmı kesildiler."[63] Âmidî, başına gelecek acı sonuçlardan kurtulmak için Kahire'den gizlice kaçmış Hama (Suriye)'ye gelmiştir.[64]

Burada Eyyubilerden Hama hükümdarı el-Melik el-Mansur Naşir ed-Din 'İsa b. el-Melik el-'Adil (624/1226)'in daveti üzerine Şam'a gitti. el-Melik el-Mu'azzam, Âmidî'ye bir çok in'am ve ihsanlarda bulunduğu gibi onu Aziziye medresesi'ne müderris (profesör) tayin etti. Âmidî'nin derslerini dinleyenler onun bahis ve münazara konusundaki sözlerine hayran kalıyorlardı. Âmidî'nin hikmet ile ilgili ilimleri okuttuğu çok azdır. Yalnız "Rumuz el-Kunuz" adlı eserini, baba dostu olan İbn Ebi 'Useybi'a (ö.668/1270)'ya okutmuştur.[10]

Âmidî, Aziziye medresesinde on seneden fazla ders vermiş ve talebeleri ile meşgul olmuştur. O sıralarda Diyarbakır'ı işgal eden el-Melik el-Eşref ö.635/1237), bu şehrin eski hükümdarının Âmidî'yi kadılık için Şam'dan Diyarbakır'a davet ettiğini ve gizlice mektuplaştığını öğrenince onu Aziziye medresesi'nden azletmiştir.[65]

Bundan sonra Seyfuddîn el-Âmidî, evine çekilip münzevi bir hayata başlamış ve çok geçmeden Sefer ayının 4'üne rastlayan

[63] İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, III, 294; es-Subki, *Tabakatu'ş-Şafi'iyye*, VIII, 307.
[64] İbn Ebi 'Useybi'a, a.g.e., II, 174.
[65] İbnu'l-Cevzi, *Mir'atu'z-Zaman*, II, 691; İbn Hacer, *Lisan ul-Mizan*, III,135.

Salı günü (631/1233) senesinde vefat etmiş ve Şam'ın meşhur kabristanı olan Cebel-i Kaison'a defnedilmiştir.[66]

Âmidî'nin ders verme konusunda üslubu çok açık ve seçik idi. Onun hakkında ünlü Şafii fakihi 'İzzeddin b. 'Abdüsselam (ö. 660/1261) şöyle der: "Ben ondan daha iyi ders okutanı işitmedim. Sanki edası tatlı fesahat sahibi bir hatipti. Eğer "el-Vasit" (Gazzali'nin eseri)'nin bir lafzını değiştirirse, zikrettiği lafiz "el-Vasıt" sahibinin yazdığından daha yerinde olur. Biz bahis ve münazara usulünü Âmidî'den öğrendik." Ayrıca İzzeddin b. Abdüsselam, Âmidî hakkında şunları da söylemiştir: "Akaidi şekk ve şüpheye, mezhepleri zaafa düşürecek bir zındık gelse onun karşısına çıkacak Âmidî'den başka kimse bulunmazdı. Çünkü bu konuda ehliyet ve kabiliyetin hepsi onda toplanmıştır."[67]

Bunların yanı sıra Seyfuddin Âmidî, bilimsel özveriden kaynaklanan manevi yükün dinamik ve enerjik motivasyonunu da şahsında taşımış ve bu sorumluluk duygusunun gereği olarak, sözünü ettiğimiz bilimsel özveriyi, tefekkür hayatının başından sonuna kadar bir prensip olarak benimsemiştir. Bu nedenle, mensubu bulunduğu kelâm geleneği içerisinde meydana getirilen doktrinlerin başta gelen savunucularından biri olarak entelektüel hayatını sürdürmüştür. Öte yandan, Âmidî, kendinden önce

---

[66] İbn'ul-Cevzi, a.g.e., II. 691; İbn Hacer, a.g.e., III, 135; İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, III, 294; İbnu'l-Cevzi, a.g.e., II, 691.

[67] es-Subki, *Tabakatu'ş-Şafi'iyye*, VIII, 307; Krş. Âmidî Seyfuddin, *Gayetu'l-Meram fi 'İlmi'l-Kelam*, tahkik eden Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1971, s.11; Taşköprüzade Ahmet Efendi, *Mevdu'atu'l-Ulum*, çev. Kemaleddin Mehmed Efendioğlu, s. 631; İzmirli İsmail Hakkı, *İslam-Türk Ansiklopedisi*, I, 380.

ortaya çıkan bütün düşünce akımlarını, objektif ve tarafsız bir tavır içerisinde, optimum gözlem ve derinlikle incelemiştir. Kelâm geleneğinde uzun ve zahmetli bir süreç içerisinde edindiği ve kazandığı formasyonla, diğer fikrî disiplinleri baştan başa aklın filtrasyonuna tabi tutarak eleştirel bir yaklaşım ve tavır da sergilemiştir. Statik bir kimlik ortaya koymamakla birlikte, serdettiği görüşleri sürdürmede istikrarlı bir tavır sergilediğini de görüyoruz. Bütün bunlarla birlikte Âmidî'nin, konuları işlerken anlamın kaybolmasına yol açacak uzun anlatımlardan ve aşırı totolojik ifadeler kullanmaktan uzak durması, Âmidî'nin özgün taraflarından birini teşkil etmektedir. Bunları gerçekleştirirken, hür irâdesini sağduyuya dayalı fikir üretme olarak ortaya koymakta ve bu çerçevede kendine özgü söylemini kurmaktadır.[68]

Duygusal yaklaşımlardan uzak olan Âmidî, bütün gücünü, savunmasını yaptığı Sünnî düşünce ve geleneğe hizmete adamıştır. O, var olan potansiyelini bu doğrultuda mobilize ederek, İslâm'ın getirdiği akâid esaslarına aykırı ve ekstrem bulduğu bütün akımları etüt ederek incelemeye tabi tutmuş ve sahip olduğu kelâmî formasyonla onlara karşı mücadele etmeye çalışmıştır. Bu bakımdan, kelâma dair eserlerinde, çeşitli dinî grup ve akımlara karşı sağduyulu bir yaklaşım sergilediği, doğru olarak kabul ettiği norm ve kriterlerden uzaklaşan görüş sahiplerine karşı tekfir ve tahkir edici aşırı bir yaklaşım içerisine girmediği görülmektedir. Bu bağlamda kelâmî bir şuur ve motivasyonla

[68] İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*. III, 294; İbnu'l-Cevzi, a.g.e., II, 691.

Âmidî'nin, dinî-ilmî misyonunu yerine getirmede, tam bir sorumluluk ve fedakarlık duygusu içerisinde hareket ettiğini söyleyebiliriz.[69]

Âmidî, monoton ve kısır bir anlayıştan uzak kalma çabası içerisinde olmuş, gerek naklî planda gerekse aklî platformda, makul çözümler arayan bir zihniyetin sahibi ve temsilcisi görünümündedir. Aslında Âmidî'yi farklı kılan temel özelliği ve ayrıcalığı da, burada aramak icap etmektedir. O, her zaman, müfrit ve katı mezhepçi olmaktan titizlikle kaçınmakta ve inanç bağlamında aşırılığı temsil edenlere karşı eleştiri mekanizmasını dinamik bir biçimde kullanmayı da ihmal etmemektedir. Bazı inanç konularında Selefî görüşlere meylettiği de görülen Âmidî'nin, mezhep önderi Eşarî'yi destekleyen ve onun görüşünü yeğleyen tavrına rağmen, memzuc kelâm döneminin kelâmcı kimliğinden de, fazla taviz vermemektedir.[70]

Seyfuddin Âmidî'nin bir taraftan Eşarî'nin serdettiği görüşle uzlaşı içerisinde olduğu görülürken, diğer taraftan, zaman zaman, Gazâlî, Râzî, Şehristânî ve Bakillani gibi Eşarî kelâm geleneğinin yetiştirdiği büyük simalar ile aynı fikri paylaşmadığı ve onlarla görüş birliği içerisinde olmadığı da görülmektedir. Bunu gerçekleştirirken selim ve sağlam bir bakış açısından yararlanarak işe başlamakta, önyargılı yaklaşım ve yanılgılarından bilinçli olarak uzak durma gayreti içerisinde hareket etmektedir. Nazarî

[69] Bkz. es-Subki, *Tabakatu'ş-Şafi'iyye*, VIII,307.
[70] Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, III, 294; es-Subki, *Tabakatu'ş-Şafi'iyye*, VIII, 307.

bilginin üretici performansını, Âmidî'nin gerek kelâm kitaplarında gerekse felsefe ve mantığa dair eserlerinde canlı bir şekilde müşahede etmek mümkündür. Nitekim eserleri baştan başa tarandığında ilmî ve tarafsız bir tavır takındığı görülmektedir. Zira, bir ekole veya kişiye ait bir görüşü akıl süzgecinden geçirdiğinde dikkatli bir seleksiyon yöntemini devreye soktuğu ve seçmeci tavrı ile dikkat çeken Âmidî'nin, taraflı bir yaklaşım sergilemekten uzak olduğu da bilinen bir husustur. Görüş kime ait olursa olsun, kendinin izlediği akıl yürütme yöntemlerine ve doğru olarak kabul ettiği gerçeklere uyumluluk arz etmediğinde, bu türden görüşleri, rahatlıkla eleştirebilmektedir. Bütün bunların gerçekleşmesini sağlayan temel saik, Âmidî'nin uzun süreli bir eğitim sürecinden geçmesi ve hayatının başlangıcından sonuna kadar araştırmacı kişilik ve ruhunu muhafaza etmiş olmasıdır. Statik kişilik anlayışından uzak olduğu kadar, istikrarlı karakteri ile de temayüz etmektedir. Nadir de olsa spekülasyona kaçtığı da görülmekte, fakat bunun yanısıra yumuşak bir söylem geliştirerek, erdemli ve faziletli kişiliği ile kelâmcı niteliğini korumaya ve muhafaza etmeye devam etmektedir.[71]

1.2.1. Kelam İlmindeki Yeri

Âmidî, hem Yüce Allah'ın gönderdiği *vahye* yani Kur'ân'a, hem de bunu anlamayı sağlayacak Yüce Allah'ın insanda yarattığı *akla* gereken değerin verilmesi gerektiğini

[71] İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, III, 294; es-Subki, *Tabakatu'ş-Şafi'iyye*, VIII, 307.

savunmaktadır. Âmidî'ye göre Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh ilişkisi açısından hükümlerin istidlâli bağlamında mantığın özel bir yeri vardır. Âmidî, bir kelâmcı ve fıkıhçı olarak, Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh için gerekli olduğu kadarıyla mantık ilmi ile uğraşmış ve bu alanlarda mantığı uygulamıştır. Ancak mantık ilmi her iki ilimde de kesin bir hükme ulaşmak için değil, ulaşılmış bir hükmü ispât etmek için kullanılan cedelci bir yöntem olarak kullanılmıştır.[72]

Âmidî, el-Gazzali ile başlayan sonraki kelamcılar (müteahhirin)ın yolundadır. el-Gazzali felsefi araştırmalara önem vererek onu Ehl-i sünnetin takib edebileceği bir yola koymuştu. eş-Şehristani (ö. 548/1153) kelamcılar ile filozofların görüşlerini bir araya getirmiş, felsefe araştırmalarını ilerletmişti. Şehristani'den bir asır sonra gelen Fahrüddin er-Razi, kelam ile felsefeyi birleştirerek[73] seleflerini tamamladı. Aklî düşünceye önem vererek eski kelamcılar da zaman zaman tenkit etti.

Âmidî, kelamda felsefeye Fahreddin er-Razi gibi çok yer verdi. Aklî ilimlere önemli bir yer ayırdı. Âmidî de kendisinden önceki kelamcıların fikirlerini inceden inceye mantıki süzgeçten geçirmekten geri kalmadı. Sonraki kelamcıların önde gelen iki siması sayılan Fahrettin er-Razi ve Âmidî büyük eş'ari mütefekkirlerindendir. Bunlardan sonra Kadı Beydavi (ö. 685/1286)

[72] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1, 208.

[73] Kelamcılardan ilk defa kelam ile felsefeyi birbiriyle birleştiren Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ölm. 235/849) tır. Bak. M. Şemseddin, *Mütekellimin ve Atom Nazariyesi*, Dar'ul Fünun İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 1341/1925, Birinci Sene, l.sayı, s. 66.

kelam ile felsefeye birbirinden ayrılmayacak derecede aynı önemi vermiştir. Daha sonra gelen kelamcılar, Şemsüddin el-İsfahani (ö. 749/1349), Adududdin el-İci, Sa'deddin et-Taftazani, Seyyid Şerif el-Cürcani, Celaleddin ed-Devvani, Ali Kuşçu (ö. 879/1474), İbn Kemal Paşa (ö. 940/1533), İsmail Gelenbevi (ö. 1206/1791) gibi büyük bilginler, az çok farklılıklarla beraber, er-Razi ile Âmidî'nin yolundan yürümüşlerdir.[74]

Âmidî, kelâm, usûl-i fıkıh, felsefe ve mantık sahasındaki eserleriyle meşhurdur. Âmidî kelâmî meseleleri felsefi bir tarzda, aklî delillerle izah etmiş, Râzî ile başlayan kelâm felsefe yakınlaşmasını daha da ileri götürerek insanın yetkinleşmesinin aklî ilimlere vakıf olmak suretiyle elde edileceğini belirtmiştir. Gâibin şâhidle kıyaslanması gibi birçok kelâmî metodu reddeden Âmidî naklî ve semî delillerin hatabî bir değer taşıdığını ileri sürmüştür. Râzî'nin cevherin ve arazın hudûsu şeklinde belirttiği isbât-ı vâcib yerine mümkünün ademden sonra var olması şeklinde bir isbât-ı vâcib yöntemini benimsemiştir.[75]

Âmidî'ye göre Yüce Allah'tan başka var edici yoktur. Her mevcût, mümkin varlıktır. Mevcûdun varlığı da sadece Yüce Allah ile söz konusudur. Âmidî'nin bu izahlarından anladığımız kadarıyla Yüce Allah'ın yeryüzüne koyduğu şart ve adetullah gibi kurallar vardır. Dolayısıyla kulların fiilleri, Yüce Allah'ın yeryüzünde koyduğu şartlar ve âdetin cerayan etmesi hükmüne

[74] Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *İslam-Türk Ansiklopedisi*, I., 382-383; *Yeni İlm-i Kelam*, I, 87-88.
[75] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1, 208.

tabidir. Bundan dolayı da kişi fiillerinin sonuçlarından olumlu veya olumsuz olarak sorumludur. Âmidî'ye göre yalnızca Yüce Allah'ın öldüren ve dirilten olduğu konusunda ümmet icmâ etmiştir.[76]

Âmidî, felsefe-mantık dilini kullanan ve hangi kelâm *ekolunu* kabul ederse etsin, bütün ilimlerin arasındaki hiyerarşi konusunda belirli bir yaklaşımı kabul eden âlimlerin görüşüdür. Buna göre bir ilmin mertebesi, mevzuunun kapsamı nispetindedir. Dolayısıyla kelâm bütün dini ilimlere mebdelerini yani ilkelerini veren en yüksek ilimdir. Fıkıh usûlu ise mertebe bakımından kelâm ile fıkıh arasında yer alır. Bu yaklaşım daha çok Gazzâlî sonrası dönemdeki felsefe ve mantık ilmini kabul eden usûlculerde hâkimdir. Bunlar arasında Gazzâlî başta olmak üzere Fahreddin er-Râzî, Âmidî, Cürcânî, Taftazânî, Urmevî ve Nâsıruddin et-Tûsî gibi usûlcüler bulunmaktadır.[77]

Seyfuddin Âmidî'nin çoğu zaman görüşlerini benimsediği Nâsiruddin et-Tûsî'ye göre dini ilimlerin temeli usûlü'd-dîndir. Usûl'ü'd-dîni öğrenmeden fıkıh ve fıkıh usûlü gibi diğer ilimlere dalanlar, temelsiz bina yapana benzerler. Kendilerine bir soru sorulursa, onu da bir hüccet ve kıyâs ortaya koyamadıkları için taklîtten kurtulamazlar. Din, bütün olarak iman, ibadet ve

---

[76] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, II, 288; *Munteha's-sûl*, s. 82.

[77] A'lâuddin es-Semerkandî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-Usûl Fi Netêici'l-Ukûl Fi Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Abdulmelik Abdurrahman As'adu's-Sa'dî, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mekke, Ümmül-Kura Üniversitesi, Külliyetü'ş-Şer'îa Ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 1404/1984, 1/1, 2.; Et-Tusî, Nâsiruddin, *Telhîsu'l-Muhassal* (el-Ma'ruf bi *Nakdi'l-Muhassal*), Dâru'l-Edvâ, Beyrût, 1405/1985, s. 1.

ahlaktan oluşmaktadır. İman asıldır. İbadet ve ahlak, imana göre furudur. Mükellefe ilk vâcip olan şey imandır. İman olmadan ibadetler sahih olmadığı gibi, ahlaktan elde edilmek istenen sevap da gerçekleşmez. Kur'ânı Kerim'de salih amel ve güzel ahlak gibi amellerin karşılığının alınması iman şartına bağlanmıştır. Kuran-ı Kerim'de, tevhid kelimesi temsîlî bir ağaca benzetilirken, usûl ve furû' kelimelerinin müfred halleri aynı ayet içinde kullanılmıştır. "Görmedin mi, Yüce Allah nasıl misal getirdi? Güzel bir söz, kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir." Bundan dolayı İslâm dini ile ilgili meseleler, temelde usûl ve furû' olmak üzere iki alanda incelenmektedir. İslâm dini bir ağaç gibidir. Bu ağacın kökleri, beslendiği ve tutunduğu yeri temsil ederken, dalları ise nimetleri, maslahatı ve ürünleri temsil eder. İslâm dininin beslendiği ve tutunduğu yer, en temel asıl Yüce Allah'ın gönderdiği kitabı ve yarattığı akıldır. Diğer deliller bunlardan neşet etmektedir[78].

İslâm dininin sunduğu nimetler, maslahat ve ürünler ise kulların dünyevî ve uhrevî çıkarlarıdır. İslâm'dan beslenen zihinlerin ve davranışların tutarlı, sağlıklı ve düzgün olması gerekir. Âmidî'ye göre küfür, kendisine bu vasıf verilen kişiyi müslümanlara özgü olan tüm hükümlerde müslümanların müsamahasından men eden şeyden ibarettir. Bu özel hükümler imâmet, ganimetin taksimi, cenaze namazının kılınması,

[78] Krş: Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Mi'yâru'l-ilm fi Fenni'l-Mantık*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1410/1990, s. 148, 149; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 208.

müslüman kabristanına defnedilmesi, ibadetlerin sıhhatinin kabulu vb. hükümlerden ibarettir. Seyfuddin Âmidî, "Ebkâru'l-Efkâr *fi* Usûli'd-*D*în" adlı eserinde, usûlü'd-dîn alanında kendi zamanına kadar ortaya konulan mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimlerine ait görüşleri toplamaya ve usûlü'd-dîni geliştirmeye çalıştığını ifade etmektedir.[79] Kendisinden sonra gelen mütekellimler de çoğunlukla onun yolunu talep etmiştir. Adududdin el-İci, "Mevâkıf" adlı eserini, Âmidî'nin "Ebkâru'l-Efkâr *fi* Usûli'd-Dî*n*" ve Fahreddin Râzî'nin "*Nih*âyetü*'l-Ukul*" adlı iki kitabın özeti olarak kâleme aldığını söylemiştir. Mevâkıf'ın özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan temel kitaplardan olduğunu ve yaklaşık 40 tane şerhi yapıldığını düşündüğümüzde Âmidî'nin eserinin önemini anlamış oluruz. Mevâkıf'ın en önemli şârihi olan Seyyid Şer'îf Cürcânî, hem kendisinden önceki kelâmcıların hem de İslâm felsefecilerin görüşlerini tartıştıktan sonra genellikle Eş'ârî kelâmcıların ve özellikle de Âmidî'nin görüşlerini benimser görünmektedir.[80]

Âmidî, Gazzâlî ile başlayan müteahhirûn kelâmcılarından sayılır. Gazzâlî, mantık usûlünü islâmî ilimlerde uygulayarak eski kelâmcıların yolundan farklı, yeni bir yol belirledi. Gazzâlî'ye göre mantık ilmi fıkıh usûlünun mukaddimelerinden değildir. Fakat tüm ilimlerin mukaddimesidir. Gazzâlî bundan başka, mantığı usûla ekleyerek, "mantık bilmeyen kimsenin

[79] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1, 208.
[80] Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 305.

ilmine güvenilemez" demekle mantığı bilimlerin öncüsü kılmıştır. Âmidî de, Gazzâlî'nin bu tespitine katılırcasına hem Usûlü'd-dîne dâir eserinde hem de Usûlü'l-fıkha dâir eserinde mantık ilmine ayrı bir yer vermiştir. Dolayısıyla Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkh alanında ortaya koyduğu eserlerde bunların etkisi de örülmektedir. Aristo mantığını tam bir teslimiyet içinde değil, kelâmî ve fıkhî bir birikim ile kullanmıştır. Ortaya konulan delîllere, hem içerik hem de şekil bakımından yaklaşarak yakînî bilgiye ulaştıracak doğru ve geçerli kuralları tespit etmeye çalışmıştır.[81]

Âmidî, Eş'ârîlerin çoğunlukla sıfatlar konusunda kullandıkları "Kıyâsu'l- gâib ale'ş-şâhid" konusunda seleflerine muhâlefet ederek bu kıyâs türünü "Ebkâru'l- Efkâr" adlı eserinde reddetmiştir.[82] Muhkem ve müteşabih konusunda dikkat çeken unsurlardan biri de şudur. Kelâm ve fıkıhta ortaya çıkan ihtilâfların temelinde, birçok manaya te'vîli mümkün olan müteşabih ayetler bulunmaktadır. Müteşabih ayetlerin delâleti ile ortaya konulan bir meselede grupların birbirlerini tekfir etmesi doğru değildir. Çünkü müteşabih ayetlerdeki muradı kesin olarak bilen, ilahi kelâmın sahibi olan Allah'tır. Emir konusunda Âmidî'nin kelâm sistemine göre bu konuda tercîhe şayan olan görüş şudur: "Bu sigalar husus anlamında yakînî olarak

[81] Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Mi'yâru'l-ilm fi Fenni'l-Mantık*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1410/1990, s. 148, 149; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1, 208.

[82] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1, 198-206; *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, IV, 361-367.

hüccettir. Bunun ötesinde tevakkuf etmek gerekir." Âmidî, emirde vucup ve mendupluk arasında tevakkuf etme hakkındaki bilgilerin burada geçerli olduğuna işâret etmektedir.[83] Gazzâlî'ye göre emrin belli bir sigasının olup olmadığı hakkında tevakkuf edenler, umûmun da belli bir sigası olup olmadığı hakkında da tevakkuf etmişlerdir. Âmidî, hükmetme konusunu yaratmadan farklı ele almaktadır. Âmidî, ilâhî fiillerin bir amacının olmayabileceğini savunurken, hükümlerin illetlerden yoksun olamayacağını savunmaktadır. Âmidî'ye göre hükümlerin hikmetleri konusunda Eş'ârîler ve Mu'tezile arasındaki temel fark vucub açısındandır. Mu'tezile'ye göre illetler hükümlerde vucup açısından sabit iken, Eş'ârîlere göre illetler hükümlerde bulunmak zorunda değildir. Hükümlerin illetlerden yoksun olması da caizdir.[84] Âmidî, "Yüce Allah'nin, *bir fiili terk etmeyi istemesi, o fiilin terk edilmesini istemeye* Yüce Allah'ı *sevkeden bir maksatt*an dolayı mıdır?" sorusuna cevap verirken, şöyle demektedir: "*Bir* maksât olmaksızın terk edilmesini istedi, demek caiz değildir.[85]

Diğer Eş'arî usûlcüler gibi fiillerin zâtı bakımından iyilik ve kötülükle vasıflanamayacağını ileri süren Âmidî, bununla birlikte, Râzî'nin ileri sürdüğü fiillerin ihtiyârî olmadığına dair delil de

[83] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, II, 288; *Munteha's-Sûl fi İlmi'l-Usûl*, Mısır trs. s. 82.
[84] Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Kıstâsu'l-Müstekîm* (el-Mevâzînu'l-Hamseti li'l-Ma'rifeti fi'l-Kur'ân), Tahkîk: Mahmud Beycu, Matbaatu'l-'İlmiyye, Dimeşk, 1413/1993, s. 74, 75.
[85] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1, 198-206

dâhil olmak üzere Eş'arîler'in ileri sürdüğü argümanları zayıf bulur. Kendisinin dayanılması gerektiğini ileri sürdüğü argümanda ise fiilin zatı gereği iyilik ve kötülük bulunsaydı fiilin zatı bilindiğinde iyilik ve kötülüğünün de bilinmesi gerekirdi. Oysa fayda sağlayan bir yalanın iyiliği gibi hükümler, yalan söylemek fiilinin zatı düşünüldüğünde hemen iyiliği anlaşılacak hususlar değildir ve akıl yürütmeye ihtiyaç duyar. Ayrıca iyilik ve kötülüğün fiilin mahiyetine zâid vasıflar (arâz) olması durumunda ise kendisi de arâz olan fiilin arâzla kâim olması gerekecektir. Bu ise imkânsızdır. Dolayısıyla bir fiil zatı itibariyle iyi ve kötü olmakla nitelenemez, fiilin iyilik ve kötülüğü ancak Şâri'in bildirmesiyle bilinebilir. Buna bağlı olarak nimet verene şükretmenin (şükrü'l-mün'im) gerekli oluşu ancak şer'î/naklî bir delille bilinebilir ve şeriatın gelmesinden önce bir fiil için mübâhlık veya haramlık gibi herhangi bir hükmünden söz edilemez.[86]

Delilleri işlediği kısımda sırasıyla kitab, sünnet, icmâ ve kıyası ele alan Âmidî, ilk üç delili işledikten sonra bu delillerin ortak olduğu konuları işler. Bu konuların bir kısmının delillerin nakline ilişkin iken diğer kısmının nakledilen delilin metnine ilişkin olduğunu ifade eder. Nitekim sünnet başlığı altında Hz. Peygamber'in fiillerini ele alırken delilin nakline/isnâda dair meseleleri, ilk üç delili de ilgilendirdiği için, ortak olduğu konular bağlamında inceler. Ardından delilin metnine diğer bir ifadeyle

[86] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1, 198

metnin yorumuna ilişkin ilişkin emir-nehiy, umûm-husus, mücmel-mübeyyen, zâhir-müevvel, mantûk-mefhûm ve nesih konularını inceler. Dolayısıyla Âmidî bu konu tertibini esas almak suretiyle, nakil yoluyla bize ulaşan bu delillerin her birinin haber değerini ortaya koyan isnat değerlendirmesiyle sabit olduğunu, sâbit olan delilerin ise usûlcülerce geliştirilen yorum teorisiyle anlaşıldığını gösterir.[87]

Mütevâtir haberin epistemolojik olarak kesin bilgi ifade ettiğini belirten Âmidî, bu bilginin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi akıl yürütmeyle değil zarûrî olarak ortaya çıktığını savunur. Onun bu görüşüyle tevatüre dayanan bilgiyi zarûrî kabul eden mantıkçılara yaklaştığı görülür. Âmidî'ye göre mütevâtir haberde lafız ve mana birliği oluşunca yakînî bilgi meydana gelebileceği gibi, lafızlar farklı bile olsa, mana birliği oluşunca da yakînî bilgi meydana gelebilir. Ancak birincisinde yakînî bilginin meydana gelmesi daha hızlı gerçekleşir. Âmidî'ye göre mütevâtir haber, mahsusat ve müşahedat hakkındaki haberlerde yakînî bilgi ifade eder.[88] Mesela, nübüvvet bir hükümdür. Bundan dolayı mütevâtir haber ile sabit olmaz. Çünkü insanların olayları duymaları, anlamaları ve yakînî bilgi ifade eden haberlere bitişen karinelere muttali olmaları farklılık arz etmektedir. Âmidî, Ebkâr'da mütevâtir haberin zarûrî bilgi ifade ettiğini söylerken birincisine lafzî

[87] İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 38. 424/ Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri.
[88] Âmidî, *Munteha's-sûl*, s. 167.

mütevâtir denirken, ikincisine ise manevî mütevâtir adı verilmektedir.[89]

Âmidî'ye göre ahad haberin geçerli olması için ravide bazı şartların bulunması gereklidir[90]. Bu şartların başında iki usûlün bitişme noktası olarak dikkat çeken iki şart ravinin mükellef ve müslüman olması gelmektedir. Âmidî, ahad haberle ilgili en sık zikrettiği ayet "eğer size bir fasık bir haber getirirse doğruluğunu araştırın" ayetidir. Âmidî'ye göre, mükellef olduğu için, Yüce Allah'tan korkan fasık birinin haberi, yalan söyleme ihtimalinden dolayı icmâen delil olarak kabul edilmezken, m üslüman ve mükellef olmayan birinin haberinin reddedilmesi daha uygundur.[91]

1.2.2. Mantık İlmindeki Yeri

Âmidî, mantık alanında "Dekâiku'l- Hakâik" adlı hacimli bir eser yazmıştır. Âmidî, Usûlü'd-Din'in ve Usûlü'l-Fıkh'ın içine Aristo mantığındaki kıyâs şekillerini dâhil etmiş ve pratik olarak kullanmıştır. Aristo mantığını tam bir teslimiyet içinde değil, kelâmî ve fıkhî bir birikim ile kullanmıştır.[92] Âmidî, klasik mantıkta bulunan istidlâl şekillerini hem Usûlü'd-dîn hem de sûlü'l-fıkh içine dâhil etmiştir. Gazzâlî'nin etkisinin bu açıdan daha yoğun olduğu bir alana şahit olmaktayız. Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmeyeceğini beyan eden Gazzâlî ile

[89] Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 305.
[90] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 105.
[91] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, II, 303; *Munteha's*-sûl, s.83.
[92] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1, 208.

mantık, usûl ilminin önemli bir istidlâl yolu olmuştur.[93] Ancak İslâm âlimleri, klasik mantığa teslim olmamışlar ve İslâmî birikimi merkeze alarak klasik mantığı geliştirilmeye çalışılmışlardır. Hem yakînî zannedildiği halde yakînî olmayan delîller konusunda hem de mantığın 4 şekli konusunda ortaya koyduğu değerlendirmeler bunu göstermektedir.[94]

Âmidî, tümdengelimin yakînî bilgi etmek için kullanılabileceğini, tümevarım ve analojinin zannî bilgiye ulaştıracağını belirtmiştir. Mana açısından aklî delîlin kat'î olan öncülleri, aynı zamanda burhânî delîlleri oluşturur. Medlûlü kesin olarak ispât eden aklî delîle burhân denir. Âmidî'ye göre, delîlin kat'î olan öncülleri şunlardır: Bedîhîyyât/Evveliyâ*t*, Fıtriyyat/Kıyâs nazarîyelerinin mukaddimeleri, Müşahedâ*t*, Mücerribâ*t*, Hadsiyyâ*t*, Mütevâtirâ*t*, Vehmiyyâ*t fil mahsus*ât. Âmidî'ye göre, delîlin kesin olmayan zannî öncülleri ise şunlardır: Müsellemât, Meşhurât, Makbulât ve yaşanan durum karineleri. Âmidî, şekil açısından delîlin kısımlarını istidlâl çeşitleri arasında zikretmektedir.[95] Bunlar Gazzâlî ile İslâmî ilimlere dâhil edilen ve ilimlerin mukaddimesi yapılan Aristo'nun mantık kurallarıdır. Âmidî, klasik mantıkta bulunan

[93] Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Mi'yâru'l-ilm fi Fenni'l-Mantık*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1410/1990, s. 148, 149; Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Kıstâsu'l-Müstekîm* (el-Mevâzînu'l-Hamseti li'l-Ma'rifeti fi'l-Kur'ân), Tahkîk: Mahmud Beycu, Matbaatu'l-'İlmiyye, Dimeşk, 1413/1993, s. 74, 75.

[94] Gazzâlî, *Mustasfâ*, I,10.

[95] Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1, 208; Bkz. Âmidî, *Şerhu'l-İşarat*, Süleymaniye Ktp. Carullah 1313, v. 14a-15a

istidlâl şekillerini hem Usûlü'd-dîn hem de Usûlü'l-fıkh içine özetleyerek dâhil etmiştir.[96]

Aristo mantığının İslâmî ilimlere dâhil edilmesiyle, İslâmî ilimlerde bu mantığı kullanmaya başlayan çevrelerde kavâid literatürü alanında eserlerin yazımı çoğalmıştır. Meseleci yöntemi kullanan fukahâ metodunun da bir süre sonra mütekellim metoduyla kaynaşarak memzuc döneme intikal etmesinde Aristo mantığının yeri de inkâr edilemez Âmidî, terim olarak akıl yürütmeyi "akılda Aristo mantığının İslâmî ilimlere "resmî" girişiyle, İslâmî ilimlerde kavâid literatürü adına gözle görülür bir "patlama" yaşandığı söylenebilir.[97]

İbn-i Teymiye'ye göre usulu'd-din ve usûlu'l-fıkh alanına mantığın girmesi Gazzâlî ile olmuştur.[98] Gazzâlî, Mustasfa'nın girişine mantık ile ilgili bir mukaddime koyması yanında, Mihekku'n-Nazar, Mi'yâru'l-'İlm ve Kıstâsu'l-Müstekim eserleriyle mantığın iyice İslâmî ilimlerde kök salmasını sağlamıştır. Ve mantığı, Peygamberlerin bir öğretisi olarak ele almıştır. İbn-i Teymiyye'ye göre Gazzâlî, mantığı İbn-i Sînâ'dan, o da Aristo'dan öğrenmiştir.[99] Sorunu önceleyici yöntemi kullanan fukaha metodunun da bir süre sonra memzuc döneme intikal etmesinde Aristo mantığının yeri de inkâr edilemez. Âmidî, delîllerin kısımları başlığı altında özellikle tümdengelimi

[96] Bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1, 208.
[97] İbn-i Teymiyye, Ahmed b. Abdulhâlim, *er-Red ale'l-Mantîkîyyin*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, Trs, s. 14.
[98] İbn-i Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantîkîyyin*, s. 14. 15; Gazzâlî, Mustasfâ, 1, 10.
[99] İbn-i Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantîkîyyin*, s. 14, 15;

işlemiştir. Hâlbuki aklî delîller Âmidî'nin aklî delîlin kısımları içine sadece tümdengelimi dâhil etmesinin sebebi, tümdengelimin yakînî bilgi, istikrâ ve temsîlîn ise zannî bilgi ifade ettiklerini savunmasıdır.[100] Zira Âmidî'ye göre tümdengelim, selim aklın kabul edeceği bir yöntemdir. İstikra ve temsîl ise zannî olmaktan öteye geçemezler. Çünkü istikrâ ve temsîl eksik araştırmanın ürünüdürler. Yakînî olmaları için tümdengelime uyarlanmaları gerekmektedir. Âmidî'ye göre aklî delîl, sonuca uygun olmalıdır. Eğer aklî delîl, sonucun bir kısmına uygun olursa buna iktirânî delîl denir. Eğer delîl, sonucun tümüne uygun olursa buna istisnâî delîl denir.[101]

Âmidî'ye göre aklî delîl, mevcut olmayan şeyi elde etmek için istenilene daha önce var olan bilgileri bir araya getirip dizmek suretiyle aklın kullanılmasından ibarettir" şeklinde tanımlamaktadır. Âmidî bu tanımın akıl yürütmenin her çeşidini kapsadığını ifade etmektedir. Onun akıl yürütme tanımına bakıldığında, akıl yürütmenin bilinen ile bilinmeyen arasındaki ilişkiden ibaret olduğu görülür. Âmidî, akıl yürütme çeşitleri olan tümdengelim, tümevarım ve analojiyi inceleme konusu yapmakla birlikte en fazla üzerinde durduğu konu tümdengelimdir. Âmidî, kıyasın tanımının bazı mantıkçılar tarafından "önermelerden

[100] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 198-206; *İhkâm*, IV, 361-367; Bkz. Âmidî, *Şerhu'l-İşarat*, Süleymaniye Ktp., Carullah 1313, v. 14a-15a.
[101] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 207; Bkz. Âmidî, *Şerhu'l-İşarat*, Süleymaniye Ktp., Carullah 1313, v. 14a-15a.

oluşan sözdür" şeklinde yapıldığını ifade etmektedir.[102] Ancak kendisi, kıyasın Aristoteles'in kıyas tanımına benzer bir tanımını yapmaktadır. Buna göre kıyas, "öncülleri her ne zaman kabul edilirse, onlardan zatı gereği başka bir söz gerekli olur" şeklinde tanımlanır. Âmidî, kıyasla ilgili düşünce ve sözcük ilişkisine dikkat çekmektedir. Ona göre kıyasın bir zihin bir de zihinde olanın söze dökülmesi ile ilgili boyutları vardır. Sözcük/lafız zihne delalet eder. Ayrıca Âmidî, verdiği tanımın her bir kelimesini ayrı ayrı zikrederek bunlardan nelerin anlaşılması gerektiği üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. Âmidî, bir kıyasta en az iki öncülün bulunduğunu, bu öncüllerin doğru bilgilerden de yanlış bilgilerden de oluşabileceğini ifade etmektedir. Ona göre eğer akıl yürütmenin madde ve sureti birlikte doğru ise akıl yürütme doğru, ikisi birlikte veya ikisinden biri yanlış ise akıl yürütme yanlış olur. Buna göre akıl yürütmenin doğru olabilmesi için öncüllerin tam ve doğru olması gerekir.[103]

Âmidî'ye göre bir kıyasta mutlaka öncüller, sonuç, büyük terim, küçük terim ve orta terim bulunmalıdır. Öncül, sonuca ulaşmak için kıyasta kullanılan önermeden ibaret olup, kıyasın bir parçasıdır. Sonuç, öncüllerden hareketle ulaşılan vargıdır. Büyük terim, sonucun yüklemi olan terimdir. Küçük terim, sonucun konusu olan terimdir. Orta terim, iki öncül arasında ortak olarak

[102] Bkz. Âmidî, *Şerhu'l-İşarat*, Süleymaniye Ktp., Carullah 1313, v. 14a-15a.
[103] A. Emir el-A'Asam, *Felsefeltı'l-Âmidî*, s. 47; Âmidî, *el-Mubin fi Şerh Me'ani Elfaz el-Hukema ve'l-Mutekellimun*, (thk. H. Mahmul eş-Şafiî), Kahire 1993, s. 69; Bkz. Âmidî, *Şerhu'l-İşarat*, Süleymaniye Ktp., Carullah 1313, v. 14a-15a.

bulunan terimdir. Büyük önerme, büyük terimin kendisinde bulunduğu önermedir. Küçük önerme ise küçük terimin kendisinden bulunduğu önermedir.[104] Zikredilen terimlerin yerli yerinde kullanılması ile kıyasın şekli meydana gelir. Şekil, orta terimin öncüllerde farklı yerlerde bulunmasına bağlı olarak kıyasın oluşmasıdır. Orta terim küçük önermede konu, büyük önermede yüklem, her iki önermede yüklem, her ikisinde konu ya da küçük önermede yüklem ve büyük önermede konu olarak bulunabilir. Buna göre de kıyasın şekilleri ortaya çıkar. Âmidî'ye göre temelde kıyas, istisnai ve iktirani olmak üzere ikiye ayrılır:

İktirani kıyas:

Kendisinde sonucun aynısının veya çelişiğinin bil fiil bulunmadığı kıyasa iktiranlı kıyas denir.[105] İktiranı kıyasta orta terimin tekrarından dolayı dört şekil bulunur. Orta terim, büyük önermede konu, küçük önermede yüklem ise birinci şekil, orta terim her iki öncülde de yüklem olarak bulunursa ikinci şekil, orta terim her iki öncülde de konu olarak bulunursa üçüncü şekil, orta terim, büyük önermede yüklem, küçük önermede konu olursa dördüncü şekil meydana gelir. Dördüncü şekil, birinci şeklin

[104] Seyfeddin Âmidî, *Dekaiku'l-Hıukaik fil Mantık*, Balıkesir İl Halk Kip., 10 hk 262-8, v. 3a., Bkz. A. Emir el-'Asam, *Felsefetu'l-Âmidî*, s. 64-65; Âmidî, *el-Mubin*, s. 81-82; *Keşfu't-Temvihat*, v. 61b62a; Mahmud Muhammed ali Muhammed, age., s. 80.; İbrahim Çapak "*Eş'arî Gelenekte Mantık*" / 425.

[105] Âmidî, *Dekaiku'l-Hakaik fil Mantık*, v. 4a. Bkz. A. Emir el-A'Asam, *Felsefetü'l-Âmidî*, s.64-65; Âmidî, *el-Mubin*, s. 81-82.

tersidir.[106] Bütün ibadetler niyete ihtiyaç duyar. Bütün abdest almalar (vudua) ibadettir. O halde bütün abdest almalar niyete ihtiyaç duyar. Bu kıyas Aristo kıyasının birinci şeklinin birinci modundandır. Başka bir örnek: Bütün kendisinde satış sıfatları gizli/meçhul olan şeylerin satışı sahih değildir. Bütün kendisinde satış sıfatları gizli olan satışlar meçhuldür. O halde gizli/meçhul olan hiçbir satış sahih değildir.[107]

İstisnai kıyas:

Kendisinde mukaddemin aynısının istisna edildiği ve talinin aynısının sonuç olarak zikredildiği kıyastır. Diğer bir ifade ile sonucun aynısının veya çelişiğinin kendisinde bilfiil bulunduğu kıyastır. Âmidî, istisnalı kıyaslarla ilgili ayrıntılı bilgi vermemekle birlikte bazı örnekler kullanmaktadır. Örneğin, Eğer bu namaz kılan muhdes ise namazı batıldır.[108] Fakat o muhdestir. O halde namazı batıldır. Eğer bu namaz kılan muhdes ise namazı batıldır. Fakat namazı batıl değildir. O halde o muhdes değildir. Âmidî, bir kelamcı ve fıkıhçı olarak kelam ve fıkıh için gerekli olan mantığı iyi bilmektedir. Ayrıca mantığın birçok temel konusu üzerinde durmaktadır. Ancak bazı konularla ilgili sadece tanımlara yer verirken bazı konuları ihmal etmekte, bazı konular üzerinde de olması gerekenden fazla durmaktadır. Örneğin yakini olarak kabul edilen kıyasın birinci şekli ile ilgili sadece modlarını

[106] Âmidî, *Dekaiku'l-Hakaik fil Mantık*, v. 4a. *Keşefu'l-Temvihal*, v. 59b-60a. Bkz. İbrahim Çapak, "*Âmidî'nin Mantık Anlayışı*", Uluslar arası Sefuddin Âmidi Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 2009, s. 48 vd.
[107] Âmidî, *el-Mubin*, s. 81-82.
[108] Âmidî, *Dekaiku'l-Hakaik fil Mantık*, v. 4a.

zikrederken, diğer şekillerin modlarını örneklerle birlikte vermekte ve bir takım açıklamalar yapmaktadır. Âmidî, mantık ilmine hâkim olduğu gibi mantığı kelam ve fıkıhta da kullanmaktadır. Âmidî'nin mantığı kelam ve fıkıhta kullanımı ile ilgili çalışmalar yapıldığından onun hem özgünlüğü hem de İslâmi ilimlerde mantığı kullanmadaki katkısı görülecektir.[109]

1.2.3. Usul İlmindeki Yeri

Usûl-i fıkıhta meseleleri fürudan tecrit edip, aklî istidlâl yolunu seçen ve mezhepleri tahkike önem veren muhakkik bir usûlcü olarak tanınır. Âmidî, hilâf ilminde de şerhleriyle kendine has bir usûl ortaya koymuştur. Âmidî'ye göre usûlü'l-fıkh ise, fıkhın delîlleri, bu delîllerin şer'î hükümlere delâlet yönleri ve özel meselelerde kullanılan özel delîllerin ihtilâfı sırasında, tafsîlî değil icmâlî yönden, istidlâlde bulunacak kişinin nasıl davranacağı ile ilgilenen ilim dalıdır. Âmidî, usûlü'l-fıkhın temelde şer'î hükümlerle ilgilendiğini söyleyerek aklî ve hissî hükümleri fıkhın dışında tutmuştur.[110] Aklî hükümler, akıl yoluyla elde edilen "dört çift sayıdır" ve "iki zıt bir arada bulunmaz" gibi hükümlerdir. Hissî hükümler ise duyu organları ile elde edilen "ateş yakıcıdır" ve "çiçek açmıştır" gibi hükümlerdir. Âmidî, usûlü'l-fıkhın konularını dört asıl üzerine bina etmiştir. Âmidî, bu dört asıl içinde en fazla şer'î delîl

[109] Âmidî, *el-Mubin*, s. 81-82.
[110] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, I, 8.

üzerine durmuştur. Kitabın dörtte üçü şer'î delîl ve kısımlarına ayrılmıştır.

1. İlkeler, Hüküm ve kısımları,

2. Şer'î delîl ve kısımları,

3. Müçtehid, müftî yani fetva veren ve müsteftî yani fetva isteyen,

4. Tercîhler

Âmidî, usûlu'l-fıkhın, Kelâm ilmi, Arapça ve şer'î hükümler olmak üzere, üç saç ayağının üzerine kurulduğunu beyan etmektedir. Âmidî, daha sonra usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkh ilişkisini şu sözlerle dile getirmektedir: "Hükümlerin dayandığı delîllerin, şer'an hüccet olduğunu bilmek, Yüce Allah'ı, sıfatlarını ve elçilerinin doğruluğunu bilmeye bağlıdır. Bu da ancak kelâm ilmi ile gerçekleşir. Çünkü bazı ilkeler kelâm ilminden alınmıştır. Şöyle ki, fıkhın delîlleri anlamına gelen usûlü'l-fıkh hakkında konuşmak, delîli bilmeyi ve akıl yürütme yoluyla delîlin kesin ve zannî kısımlarını bilmeyi gerekli kılar. Bütün bunlar kelâm ilmi ile uğraşan birinden[111] öğrenilecek şeylerdendir." Bundan sonra Âmidî, usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkhın 4 ortak temel ilkesinin "delîl, nazar, ilim ve zann" olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bir meselede bilgiye ulaşmak için hangi delîllerin kullanılacağını, bu delîllerin kendisinin ve akıl yürütme yoluyla hükme delâletinin kat'î mi, zannî mi olduğunu öğrenmek için usûlü'l-fıkhın usûlü'd-dîne ihtiyacı vardır. Âmidî'nin, usûlü'd-

[111] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, I,7 -8.

dîn ve usûlü'l-fıkh ilişkisi konusunda hangi noktada durduğunu anlamak için bu konudaki sergilenen yaklaşımlara kısaca değinmek gerekmektedir.

Seyfuddin Âmidî'nin bu ilimde önemli bir yeri vardır. Âmidî'nin usûl-i fıkıhta mensubu olduğu mütekellim geleneğin klasik sonrası dönemi Fahreddin er-Râzî ile başlatılabilir. Onun öncesinde her ne kadar Gazzâlî mantığı fıkıh usûlü ve kelâm gibi İslâmî ilimlere dâhil etmeye çalıştıysa da, doğru düşünmenin kurallarını açıklayan mantığın bütüncül şekilde bir dil olarak fıkıh usûlünde daha çok Bâkıllânî-Cüveynî-Gazzâlî üzerinden tevarüs ettiği ve kendi tercih ve yorumlarıyla zenginleştirdiği usûl birikimini felsefe-mantık dilinin verdiği imkanla ifade etmiştir.[112] Dahası bu dili kullanma bakımından selefi sayılabilecek Râzî'nin görüş ve argümanlarını yer yer eleştirmiş; kendine özgün bir usûl düşüncesi inşa etmiştir. Onun İşârat üzerine yazdığı şerhte Râzî'yi eleştirmesi usûl geleneğinin yanı sıra nazarî gelenekte de Râzî'ye yönelik tenkitci tavrını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nitekim el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm'da "ashâbımızdan birisi şöyle dedi" ifadesiyle atıfta bulunduğu Râzî'ye isim vermeden eleştiriler yönelttiği gibi, el-Mahsûl üzerine yazdığı Meâhiz ale'l-Mahsûl adlı eserinde Râzî'ye yönelik eleştirileri konu edindiği bilinmektedir. Yine İhkâm'da, Râzî'nin özellikle eserinin sistematiğinde esas aldığı ve birçok meselede görüşlerini benimsediği veya atıf yaptığı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini de eleştirmiştir. Âmidî'nin

[112] Âmidî, *el-Mubin*, s. 81-82.

gerek İhkâm'da geliştirdiği ve delilleri merkeze alan konu tertibi gerekse görüşleri sonraki usûlcülerin eserleri üzerinde etkili olmuştur. Bu usûlcülerden İbnü'l-Hâcib, Âmidî'nin İhkâm'ı ihtisar ettiği Müntehe's-sûl fî ilmi'l-usûl eserinin muhtasarı olarak yazdığı Muhtasaru'l-müntehâ adlı eseriyle hatırı sayılır bir etki meydana getirmiştir. Muhtasar üzerine yapılan çok sayıda çalışma dikkate alındığında klasik sonrası dönemde Râzî takipçilerinin yanı sıra Âmidî-İbnü'l-Hâcib çizgisinden bahsedilebilir. Dahası Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in eserleri özellikle konu tertibi bakımından Beyzâvî'nin Minhâc'ı ve Sübkî'nin Cem'u'l-Cevâmi'i üzerinde etkili olmuştur. Âmidî, el-ihkam fi Usul' il-Ahkâm, adlı dört cilt halindeki eserinde bu konuları detaylı bir biçimde aktarmaktadır.[113]

Âmidî, Usûlü'l-Fıkıhta izlediği yol şu şekildedir. Âmidî önce Usûlu'l-Fıkhın dayandığı kelâm, şer'î hükümler ve Arap dilinin ilkelerine değinmiştir. İkinci sırada delîller ve kısımlarına geniş yer vermiştir. Daha sonra içtihad ve taklît, müftî ve müsteftî konusuna değinmiş, en sonda da delîller arasında tercîh kurallarına değinerek konuyu kapatmıştır. Seyfuddin Âmidî, kendisinden önceki usûlcüler gibi makâsıdı üç katagoriye ayırır. Fakat ilk kez bu üç kategorinin ve zarûrî beş maksadın birbirine tercîh ve üstünlüğünden bahseder. Ona göre zarûrî maslahatlar, hâcî maslahatlara, hâcî maslahatlar ise tahsînî maslahatlara tercîh

[113] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, I, 7 -8.

edilir. Bu tercihi tekmilelerde de uygular.[114]Usûlü'l-Fıkh konularından hükmü üç kısma ayıran Âmidî'dir. Kendisinden önce böyle bir taksim yapan olmamıştır.[115] Günümüze kadar bu taksim hala geçerliğini devam ettirmektedir. Bunları şu şekilde maddelendirebiliriz:

1. Teklîfî yani iktidâi Hüküm: Farz, haram, mendub ve mekruh

2. Tahyîrî yani tercîhe bırakılmış hüküm: Mübah

3. Vad'î hüküm: Mani, sebep, şart, sahih, fasit, azimet ve ruhsat.

Cedel ilmi, Âmidî zamanında oldukça revaçta olan bir ilim dalıdır. Cedel ilminin kelâmla irtibatı, fıkhın fıkıh usûlü ile olan irtibatı gibidir. Kelâm ilmi, "dinî akidenin hüccetlerini" ortaya koyar.[116]

Ayrıca Seyfuddin Âmidî, Fıkıh usûlünün bir işlevi olan delilleri serdetme bağlamında cedel metodunu kullanarak bu metodun işlevini ortaya koyulan deliller ile hangi açılardan çıkarımların elde edilebileceğini ve buna yönelik itirazların nasıl defedilebileceğini göstermektir. Bundan dolayıdır ki birçok fıkıh usûlü eseri, aynı zamanda bir uygulamalı cedel eseri olarak

---

[114] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, I, 7 -8.

[115] et-Tûfî, Süleyman b. Abdulkaviyy Necmeddin, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, Tahkîk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, *Müessesetü'r-Risâle*, 1417/1987, 1/97 – 107. Köksal, Cüneyd, *Fıkıh Usulunun Mahiyeti Ve Gayesi,* s. 152.

[116] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, III, 240, 241. IV, 493 – 495; Pekcan, Ali, *Fıkıh usulu bağlamında Makasiduş şeria düşüncesinin Tarihi Seyri*, (Ahmed Yaman'ın hazırladığı "*Makasıd Ve İçtihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*" adlı kitabın içinde) Yediveren yayınları, Konya, 2002, s. 220, 221.

Âmidî'nin kaleme aldığı önemli eserlerinden biri olan Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel isimli eserinden istifade etmişlerdir. Âmidî, cedel'in ıstılâhî tanımını şu şekilde yapmaktadır: cedel, kendisiyle konunun hatalı ve doğru yönlerinin bilindiği, tartışan iki kişiyi şek ve zandan uzaklaştıran sanatın kanunundan ibarettir. Âmidî'ye göre fıkıhçıların cedel konusundaki bahisleri "el-kavlü'ş-şârih / bir kavramı açıklayan söz" ve "hucce / delil" ile münhasır olduğu için cedel'in konusu da "el-kavlü'ş-şârih / bir kavramı açıklayan söz" ve "hucce / delil"dir. Bir kavramı açıklayan söze yani tanıma İslâm mantıkçıları "kavl-i şârih" demişlerdir. "Kavl" ile tanımın hüküm ifade eden müellef bir söz olduğu, "şârih" ile de tanımın, künhü ile açıklananı diğer bir ifadeyle tanımlananı, dışında kalan şeylerin bütününden temyiz edici olması kastedilmektedir. Cedel, herhangi bir konuda hasmın/muhâlifin görüşünü delile dayalı olarak çürütüp aksi yönde delil serdetme faaliyetidir. Bu faaliyet ilk dönemlerden itibâren fıkıh ilminde tatbik edilmiştir.[117] Özelikle fıkhî tartışmalarda cedel ilmi, tartışılan meseleyle ilgili yapılan hataları fark edip düzeltme becerisini ve imkânını vermektedir. İslâm hukuk tarihine bakıldığında usûl âlimlerinin belirli usûl ve kâidelerle bir görüşün doğru olduğunu, muhâlif görüşün ise hatalı olduğunu cedel yöntemiyle ortaya koymaya çalıştıkları görülür. Farklı görüşlere sahip iki kişinin sağlıklı ve verimli bir şekilde tartışmalarını yürütebilmesi için cedelin kurallarını belirleyen ilmu'l-cedel disiplini önemi haizdir. Bu bağlamda ilk dönemlerden

[117] Âmidî, *el-Cedel*, 75, 77.

itibâren hakikatin ortaya çıkması için cedelde bulunan kimselerin gözetmesi gereken kurallar tespit edilip üzerinde durulmuş ve bu minvalde eserler kaleme alınmıştır.[118]

Âmidî'ye göre subut açısından şer'î delîl yakînî ve zannî olmak üzere iki kısma ayrılır.[119]

a. Yakînî şer'î delîl, üç kısımdır. 1. Sadık Peygamberin haberî, 2. Karinelerin doğruladığı haberî vahid, 3. Mütevâtir haber.

b. Zannî şer'î delîl ise ahad haberlerdir. Bunlar arasında mütevâtir ve ahad haberlerin, Usûlü'd-dîn ve Usûlü'l-fıkh açısından önemini karşılaştırmalı bir şekilde ele almak gerekmektedir.[120]

Seyfuddin Âmidî'nin belirttiği gibi mütekellimlere göre şer'î delîl, kitap, sünnet ve icmâdan oluşur. Subut açısından bazı şaz kıraatler hâricinde Kur'ân bize tevatüren ulaşmıştır. Sünnet içinde, tevatüren bize ulaşanlar ahad ile ulaşanlardan daha azdır. İcmâ her ne kadar az da meydana gelse akâid meselelerinde hüccettir.[121] İcmâ kat'î de olabilir, zannî de olabilir. İcmâ kat'î olursa zannî ictihad ile terk edilmesi imkânsız olur. İcmâ kat'î olmazsa içtihad ile terk edilebilir. Sukûti icmâ kat'î değil, zannîdir.[122]

---

[118] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, II, 256.
[119] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, II, 256, 257.
[120] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, II, 256,
[121] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, II, 256, 257.
[122] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, II, 256, 257.

1.2.4. Hadis İlmindeki Yeri

Sünnet, lugat olarak yol anlamına gelmektedir. Istılâhî olarak iki anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamına göre sünnet, Peygamber efendimizden nakledilen nafile ibadetlerdir. İkinci anlamına göre ise sünnet, Peygamber efendimizden sâdır olan, tilavet edilmeyen, mu'ciz de olmayan şer'î hükümlerdir. Âmidî'nin kastettiği ikinci anlamdır. Dolayısıyla sünnet kavramına Peygamber efendimizin sözleri, fiilleri ve takrirleri dâhildir. Dolayısıyla sünnet kavramına Peygamber efendimizin sözleri, fiilleri ve takrirleri dâhildir. Âmidî, sünnetin şer'î delîl olmasını usûlü'ddin ve usûlü'l-fıkh açısından Peygamber'lerin ismet sıfatı bağlamında ve Peygamber'in hangi yönüyle örnek alınacağını izah ederek işlemiştir.[123]

Âmidî'ye göre haber-i vâhidi kabul için ise selefleri gibi râvînin mükellef, müslüman, adalet ve zabt vasıflarını haiz olmasını şart koşar. Haber-i vâhid şayet insanların genelini ilgilendiren (umûmu'l-belvâ) bir hususta varit olmuş ise Kerhî ve Hanefî usûlcülerin görüşünün aksine kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Mürsel haberlerin yani Hz. Peygamber'le görüşmemiş bir kimsenin aradaki râvîleri zikretmeksizin doğrudan Hz. Peygamber'e nispet ettiği rivayetlerin kabulü hususunda ise Hanefîler'in görüşüne yakın duran Âmidî, mürsel rivayetin adalet vasfına sahip bir kişi naklediyorsa herhangi bir şart ileri sürmeksizin kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Âmidî'nin bu

[123] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, I, 147; Munteha's-sûl, s. 50.

görüşüyle Şâfiî usûlcülerin çizgisinden ayrıldığı ve görüşünün mütekellim usûl geleneğinde şaz kaldığı görülür.[124]

Âmidî, sünnetin şer'î delîl olmasını Usûlü'd-Din ve Usûlü'l-fıkh açısından Peygamber'lerin ismet sıfatı bağlamında ve Peygamber'in hangi yönüyle örnek alınacağını izah ederek işlemektedir.[125]Âmidî'ye göre sünnet, Peygamber efendimiz'eden sâdır olan, tilâvet edilmeyen, mu'cîz de olmayan şer'î hükümlerdir. Peygamber'ler nübüvvetten önce mâsum değillerdir. Nübüvvetten sonra ise risâlet görevi ile ilgili mu'cize Peygamber'in hangi yönüyle ve nasıl örnek alınacağına gelince Âmidî, bu konuda farklı kavramlar üzerinde durmaktadır. Bu kavramlar ***teessi***, müteba'ât, mutabakat ve muhâlefet kavramlarıdır.[126] Bu kavramlar içinde teessi, "usve-i hasene" "güzel bir örnek" vasfından yola çıkarak üretilmiş olup, bir fiili Peygamber efendimiz hangi niyet veya amaçla yaptıysa onun benzerini yapmak veya hangi niyet veya amaçla terk ettiyse terk etmektir. Müteba'ât, bir fiili yapıp terk etmek hakkında teessi ile aynı anlama gelmekle beraber, ek olarak Peygamber efendimizin sözünün gerektirdiği şeye ittiba etmektir. Muvâfakat, bir şahsın diğerine birinin diğerine uymak maksadı olmaksızın bir fiilde veya sözde veya itikatta ortak olmasıdır. Muhâlefet ise bazen söz hakkında olur, bazen bir fiili yapıp terk etme hakkında olur. Sözün gerektirdiği şeyi yapmayı terk etmek veya yapmasını

[124] İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 38.
[125] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 149, 150 - 213.
[126] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 149.

istemek şeklindedir. Kur'ân'da "güzel bir örnek" anlamında "üsve-i hasene" üç ayette geçmektedir. "Yüce Allah'ı ve ahiret gününü umanlar ve Yüce Allah'ı çokça zikredenler için Resulullah'ta güzel bir örnek (üsvetün hasenetün) vardır."[127]"Yüce Allah'ı ve ahiret gününü umanlar için Resulullah'ta güzel bir örnek vardır. Kim yüz çevirirse, muhakkak Yüce Allah, Ğaniyy'dir, Hamîd'tir."[128] "İbrahim'de ve onunla beraber olanlarda sizin güzel bir örnek vardır. Hani onlar kavimlerine demişlerdi ki: Biz sizden Yüce Allah'tan başka taptıklarınızdan uzağız…"[129]

Âmidî'ye göre Peygamber efendimizin, fiilleri bazen oturmak, kalkmak, yeme-içme gibi yaratılışla ilgili fiillerdir ki, bunlar ittifâk ile mubahtır.[130] Bazen teheccüdün farziyeti, savmi visal orucu gibi Peygamber efendimize özgü fiiller olabilir. İcmâ ile bu tür fiillerde Peygamber efendimiz ile ortak değiliz. Bazen Peygamber efendimizin fiili bizim için açıklama niteliğindedir. Bazen Peygamber efendimiz bu açıklamayı açıkça ilan etmiştir. Mesela, "Benim namaz kıldığımı gördüğünüz gibi namaz kılın."[131] "Hac menasikini benden alınız"[132] vb. Bazen de bu hal karinesinden anlaşılır. Mesela, kendisinden mukayyed kastedilen mutlak bir söz vârit olur. Akabinde Peygamber efendimiz onunla

[127] Ahzâb, 33/21.
[128] Mümtehine, 60/6.
[129] Mümtehine, 60/4.
[130] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, II, 256.
[131] Buhari, Ezan, 18.
[132] Müslim, Hac, 310.

ilgili bir fiil yapar. Mesela, "Hırsız erkek ve kadına gelince kesbettiklerine karşılık, Yüce Allah'tan bir ibret olarak ikisinin de ellerini kesin. Yüce Allah, Azizdir, Hakîmdir." [133] âyetini açıklamak için bir hırsızın elini bilekten kesmesi gibi. Bu durum ittifâk ile bizim için delîldir. Eğer Yüce Allah'a yaklaşma maksadı açık değilse, bu konuda mubahlık ve tevakkuf, vucupluktan ve mendupluktan daha yakındır. Hatta Peygamberler hakkında masiyeti caiz görenlere göre ise haramdır. Âmidî'ye göre Yüce Allah'a yaklaşma maksadı açık ise vâcip ve mendup arasında hüküm ortaktır. Dolayısıyla o fiili yapmak terk etmeye tercîh edilir.[134] Yüce Allah'a yaklaşma maksadı açık değilse, vâcip, mendup ve mubah arasında hüküm ortaktır. Dolayısıyla o fiili yapma konusundaki sıkıntı ortadan kaldırılmış olur. Âmidî, "Peygamber Efendimize özgü fiilleri ve öncesindeki bir hitâbı da açıklamayan vâcip, mendup ve mubah olarak bilinen fiilleri teessi sadedinde örnek alarak taabbudda bulunabilir miyiz?" sorusu hakkında, cumhurun cevaz yönünde ittifâk ettiğini, bazılarının buna karşı çıktığını ve bazılarının ise ayrıntıya inerek sadece ibadetlerde teessiyi caiz gördüklerini söylemektedir. Âmidî de cumhurun görüşünü tercîh etmektedir.[135]

Seyfuddin Âmidî'ye göre, Peygamber efendimizin şeriâtinin kendisinden önceki şeriâtleri neshettiği konusunda Müslümanlar icmâ etmiştir. Şâyet Hz. Peygamber, önceki

[133] Mâide, 5/38.
[134] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, I, 146; *Munteha's-sûl*, s. 50.
[135] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, I, 146, 147.

şeriâtlerle taabbud etmiş olsaydı, neshedici ve Şâri' değil, sadece tasdik edici ve haber verici olurdu ki, bu muhaldır.[136] Bu delîle şöyle bir itiraz getirilmektedir: "Onun şeriâti muhalif olan konularda önceki şeriâtleri neshedicidir. Ancak onun şeriâtına muhalif olmayan konularda ise Peygamber Efendimiz önceki şeriâtler ile taabbud etmekteydi. Bundan dolayı namazın farziyeti, küfrün, zinanın, adam öldürmenin ve hırsızlığın haramlığı vb. bizim şeriâtimize muvafık olan konularda bizim şeriâtimiz neshedici değildir."[137] Âmidî, bu itiraza şöyle cevap vermektedir: "Bu itiraz da delîllerle çürütülmüştür. Zira ümmetin 'Peygamber Efendimizin şeriâti önceki şeriâtleri nesheder' sözlerinden iki şey anlaşılmaktadır. Bir, önceki şeriâtlerin hükümlerinin kaldırılması; iki, O'nun önceki şeriâtlerle taabbud etmediği. Peygamberimizin şeriâti ile kaldırıldığı sabit olmayan hükümler, devam etmesi zarûrî olan hükümlerdir.[138] Onları neshetmez. O halde ikinci anlam geçerli kalmaktadır. O da Peygamber Efendimizin önceki şeriâtler ile taabbud etmediğidir. Delîlin iki sonuçtan birine delâleti muhalif oldu diye diğerine de muhalif ola*cak* diye bir gereklilik yoktur." Seyfuddin Âmidî, hadisleri delil olarak kullanırken şu hususları öne çıkarır.[139] Ayrıca ahâd haberle ilgili yöneltilebilecek itirazlar olarak şunları zikredip değerlendirmektedir:

[136] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, IV, 379.
[137] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, IV, 379.
[138] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, IV, 379, 380.
[139] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, IV, 379, 380.

1. Hadisin senedinde ta'n olması.[140] Bu da şu şekilde olur: Sika olan muhaddislerden falan hadisin râvîsi hadis erbabının yanında metruktür veya hadis uydurmadır' şeklinde nakilde bulunmadır. Adil ve sika olarak bilinen bazı imamların râviyi cerh etmesi; ravinin rivâyetinin hilâfına fetva vermesi; aslın râvisinin Hadis ıstılâhında ta'n "Râvinin adâlet ve zabt niteliklerinden birini yahut her ikisini eksiksiz olarak bulundurmadığını söylemek suretiyle râviyi cerh etmek" anlamında kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için fer'in rivayetini inkâr etmesi; haberi vâhidin umumu'l-belvâ konularında olması vs gibi durumlardır.[141]

2. Fesadü'l-İtibâr. Muhâlifin itibâr etmediği bir delille istidlâlde bulunma durumudur. Örneğin Şâfii mezhebine mensup birisine karşı mürsel rivâyet ile istidlâlde bulunma.[142] Müellif, kıyas bahsinde konuyla ilgili şu örneğe yer vermektedir: Şâfii birisinin Zâhirî birisine kıyâsı kullanarak yaptığı itirâz. Burada muhâlif şöyle der: Senin burada sunduğun delil itibâr edilmesi yönüyle fâsittir. Çünkü sen delil olmaya elverişli olmayan bir şeye itibâr ettin.[143]

3. Fesadü'l-vaz'. Delilin kabul edilmesi fakat delile hüküm bağlanabilmesi için delilin gerekli uygun yapıya sahip olmaması halidir. "Şâfii mezhebine mensup birinin Hanefî mezhebine

[140] Bkz. Bünyamin Erul, "*Ta'n*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/558. 271 Cilt 6 Sayı 1 - Haziran 2021
[141] Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî., *el-Cedel*. ed. Ali B. Abdulaziz b. Ali Umeyrînî. Riyad: Dâru'd-Tedmuriyye, 1. Basım, 2015, 173.
[142] Âmidî, *el-Cedel*, 174.
[143] Âmidî, *el-Cedel*, 224-226.

mensup bir kişiye karşı umumu'l-belvâ olan bir konuda haberi vâhidle istidlâlde bulunması hali" örnek olarak verilebilir.[144]

4. Men'uz-zuhûriyye. Lafzın vaz' olduğu anlamın dışında çeşitli nedenlerden ötürü başka manalara da gelmesi ve bunun sonucunda mücmel olması halidir.[145]

5. Te'vîl. Lafzı, zâhirinden uzaklaştırmanın elverişli olması sebebiyle onun zâhir mananın dışında farklı bir manaya gelmesinin muhtemel olduğunun beyan edilmesidir. Örneğin Müslümanın zimmiye karşılık öldürülmeyeceğine dair Hz. Peygamber'in (a.s) "Müslüman kâfire karşı öldürülmez."[146]sözüyle istidlâlde bulunan kişiye muhâlifi şöyle der: bu hadisteki hüküm her ne kadar zâhiren bütün kâfirler hakkında görünse de bundan kasıt harbî olan kâfirlerdir. Çünkü hadisin devamında "ve ahid sahibi (kâfir) ahdi (mühleti) içinde öldürülmez" denilerek ahid sahibi kâfir Müslümana atfedilmiştir. Asıl olanda âtıf ile ma'tufûn aynı hükümde olmasıdır. Dolayısıyla hadisteki kâfirden kasıt harbî olanıdır.[147]

6. Muaraza. Kitap ve sünnetten müstedillin amacının zıttına delâlet edecek bir delil getirmedir.[148]

7. Kavl bi'l-mûceb. Buna dair bilgiler için Âmidî, daha sonraları değineceği kıyas bahsinde okuyucuyu

[144] Âmidî, *el-Cedel*, 174.
[145] Âmidî, *el-Cedel*, 174.
[146] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, ed. Muhammed fuâd Abdulbakî (Beyrut: Dâru İhyai Kutubi'l-Arabiyye, 1952), "*Kitâbu'd-Diyât*", 21 (2660).
[147] Âmidî, *el-Cedel*, 175-176. 272
[148] Âmidî, *el-Cedel*, 176.

yönlendirmektedir. Söz konusu bölümdeki ilgili başlıkta şu ta'rîfi yapmaktadır: Delil getirenin (müstedillin) öne sürdüğü hükmün "kavl bi'l mûceb" olmasından maksat müstedillin zikrettiği illetin gerektirdiği hükme muhâlifin teslim olması fakat teslim olduğu ilgili hükmün, üzerinde tartışılan konuda teslim olmasını gerekli kılmaması halidir.[149]

1.3. ESERLERİ

Seyfuddin Âmidî'nin yirmiden fazla eseri vardır.[150] Biz burada en meşhurlarının üzerinde kısaca duracağız.

1.3.1. el-İhkam fi Usul' il-Ahkâm

Dört cilt halindeki bu eserin Mısır'da birkaç defa baskısı yapılmıştır. Mesela bir baskısı 1347 h. de, diğer bir baskısı da 1387/1967 de olmuştur, İstanbul kütüphanelerin de birçok yazma nüshaları vardır,

Bu eser fıkıh usulüne aittir. Âmidî usûle dair tasavvurunu bu eserinin girişinde açıklar. Burada klasik felsefe mirasından istifade etmek suretiyle, bir ilme giriş yapacak kimsenin o ilmin tanımı, mevzûu, gayesi ve mebâdii hakkında bilgi edinmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda sırasıyla fıkıh usûlünün tanımı, konusu, gayesi ve postulatları üzerinde durur. Delilleri merkeze aldığı tanımında fıkıh usûlünü "bütüncül bir bakış açısından fıkhın delilleri, şer'î hükümlere delalet şekilleri ve o delilden hüküm

[149] Âmidî, *el-Cedel*, 176.
[150] Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Mevdu'atu'l-Ulum*, I, 631.

çıkaranın keyfiyetidir" şeklinde tarif eder. Nitekim usûl-i fıkhın konusunun da deliller olduğunu ifade eder. Zira bu disiplinde konunun yani delillerin zâtî arazlarının halleri incelenmektedir. Fıkıh usûlünün gayesi ise dünyevî ve uhrevî saadetin temeli olan şer'î hükümlere ulaşmaktır.

Âmidî usûlün konusu olan ve eserinin omurgasını oluşturan deliller ve hükmün elde edilmesine dair konulara girmeden önce usûlün mebâdiini kelâmî, lügavî ve fıkhî terimler başlıkları altında inceler. Bunlardan ilkinde bilginin mahiyeti üzerinde dururken; ikincisinde dilin vaz'ı, kullanımı ve menşeini inceler. Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn (ö.478/1085) ve Gazzâlî ile başlayan ve Şâri'in lafzın manası üzerindeki tasarrufunun mecaz yoluyla gerçekleştiğini savunan görüşe de itiraz eder. Diğer taraftan Mu'tezile'nin nakil görüşünün argümanlarını da zayıf görür. Dolayısıyla bu meselede her iki tarafın görüşünün de imkân dâhilinde olduğunu ancak hangi görüşün vâki olduğuna dair herhangi bir kanaatin kendisi için ağır basmadığını söyler. Âmidî "İhkâm" adlı bu eserini 617 yılında Dimeşk'te yazmış ve Melik Müazzam'a ithaf etmiştir. Daha sonra Âmidî "İhkâm"ı, "*Munteha's-Sûl fi İlmi'l-Usûl*" isimli kitabıyla özetlemiştir. Âmidî'nin "el-İhkâm"ını ise Ebû Amr İbn Hâcib (ö. 846/1442) "Müntehâ's-sü'l ve'1-Emel fî İlmey'il-Usûl ve'1-*Cedel*" adlı kitabında özetlemiş, bu kitabı da "Muhtasaru'l-Müntehâ" isimli kitabında özetlemiştir. Daha sonra bu muhtasar eserleri, bunlara yazılan şerhler takip etmiştir. Bu şerhlere örnek olarak,

Adudiddin el-İci'nin şerhi zikredilebilir. Bu şerhe de Seyyid Şer'îf Cürcânî ve Taftazânî haşiye yazmıştır.[151]

1.3.2. Münteha'l-Usul fi'İlmi'l-Usul

Bu eser Âmidî'nin el-İhkam'ının özetidir. Mısır'da tarihsiz olarak basılmıştır.

1.3.3. Ebkaru'l-Efkâr fi Usûlu'd-Din

Ebkâru'l-Efkâr fi Usûlu'd-Din: nşr. Ahmed Muhammed el Mehdi, Kahire 2002; nşr. Ahmet Ferid Mezidi, Beyrut 2003.

Ayrıca İmamet bölümü Muhammed Zebidi tarafından müstakil olarak tahkîk edilmiş ve bu tahkîk el-İmame min Ebkâri'l-Efkâr fî usuli'd-din adıyla Dârü'l- Kitâbi'l-'Arabî tarafından 1412/1992 yılında Beyrût'ta basılmıştır. Ayrıca Damat İbrahim Paşa nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, No: 807/1110 yazma nushasının 8. Kaidesi olan imamet bölümü, 1994 yılında Yüksek Lisans tezi olarak tarafımca da tahkik edilmiştir.

Âmidî'nin bu eseri, felsefî kelâm döneminin ilk eserlerindendir. Usûlu'd-Dîn konularını ustalıkla bu kitapta ele almıştır. Kendi dönemine kadar ki bu alandaki görüşleri bu eserinde toplamıştır. Eserdeki konu başlıkları sırasıyla ilim, nazar yani akıl yürütme, istidlal, ma'lûm, nübüvvet, ahiret, iman, küfür kavramları ve bunlara terettüp eden hükümler ile imamet konularından oluşmaktadır. Âmidî, konuların her birinde ihtilaf

[151] Bkz. İbn Hâcib "*Müntehâ's-sü'l ve'l-Emel fî İlmey'il-Usûl ve'l-Cedel*" s. 11.

ve ittifak noktalarını özetler. Muhaliflerin iddialarını sunar, inceler. Mensup olduğu âlimlerin görüşlerini dahi tahlil eder. Delillerin zayıf olanlarını beyan eder. Kendisinde konuya dair daha güçlü deliller sunar. İlahiyât konularında genellikle aklî delillerden bahsederken, ender olarak şer'î delillerden bahseder. Nübüvvet konusunda da aklî izahlar ağırlıktadır. Şer'î delillerden, semiyyât konularında bahseder. Çünkü Allah'ı ve elçisini kabul etmeyen birisine ayet ve hadisler ile delil getirmek kısır döngüye sebep olur. Âmidî, bu eserini Gâyetü'l-Merâm adlı eseriyle özetlemiştir. Kısa bir mukaddime ile sekiz bölümden oluşur. Mukaddimede, ana konularından biri olarak Allah'ın zâtı ve sıfatlarından bahseden, dolayısıyla dinî ilimlerin temelini oluşturan kelâmın en şerefli ilim olduğu, bu sebeple onu öğrenmenin büyük önem taşıdığı, ayrıca eserde mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemine ait bütün görüşlerin özetlenip değerlendirildiği belirtilir. "Kaide" başlığını taşıyan bölümlerde "fasıl, bab, kısım, nevi, mesele, asıl ve fer" adı verilen bir iç sistem uygulanmıştır.

Bilgi problemine tahsis edilen birinci bölümde çeşitli tarifleri verilen bilgi önce kadîm ve hâdis, hâdis bilgi de zarurî ve kesbî kısımlarına ayrılır ve bu bilgi çeşitleriyle ilgili olarak ayrıntılı tahliller yapılır. Aklî istidlâlin (nazar) işlendiği ikinci bölümde nazarın tarifi, şartları, bilgi kaynağı oluşu, nazarı bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen karşı görüşün tenkidi, Allah'ın varlığına ulaşmak için doğru tefekkürde bulunmanın her mükellefe farz

oluşu gibi konulara yer verilir. Nazarî hükümlere ulaştıran metotların ele alındığı üçüncü bölümde tarif (had) ve kısımları ile delil ve çeşitleri üzerinde durulur. Mâlum konusuna ayrılan dördüncü bölüm eserin en geniş kısmını teşkil eder. Mâlum ya mevcûd veya ma'dûm olur; mevcûd olan mâlum da vâcib ve mümkin şeklinde ikiye ayrılır. Özellikle vâcib varlık konusunun geniş olarak incelendiği bu bölümde vâcibü'l-vücûdun ispatı, sıfatları, sıfatların birbiriyle ilişkisi, Allah hakkında câiz olan ve olmayan hususlar, rü'yetullah, Allah'ın yaratıklarına benzemekten tenzih edilmesi, hıristiyanların ulûhiyyete ilişkin görüşlerinin tenkidi, ilâhî fiiller, ta'dîl ve tecvîr, kudret ve irade konuları üzerinde durulur. Mümkin varlık kısmında ise cevher, araz ve bunlara ilişkin hükümlerle âlemin hâdis oluşu konusu ele alınır. Dördüncü bölümün ma'dûm olan mâlum kısmında ahval teorisi eleştirilir. Nübüvvete dair olan beşinci bölümde nübüvvet, nebî ve mûcize kavramları açıklandıktan sonra nübüvvetin imkânı, peygamberlerin vasıfları ve üstünlükleri gibi konulara yer verilir. Âhiret hallerine ve sem'iyyâta ayrılan altıncı bölümde kesin bilgi açısından sem'î delilin değeri, âhiret hayatı, kabir azabı, cennet ve cehennemin halen mevcudiyeti, hisâb, mîzan, sırat gibi konular incelenir. "el-Esmâ ve'l-ahkâm" başlığını taşıyan yedinci bölümde iman ve küfür kavramları, ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği hususu, tekfir meselesine ve kâfirlere ilişkin ayrıntılı hükümler açıklanır. İmâmete dair olan sekizinci bölüm halifenin belirlenmesi ve buna ilişkin şartlar, ilk dört halifenin

meşruiyeti, ashap arasında meydana gelen iç savaşlar, ashabın faziletteki dereceleri, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ve bunu icra edecek kişinin görevleri gibi konuları ihtiva eder.

Eş'ariyye'nin en hacimli kaynaklarından biri olan Ebkârü'l-efkâr, kelâm ve felsefenin birleştirildiği eklektik döneme ait ilk ürünlerdendir. Kitapta ele alınan konulara dair daha önce ortaya atılmış olan görüşlerin hemen hemen tamamı zikredilip değerlendirilmiştir. İslâmî fırkalardan Hâricîler, Şîa, Mu'tezile, Neccâriyye, Haşviyye, Müşebbihe; İslâm dışı dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik ve Sâbiîlik tenkide tâbi tutulan belli başlı konulardır. Kitapta ulûhiyyet mevzuuna geniş yer verilmesi ve bilginin tarifi örneğinde olduğu gibi eserin, müellifine ait orijinal bazı görüşler ihtiva etmesi dikkat çekicidir.

Ebkârü'l-efkâr, müellifi tarafından Rumûzü'l-künûz adıyla ihtisar edilmişti. Adudüddin el-Îcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi müteahhir kelâm âlimlerinin büyük ölçüde faydalandıkları temel bir kaynak olan Ebkârü'l-efkâr üzerinde Ahmed Mehdî tarafından Ezher Üniversitesi Usûlüddin Fakültesi'nde doktora tezi hazırlanmış ve metni tahkik edilmişse de bu çalışma henüz yayımlanmamıştır (Aruçi, s. 980). Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (Damad İbrâhim Paşa, nr. 807) yazma nüshası esas alınarak tanıtılan eser 729 varaktır. Köprülü ve Topkapı Sarayı Müzesi

Görüldüğü gibi Âmidî, bu 8 kaidenin ilk üçünü bilgiye, nazara ve istidlâle ayırarak metodolojisini ortaya koymuştur. Âmidî, akâidin ispatında kullanmak için metodolojiye dâir bu üç konuyu kelâm ilminin başında ortaya koymuş ve bu metodolojisini geri kalan 5 kaide içinde de uygulamıştır. Âmidî'nin temel metodolojisi, "aklî nazar ve şer'î delîl yerli yerince kullanıldığında bu ikisi ile yakinî bilgi elde edilebilir" üzerine kuruludur. Ancak Âmidî, İmâmet konusunun Usûlü'd-dînin konusu değil, furuu'd-dinin konusu olduğunu beyan etmektedir. İmâmet konusunu Ebkâru'l-Efkâr'da, sırf kendisinden önceki usûlü'd-dîn kitaplarında işlendiği için ele aldığını söylemektedir.

Bu eserden Adudduddin el-İci (ölm.755/1355), S. Ş. el-Cürcani (ölm. 816/1413) ve Sadeddin Taftazani (ölm.792/1390) çok faydalanmışlardır.[18] Bunların eserlerinde, Âmidî'nin ismine sık sık rastlarız.

1.3.4. Gayet'ul-Meram fi'İlmi'l-Kelam

Bu eser Hasan Mahmud Abdullatif tarafından Gayet'ul-Meram'ın tahkiki yapılarak 1971 senesinde Kahire'de basılmıştır. Allah'ın varlığı ile ilgili konudan itibaren Ebkar'ul-Efkar'ın özetidir. Metinler birbirinin aynıdır. Yalnız burada Ebkar'ın bazı ayrıntıları kaldırılmıştır. Âmidî'nin Usûlü'd-Dîn alanındaki temel eseri "*Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*" adlı kitabın kısmen özeti niteliğinde "*Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*" adlı bir eseri var ki,

iki kitap arasında temel bir fark bulunmaktadır. "*Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Din*" adlı kitapta Âmidî, aklı ve nassı beraber kullanarak konuları işlerken; "*Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*" adlı eser de ise daha çok akıl ile meseleleri izah etmeye çalışmaktadır.

1.3.5. Keşfu't-Temvihat fi' Şerhi'l- İşarat ve't-Tenbihat

Seyfuddin Âmidî, bu eserini, Fahrüddin er-Razi'nin İbn Sina (ölm.428/1037)'ın el-İşaratına yaptığı şerhdeki bazı yanlışlıklarını ona göstermek için yazmıştır.[152]

Henüz basılmamış olan bu eserin bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli kısmı 2519 numarada kayıtlıdır. Âmidî, Râzî'nin İbn Sînâ'nın İşârât'ı üzerine yazdığı şerhteki yanlış gördüğü noktaları düzeltmek için Keşfü't-Temvihât adıyla bir şerh yazmıştır. Bu eserde, çoğunlukla Râzî'nin varlık görüşü, varlığın müşterekliği ve Zorunlu Varlık'ta varlık ile mahiyetin aynı olduğuna dair Râzî'nin eleştirileri İbn Sînâcı bir perspektifle cevaplanmaya çalışılmıştır. Âmidî, hudûs ve imkân delillerini birleştirerek mümkün varlıkların sonlu ve sınırlılığı üzerine kurulu bir aklî delil geliştirmek istemekte İslâm filozofları ve mütekellimlerin çokça kullandıkları sadece hudûs veya sadece imkân delillerini kullanmamakta buna bağlı olarak cevher ve araz kavramlarına iltifat etmemektedir. İbn Sînâ'nın imkân delilini güçlü, İbn Rüşd'ün ihtira delilini ise psikolojik nedenlerle daha

[152] Krş. Louis Gardet, *Introduction â la The'ologie Musulmane*, Paris, 1948, s. 165 dipnot I; Bkz. el-Âmidî, *Keşf'ut-Temvihat fi Şerhi'l-İşarat ve't- tembihat*, Kahire trs., s. 22.

faydalı bulan Âmidî'nin kendi delilinin aşamaları şöyle tasvir edilebilir: Öncelikle yokluktan sonra fiilen mevcûd haline gelen ve müşahede edilen hadis şeyler hissî bedâhet ve açıklıkla vardır. Bu hadislerin yokken var olmalarından hareketle mümkün şeyler olduğu aklî delillerle ispat edilir. Bu hâdis ve mümkünler, başkasıyla değil, zorunlu varlık olan ilk mevcûda dayanmalarını göstermek üzere teselsül batıldır. Onun bu delili kelâmcı ve filozofların hudûs ve imkân delillerini birleştirmesi itibariyle orijinal görünmekle birlikte çeşitli eleştirilere de maruz kalmıştır.

1.3.6. el-Mubin fi Şerh Me'ani Elfazi'l-Hukema ve'l-Mutekellimin

Felsefe ve kelam ıstılahlar (terimler) ını açıklayan küçük bir risaledir. Bu eser "el-Meşrik ul-Beyrutiyye" dergisinin 48. cildinin 2. sayısında 1954 senesinde neşredilmiştir.[20] Bir hayli araştırmamıza rağmen elde edemediğimiz bu neşredilmiş nüsha hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. Şam'da Zahiriye Kütüphanesi'nde de 9199 numarada bir mikrofilmi vardır.[153]

İstanbul'da Fatih Millet Kütüphanesi'nde No:1209'da 11 varaklık son tarafından eksik bir nüshası da bulunmaktadır. Bunun yine başka bir nüshası tam olarak Ayasofya No:2384'dedir. Başında F.Razi'ye izafe edilmiş ise de Âmidî'nindir.

[153] Âmidi, Gayetu'l-Meram fi 'İlmi'l-Kelam, s. 456.

1.3.7. Deka'ik ul-Haka'ik fi'1-Mantık

Henüz basılmamış olan bu eserin Bibliotheque de Beyrouth'da (RAAD V, 134) kayıtlı bir nüshası, C. Brockelmann tarafından bildiriliyor.

Seyfuddin Âmidî, bu eserini Ebkaru'l-Efkâr'da sık sık, Keşf ut-Temvihat'da ara sıra anmaktadır.[22]

Âmidî (1156-1233), mantık ilminin temelini oluşturan tasavvur ve tasdik kavramlarını bu eserinde tanımlayarak ele almaktadır. Çünkü bilgi temelde tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mantıkta tasavvur yargı ifade etmeyen bilgi alanı olarak kabul edilirken, tasdik yargının söz konusu olduğu alandır. Önermelerin kendilerinden oluştuğu kavram ve tanım konusu tasavvuratı, önermelerin ve akıl yürütmelerin oluşturduğu alan ise tasdikatı oluşturur. Âmidî'ye göre tasavvur, cevher ve arazda olduğu gibi akılda olan mufredlerin suretini elde etmek iken tasdik, "Âlem hadistir", "Yaratıcı vardır" önermelerinde olduğu gibi iki müfret arasında olumlu veya olumsuz bir bağ kurmaktır. Şeklindeki anlatımlarını bu eserinde öz ve etkili izahatlarda bulunarak açıklar.

1.3.8. Gâyetü'l-Emel fî İlmi'l-Cedel

Âmidî'nin kaleme aldığı önemli eserlerinden biri de cedel ilmine dair olan Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel isimli eseridir. Bu eser Melik Suûd Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Ali b. Abdulaziz b. Ali el-'Umeyrînî tarafından tahkik edilerek ilmî neşri

gerçekleşmiştir. Seyfeddin el-Âmidî, bu eserini yazma amacını şu şekilde açıklamaktadır: Çağımızda fıkıh ilmiyle iştigal eden bir grup, Şerîf el-Merâğî'ye (ö. 543/1148) nispet edilen "Cedel" kitabına yoğunlaşmıştı. Onların yoğunlaşmalarının nedeni, söz konusu kitabı bu alanda ulaşılabilecek en uç hedef ve en üst mertebe olarak görmelerinden kaynaklanmaktaydı. Diğer cedel kitaplarına nispeten bu kitabın tam da iddia edildiği şekilde olduğunu tereddütsüz olarak söyleyebilirim. Çünkü bu kitap ilgili alanda yazılan ayrıntılı eserler ve amaca ulaştırmayan özet metinlerden farklı olarak bu ilimde elde edilmesi hedeflenen konuları kapsamaktadır. Fakat bununla birlikte bazen olmazsa olmazlara yer vermemiş ve uzak ibarelerle kendisinden kaçınılmayacak bazı şeylerden kaçınmıştır. Tetkik ve tahkikin gerektiği bazı yerlere de eserde yeterli kadar değinilmemiştir. Bu sebeplerle ve bazı yol gösterici hocaların zorlamasıyla cedel konusunda kurallara şamil ve karışıklıklardan arınmış, cedelcilerin bütün maksatlarını haiz ve muhakkiklerin tökezledikleri yerleri açığa çıkartan bir kitap telif etmekten kendimi alıkoyamadım.[154] Âmidî'nin ilgili eseri cedelin fıkıh ilmine tatbikatı ile ilgili olan, fıkhî meseleler üzerinde tartışılırken dikkate alınması gereken eserlerden bir tanesi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda cedel ilmi, fıkhî bir meselenin mâhiyetinin itiraz ve

[154] Âmidî, *el-Cedel*, 74.

hatadan olabildiğince soyutlanıp sağlam bir şekilde ortaya konmasına önemli katkı sağlamaktadır.[155]

Kitap bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. Mukaddime bölümünde yazar cedel ilminin tanımına ve konusuna yer vermektedir.[156] Birinci bölümde "elkavlü'ş-şârih" ele alınmaktadır ve üç kısımda incelenmektedir. Birinci kısımda Kavlü'ş-şârih'i oluşturan "zât" ve "araz"lar ta'rîf edilmektedir.[157] İkinci kısımda, meselelerin kendisiyle anlaşıldığı edatlar ve kısımlarına yer verilmektedir. Âmidî bu kısımda özsel tanım (had) ve ilintisel tanım (resm) ile ilgili bilgiler üzerinde durmaktadır.[158] Üçüncü kısım, iki kaide etrafında işlenmektedir: Birinci kaidede delil ve çeşitleri, ikinci kaidede ise hüküm ve çeşitleri ele alınmaktadır.[159] İkinci bölümde ise Âmidî'nin cedel ilminin genel amacı olarak nitelendirdiği deliller konusu mütalaa edilmektedir.[160] Bu bölüm bir giriş ve üç metottan oluşmaktadır. Giriş bölümünde münâzara ilminin öneminden bahsedilmektedir.[161] Birinci metot, belli bir mezhebe müntesib

[155] Ahmet Numan Ünver, "*Cedel n Fıkıh İlm nde Kullanımı: Kudûrî ve ebu't-Tayy b et-Taberî, Arasındak Bir Münâzara Bağlamında*", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD), (15 Haziran 2019), 70. 43 Bazı örnekler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *er-Risâle*, ed. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940), 110, 133, 309, 353, 524; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl Fi'l-Usûl* (Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 1/87;
[156] Âmidî, *el-Cedel*, 75-82.
[157] Âmidî, *el-Cedel*, 83-99.
[158] Âmidî, *el-Cedel*, 100-138.
[159] Âmidî, *el-Cedel*, 139-155.
[160] Âmidî, *el-Cedel*, 139-155.
[161] Âmidî, *el-Cedel*, 156-157.

tartışmacının deliline ve farazi fetvanın câiz olduğuna dairdir.[162] İkinci metot zannî meselelerin deliliyle ilgilidir.[163] Üçüncü metot şer'î delillere göre bazı kaidelere ayrılmıştır. Birinci kaide; kitab, sünnet ve icmânın zâhirine bağlanma ve bunlara dair itirazlar ve bu itirazlara yönelik cevaplardır.[164] İkinci kâide kıyasa tutunmadır. Burada Âmidî, kıyasın sıhhat şartlarını ve kıyasa yönelik itirazları dile getirmektedir. Müeelife göre zanni meseleler de sem'iyyât konularının zâhirleriyle ilgilidir. Çünkü aklî ve kat'î delil getirilen sem'iyyât konularında zanna yer yoktur.[165] Üçüncü kaide, istidlâl ile ilgilidir. Tearuz halinde deliller arası tercih kısmı da üçüncü metot başlığı altında ele alınıp iki kısımda incelenmektedir. Birinci kısımda tearuz halindeki nasslar arasındaki tercihe ayrılmış ikinci ve kitabın son kısmında ise illetler arası tercih üzerinde durulmaktadır.[166]

Bu eserin, Paris Milli Kütüphanesi'nde, 5318 numarada kayıtlı ve 39 varaktan ibaret bir yazma nüshası vardır.

1.3.9. Rumuzu'l-Kunuz

Âmidî'nin Ebkarında haber verdiği bu eseri henüz elimize geçmemiştir.[167]

---

[162] Âmidî, *el-Cedel*, 158-164.
[163] Âmidî, *el-Cedel*, 165-169.
[164] Âmidî, *el-Cedel*, 169-191.
[165] Âmidî, *el-Cedel*, 165.
[166] Âmidî, *el-Cedel*, 169.
[167] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, Damat İbrahim Paşa Nushası, Süleymaniye Kütüphanesi, No: 807/1110, v.l3a, 15a,143b, 157a, 158a, 168b, 184a, 247b; *Keşfu't-Temvihat*, v.l3b.

Yukarıda söylediğimiz felsefeye ait olan bu eserini Âmidî, İbn Ebi Useybi'a'ya okutmuştur.[168] Bunlardan başka Âmidî'nin **"Mena'ih'ul-Kera'ih"**,[169] **"el-Meahiz alal-İmam er-Razi", "Kitab'ul-Bahir fi 'ilmi'l-Eva'il"** v.s. Eserleri de vardır.[170]

[168] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar,* v. 143b, 184a.
[169] İbn Hallikan, *Vefayatu'l-A'yan,* III, s. 294.
[170] İbnu'l-Kıfti, *Tarihu'l-Hukema*, s. 41; İzmirli İsmail Hakkı, *İslam-Türk Ansiklopedisi*, I, s. 380.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İMAMETİN GEREKLİLİĞİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1. İMAMETİN TANIMI

2.1.1. Sözlük Anlamı

Emme fiilinden masdar olup öne geçmek demektir. İmam, başkan veya öne geçen (ona tabi olunan) kişi, çoğulu; eimme, imamlardır. Doğru veya yanlış yolda ona uyulan kişi, şey. Önder, lider, rehber.[171] terimini kullanmışlardır. Sözlükte **imâm** "kendisine uyulan kimse" demektir. Toplumun başında bulunan ve toplumun fertlerini yönlendiren kişiler imam diye anılmıştır. İmamın sevk ve idare ettiği toplum ise **ümmet** kelimesiyle karşılanmıştır. Bu durumda imam "ümmetin idaresini üstlenen kişi", imâmet "imamın üzerine aldığı görev" anlamına gelmektedir. Ayrıca cemaate namaz kıldıran kimseye önder ve yönetici niteliği sebebiyle imam, yaptığı göreve imâmet denmişse de karışıklığı önlemek amacıyla devlet başkanlığı için "büyük imamlık" (el-imâmetü'l-uzmâ, el-imâmetü'l-kübrâ) ifadesi tercih edilmiştir. Kur'ân, müslümanların (imamı) rehberidir. Hz. Muhammed (s.a.v.) ümmetin imamı

[171] Bkz. Mecduddin Muhammed b. Ya'kub el-Firuzabadi, *el-Kamusu'l-Muhit*, ilgili madde. Müessesetur-Risale, *Daru'r-Reyyan li't-Türas*, 1407/1987, 2. baskı, Beyrut.

(önderi)dir. Halife, müslümanların lideri (imamı)dır. Namazdaki imam, namazda ona uyanların önderidir. Halife, kumandan, günlük ders, tesviye ipi veya ağacı, kasdetmek vs.[172]

2.1.2. Istılahî manası

Âmidî'ye göre, Hem ferdleri (hasse) hem toplumu (amme), din ve dünya işlerinde ilgilendiren genel bir başkanlık ve tam bir liderliktir.[173]

"İmamet, peygamberlik adına, din ve dünya siyasetinin korunması için konulan bir makamdır."[174]

Ömer Nesefi'ye göre şöyledir: "İmamet, Hz. Peygambere vekâleten dini ikame için kurulan bir müessesedir ki, bütün ümmetin ona tabi olması vacibtir."[175]

İcî'ye göre de şöyledir: "Dinî hükümlerin icrası için Resulullah (s.a.)m vekâletidir ki, bütün ümmetin ona uyması vacibtir."[176]

---

[172] Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdülkadir er-Razî V, 666). *Muhtasaru's-Sıhah*, Tertib Mahmud Hatır (V, 1367 H), Tahkik, Hamza Fethullah (V. 1336 H.), ilgili madde, *Müsessesetur-Risale*, 1408/1988, Beyrut.; Hüseyn b. Muhammed *el-Ma'ruf bi'r-Rağibi'l-Isfahanî*, el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân, ilgili md. Daru Kahraman, İstanbul, Türkiye,1986.; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, ilgili madde; Muhammed Murtaza ez-Zübeydi, *Taçu'l-Aruc min Cevahiri'l-Kamus*, Daru Mektebeti'I-Hayat, Beyrut, Lübnan.

[173] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Ekrem Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, ed. İsa Yüceer, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), s. 317-318; Ekrem Uysal, *Kelâmî Açıdan İmâmiyye'nin Gaybet ve Rec'at İnancı,* ed. Yusuf Eşit, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), s. 33-34.

[174]Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habibi'l-Basrî el-Bağdadî el-Maverdî h.450, *el-Ahkamu's-Sultaniyye ve'l-Vüayatu'd-Diniyye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, s. 5.

[175] Nesefî, *el-Akaidü'n-Nesefiyye*, Şirketü Sahafeti Osmaniye, h.1326, s. 179.

[176] İcî, Adudiddin, *el-Mevakıf*, *Alemü'l-Kütüp*, Beyrut, trs., s. 395.

İbn Haldun da şöyle tarif etmiştir: "Dini korumak ve dünya siyasetini dine uygun olarak idare etmek hususunda şeriat sahibine naiblik etmek demektir.'[177]

Çağdaş âlimlerden, Muhammed Necib el-Muti'î Nevevî'nin el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb'in tekmilesinde şu şekilde tarif eder: "Din ve dünya işlerinde umumi bir riyasettir." [178]

Bu tariflerden de en kapsayıcı ve ayırt edici özelliği olan, Ibn Haldun'un söylediğidir. Çünkü, "Herkesin sorumluluğunu" ifadesiyle, belli bir bölgeden sorumlu olan valileri tanım dışı bırakmakta; "Şeriate göre" ifadesiyle, imamın, icraatlarını şeriate uygun yapmak mecburiyetini getirmekte, dolayısıyla saltanat ve krallığı tarifin dışına almakta; "din ve dünya maslahatlarını" ifadesiyle de, halkın hem din, hem de dünya sorumluluğunu yüklemektedir. Böylece yalnız dünyevi sorumluluğu üstlenen idarecilerin imam olamayacaklarını kayıt altına almaktadır ki en doğrusu budur. Ancak bu tarifte de "ehl-i hail ve'1-akdin seçimiyle" kaydı büyük bir eksikliktir. Zira imamın imameti ancak ehl-i hail ve'1-akdin ikrarıyla sabit olur ki, konuyu işleyen bütün müellifler bunu belirtmelerine rağmen hiç birisi bu kaydı tarife almamıştır.[179]

---

[177] İbn Haldun, *Mukaddime*, Devlet Kitapları, İstanbul 1986, s. 481.
[178] Muhyuddin Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb et-Tekmile*, Muhammed Necibu'l-Mutiî, V (Tekmile), *Mecmu'* XVI1, 517.
[179] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364.

Bu tarife göre, çağımızda, hiç bir İslâm ülkesinde bu vasfa sahib idareci bulunmamaktadır. Siyasî ve hukukî bir terim olarak Resûl-i Ekrem'den sonra İslâm toplumunun idaresini en yüksek seviyede üstlenen kişinin görev ve makamını ifade eden imâmet kavramı kelâm, fıkıh ve siyasî tarihte farklı şekillerde ele alınmıştır. Kelâm ve fıkıh âlimleri, siyasî nazariyelerle ilgili görüşlerini genellikle "imâmet" başlığı altında incelerken tarihçiler, Hz. Ebû Bekir'den başlayıp Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden tarihî vâkıayı "hilâfet" kelimesiyle karşılamışlardır. Ancak imâmet daha çok nazarî mânada devlet başkanlığını, hilâfet ise fiilî otoriteyi belirtir. Mâverdî ve İbn Haldûn'a göre imâmet, dini koruyan ve dünyevî yönetimde nübüvvetin yerini alan bir müessesedir.[180] Bu tarifler daha çok Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin anlayışını yansıtmaktadır. Zeydiyye dışında Şîa'nın imâmet anlayışı, sadece dünyevî otorite yönüyle değil hem cismanî hem ruhanî yetkiler bakımından nübüvvetin devamı olan bir kurumu ifade etmektedir.

İmâmet kavramının kelâmcılar arasında daha çok kullanılan bir terim olmasının önemli sebeplerinden biri, II. (VIII.) yüzyılda Ali b. Mîsem ve Hişâm b. Hakem gibi Şîa âlimlerinin hilâfet terimi yerine imâmeti kullanmaları, "kitâbü'l-imâme" adıyla kaleme aldıkları eserlerde bu konuyu dinin temel ilkesi olarak ileri sürmeleridir. Bu dönemde Şîa'ya muhalif olan İslâm fırkaları, aynı kavramı ifade etmek için "es-siyâsetü'ş-şer'iyye" terimini

[180] Maverdi, *Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, s. 3; İbn Haldun, *Muḳaddime*, s. 178-179.

kullanmışlardır. Özellikle Eş'arî'den itibaren imâmet, Şîa telakkisini eleştirme amacıyla kelâm kitaplarının son bölümü olarak ele alınmış, sonraları bu terim yaygınlık kazanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, hadislerde ve İslâmî ilimler literatüründe yönetenler, yönetilenler ve yönetimle ilgili siyasî-idarî içerikli çok sayıda kavram bulunmaktadır. Yönetenlerle ilgili kavramlardan **imâm** (çoğulu **eimme**) bazı âyetlerde "toplumsal ve siyasal lider"[181] anlamını ifade etmekte hadislerde daha açık biçimde aynı anlamda sıkça geçmektedir.[182] Hemen bütün hadis mecmualarında yer verilen bir hadiste Allah'ın âhirette kendilerini arşının gölgesinde barındıracağı yedi zümrenin en başında âdil imam,[183] diğer bir hadiste de Allah'ın gazabına uğrayanlar arasında zalim imam zikredilir.[184] İmam kelimesi "devlet başkanı" mânasında ilk halifeler döneminden itibaren siyasî literatürde kullanılmış, "cemaate namaz kıldıran" anlamındaki imamdan ayırmak üzere devlet başkanına büyük imam denilmiştir.[185] Kelâm ve fıkıh literatüründe siyasî nazariyelerle ilgili görüşler çoğunlukla "imâmet" başlığı altında incelenir.

2.1.3. İmametle İlgili Kavramlar

Arapça aynı anlamı ifade etmek için birden fazla kavramın kullanıldığı zengin dillerden birisidir. Bazen bir kelime ile ifade

[181] Bkz. Bakara 2/124; el-İsrâ 17/71; Enbiyâ 21/73).
[182] Wensinck, *el-Muʿcem*, "emm" md.
[183] *Müsned*, II, 439; Buhârî, "*Zekât*", 16; Müslim, "*Zekât*", 91)
[184] *Müsned*, III, 22; Tirmizî, "*Aḥkâm*", 4.
[185] İbn Haldûn, II, 578-579.

edilebilecek bir anlam için onlarca kelimenin Arapçada yer aldığını görmekteyiz. Bunun yanı sıra bir kelime ile de birden fazla anlamların kastedildiği pek çok kelime vardır.[186] Arapçada yöneticilik anlamına gelen "imamet", kendisi için birden fazla kelimenin kullanıldığı kavramlardan birisidir.

a- Emîrü'l-Mü'minîn: Sözlükte, emîr unvanı "bir üst makam ve otoritenin buyruğu" anlamındaki **emr** kelimesinden türetilmiş olup hadislerde "yönetici" mânasında geçmektedir. Bu hadislerden birinde, "İnsanlar üzerinde emîr olan kimse onlardan sorumludur" buyurulmuştur.[187] Bir âyette ve bazı hadislerde geçen **"Ulü'l-emr"** tabiri[188] bağlamı dikkate alınarak çoğunlukla "siyasî ve askerî liderler" anlamında yorumlanır.[189]

Hadislerde aynı mânada **"Veliyyü'l-emr"** de yer almaktadır.[190] Kur'an'da **"Sultân"** kelimesi "hüccet, delil, hüküm" gibi anlamları yanında bazı âyetlerde[191] ve daha açık biçimde hadislerde[192] sonradan kazandığı siyasî içeriğe zemin hazırlayacak şekilde "güç, iktidar, velâyet" mânasında geçmektedir. Kelime literatürde hem siyasî iktidarı hem bu iktidarı elinde tutan lideri

[186] Bir kelimenin birden fazla anlama geldiği ile ilgili bkz: Ömer Yıldız, "Arapçada Çok Anlamlılık ve 'Acûz Kasidesi", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), ss. 1495-1511.
[187] Buhârî, "*ʿItḳ*", 17; Müslim, "*İmâre*", 20.
[188] Nisâ 4/59, 83; *Müsned*, V, 183; Dârimî, "*Muḳaddime*", 24.
[189] Taberî, IV, 150-151, 153.
[190] *Müsned*, I, 419; II, 327, 360, 367; Buhârî, "*Ḫumus*", 1.
[191] Bkz. en-Nisâ 4/91; en-Nahl 16/100; el-İsrâ 17/33.
[192] Wensinck, *el-Muʿcem*, "slṭ" md.

ifade edecek şekilde yaygın biçimde kullanılmıştır.[193] Fîrûzâbâdî halifeyi "en büyük sultan" diye tanımlar.[194]

b- Halîfe: sözlükte "birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek" gibi anlamlara gelen **hilâfet** kelimesi, terim olarak İslâm devletlerinde Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade eder. **Halîfe** de (çoğulu **hulefâ, halâif**) "bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse" demektir ve devlet başkanı için kullanılır. Devlet başkanlığının bir adı da **imâmet'**tir. Devlet başkanına, Resûl-i Ekrem'in vekili olarak onun adına toplumu yönettiği için halife, önder ve lider olması sebebiyle de imam denildiği anlaşılmaktadır. Hz. Ömer devrinden itibaren "emîrü'l-mü'minîn" tabirinin halife yerine kullanıldığı ve ileri dönem kaynaklarında cemaatle kılınan namazlardaki imamlıktan ayırmak için devlet başkanlığına "imâmet-i kübrâ" (imâmet-i uzmâ) denildiği görülür. Şiî literatüründe ise imâmet terimi daha yaygın olarak kullanılmıştır. **Halîfe,** "Devlet başkanı, siyasî lider" mânasında kullanılan diğer bir terimdir. (çoğulu halâif, hulefâ). Kelime Kur'an'da[195] genellikle "bir kimsenin, bir topluluğun ardından gelip onun yerine geçen kişi" anlamında yer almakta,[196] Hz. Dâvûd'a hitap eden, "Biz seni yeryüzünde halife yaptık, onun için

[193] İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü'ş-şaġīr*, s. 25, 26, 29.
[194] *Ḳāmûsü'l-muḥîṭ*, "ẖlf" md.
[195] Ilgili ayetler için bk. el-A'râf 7/69, 74; Yûnus 10/14.
[196] Taberî, I, 236; Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, s. 318-320.

insanlar arasında adaletle hükmet" meâlindeki âyette[197] "siyasî lider" mânasında kullanıldığı açıkça anlaşılmaktadır.

c- Siyâset, sözlükte "bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak; hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek" gibi anlamlara gelen **siyâset**, "toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi, insan topluluklarını yönetme sanatı" şeklinde tanımlanır.[198] Siyaset kelimesi ve türevleri Kur'an'da geçmez; hadislerde ise hem "at terbiye etme" hem de "halkın işlerini yönetme" mânalarında kullanılır.[199] Fıkıh literatüründe, kamu otoritesinin dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve uygulamalar yapması da çoğu zaman siyaset kelimesiyle ifade edilir.

2.2. İMAMETİN GEREKLİLİĞİ (VACİBLİĞİ)

2.2.1. İslâm Düşünce Geleneğinde

Müslüman toplumlarda devlet başkanlığına hilâfet denmesi, halifenin risâlet görevi hariç Hz. Peygamber'in yerine geçerek onun dünyevî otoritesini temsil etmesi, yeryüzünde dinin hükümlerini uygulamak, dünya işlerini düzene sokmak üzere Allah'ın yeryüzündeki hâkimiyetini veya bütün müminlere ait olan hilâfet ve yetkiyi temsil etmesi gibi sebeplerle açıklanır. Dolayısıyla bu makamdaki kişiye "halîfetü resûlillâh" da

---

[197] Sâd 38/26.
[198] Fîrûzâbâdî, *Ḳāmûsü'l-muḥîṭ*, "svs" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "svs" md.; *Kāmus Tercemesi*, II, 938-939.
[199] *Müsned*, II, 297; VI, 347, 352; Buhârî, "*Enbiyâʾ*", 50; Müslim, "*İmâre*", 44.

denilmiştir.[200] İlk dönemlerden itibaren halifenin "halîfetullah" (Allah'ın halifesi) tabiriyle anılması temayüllerine rastlanırsa da bunun yaygın bir kullanım olduğu ihtiyatla karşılamak gerekir. Kaynaklarda, Hz. Ebû Bekir'in kendisine Allah'ın halifesi diye hitap eden bir kişiye tepki göstererek Allah'ın değil Resûlullah'ın halifesi olduğunu ve buna da rızâ gösterdiğini söylediği,[201] Hz. Ömer ile Ömer b. Abdülazîz'in de aynı şekilde buna karşı çıktıkları kaydedilmektedir.[202] Watt, bu rivayetin kaynağını teşkil eden İbn Ebû Müleyke'nin İbnü'z-Zübeyr'in Emevîler'e karşı isyanı sırasında kadılık makamında bulunduğunu, dolayısıyla rivayetin o sıralarda Mekke'de uydurulmuş olabileceğini belirtmektedir.[203] Halifeye âdeta ilâhî bir yetki ve vekâlet atfeden böyle bir adlandırma İslâm âlimleri tarafından hiç kullanılmadığı gibi kamuoyunda da kabul görmemiştir.

İmâmet tartışmalarının giriş mevzusu, İslâm toplumunun idaresi için bir yöneticinin gerekliliği ve bunun dayanağı hususudur. İslâm fırkalarının geneli - Necedât kolu dışında kalan Hâricîler, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Mürcie ve Şia'nın tamamı- imâmetin vâcip olduğu konusunda uzlaşı içerisindedir. Fakat İmâmiyye Şiası'nın bu konudaki çıkış noktası diğerlerinden tamamen farklıdır. İmâmiyye Şiası'na göre Allah'ın peygamber göndermesi lütuf aslına göre vâcip olduğu gibi imâmların tayini

[200] İbn Sa'd, III, 183, 281.
[201] İbn Sa'd, III, 183; *Müsned*, I, 11.
[202] Taberî, IV, 209; Kalkaşendî, *Ṣubḥu'l-aʿşâ*, V, 445.
[203]Taberî, IV, 209.

de vâciptir.[204] Zira imâmet de insanları doğru yola yaklaştırma ve kötülüklerden uzaklaştırma bağlamında peygamberlik gibidir. Bu bağlamda imâmet, bir iman esası olarak görülmüş ve imanın, ancak imâma imanla tamamlanabileceği iddia edilmiştir. Şiî-İmâmiyye dışındaki diğer İslâmî mezhepler, imâmeti amelî bir konu olarak değerlendirmiştir. Buna karşılık başta Âmidî ve Eşârî düşüncenin önemli savunucularından olan Cüveynî'ye göre imâm, topluma dinî ve dünyevî meselelerde önderlik yapar.[205] Âmidî'nin imâmet meselesine ilişkin ortaya koyduğu görüşlerden hareketle de temelde İmâmiyye Şiası'nı muhatap aldığı anlaşılmaktadır.[206] Devleti her türlü saldırıdan korur, problemleri çözümler ve zulme uğrayanların haklarını onlara iade eder. Vatanın, sınırların muhafazası ve devlet otoritesinin sağlanması maksadıyla imâm seçimi elzemdir. Zira insanların başlarında bir lider bulunmadığı takdirde kargaşa oluşur, toplumda birlik ve düzen tesis edilemez. Bunun neticesinde insanlar birbirleri ile sürtüşür, birbirlerine cephe alır, gruplaşmalar oluşur, toplum

[204] Ebû Câ'fer et-Tûsî, *Kitâbu Temhîdi'l-Usûl*, Tahran 1362, s. 348-349; Allâme Hillî, *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982, s. 15; Ebû'l-Feth el-Hüseynî, *Miftâhu'l-Bâb*, Meşhed 1370, s. 181. Bkz. *Kâşifu'l-Gıta*, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, ter. Abdülbakıy Gölpınarlı, Kayseri 1992, s. 42; ayrıca bkz. Muhammedî Reyşehrî, *İmâmet ve Rehberiyet Felsefesi*, ter. Ünal Çetinkaya, Ankara 1991, ss. 41-43.

[205] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364: Bkz. Cüveyni, a.g.e., s. 44.

[206] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Ebkâru'l-Efkâr, 1/208; Bkz. el-Cüveyni, a.g.e., s. 44: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 143; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tah. M. Bedruddîn el-Halebî, Mısır 1907, VIII, 344; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, tah. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut 1998, V, 235; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tah. M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996, IV, 149; İmâmetin vücûbiyeti meselesine ilişkin geniş bilgi için bkz. Veysi Ünverdi, İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdî Abdülcebbâr Örneği, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015, s. 55-99

parçalanır, kötülükler ve düşmanlıklar artar ve kriz ortaya çıkar. Bütün bu hususların önlenmesi için bir imâmın atanması gerekmektedir.[207] Bu yüzden imâm seçimi vâciptir. Bu noktada Âmidî imâm seçiminin ne kadar önemli olduğunu vurgulamak için sahabenin, imâmın belirlenmesi amacıyla Hz. Peygamber'in defnini kısa bir süre tehir ettiğini belirtmiştir. İmâmetin vücûbiyetinin naklî dayanağı ise imam ile ibadet yapılmasına dair emri içeren dinî hükümlerdir. Diğer taraftan Âmidî ve Cüveynî'ye göre imâmet meselesi bir inanç esası değildir. Ayrıca bazı dönemlerde imâmın olmayabileceğini ifade eden Âmidî bu hususu şöyle açıklar: Toplumun peygambere olan ihtiyacı imâma nazaran daha fazladır. Toplum bir dönemde dini koruyan peygamberden yoksun kalabileceği gibi imâmsız da kalabilir. İmametin vacipliği konusunda İmam Âmidî'nin görüşünün özü: Mümkün ise imamı seçmek vaciptir.[208] şeklindedir. İmamı seçmenin vacip olduğu konusunda alimler ve mezhep imamlarının ittifakı vardır. Resulullah (s.a.)'in ashabı, sıkıntıya düşecekleri endişesiyle, mübarek na'şının teçhiz ve defninden önce imamı seçmişlerdir.[209]

---

[207] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Ebkâru'l-Efkâr, 1/208.

[208] Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazmi'l-Endülüsi, *ez-Zahiri*, (456 H.), *Kitab'ul-Fasl fi'1-Ehvai ve'n-Nihal*, Daru's-Sadır, Beyrut (Mısır 1317 H. 1. baskısından F/.87).

[209] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 36; *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/208. İ. Hazm, *el-Faslu fi'1-Milel ve'l-Ehavi ve'n-Nihal*, IV, 87.

İmamın vacip olduğu konusunda İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu İmamı Âmidî ve Cüveyniye katılmaktadırlar.[210] İbn Hazm şöyle demektedir: "Bütün ehl-i sünnet, murcie, şia ve hariciler imametin vacip olduğunda ittifak etmişlerdir. Ümmetin, Resulullah (s.a.)'in getirdiği şeriatle onları idare eden adil imama boyun eğmeleri de vaciptir.''[211]

Âmidî'nin ifade ettiği gibi, Mâturidiliğin en önemli âlimlerinden olan Ebû'l Muîn en-Nesefî'ye göre de, Müslümanların idaresini üstlenecek bir devlet başkanının bulunması vacip (gerekli)'dir. O, toplumda huzur ve mutluluğun sağlanması, düzenin korunması için devlet başkanını zorunlu görmektedir. Söz konusu bu gerekçelerden dolayı devlet başkanının gerekliliği görüşünü sahabenin icmasına (fikir birliğine) dayandırmıştır.[212] Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), imâmın gerekliliğinden bahsederken "vucub" kelimesi yerine; "muhakkak ki Müslümanların bir imâmının olmasına zorunluluk vardır," demektedir. Mâturidi, bu âyeti şöyle yorumlamaktadır: Bir konuda ihtilaf çıktığında, önce Kitab'a, orda yoksa ve Hz. Peygamber hayatta ise, O'na, eğer hayatta değilse sünnetine başvurulur. Şayet bu ikisinde de yoksa o konudaki icmaya bakılır

[210] Bkz., Âmidî, Seyfuddîn, *el-İmâmetu min Ebkâri'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, thk: Muhammed Zübeydî, Beyrut 1992, 62; Cüveyni, İmamu'l-Haremeyn, *Ğiyasu'l-Umem fi iltiyasi'z-Zülem*, tahkik Abdulazim ed-Dib, *Mektebetu'l-Kubra*,1401, s. 20.

[211] İ. Hazm, *el-Faslu fi'1-Milel ve'l-Ehavi ve'n-Nihal*, IV, 87.

[212] Mâturidi, *Te'vîlât*, I, 441-446; Mâturidi, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 500; Nesefî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 107; *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 823; Ali b. Sultan Muhammed Aliyyü'l-Kari, *Şerh Ala Fıkhı'l-Ekber*, İstanbul 1375/1955, s. 163.

ve içtihada başvurulur. İmâmetin vucubu konusunda ihtilaf edenlerin görüşlerine itibar edilmeyeceğini belirtmektedir.[213] Hukuki vazife ve vecibelerin pek çoğunun yerine getirilmesi bütün ümmet fertlerine ittibaı vacip olacak şekilde Allah Resulü'ne niyabet manasına gelen halifeye bağlı olduğu için Ömer en-Nesefî şöyle der: "Müslümanlar için bir imâma (siyasi lidere) mutlak surette ihtiyaç vardır. Müslüman halkla ilgili dinî hükümlerin infazı, cezaların tatbiki, düşmanlara karşı ülke sınırlarının korunması, Müslümanlardan ordu teşkil edilmesi, sadakaların, yani vergilerin toplanması, zorbaların, soyguncuların ve eşkiyanın zapt u rapt altına alınarak kahredilmesi, Cuma ve Bayram namazlarının ifa edilmesi, insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların ortadan kaldırılması, hukuk üzerine kaim olan şahitliklerin kabulü, velileri bulunmayan küçük yaştaki oğlan ve kızların evlendirilmeleri ve ganimet mallarının taksim edilmesi gibi önemli hususlar imâm sayesinde icra edilir."[214] Mâturidi alimlerinden Pezdevi, bu gerekliliğin kifai bir gereklilik (farz-ı kifaye) yani toplumun bir kısmına ait bir gereklilik olduğunu belirtmektedir. İmâmın tayinini Allah için gerekli görenler Şîa'nın İmâmiyye ekolüdür. Mâturidi alimlerinden Nureddin es-Sabuni: "İnsanların, işlerini yürütecek bir devlet başkanı edinmeleri gereklidir" der. O da bu görüşünü sahabenin Hz. Ebû Bekir ve

[213] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.94; Mâturidi, *Te'vîlât*, I, 441-446.
[214] Nesefî, *Tabsıra*, II, 431. 610 Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi* (*Şerhu'l-Akaid*), s. 259.

diğer halifeler üzerinde oluşturdukları icmaya (ittifaka) dayandırmaktadır.[215] Şerhu'l-Akidetu't-Tahaviyye'de dört halifenin, hulefa-i raşidin ve hidayet imâmları olarak nitelendirildiği ve dört halifenin halifelik sıralamaları ve onların faziletleri ile ilgili âyet ve hadisler zikredip onlar üzerinde, sahabenin icması delil getirilerek hilâfet konusu ve onun gerekliliği değerlendirilmiştir.[216]

İmam Âmidî, gibi imam Nevevî de "Dinin hükümlerini icra eden, sünneti tatbik ve mazluma yardım eden bir imamın varlığı ümmete şarttır"[217] demektedir.

"Hiç bir akl-ı selim, vatanı korumanın, idarî otoriteyi sağlamanın şart olduğunda şüphe etmez. Zira insanlar heva ve hevesleriyle, fikir ayrılıklarıyla başbaşa bırakılır, birlik ve beraberlik içinde tek çatı altında toplanmaları sağlanmazsa, rejim yıkılır, idare dağılır, ayaklanmalar baş gösterir ve zulüm başını alır gider. Şerliler çoğalır ve bıçak dine vatana dayanır. 'Allah'ın (imamla) önlediği kötülükler ise Kur'an'la önlediklerinden fazladır'"[218]

---

[215] Pezdevi, s. 268; Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 114.

[216] Abdu'l-Ğaniyyu'l-Ğuneymiyyu'l-Meydaniyyu'l-Hanefiyyu, *Şerhu'l-Akidetu't Tahaviyye*, Daru'l-Beyrut 1425, s. 159 vd.1.

[217] Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Muğni'î-Muhtac ila Ma'rifeti MeaniElfazı'l-Minhac*, Mustafa Babi el-Halebi (Mısır, 1377/1958), IV.129. İmamı seçmenin vacib olduğu ile ilgili Kurtubi *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an* (1.264).; İ. Neccer, *Münteha'l-îradat*, (VI.158).; İ. Abidin, Durru'l-Muhtar (1.115).; Maverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 5; Ebu Ya'la, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 19'a bakılabilir.

[218] Mübarek b. Muham-med ibn el-Esîri'l-Cezerî (544-606 H.), *el-Camiu'l-Usul fi Ehadisi'r-Resul*, *el-Mektebetu't-Ticariyye*, 1390/1970, IV, 84.

Vücubuna kail olan diğer alimler de bu düşünceleri paylaşmaktadırlar. Ancak imamı seçmenin vücubuna kail olmayanlar da vardır: Abdullah b. Keysan'a göre vacib değildir. Ona göre insanları ittifak ve ihtilaflarında serbest bırakmak caizdir. Bu görüş zayıftır. Çünkü bu zat çoğunluğun görüşüne uymamakta ve insaf sınırını aşmaktadır. Abdullah b. Keysan gibi Haricilerden Muhakime ve Mu'tezileden Hişam b. Ömer el-Futî de imametin vacib olduğunu kabul etmiyorlar.[219]

Esasen bu konuda üç görüş vardır:

1. Ehl-i Sünnet, Şia ve Haricilerle Mu'tezilenin çoğunluğunun kabul ettiği imametin vacib olduğu görüşüdür. Hz. Osman (r.a)'ın meşhur sözlerindendir. İsnadı münkatı'dır. eş-Şia'dan İmamiyye ve İsmailiyye, imametin ümmete değil, Allah'a aklen vacib olduğu görüşündedir.[220] Bir konuda Şi'a, Mu'tezilenin "Kullar hakkındaki en uygununu yapmak Allah'a vacibtir" fi'lul aslah) görüşüne katılmaktadır. Çünkü Allah'ın kendisi "(Allah) rahmeti kendi üzerine vacib kılmıştır"[221] buyurmaktadır.

2. Haricilerden Muhakkime-i ula ile aşırıları, Darar, Mu'tezile'den Asamm, Hişam el-Futî ve öğrencisi Ubad b. Süleyman imameti caiz görmektedirler. Bunlara göre

[219] İ. Hazm, *el-Faslu fi'1-Milel ve'l-Ehavi ve'n-Nihal*, IV, 87.
[220] İmâmetin vücûbiyeti meselesine ilişkin geniş bilgi için bkz. Veysi Ünverdi, İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi; Kâdî Abdülcebbâr Örneği, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015, ss. 55-99.
[221] Tevbe, 12.

devlet/idarecinin varlığı insan hürriyetini kısıtlamakta, onları baskı altına almaktadır ki bu, insanın fıtrî hürriyetine ters düşmektedir. Herkes güzel ve doğru olanına uyarsa imama ihtiyaç kalmaz.[222]

Âmidî, bunlara şöyle cevap vermektedir: Cumhur-u Ulemaya göre imamın seçimi aklî teorilere göre değil, nakle dayalı şer'î delillerle olmalıdır. Rafızî'lerin az bir kısmına göre akıl, kişiye imamı seçmenin vacip olup olmadığı kanaatini vermektedir. Oysa, aklî metodlarla hükümleri çıkarmak, içinden çıkılamayacak kadar karmaşıktır. Allah'ın, kullarının iyiliğini istemesinin vacib olduğunu ve imamı seçmenin de bunlardan olduğunu reddeden Am; Bu iddia, uluhiyyetin sırrından hakikatin bilmemelerinden ve Rububiyyetin sırrından uzak olmalarından kaynaklanmaktadır. Mükafat ve cezaya zorlanamayan Cenab-ı Hak, nasıl imamı seçmek zorunda olabilir? Ezelî olan Allah'a ne mükafat fayda, ne de kötülük zarar verebilir. Dinler, akidler, şeriatler ve mezhebler mucize ve parlak delillerle te'yid edilen peygamberlere imamlardan daha muhtaçtır. Bazı dönemlerin imamsız kalması, dinlerin koruyucusu olan peygamberlerden mahrum kalmaktan daha önemli değildir.[223]

---

[222] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.65 ; Bkz. Cüveyni, a.g.e., s. 44.
[223] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Cüveyni, *Ğiyasu'l-Umem*, s. 20.

İmamı seçmenin vacib olduğu, ona uymakla emrolunduğumuz şer'î hükümlerle sabit olmuştur.[224] Akla müracaatımız halinde, Allah'ın insanları doğru yoldan saptırıp cehalet ve dalalet bataklığında helak etmesi uzak bir ihtimal değildir. :"O,yaptıklarından sorulmaz, onlar sorulurlar."[225]

Mu'tezili âlimlerin çoğunluğu, imâmetin gerekli bir kurum olduğunu kabul eder ve bu gerekliliği de, dinî ve aklî bir esas olarak değil, dünyevî bir maslahat olarak görürler. Mu'tezile'ye göre yönetim, Müslümanların üzerinde düşünüp taşınarak karar verdikleri içtihadi konular arasında yer almaktadır. Onlara göre imâm, toplum üzerinde velidir, onların işlerinde tasarruf sahibidir; bu itibarla İslam toplumunun imâma ihtiyacı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Şer'i hükümleri yürütmek, ülkeyi korumak, orduları yönlendirmek gibi konularda da imâma ihtiyaç vardır.[226] Mu'tezileye göre, yönetimde aklın karar veremeyeceği veya müdahale edemeyeceği işler vardır. Bunlar: Dinin hükümlerini uygulamak (tenfizu'l-ahkam), hadlerin uygulanması (ikametu'l-hudud) ve benzeri durumlardır. Bu işlere aklın müdahalesi söz konusu olamaz; zira bu işler, ancak bir imâmla (yöneticiyle) gerçekleştirilebilir.[227] Mu'tezile'ye göre imâmetin vücûbu aklen tespit edilen vaciplerden değildir. Kâdı Abdulcebbar bu durumu

[224] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.66; Cüveyni, a.g.e., s. 16.
[225] Enbiya, 2-3.
[226] Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l- Usuli'l-Hamse*, (thk. Abdulkerim Osman), Kahire 1965, s. 750; Aydınlı, s. 43.
[227] Kâdı Abdulcebbar, el-Muğni, XX/I, 39,47. 305 Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 54 vd.; Kâdı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 751.

fıkıh kaidelerine uygun bir şekilde uzun uzun izah etmektedir. Bu görüşün, imâmetin aynı zamanda akli bir zorunluluk olduğunu kabul eden İmâmiyye mezhebine karşı geliştirilmiş bir tez olduğu görülmektedir. Buna göre, imâmetin zorunluluğunu ifade eden hiçbir akli gerekçe yoktur. Mu'tezile tarafından konu ile ilgili Şîa'ya ait görüşlerin, çok ağır ifadelerle eleştirildiğini görmekteyiz. Buradan hareketle Mu'tezile'nin, imâmetin gerekliliği konusunda Şîa'dan uzaklaşarak diğer Müslüman fırkalara yaklaştığını söyleyebiliriz.[228] Ayrıca Bağdat Mu'tezilesi[229] ile Basra Mu'tezilesinden Cahız[230] imameti insanlara vacib görenlerdendir.

Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu yönetim ve yöneticinin gerekliliği görüşünü benimserken, Hâriciler'den Necedat fırkası ile Kaderiyye (Mu'tezile)'den Ebû Bekir el-Asam ve Hişam b. Amr el-Futî gibi kimseler, imâmetin ümmetçe yerine getirilmemesi durumunda, ceza ve kınamayı gerektirecek ölçüde bir vacip olmadığını; bunun insanların iş ve işlemlerine ilişkin bir durum olduğunu, topluluğun bireyleri arasında hakça bir ilişki, iyilik ve kötülükten sakınma çerçevesinde bir yardımlaşma, her bireyin yükümlülüğünü yerine getirme gibi bir tutumun sürüp gitmesi durumunda imâma ve ona uymaya gerek kalmayacağı görüşünü öne sürmüştür.[231]

---

[228] Bkz. Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 17 vd.
[229] İbn Ebi'l-Hadid, *Serhu Nehci'l-Belağa*, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, *İsa'1-Babi ve Şürekauhu*, tahkik, Muhammed Ebu'1-Fadl İbrahim, "1. b.1378 H.11./308.
[230] el-Cahız, el-Osmaniyye, *Daru'I-Kitabi'l-Arabî*, tahkik, Abdüsselam Harun 1374 H.s. 261.
[231] Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 54 vd

İmâmın belirlenme yöntemi, nass ve tayin teorisinin reddi, ilk üç halifenin meşruiyeti, mefdûlün imâmeti, gaybetin imkânsızlığı, imâmete seçilecek kimsede aranacak nitelikler, imâmın görevden azlinin imkânı, her dönemde bir imâmın olmasının gerekliliği gibi yapısal hususları ele almışlardır. Sünnî kelâm ekolü olan Eş'ariyye de imâmet konusunda şia"nın görüşlerini sert bir şekilde tenkit etmiş ve imâmeti ictihadî bir mesele olarak görmüş ve siyasal iktidarı dinî otoriteden farklı bir düzleme yerleştirme çabasına girişmiştir. Fakat Eşarî okulunun imâmet anlayışına ilişkin yapılmış çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu çerçevede Ehl-i Sünnet geleneğinde tartışılan imâmet meselesinin Eşarî mezhebinde nasıl ele alındığı sorunu imâmet, dinin temel esasları arasında yer almayan ve mükellefin fiillerini ilgilendiren ayrıntı bir meseledir. Dolayısıyla imâmet din ve dünya işlerini ilgilendiren genel bir idareciliktir.[232] İmâm ataması Allah"a ait (zorunlu) bir görev değildir. Zira imâm tayini ile oluşması muhtemel zararların önlenmesi amaçlanır. Zannî bir zararın giderilmesi ise icmâ ile Müslümanlara ait zorunlu bir görevdir. Bu husus şöyle açıklanabilir: şâriin muamele, evlilik, cihat, hadler, kısas, bayram ve cumaya ait koyduğu esaslardaki gaye insanların maslahatına yöneliktir. Bu bağlamdaki maslahatın temini ancak bir imâm vasıtası ile mümkündür. Esasen insanların başlarında bir lider olmaksızın birbirlerine boyun eğmeleri çok zordur. Devlet liderinin yokluğu kargaşa,

[232] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.94

saldırı ve helake de neden olabilmektedir. Liderler öldüğünde oluşan fitneler de bunun açık delilidir. Bu fitneler devam ettiği takdirde kaos oluşur. Neticede din ortadan kalkar ve Müslümanlar helak olur. Dolayısıyla bir imâmın tayini belirtilen hususlara mani olunması açısından elzemdir. Diğer bir ifadeyle imâm ataması Müslümanların maslahatlarının temini için gereklidir. Böylelikle imâm tayini naklî açıdan bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda Âmidî ve Îcî (ö. 756/1355) gibi diğer Eşârî kelâmcılar da benzer görüşleri savunmuştur.[233]

Sonuç olarak Âmidî bilhassa toplumsal düzenin sağlanabilmesi için bir imâm seçimini gerekli görmüştür. Bunu da naklî bir temele dayandırmıştır. İmâmet şartlarına haiz bir kimse bulunamadığı takdirde ise imâm seçiminin yapılamayacağını vurgulamıştır.[234]

Âmidî de imâmın Kureyş'ten olması gerektiği konusunda icmâın bulunduğu vurgulamış, fakat "imâmlar Kureyş'tendir." rivayetindeki "imâmlar" kelimesi ile âlimlerin de kastedilmiş olabileceğini ifade etmiştir.

Diğer taraftan şia imâmet için masumiyet şartını öne sürmüş, bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin geçersiz olduğunu iddia etmiştir. Âmidî'ye göre imâmet için masumiyet şartı koşulamaz. Nitekim Hz. Ebû Bekir imâm olduğu halde

[233] Âmidî, a.g.e., V, 234; Îcî, a.g.e., s. 400-401; Cürcânî, a.g.e., VIII, 383-384.
[234] Ali İmran, 3/110.

onun masum olması gerektiği iddia edilmemiştir.[235] İmâmın görevi topluma yönelik oluşması muhtemel zararların giderilmesidir. Böyle bir görevin yerine getirilmesi için imâmın masum olması gerekli değildir. İmâm atamasının yapılmaması imâm tayini yapılmasından daha büyük sorunlara neden olabilir. İki zararla karşılaşıldığı zaman öncelikle zararı büyük olanın giderilmesi elzemdir.

Âmidî'nın Ebû Bekirin imâmetinin geçersizliğine yönelik itirazlarına yönelttikleri cevaplardır.[236]

Hz. Ebû Bekir'in ilk meşru imâm olduğunun delili, onun Allah tarafından yüceltilmesi ve Hz. Peygamber'den sonra insanların en üstünü olmasıdır. Allah sahabeyi doğru kimseler olarak addetmiştir. Sahabe ise Hz. Ebû Bekir'i "Resûlullah'ın Halifesi" olarak adlandırmıştır. Bu ifade de onun imâmetinin geçerli olduğunu göstermektedir. Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin meşru olduğu "Bedevîlerin (savaştan) geri bırakılanlarına de ki: "Siz, güçlü kuvvetli bir kavme karşı teslim oluncaya kadar savaşmaya çağrılacaksınız. Eğer itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz, Allah sizi elem dolu bir azaba uğratır."[237] ayetinden de çıkarılabilir. Savaştan geri kalan kavimleri, savaşa davet eden Hz. Peygamber değildir. Yani onun döneminde böyle savaş vuku

[235] Âmidî, a.g.e., V, 157-164; Îcî, a.g.e., s. 399-400; Cürcânî, a.g.e., VIII, 383-384.
[236] Âmidî, a.g.e., V, 157-164; Cürcânî, a.g.e., VIII, 396.
[237] Âmidî, a.g.e., V, 193; *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.94.

bulmamıştır. Hz. Ali döneminde de böyle bir savaş gerçekleşmemiştir. Sadece imâmet meselesine ilişkin savaşlar olmuştur. Ayetin son kısmında geçen "Eğer itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz, Allah sizi elem dolu bir azaba uğratır."[238]

Âmidî'nin Şia'nın Ebû Bekir'in imâmetinin geçersizliğine yönelik itirazlarına yönelttikleri cevaplar için ifadesi ilk üç halifeden birisine yöneliktir. Bu ifade de Hz. Ebû Bekir'e yönelik olmalıdır.[239] "Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyunuz".[240] hadisi Hz. Ebû Bekir'in ilk meşru imâm olduğunu göstermektedir. Her ne kadar Şia bu rivayetin âhâd haber olduğunu ve bu yüzden de dikkate alınmaması gerektiğini belirtmişse de bu hadis, Şia'nın delil olarak öne sürdüğü "kuş" ve "menzile" haberinden sıhhat bağlamında geri kalmaz. Aslında Şia kendi kabullerine uygun olan rivayetlerin mütevâtir, aykırı olanların ise âhâd olduğunu iddia etmektedir.[241]

Âmidî, Hz. Peygamber'in son hastalığı evresinde namazı kıldırması için Hz. Ebû Bekir'i görevlendirmiş ve kendisi de ona tabi olduğunu ifade etmiştir. Sonrasında Hz. Ebû Bekir namazda imâmlık yapmaya devam etmiştir. Hatta bu konuda Hz. Ali "Allah Resûlü seni dünyevî işlerde öne aldı, biz de seni dinî konularda öne almayalım mı!" demiştir. Şayet imâmet Hz. Ali

[238] Fetih 48/16.
[239] Cürcânî, a.g.e., VIII, 395; Cürcânî, a.g.e., VIII, 396; Âmidî, a.g.e., V, 234; Îcî, a.g.e., s. 400-401.
[240] Tirmizi, *Menakıb* 16/37.
[241] Âmidî, a.g.e., V, 157-164; Cürcânî, a.g.e., VIII, 396.

veya Hz. Abbas'ın hakkı olsaydı, bu konuda onlar Hz. Ebû Bekir'e karşı çıkarlardı. Ona itiraz edip onunla mücadele imkânı varken bunun terk edilmesi masumiyete halel getirir. Masumiyete leke gelmesi ise büyük günahtır. Hâlbuki Şia masumiyeti imâmetin bir şartı olarak görmektedir. Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın Hz. Ebû Bekir'e karşı çıkma imkânlarının bulunmadığı da iddia edilemez. Zira Hz. Ali dinî konularda çok hassas ve ayrıca çok cesurdu. Aslında Hz. Ali hakkında bir nass mevcut olsaydı, şüphesiz bu nass ortaya konulurdu. Üstelik çok cesaretli olan Zübeyir b. Avvam da Hz. Ali'yi destekliyordu. Hatta onun Hz. Ebû Bekir'in hilafetine rıza göstermediğini de söylenmiştir. Ebû Süfyan da Hz. Ebû Bekir'in seçilmesinden hoşnut değildi. Ensar da ilk aşamada Hz. Ebû Bekir'in halife olmasına karşı çıkmıştır. Hz. Ebû Bekir ise "İmâmlar Kureyş'tendir." sözüyle onları ikna etmiştir.[242] Nitekim Şia'ya göre Hz. Ebû Bekir zayıf ve çekingen, maddi gücü ve taraftarı olmayan birisidir. Bu durumda Hz. Ebû Bekir ile pekâlâ mücadele edilebilir. Hz. Ali'nin fazileti bağlamında ele alınan (Şia'nın Hz. Ali'nin imâmetini ispat için kullandığı) ve hadisü't-tayr olarak bilinen bu rivayete göre bir gün Hz. Peygamber'e kızartılmış bir kuş getirilmiştir. Bunun üzerine o, şöyle dua etmiştir: "Allah'ım, kullarından sana en sevimli olanını bana gönder ki benimle birlikte bu kuştan yesin." Ardından Hz. Ali içeriye girmiştir. (Tirmîzî, Menâkıb 20.) Hz. Peygamber Tebük gazvesi öncesinde Hz. Ali'yi Medine'de kendi

[242] Teftâzânî, *Şerhu"l- Makâsıd*, V, 258-259; Bkz. Âmidî, a.g.e., V, 193.

yerine vekil olarak bırakmıştır. Bu süreçte Hz. Peygamber münafıkların Hz. Ali'ye yönelik olumsuz sözlerini duyunca ona olan güvenini ve onun kendi yanındaki değerini açıklamak için şu sözleri sarf etmiştir: "Senin bana olan konumun Harun'un Musa'ya olan konumu gibidir. Fakat benden sonra peygamberlik yoktur." Bu rivayet "menzile" hadisi olarak şöhret bulmuştur.[243] Ebû Bekir'in imâmetine yönelik eleştirilerin reddi bağlamında Şia'nın Hz. Ebû Bekir'in imâmetini reddederken dayandığı delilleri İmam Âmidî, tek tek sıralamış, ardından da bu delilleri tenkit etmiştir. Söz konusu değerlendirmeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Şia'ya göre Hz. Ebû Bekir zalimdir. Kur'an'da da "Benim ahdim zalimlere ulaşmaz." denilmektedir. Nitekim o, daha önceden de kâfirdi. "Kâfirler, zalimlerin ta kendisidir." ayeti de bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla o imâmet için gerekli şartları haiz değildir. Diğer taraftan Ebû Bekir, Hz. Fâtıma'nın Fedek arazisine vâris olmadığını iddia etmiştir. Hâlbuki Hz. Fâtıma bu arazinin yarısına vâristir ve veraset iddiasında haklıdır. Nitekim Kuran'da da "Şayet vâris tek bir kadınsa mirasın yarısını alır." buyurulmuştur. Üstelik Hz. Fâtıma masumdur. Çünkü Allah, kiri Ehl-i Beyt'ten nefyettiğini "Ey Ehl-i Beyt, Allah sizden kiri gidermek istiyor." ayeti ile açıklamıştır. Bunun yanında Hz.

[243] Buhârî, *Menâkıb* 9; ayrıca bkz. şerîf Murtazâ, *eş-Şâfî fi"l-İmâme*, III, 74-75; şeyh Müfîd, *el-İfsâh*, s. 33; Allâme Hillî, *Nehcu"l-Hak*, s. 216; Metin Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmâmet Tasavvuru*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2007, s. 69-73. Cürcânî, a.g.e., VIII, 396.

Peygamber de "Fâtıma benden bir parçadır." demiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber masum olduğu gibi onun bir parçası olan Hz. Fâtıma da masumdur. Hâsılı Ebû Bekir'in Hz. Fâtıma'nın veraset iddiasına karşı çıkması hatalıdır. Âmidî belirtilen iddiayı reddetmiş ve Hz. Ebû Bekir'in zalim olmadığını ifade etmiştir. Zira zalim, tövbe ettiği halde doğru yoldan çıkan ve adaleti çiğneyerek günaha girendir. Hz. Ebû Bekir ise Hz. Peygamber'e iman etmiş ve sonrasında noksanlıklarını gidermiştir. Onun imâmda bulunması gereken vasıfları taşıması, imâmetinin geçerli olduğunu gösterir. Siyer ve tarih kitapları da onun imâmetinin meşru olduğuna bir delildir.[244]

2. Şia'ya göre Hz. Peygamber, Ebû Bekir'i kalabalık bir grubu idaresi ve dinî esasların uygulanması için görevlendirmemiştir. Hatta hac mevsiminde insanlara tevbe suresini okuma görevini tevdi etmiş ve sonrasında Hz. Ali'nin bu işi daha layıkıyla yapacağını düşünerek ondan bu vazifeyi geri almış ve görevi Hz. Ali'ye vermiştir. Bu durumda Ebû Bekir'in imâmet görevini yerine getirmesi mümkün değildir. Âmidî bu iddiaya şöyle karşılık verir: Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'e bazı görevler vermiştir. Söz gelimi onu, hicretin 8. yılından sonra hac emiri olarak görevlendirmiş ve sonrasında da o, bu görevine devam etmiştir. Hatta Hz. Peygamber, vefatı öncesinde Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını istemiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'in ardından Hz. Ali'yi görevlendirmesinin nedeni ise o

[244] Âmidî, a.g.e., V, 193; Cürcânî, a.g.e., VIII, 390.

dönemin adeti gereği ahitlerin yapılması veya feshi için kişinin kendisinin veya amcaoğlunun orada hazır bulunması gerekiyordu. Bu yüzden oraya Hz. Ali gönderilmiştir. Ayrıca Şia'nın Hz. Ebû Bekir hakkında "Hz.Peygamber onu namazdan azletti." sözünün aslı yoktur. Sahih rivayetler de Şia'nın bu iddiasını desteklememektedir. İmâmetin vücûbiyetinin naklî dayanağı ise imam ile ibadet yapılmasına dair emri içeren dinî hükümlerdir. Diğer taraftan Âmidî'ye göre imâmet meselesi bir inanç esası değildir. Ayrıca bazı dönemlerde imâmın olmayabileceğini ifade eden Âmidî bu hususu şöyle açıklar:[245] Toplumun peygambere olan ihtiyacı imâma nazaran daha fazladır. Toplum bir dönemde dini koruyan peygamberden yoksun kalabileceği gibi imâmsız da kalabilir.[246]

Resûl-i Ekrem hayatta iken hem peygamber olarak Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ etmiş hem de müslümanların dünyevî işlerini düzene koymuş, hukukî ihtilâflarını çözümlemiş, ahlâk bakımından onları eğitmiş, siyasî birliğin tamamlanmasından sonra devlet başkanlığı ve ordu kumandanlığı görevlerini üstlenmiştir. İslâm âlimleri Hz. Peygamber'in vefatıyla peygamberliğin sona erdiği, buna karşılık toplumun idaresiyle ilgili diğer işleri bir kişinin üstlenip bunları tek başına veya bazı

[245] Âmidî, a.g.e., V, 193; Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 213;Cürcânî, a.g.e., VIII, 390-391; Cüveynî, *Kitâbü"l-İrşâd*, ss. 420-421; Teftâzânî, *Şerhu"l- Makâsıd*, V, 258-259.

[246] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.88; Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 213.Cürcânî, a.g.e., VIII, 390-391; Cüveynî, *Kitâbü"l-İrşâd*, ss. 420-421; Teftâzânî, *Şerhu"l- Makâsıd*, V, 258-259; Bkz. Âmidî, a.g.e., V, 193.

görevleri yetkili şahıs ve mercilere devrederek yürütmesi, böylece müslümanların düzen içinde yaşamasını temin etmesi gerektiği üzerinde görüş birliğine varmışlardır. Ancak bir kısım âlimler, devlet başkanının İslâm'ın dünyevî ve içtimaî hükümlerini uygulama görevini göz önünde bulundurarak bu işe dinî bir karakter atfederken bir kısmı da insanların siyasî birlik ve düzen içinde yaşamasını ve bu amaçla devlet kurmasını aklî ve tabiî bir ihtiyaç olarak görür.[247]

Klasik dönem İslâm amme hukuk doktrininde halifede bulunması gerektiği düşünülen şartlar, özellikle halifenin o toplumda en bilgili, erdemli, itibarlı ve liyakatli kimse olması gereği ve bunu sağlayacak tedbirler üzerinde ayrıntılı biçimde durulur. Halifenin şûra veya ehlü'l-hal ve'l-akd denilen (ümmetin bilgili, seçkin ve toplumda saygınlığı olan temsilcilerinden oluşan) kurulun seçimiyle veya bir nevi genel seçim demek olan halkın biatıyla iş başına gelmesinin önemi vurgulanır. Mevcut halifenin kendi yerine geçecek kişiyi belirlemesinin aday gösterme mi yoksa tayin mi olduğu hususu müslüman amme hukukçuları arasında tartışılmıştır. İslâm hukukçuları genelde, her durumda halktan veya ehlü'l-hal ve'l-akdden biat alınması gereği üzerinde durarak halifenin yetkisini veraset ve saltanat usulünden değil ümmetten aldığı fikrini vurgulamaya çalışırlar. Zorla iş başına gelen ve halkın kendine itaat etmesini sağlayan kimsenin de Allah'ın hükümlerini açıkça çiğnemediği sürece meşrû halife sayıldığı

[247] Maverdi, *Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, s. 3; İbn Haldun, *Muḳaddime*, s. 178-179.

yönünde klasik kaynaklarda yer alan ifadeler, fiilî durumu kabullenme veya kuvvet karşısında suskun kalmayı teşvik olarak değil ümmeti fitne ve kargaşaya sürüklemekten çekinme, ümmetin birlik ve dirliğini koruma fikrine ağırlık verme olarak değerlendirilebilir. İslâm âlimleri bu tutumu benimserken âdil-zalim, iyi-kötü, dindar-fâsık gibi nitelemelerin özellikle siyasî çekişmenin arttığı dönemlerde izâfî bir karakter taşıyacağı noktasını da göz önünde bulundurmuş olmalıdır.[248]

Halife ve hilâfet konusunda klasik literatürde yer alan öneri ve bilgilerde, o güne kadarki geleneğin ve o günün hilâfet ve saltanat sisteminin olumlu ve olumsuz yönlerinin tesiri açıkça görülür. Çünkü tarih boyunca İslâm toplumunda hiçbir zaman eksik olmayan saltanat kavgalarının ve siyasî görüş farklılıklarının âlimleri de etkileyerek, onları mevcut siyasî iktidarın yanında veya karşısında tavır almaya zorlamış ve bu konumlarının görüşlerini de belirlemiş olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Nitekim halifede aranan şartlar, biatın şekli, seçici kurulun sayısı ve özellikleri, halifenin meşruiyetini belirleme yolları gibi konularda kaynaklarda yer alan bazı değerlendirmeler incelendiğinde bunların ilk dört halifenin meşruiyetini vurgulama, Emevî halifelerinin hilâfetini gayri meşrû gösterme gibi gayretlerin ürünü olduğu izlenimi edinilmektedir. Öte yandan İslâm hukukçuları görüşlerini, kendi dönemlerinde mevcut siyasî ve içtimaî yapıyı, ayrıca dört halife dönemini model alarak ve ikisi arasında

[248] Taberî, IV, 209; Kalkaşendî, *Ṣubḥu'l-aʿşâ*, V, 445.

mukayeseler yaparak açıkladıklarından kaynaklarda bugün için fazlaca pratik değeri bulunmayan bazı yargılarla karşılaşmak da mümkündür. Dolayısıyla halifenin hak ve yetkileri, görevleri, görev süresi ve azli, şûra meclisiyle ilişkileri, devletin temel organları ve yapısı gibi konularda ileri sürülen görüş ve önerilerin bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir. Bu konuları İslâm hukukçularının ayrıntılı şekilde ele almış olması ve mevcut doktriner görüş farklılıkları, onların müslüman toplumlarda en iyi yönetim biçimini bulma, hak ve adaletin gerçekleşmesini sağlama gayretlerinin bir ürünüdür. Fakihlerin halifeye "Allah'ın halifesi" veya "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" denmesini genelde doğru bulmayıp onu "Peygamber'in halifesi, imam, müminlerin emîri" gibi vasıflarla anmaları -fıkıh usulündeki hüküm kaynağı anlamında hâkimiyetin Allah'a ait olmasına karşılık- İslâm amme hukukunda idarî yetki anlamında hâkimiyetin kaynağının ümmet olduğunu, halifenin de ilâhî bir güce sahip bulunmadığını vurgulamayı amaçlar. Bundan dolayı İslâm düşüncesinde devlet başkanının mutlak bir yetkisinin olmadığı, bu yetkinin İslâm'ın genel ilkeleriyle ve ilâhî iradeyle sınırlı kabul edildiği, bu sebeple de yöneticiye mutlak yetki öngören yönetim biçimlerinin İslâm'ın özüne ve amacına aykırı düştüğü söylenebilir. Ümmete ait olan hâkimiyetin nasıl kullanılacağı, adının ne olacağı, dünyada müslümanların tek bir devlet veya organizasyon altında birleşmeleri, anayasal kurumların oluşum ve görev dağılımı gibi daha çok şekille ilgili konular ise İslâm'ın genel ilkelerine aykırı

düşmediği sürece her toplumun şart ve imkânları ışığında belirleyip karar vereceği hususlar olarak görülebilir.[249]

İmametin vacib olduğunun delillerini iki ana başlıkta inceleyeceğiz. İmametin vacip olduğunu söyleyen başta ehl-i sünnet olmak üzere şu delillere dayanmaktadır.

2.2.2. Kur'an-ı Kerim'de

Kur'ân-ı Kerîm'de hilâfet kelimesi yer almadığı gibi halife de terim anlamıyla geçmez; ancak halife, halâif ve hulefâ kelimeleri kullanılarak insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğu sıkça tekrarlanır.[250] Bazı âyetlerde halifenin sözlük anlamı çerçevesinde, fakat ileride oluşacak terim anlamıyla da ilgi kurulabilecek şekilde, bir kısım kavimlerin kendilerinden öncekilerin yerine getirilip yeryüzünde söz sahibi kılındığına işaret edilir.[251] Bu âyetlerin anlatımından insanın hak ve adaleti gerçekleştirmek, yararlı ve iyi işler yapmak üzere ağır bir sorumluluk yüklenerek, bir bakıma Allah'ın güvenine de mazhar olarak yeryüzüne gönderildiği anlaşılmaktadır. İnsanın yeryüzünde en şerefli varlık sayılması da bununla ilgilidir.[252]

---

[249] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s. 96; Maverdi, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, s. 3; İbn Haldun, *Muḳaddime*, s. 178-179.
[250] Bakara 2/30; En'âm 6/165; Yûnus 10/73; Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.
[251] A'râf 7/69, 74; Yûnus 10/14.
[252] Neml 27/62.

Kuràn da[253] imâm kavramı, farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, bu bağlamda insanlara örneklik ve önderlik yapan kişi anlamında, genelde peygamberlik makamı için kullanılmıştır. Hz. İbrahim'e Cenab-ı Hak: "Seni insanlara imâm (başkan) yapacağım" buyurduğu zaman, O: "Benim zürriyetimden de" diyerek, kendi sülalesinden de imâmlar gelmesi niyazında bulunmuş, fakat şu cevabı almıştır: "Benim ahdim (vazife teklifim) zâlimlere erişmez."[254] İmâm, öne geçen demektir. Herhangi bir ilimde, bir meslekte önder ve kendisine uyulan zata "imâm" denir.[255] Kısaca, devlet ve siyasetin sosyal, hukuki ve beşeri bir olgu olması ve değişmesi sebebiyle Kur'ân, doğrudan siyasi bir sistem önermez, siyasi bir yapılanmanın ayrıntısını ortaya koymaz ve siyasi erki elinde tutacak kişinin kimliği üzerinde durmaz. Çünkü Kur'ân'ın temel gayesi ve esas ilgi konusu, siyasi oluşumlar ve bunların faaliyetleri değildir. Sonuç olarak Kur'ân'da siyaset ve siyasi konular, adaletin tesisi ve zulmün kaldırılmasını önceleyen, insan haklarının korunmasını ve yetkinin halktan alınmasını gerekli gören hukuki bir düzenleme ile ilgilidir. Bunun çerçevesi adalet, hakkaniyet, şura ve ehliyet (yetkinlik ve yeterlilik) olarak belirlenmiştir.[256]

---

[253] Bkz. Bakara, 2/30; En'am, 6/165; Yunus, 10/73; Neml, 27/62; Fâtır, 35/39; Sa'd, 38/26. 25 Bkz. Araf, 7/69; Yunus, 10/14. 26 Bkz.; Bakara, 2/30; En'am, 6/165. [253]

[254] Bakara, 2/124.

[255] Mecduddin Muhammed b. Yakup Firuzabadi, (ö. 817/1414), *el-Kamusu'l-Muhit*, Beyrut, trs., IV, 22.

[256] İbn Haldun, *Muḳaddime*, s. 178.

Kur'an-ı Kerim'de imam kelimesi, hem tekil hem de çoğul olarak geçmektedir. Her iki şekilde de belirtilen sözlük manasında kullanılmıştır. "(Ve hatırlayın) Hani Rabbi, İbrahim'i bir takım kelimelerle imtihan etmiş, o da onları tamamlayınca 'ben seni insanlara imam kılacağım' buyurmuş; (İbrahim de O'na:) 'Soyumdan da' deyince, (Rabbi şöyle) cevap vermişti: Zalimlere ahdim ulaşmaz."[257] Taberî, "Seni insanlara uyulan önder yapacağım" şeklinde açıklamıştır. "Böyleleri, Rabb'inden gelen ve şahidin takip ettiği ve önünde de bir rehber (imam) ve bir rahmet olmak üzere Musa'nın kitabının bulunduğu apaçık bir delil üzerinde olan kimse gibi midir?"[258] "Rabbimiz! Bize eşlerimizden ve nesillerimizden gözlerimizin bebeği gibi insanlar ihsan et. Bizi, Allah'tan sakınanlara önder (imam) yap" diyenlerdir."[259] Taberî, "Bizden sonrakilerin uyacakları önderler"[260] diye yorumlarken, Buhari, "Bizden öncekilere uyacağımız, bizden sonrakilerin bize uyacağı önderler"[261] şeklinde açıklamıştır. Çoğul olarak da şu ayetlerde kullanılmıştır: "Bütün insanları kendi imamları (kitapları) ile

[257] Bakara, 124.
[258] Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyanan Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Kahire, 1388, 3.baskı, I, 529.
[259] Hud, 17
[260] Taberî Tefsiri, IX, 52; Ebu Abbas Muhammed b. İsmail b. el-Muğire b. Berdizbeh el-Buharî, *el-Cu'fi*, Sahihu'l-Buhari, İstanbul, *el-Mektebetu'1-İslamiyye, Daru't-Tıbaati'l-Amire*, 96/2; Ahmed b. Ali. Hacer el-Askalanî (773-852 H.), *Fethu'l-Bari bi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, tertib ve tahkik, M. Fuad Abdülbaki, Muhibbüddin 'ul-Harib, Kusayy Muhibbüddinu'l-Hatib, Kahire,1407/1987, 1. baskı, XIII, 263.
[261] Furkan, 74.

birlikte çağırdığımız gün..."[262] "Hepsini de, emrimizle (insanları doğru yola davet eden imamlar kılmış..."[263] "Emir ve nehye uyma, Allahın taatindeki hayra tabi olmada onlara uyulan ve tabi olunan imamlar."[264] Yeryüzünde zayıf bırakılanlara lütufta bulunmak, onları imamlar yapmak, varis kılmak..." [265] "Onları, ateşe davet eden önderleri (imamlar) yapmışızdır; kıyamet günü de yardım edilmeyeceklerdir."[266] Ayet-i kerimesi batılda da önderlerin (imamların) olabileceğini belirtmektedir. Şu âyet-i kerimede de imam kelimesi küfür önderlerinde kullanılmıştır: "Ve eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozarlar ve dâininize saldırırlarsa, siz de küfrün bu liderleriyle savaşın. Zira, onların yeminleri yok demektir..."[267] Kuràn da bu âyetlerden bazılarıda şöyledir: "Allah'a ve resulüne iman edin"[268] , "Allah, kendisine ve resulüne itaat edenleri, ebediyen kalmak üzere, altlarından ırmaklar akan cennetlere sokar. Bu, ne büyük bir kazançtır. Allah'a ve resulüne isyan edenleri ve koyduğu sınırları geçenleri de, ebediyen kalacakları ve acıklı bir azap görecekleri bir ateşe sokar"[269], "Eğer O'na itaat ederseniz, hidayet bulursunuz. Resulün görevi yalnızca

[262] İsra, 71.
[263] Enbiya, 73.
[264] Taberi, Tefsir, XVII, 49.
[265] Kasas, 5.
[266] Kasas, 41.
[267] Tevbe, 12.
[268] Nisa, 4/171.
[269] Nisa, 4/13, 14.

açık tebliğdir"[270], "Kim Allah'a ve resulüne isyan ederse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur"[271], "Allah'a itaat edin, resule itaat edin ve sakının"[272], "Sizin rabbiniz Rahman'dır. Bana ittiba edin ve emrime itaat edin"[273], "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin; resule ve aranızdan çıkan emir sahiplerine itaat edin. Bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, eğer Allah'a ve ahiret gününe inanan kimseler iseniz, onu Allah'a ve resule götürün"[274], "Mü'minler, Allah'a ve peygamberine inanan kimselerdir ve toplumu ilgilendiren bir işte peygamber ile bulundukları zaman, ondan izin almadıkça çekip gitmezler."[275]

"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin."[276] Tabarî'nin Ebu Hüreyre'den rivayetine göre: "Ulu'1-emr emirlerdir."[277] İbn Kesir: Açık olan "Allah daha iyi bilir" ayet umumîdir ve emir sahibi bütün idareci ve âlimleri kapsamaktadır. Ayetten çıkarılan delil şudur: Allah (c.c.) ulu'l emre itaati vacip kılmıştır ki ulu'l emreden maksat imamlardır.[278] İtaatin farz olması imametin farziyyetini göstermektedir. Zira Allah olmayan veya

[270] Nur, 24/54.
[271] Ahzab, 33/36.
[272] Maide, 5/92.
[273] Taha, 20/90.
[274] Nisa, 4/59.
[275] Nur, 24/62.
[276] Nisa, 4/59.
[277] Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Cami'ul-Beyan an Tevili Ayi'l-Kur'an*, III, 497.
[278] Ebu'1-Feda İsmail b. Kesir el-Kuraşî ed-Dımışkî, (V, 774 H.), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, *Daru'ş-Şa'b*, Tahkik, Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Ahmed Aşur ve Abdülaziz Ganim, II, 303.

olması/olmaması caiz olan bir şeye itaati farz kılmaz. O halde bir imamı seçmek Müslümanlara farzdır.

Cenab-ı Hakkın Hz. Peygamber (s.a.v.)'e hitaben buyurduğu şu âyeti kerimeler: "Aralarında Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeni,onların heva ve heveslerine uymamanı ve Allah'ın sana indirdiği şeylerin bir kısmından seni saptırmalarından sakınmanı da (sana emrettik)"[279] "(EyMuhammedi)O halde aralarında Allah'ın indirdiği (bu) kitap ile hükmet."[280] Hz. Peygamber (s.a.v.)'e hitap onun ümmetine hitaptır. Zira hitabı O'na tahsis eden bir delil yoktur. Kıyamete kadar Müslümanlar ilahî hükümleri yerine getirmekle mükelleftirler. Bu da ancak bir imamın seçilmesiyle tam olarak yapılabilir. O halde bir imamın seçilmesi farzdır.

İlahî hükümlerin icrasını emreden bütün ayetler bu anlamdadır.

"Gerçek şu ki biz peygamberlerimizi apaçık delillerle gönderdik; insanların adaletle hareket etmeleri için onlarla birlikte kitabı ve adalet ölçüsünü indirdik. Keza kendisinde çok büyük bir sertlik ve insanlar için faydalar bulunan demiri yarattık. Bütün bunlar, Allah'ın kendi dinine ve peygamberlerine, onları görmeksizin yardım edenleri

[279] Maide, 5/ 49.
[280] Maide, 5/48.

ortaya çıkarması içindir. Allah, şüphesiz çok kuvvetlidir, daima galiptir."[281]

Peygamber ve O'ndan sonra O'na uyanların başlıca görevi, insanlar arasında Kur'anî ölçülere göre adaleti sağlamaktır. Bu da ancak yetki ile olabilir. Yetki de ancak imamı seçmekle mümkündür. İbn-i Teymiyye şöyle demektedir: "Hak din yol gösterici bir kitap ve yardımcı bir kılıca muhtaçtır. Kitap, Allah'ın emir ve yasaklarını açıklar, kılıç buna yardım ve te'yid eder."[282]

Hudûd, Kısas vb. hükümlerin ancak imamla yerine getirilebileceği ve Kur'an ayetlerine dayanan meselelerdir. Zira, bu gibi hükümlerin fert bazında tatbiki mümkün değildir. Tarihi realite de imametin vücubunu açıkça ortaya koymaktadır. Başsız, başıboş bırakılan hiç bir toplumun güven ve düzen içerisinde yaşadığı görülmemiştir. En küçük topluluk olan aile bireyleri arasında bile bir başa (idareciye) ihtiyaç duyulduğu bir gerçektir.[283]

Gerçekte imâmet, dini korumada ve dünyayı din ile idare etmede şeriat sahibine vekalet etmektir. Aslında bu tür kullanımlarda peygamberlik makamının dahi bir sülale imtiyazı olmadığı, peygamber sülalesinin mensuplarına fazilet sağlamadığı

[281] Hadid, 25.
[282] Takıyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed ibn Teymiyye, *Minhac es-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nadi Kelamı'ş-Şi'a ve'l-Kadariyye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1263-1328, I, 142.
[283] Cüveyni, a.g.e., s. 22.

ve diğerlerine karşı bir üstünlük kazandırmadığı son derece açıktır.[284] Ayrıca, peygamberin seçildiği kabileye, peygamber kendilerinden çıktı diye, ölümünden sonra siyasi veya siyasi olmayan makamları ellerinde tutma imtiyazı da verilmiş değildir. Dolayısıyla hilâfet ve hakimiyet meselesi, "dinî olmaktan ziyade, daha çok dünyevî ve siyasi bir mesele olarak görür. Sadece: "Ziyade ehemmiyet verildiği için bir imanî mesele sırasına girip "Kelâm İlmi" ve "Usulü'd-din" kitaplarına girmiştir," der.[285] Bu konular, doğrudan doğruya toplumun tercihine bırakılmıştır. Onlar hakkında İslam'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetinde çok fazla tafsilat yoktur. Dolayısıyla Kur'ân, siyasi ve hukuki konularda hakimiyet yetkisinin temel esaslarını Allah'a; detaylar kısmını ise, insanlara bırakmış ve topluma ait işlerin, insani birikiminin sunduğu imkanlardan da faydalanarak toplum tarafından düzenlenmesini ve yürütülmesini istemiştir. Birçok İslam müellifinin beyan ettiği gibi devlet müesseselerine dair, Kur'ân'da herhangi bir hükme rastlanmamaktadır. İslam Tarihi boyunca, ihtiyaçlara göre bazı müesseseler kurulmuş, bazıları da kaldırılmıştır. Hatta Hz. Peygamber devrinde olup da varlığına gerek görülmeyenlerin, sonradan kaldırıldığını, onlardan o dönemde olmayıp da, sonradan varlığına gerek görülenlerin ihdas edildiğini görüyoruz.

[284] Mehmed Said Hatipoğlu, "*Hilâfetin Kureyşiliği*", AÜİHD., XXIII, 1978, 136-137.
[285] Ahmet Akbulut, "*Kur'ân-ı Kerîm Açısından Egemenlik Meselesi*", İslamî Araştırmalar, 8, 1995, sayı: 3-4, s.151.

Mesela, daha önce var olmayan hapishane, darphane ve divan teşkilatı gibi müesseselerin, Hz. Ömer döneminde kurulduğu bir vakıadır.[286]

Kur'an'da hakka ve adalete bağlı olma, meşveretle iş görme, zulmü önleme, İslâm'ın emir ve kurallarına uygun davranma ve onları uygulamada birlik ve bütünlükten ayrılmama gibi kamu yönetimini de ilgilendiren genel ilkelerden söz edilse de devlet başkanlığı, devlet başkanında bulunması gereken şartlar, bu kişinin görev ve sorumlulukları gibi konularda ayrıntılı hükümler yer almaz. Resûl-i Ekrem'in tatbikatında devlet ve kamu yönetimiyle ilgili birçok örnek vardır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk dört halifenin iş başına geliş usulleri ve yönetim tarzları, bunu takip eden Emevî ve Abbâsî iktidarları müslüman âlimler için önemli bir bilgi birikimi ve gözlem konusu olmuş, hilâfetle ilgili görüşler de bu bağlamda dile getirilmiştir. Gerek çeşitli eserlerde ifade edilen görüşler gerekse V. (XI.) yüzyıldan itibaren yazılan Maverdi'nin "el-ahkâmü's-sultâniyye" türü eserlerinde yer alan ifadeler müslüman âlimlerin kendi şartları, gelenek ve imkânları içinde en iyi yönetim biçimini arama, mevcut sistemi iyileştirme çabaları olarak değerlendirilebilir. Bunun için de krallık, şeflik, mutlakiyet ve saltanat dışında yönetim biçiminin bilinmediği bir devirde halifenin "ehlü'l-hal ve'l-akd" denilen bir kurul veya kesim tarafından seçilmesi, halkın

[286] Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkani, *Neylu'l-Evtar*, Mısır 1961, VII, 68 vd.

biatının alınması, dinî kuralları açıkça çiğneyen halifenin görevden azli, halifenin ilâhî bir gücünün bulunmadığı ve ümmete ait hâkimiyeti temsil ettiği, ferdî olarak Allah'a karşı sorumluluk taşıması yanında görevi sebebiyle müslümanlara karşı da sorumluluk taşıdığı gibi hususların ele alınıp tartışılması amme hukuku tarihi ve doktrini açısından ileri bir merhaledir. İslâm dini, müslümanların nasıl bir siyasî organizasyon içinde kimler tarafından yönetileceği konusundan ziyade ehil olanın iş başına gelmesi, onun da hak ve adaleti hâkim kılması, ferdî ve uhrevî sorumluluk taşıması, Allah'ın huzurunda hesap vereceğinin bilincinde olması, kötülük, haksızlık ve zulmü önlemesi, katı ve baskıcı olmayıp insanlarla istişare ederek iş görmesi gibi temel esaslar üzerinde durmuş, kişilerin böyle bir dinî ve ahlâkî yetişkinlikte olmasına öncelik vermiştir. Esasen üst bir kurum olan devletin yönetim biçimi ve siyasî yapılanma konuları toplumların gelenek, kültür ve sosyal değerleriyle yakından ilgili olduğundan İslâm dininin bu konularda ayrıntıya girmemesi onun temel niteliklerinin tabii gereğidir. Dolayısıyla İslâm amme hukukçularının hilâfet ve halifeyle ilgili olarak ileri sürdükleri görüş ve önerileri bu bağlamda değerlendirmek gerekir.[287]

2.2.3. Hadis-i Şeriflerde

Hadis kaynaklarında hilâfet kelimesiyle birlikte halife, imam, emîr kelimelerinin de yer aldığı ve bunlarla, ileride

[287] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fi Usûlu'd-Dîn*, s.94; İbn Sa'd, III, 183, 281; Maverdi, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, s. 3; İbn Haldun, *Muḳaddime*, s. 178-179.

oluşacak terim anlamına da zemin hazırlayabilecek şekilde "devlet başkanı, yönetici, lider" gibi anlamların kastedildiği görülür.[288] Çeşitli hadislerde âdil devlet başkanı övülüp onun kıyamet günü Allah tarafından gölgelendirilmek suretiyle mükâfatlandırılacağı belirtilmekte,[289] zalim devlet başkanı yerilmekte,[290] devlet başkanının tıpkı bir çoban gibi emri altındakilerin sorumluluğunu taşıdığı,[291] onun bir koruyucu olduğu ve mâsiyeti emretmediği sürece kendisine itaat etmek gerektiği,[292] hilâfetin Kureyş'e ait olduğu ve halifelerin Kureyşli oldukları,[293] iki halifeye biat edilmesi halinde diğerinin/sonrakinin öldürülmesi icap ettiği,[294] gerçek anlamda hilâfetin (hilâfetü'n-nübüvve) otuz yıl süreceği ve daha sonra saltanata dönüşeceği kaydedilmektedir.[295] Ancak hadis mecmualarında yer alan bu rivayetlerin, özellikle de halife ve hilâfet kelimelerine terim anlamı yükleyip Hz. Peygamber'in vefatının ardından baş gösteren iktidar mücadeleleriyle doğrudan

[288] Hadislerde bu anlamda kullanılan kavramlar için bkz: Fuat İstemi, "Hadis ve Sünnette Hilafet Nedir Ne Değildir", *Hilafet Nedir Ne Değildir?,* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 85-95.
[289] Buhârî, "*Zekât*", 16; Müslim, "*Zekât*", 91; Tirmizî, "*Aḥkâm*", 4.
[290] Tirmizî, "*Aḥkâm*", 4; *Müsned*, III, 22.
[291] Buhârî, "*Cumʿa*", 11; Müslim, "*İmâre*", 20.
[292] Buhârî, "*Cihâd*", 108-109, 164; Müslim, "*İmâre*", 43; İbn Mâce, "*Cihâd*", 40; *Müsned*, VII, 96.
[293] Buhârî, "*Aḥkâm*", 2, "*Menâḳıb*", 2; Müslim, "*İmâre*", 4, 8-9; *Müsned*, II, 93; III, 129, 183; IV, 185, 421
[294] Müslim, "*İmâre*", 61
[295] Ebû Dâvûd, "*Sünnet*", 8; Tirmizî, "*Fiten*", 48; *Müsned*, IV, 273; V, 50, 220-221.

ilgi kurulabilecek bir içeriğe sahip olanların sıhhati konusunda tereddütler bulunmaktadır.[296]

İmametin vücubuna dair Hz. Peygamber (s.a.v.) den pek çok hadis rivayet edilmiştir. Bu, iki kısımda ele alınabilir:

2.2.3.1. Sözlü Sünnette

Abdullah b. Ömer Resulullah (s.a.v.)'in şöyle buyurduğunu rivayet eder: "(Bir imama) bey'at etmeden ölen cahiliyye ölümüyle ölmüştür."[297] Bey'at, imamdan başkasına olamayacağına göre hadis imametin vücubunu açıkça ifade etmektedir.

Ebu Saidi'l-Hudrî Resulullah (s.a.v.)'in şöyle buyurduğunu rivayet eder: "Üç kişi yolculuğa çıktığı zaman birini emir seçsinler."[298] İbn-i Teymiyye hadisi yorumlarken şöyle demektedir: "Hz. Peygamber (s.a.v.) topluluğun en azından bunu vacip kılması, daha büyük topluluklarda vacip olmasının örneğidir."[299]

Irbad b. Sariye'nin meşhur hadisi ki, Resulullah şöyle buyurur: "Şüphesiz sizden yaşayanlar pek çok ihtilafı görecektir. Sünnetim ve hidayet önderleri hulefa-i Raşidin'in yolundan ayrılmayın. Ona azı dişlerinizle sarılınız. Aman ha

---

[296] Ali Hüsnî el-Harbûtlî, s. 34-35; Enver er-Rifâî, s. 78.
[297] Müslim, İmara 133, 13/58, (H. No: 1851).
[298] Ebu Davud, *Avnu'l-Ma'bud*, (H. No: 2591-2592), VII, 267.
[299] İbn Teymiyye, el-Hasebe, *Daru'ş-Şa'b*, Tahkik, Salah İzam, trs., 1. b., s. 11.

benden sonra çıkacak davranışlardan sakınınız. Çünkü her bid'at dalalettir."[300] Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatında Hz. Ebu Bekir'in seçilmesi, arkasından Hz. Ömer'i tavsiye etmesi O'nun da altı kişiden birini tavsiye etmesi ve Hz. Osman'dan sonra Hz. Ali'nin seçilmesi imametin vücübunda sahabenin icmaını ortaya koymaktadır. Ayrıca bey'at da imameti gerektirmektedir.

2.2.3.2. Fi'lî Sünnette

Hz. Peygamber (s.a.v.) son peygamber olduğuna göre, kendisinden sonra gelen insanlığa her alanda örnek olması gerekirdi. Nitekim Kur'an-ı Kerim, "Sizin için, Allah'ı ve ahiret gününü arzu eden ve Allah'ı çok zikreden kimseler için, Allah'ın Resulü'nde güzel bir örnek vardır."[301] buyurmuştur. Diğer bir âyet-i kerimede de şöyle buyrulmaktadır: "(Ey Muhammedi bütün insanlara) deki: "Ey insanlar! Ben sizin hepinize birden, göklerin ve yerin hükümranlığı kendisine ait olan Allah'ın peygamberiyim. O'ndan başka İlah yoktur. Diriltir ve öldürür. Allah'a ve O'nun ümmî peygamberi olan elçisine iman edin; O peygamber de Allah'a ve O'nun sözlerine iman etmektedir. Ona uyun ki hidayete eresiniz."[302]

Ferd, aile, cemiyet ve devlet olarak O'na uyma zaruretimiz vardır. O, Medine-i Münevvere'de İslâmî bir hükümet kurdu.

---

[300] Tirmizî İlim, 16, (H. No: 2676), V,44. Ebu Davud, Süne, 5; *Avnu'l-Ma'bud*, XII, 359; İbn Mace, *Mukaddime*, bab 6, (H. No: 42), 15.
[301] Ahzab, 21.
[302] A'raf, 158.

Müslümanların sayısının her gün artmasıyla bu hükümetin esaslarını peyderpey tespit ve tatbik etti. Yıllarca düşmanlıkları savaşlarla devam eden Evs ve Hazrec kabilelerini barıştırdı. Ensar ile Muhacirleri kardeş ilan etti. İslâm'ı hem yaymak, hem de gelecek saldırılara karşı korumak için ordu kurdu. Mevcud olan ülke liderlerine elçiler göndererek onları İslam'a davet etti. Yahudilerle antlaşmalar imzaladı. Savaş, esirler ve zımmilerin hukuklarını tespit etti. Devlet bütçesini kurarak gelir ve giderlerin esaslarını kurarak devletin mali yapısını müesseseleştirdi. Orduya kumandanlar atadı, illere valiler, mahkemelere kadılar atayarak Müslümanların askerî ve sivil alanlarında teşkilatlandırdı. İslâm hukukunu tespit ve tesis etti. İnsanların dünya ve ahirette huzur ve güven içinde yaşamaları için muhtaç oldukları her şeyi açıklamadan bu dünyadan göç etmedi.[303]

Haccetu'l Veda'da onu dinleyen yüz bini aşkın Müslümana seslenirken O hem bir peygamber, hem de devlet başkanı (İmam)'dı. "Bugün size dininizi ikmal ettim ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Ve din olarak sizin için İslâmı seçtim."[304] âyeti, insanlığın muhtaç olduğu rejim ve devletin hem teorik, hem pratik olarak en mükemmel şekilde ortaya konulduğunu belirtiyordu. Bu sisteme uygun devlet kurmak ve bu devletin başına Hz. Peygamber'i temsil

[303] Ebu İshak İbrahim b. Musa el-Lahmî eş-Şatıbî el-Gırnatî, *el-İ'tisam*, *Mektebetu'r-Riya-di'1-Hadise*, *el-Batha-Rıyad*, *Daru'1-Fikr*, trs., I, 44
[304] Maide, 3/3.

eden bir imam seçmek kıyamete kadar Müslümanlar'a farzdır. İmamu'l-Haremeyn, bu vb. âyet-i kerime ile bu vb. hadis-i şerifleri imametin vucübu için delil kabul etmekle beraber, kesin nass olarak kabul etmemektedir. Bu konuda değişik görüşleri de zikrederek şöyle demektedir: Şa'ri tarafından bir imam için nass sabit olsaydı, hiçbir müslüman ona uymakta tereddüt etmezdi. Hz. Peygamber'i dinlemek ve ona uymak için gayret göstermek toplumun ittifakıyla vaciptir. Nass yoksa ehl-i hal ve'1-akdin, imamı seçme, ona bey'at etme ve onu o makama oturtma kararı yeterlidir. Rafizi'lerin İmamiyye kolu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Hz. Ali'nin imametini nasla ilan ettiğini ileri sürerlerse de, kendi aralarında gruplara ayrılmışlardır.[305]

Bir kolu: "Efendisi olduğumun Ali de efendisidir"[306] "(Ya Ali!) Musa için Harun ne ise benim için de sen O'sun."[307] hadislerine dayanarak, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Ali'nin imametini şahidler huzurunda

[305] Bkz. Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.88; Cüveyni, *Ğiyasu'l-Umem*, s. 32.

[306] Ahmed müsnedinde Büreyd b. Hasib'ten, İ. Mace Sünendi Bera b. Azib'ten, Tirmizi ve Hesai Zeyd b. Erkam'dan rivayet etmişlerdir. Heysemi Ahmed'in ravilerinin sika (güvenilir); Suyuti de hadisin mütevatir olduğunu söyler. Fevzü'î-Kadir, VI, 218.

[307] Buhari, *Müslim*, Sa'd b. Ebi Vakkas'tan rivayet ederler. Hadisin tamamı şöyledir:"Hz. Peygamber Tebük savaşında Hz. Ali'yi Medine'de müslümanlann başına bırakır. Hz. Ali Ta Rasulüllah! Beni, kadın ve çocukların arasında mı bırakıyorsun? deyince, Rasul (sa.): 'Harun'un Musa'ya yakınlığı gibi bana yakın olmak istemez misin, benden sonra peygamber yoktur.' buyurdu.

şüpheye mahal bırakmayacak şekilde belirttiğini ileri sürerler. Fakat halkın diline düşecek kadar yaygınlaşan bu rivayetler nass olabilecek hadislerden değildir. Rafiziler'in bu kolu, Ehl-i Sünnet'in, nassı inkar edip anlamadığını, gereğini yapmadığını, küfre düştüğünü de ileri sürer. İmamiyye'nin bir başka kolu yaygın bir nassın iddiasında bulunurlar ki bilgililer kitapların bablarında zikrederler. Zeydiyye'nin bir kolu, Resul (s.a.v.)'in, hilafete kimseyi tayin etmediğini, ancak işaret ettiği vasıflarla imamete kimlerin gelebileceğini belirtmişlerdir. Bu vasıflar da yalnız Ali'de bulunmaktadır. Ümmetin, bu sıfatları göz önünde bulundurmaksızın bu vasıflara sahip olmayanları seçmekte dalalete düştüğünü söyler.

Başlarında Âmidî ve Cüveyni olmak üzere, Ehl-i Sünnet'e mensup önemli bir gurup Hz. Ebu Bekir'in hilafetinde nassın olduğunu söyler.[308] Abbasiye denilen bir taife de Hz. Peygamber'in (s.a.v.), bütün şüpleri giderecek şekilde, amcası Abbas'ı hilafete tayin ettiğini söylerler. Her ekol bir takım iddialara dayanır. Herkes dilediğine sarılır ve nefsani arzularına uyarsa, ortalık böylece karışır. Ancak her iddia sahibi, doğru ve hak yolda olduğunu sağlam delillere dayandırırsa, gerçekler ortaya çıkar, sıkıntılar biter, hak anlaşılır ve batıl yok olur. Biz "nass vardır" diyenleri çürüterek cevap vermeye başlamak istiyoruz: İddia ettikleri ve iddialarını dayandırdıkları nass,

[308] Bkz. Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Cüveyni, *Ğiyasu'l-Umem*, s. 34.

yalan söylemeleri mümkün olmayan bir topluluğun görüş birliğine (tevatür) mü, yoksa belli bazı kişilerin naklettikleri rivayetlere mi dayanıyor? Eğer bu nass, ilk, orta ve son dönem âlimlerince tevatürle rivayet edildiğini söylüyorlarsa bu, kesin bir hükmü inkâr ve onlara iftiradır. Aksi iddiada bulunanlara denilir ki, delil bakımından daha zayıf ve azınlıkta olduğunuz halde, nass haberini, sizden başkası nasıl duymadı. Ki, bu başkaları, araştırmada en az sizin seviyenizdedir. Eğer yaygın bir haberi anlamak yalnız bir guruba tahsis edilirse, bir bölgede Bağdat denilen bir şehrin varlığını da ancak bir grup bilebilecektir denilebilir. Oysa herkes meslek ve bölgeleri araştırmada eşittir. Ve neye dayanarak, her tarafta yaygın olan, Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir'i hilafete kesin atadığını sananların iddialarını inkâr ediyorsunuz.[309]

Âmidî, biz bir tercih yapmak veya herhangi bir seçim için bunları zikretmiyoruz diyerek, belki, batıl ekoller ve saçma düşünceler çatıştıklarında birbirlerini çürütür ve ortadan kaldırırlar. Böylece hak olan net bir şekilde ortaya çıkar ve inad yollarını tıkar. Eğer, birkaç kişinin naklettiğini nass sanıyorlarsa, kabul ve redleri eşit olur ve saçmaladıkları anlaşılır. Birkaç kişinin rivayeti, hata etmedikleri anlamına

[309] Âmidî, a.g.e., V, 234; *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Cüveyni, a.g.e., s. 38; Îcî, a.g.e., s. 400-401.

gelmez. Nakilleri, haberi kesin bildikleri anlamına da gelmez.[310]

Nakledenin hata edebeliceği ve tenkide açık olduğu ortada iken, rivayet ettiği nass medlulünün nasıl kesin olduğunu keşke anlayabilsem. Hem Ehl-i Sünnet'e muhalefet etmekle, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Abbas hakkında da nass olduğunu söyleyenlerin itirazlarından kurtulamazlar. Bize deseler ki: "Gayeniz şimdiye kadarki açıklamalarınızla hasımlarınızın görüşlerini çürütmektir.[311] Size teslim olsalar mesele kalmaz, olmazlarsa başka şeyler ararsınız. Siz, nassın olmadığını kesin bir dille söylüyorsunuz. Peki bu kesinliğe ne ile ulaştınız. Bu iddianızda, şübhelerden nasıl arındınız. İsbat veya nefyin iddiası eşittir. Eşitlik ise kesinlikten kaçınmayı gerektirir."[312]

Ayrıca Âmidî, konuyla ilgili şöyle der: "Tarih boyunca takib ve kabul edilen ve adeta örf haline gelen bir metod vardır ki, hiçbir ehl-i hak bunun dışına çıkamaz. O da delil ve isbat yoludur. Bir sultan, büyük bir orduyla bir memleketi kuşatsa, bunun yalnız bir veya birkaç kişi tarafından duyulması ve öğrenilmesi mümkün değildir. Bu kuşatma haberi, mutlaka tevatüre varan nakillere ve şahidlerin nakillerine ulaşır. Allah için, Hz. Peygamber (a.s), Allah'ın malı olan zekatı, şehir dışından toplamak için atadığı

[310] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Âmidî, a.g.e., V, 234; Îcî, a.g.e., s. 400.
[311] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364.
[312] Âmidî, a.g.e., V, 234; Îcî, a.g.e., s. 400-401; Cüveyni, a.g.e., s. 39.

Muaz ve Attab bin Usey ve diğerlerinin görevlendirilmesi bile gizli kalmayıp yayılmıştır. Hz. Ali'yi (Medine'ye) ataması da zor ve sıkıntılı zamanlarda olmuştur.[313]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ashab, halifelerini seçmek için toplandıkları sakifede cereyan eden tartışmalar, detaylarına kadar tevatür derecesinde günümüze kadar gelmiştir. Aynı gün Hz.EbuBekir'in halife seçilmesi ve nasıl seçildiği de aynı şekilde bize intikal etmiştir. Sa'd b. Ubbade aday olduğu halde, Hz. Peygamber (s.a.v.) "Kureyşi tercih ediniz ve önlerine geçmeyiniz"[314] "İmamlar Kureyş'tendir"[315] hadisi şerifleri karşısında geri çekildiği rivayeti de tevatür derecesindedir.

Anlattıklarımızdan şu iki husus ortaya çıktı: "Nass vardır" diyenlerin iddiaları asılsız ve mesnedsizdir. Hz. Peygamberin (s.a.v.) kimseyi atamadığı kesindir.

Tehlike söz konusu olduğu durumlarda gizliliğin söz konusu olması problemlere sebep olur. Zira bu mülhid ve inatçı münkirleri şunu iddia etmeye yöneltir: Kur'an-ı Kerim belli bir zaman kesitinde indi ve kesildi. Sonra ehl-i iman yanında bir müddet (dağınık ve) gizli kaldı. Siz Rafiziler, nassın

---

[313] Âmidî, a.g.e., V, 234; Îcî, a.g.e., s. 400; *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Cüveyni, a.g.e., s. 40.

[314] Bezzar, Müsnedinde Hz. Ali'den rivayet eder. Suyuti, *Camiü's-Sağir*'de sahih olduğunu söyler. Manevi de Fayd'ta sıhhatini kabul eder.

[315] Tayalisi Ebu Berze'den rivayet eder. Hadisin tamamı şöyledir: "İmamlar Kureyştendir, adaletle hükmederler, va'dlerini yerine getirirler ve merhamet dileyenlere şefaat gösterirler." Hadisi Ahmed b. Hanbel ve Ebu Ya'la da rivayet ederler.

gizliliğini, ta'yinin Şari' tarafından saklandığını mümkün görüyorsanız; ki insan tabiatı, erbabının seçilmesini, taahhüdlerin yerine getirilmesini, seçilenlerin duyurulmasını ister. Bu seçilenler, istenerek veya zorla seçilmiş olsunlar. Buna rağmen gizlilik söz konusu ise, Kur'an-ı Kerim'de tartışılmayacak hiçbir âyet kalmaz. Bu, fer'i meselelerle aslî esasları yıkmak olur ki, bu akla aykırıdır. Böylece hakikat ortaya, çıkıp nass ehlinin iddiaları çürümüş oldu. "Efendisi olduğumun Ali de efendisidir", gibi hadislerin sözlerine dayananlara da birkaç yönden cevap verilebilir:[316]

Bu ve benzeri hadisleri rivayet edenlerin sayısı bellidir ve ravilerinin her ne kadar "güvenilir, sıka" oldukları söyleniyorsa da yanılmaları ve hataya düşmeleri de mümkündür. Biz ise kesinlik istiyoruz. Bu da yeterli bir cevaptır. Sonra hadislerin kelimeleri tedkik edildiğinde de onlara hak verecek birşeyi bulamayız.[317]

Hz. Peygamberin "Efendisi olduğumun Ali de efendisidir" hadisinde "Mevla (efendi)" kelimesi müşterek kelimelerden olup, amcaoğlu, azad edilen ve yardımcı anlamlarına gelir. Bu kelimenin hangi manalarda kullanıldığının izahına ve örneklerine girersek konu uzar ki kitabın konusu ve amacı bu değildir. Hadisin vürud sebebinin şu olduğu da söylenmiştir: Hz.

[316] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.94; Bkz. Cüveyni, a.g.e., s. 44.
[317] İbn Sa'd, III, 183, 281.

Ali ile Resulullah (s.a.v.)'ın kölesi arasında şöyle bir konuşma geçer: Hz. Ali Zeyd'e: "Ben senin efendinim" der. Hz. Zeyd de: "Hayır, Efendim Resulullah (s.a.v.) dir" der. Hz. Peygamber duruma vakıf olunca buyurur: "Efendisi olduğumun Ali de efendisidir." Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hz. Ali'ye söylediği: "Sen benim için, Musa için Harun gibisin" hadisi ise ilim erbabı yanında kapalı mücmel sözlerdendir. Çeşitli manalara muhtemel olduğundan delil getirmeye gerek görmüyoruz. Çünkü bize kesin delil gerekir. Bu ise delil olmaz. Çünkü Harun (a.s.) peygamberdi ve Musa (a.s)dan yıllarca önce vefat etti. Musa (a.s.) halef olmadı. Dolayısıyla Hz. Ali bu manada hiçbir şekilde Harun (a.s.)'a benzemiyor. Evet Hz. Ali Hz. Peygamber'e, (s.a.v.) hayatında yakını ve yardımcısı idi. Ancak bu durumdan herhangi bir hüküm çıkarılamazken, imamet gibi çok önemli bir konu buna nasıl dayandırılabilir? Bu hadisin vürud sebebi ise, Hz. Peygamber (s.a.v.) Tebük Gazvesi'ne karar verince, Medine'de Hz. Ali'yi bıraktı. Resulullah (s.a.v.) katıldığı bir gazveden geri kalmak Hz. Ali'ye ağır geldi. Resulullah (s.a.v.) da gönlünü almak için, "Harun Musa için ne idiyse, Sen de benim için O'sun" buyurdu. Musa (a.s.) da şehirden çıktığı zaman kendisine vekaleten Harun (a.s.)'ı bırakıyordu. Ayrıca onların görüşlerine karşı olan Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer hakkında

hadisleri de vardır. "Ebu Bekir'in aralarında olduğu bir toplumda O'ndan başkasının öne geçmesi doğru değildir"[318]

Yine Hz. Peygamber (s.a.v.): "Allah ve müslümanlar Ebu Bekir'den başkasını reddederler."[319] "Benden sonra gelen ikisine uygun: Hz. Ebu Bekir ve Ömer"[320] buyurmuştur. Hz. Peygamber vefat ettiği hastalığında, imamlık görevini Hz. Ebu Bekir verince Ashab: "Resulullah (s.a.v.) dinimiz için Ebu Bekir'i seçti, dünyamız için biz niye Onu seçmeyelim''[321] dediler. Gerçek şu ki sahâbiler Hz. Peygamber'i ve icraatını gördüler, biz görmedik, onlar yaptıklarından emindiler biz değiliz. Onlar müslümanların hem önderleri, hem örnekleridirler. Allah (cc.) için hiçbir şey ve kimseden çekinmediler ve hakkın yerini bulması için asla taviz vermediler ve hatır gözetmediler. Bilmiyorum, zekâ, hak ve adaletin zirvesinde olan bu yüce insanlar, açık ve kesin nassı nasıl görmediler, anlamadılar ki, ona muhalefet etsinler. Nass ehlinin iddialarının batıl olduğu ve imamı seçmenin vâcib olduğu

[318] Tirmizi, Aişe hadisinden: "imam olması" şeklinde rivayet etmiş ve hadis garibtir demiştir. Bu hadisi yalnız Tirmizi rivayet eder.
[319] Müslim Aişeden rivayet eder. Hadisin tamamı şöyledir: Hz. Aişe, Rasulüllah bana "Babanı ve kardeşini çağır ki (onlara) bir mektup yazdırayım. Ben bir isteklinin çıkmasından ve ben imamet için daha evlayım demesinden korkuyorum. Oysa Allah ve mü'minler Ebubekir'den başkasını kabul etmez." dedi, diyor.
[320] Ahmet, Tirmizi, İ. Mace Huzeyfeden rivayet eder.İ. Hacer ravilerinin birinde şüpheye düştü, ancak şahidi vardır. Tirmizi Hasen dedi. İ. Adiy de Enesten rivayet eder. Fevzü'l-Kadir. Müslim Aişeden rivayet eder. Hadisin tamamı şöyledir: Hz. Aişe, Rasulüllah bana"Babanı ve kardeşini çağır ki (onlara) bir mektup yazdırayım. Ben bir isteklinin çıkmasından ve ben imamet için daha evlayım demesinden korkuyorum. Oysa Allah ve mü'minler Ebubekir'den başkasını kabul etmez." dedi, diyor.
[321] İbn Sa'd, Hasan'dan O da Ali'den rivayet eder.

anlaşıldıktan sonra tek çıkar yolun hall ve akd ehlince seçilmesi konusu kalmaktadır.[322]

2.3. İCMA

Tarih boyunca İslâm dünyası ezici çoğunlukla imametin vücubunda ittifak etmişlerdir. Bu icma, sahabeden günümüze kadar devam etmiştir. İlim ya akıldan veya şeraitten alınır. İmamet ve detaylarında ise aklın hiçbir yorumunun geçerliliği yoktur. Şeri usuller ise üçtür: Te'vil götürmeyen Allah'ın kitabından bir nass. Metninde, rivayetinde ve naklinde hata ihtimali olmayan Hz. Peygamber (s.a.v.)'den mütevatir haber ve İcmâ.[323]

O halde, imamet konularında akla başvurulmaz. Allah'ın kitabında da detaylı bilgi aranmaz. Mütevatir hadiste de detaylı izah olmadığına göre, başvurulacak tek kaynak selefin başvurduğu icmâ'dır. Hakkında icmâ olan her mesele şeri hükümdedir. İmamet itikadi konulardan değildir. Belki araştırmaya dayalı görüşlerden çıkan umumi bir velayet (idarecilik)tir.[324] Allah'ın bunu kavramaya muvaffak ettiği kişi gerçeği bulur. Doğru yoldan sapmaz ve her konuyu yerli yerine oturtur.[325]

---

[322] Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem*, s. 213; Cürcânî, a.g.e., VIII, 390-391; Cüveynî, *Kitâbü"l-İrşâd*, ss. 420-421; Teftâzânî, *Şerhu"l- Makâsıd*, V, 258-259.Bkz. Âmidî, a.g.e., V, 193.

[323] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s. 95; Cüveyni, a.g.e., s. 60.

[324] Mehmet Turan- M. Fatih Demirdağ, "Bir Rivayet Özelinde Hadiste Bağlamın Önemi", *Batu İslam Araştırmaları -II- -Din ve İnsan-* (Ankara: Son Çağ akademi, 2023), 67.

[325] Âmidî, a.g.e., V, 235; Îcî, a.g.e., s 401; Cüveyni, a.g.e., s. 61.

Âmidî, halife seçiminin sabit olması ile, inkar edenlere karşı bu konuda icmâ'nın varlığı sabit olmaktadır.[326] Tesbitinde bulunarak ancak aklî deliller bu icmâ'ya tabi olmanın vücubuna delalet etmez. Şeklindeki ifadesiyle konuyu izah eder. Allah (cc.), bütün insanları hak veya batılda birleştirebilir. Bu aklen de mümkündür. Ancak akıl, bütün insanların aynı konuda te'vile mahal vermeden kesin bir nass hükmü gibi ele alınmamalıdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v.)'den de icmâ konusunda bütün tartışmaları solandıracak kesin bir hüküm rivayet olunmamıştır. "Ümmetim dalalette birleşmez'' hadisini de sayılı kişiler rivayet etmişler ki, tartışılabilir bir mahiyete sahiptir. Aslında hadisin manası şudur: Zaman ne kadar uzasa da ümmetimin hepsi irtidad edip küfre girmez. Buna göre bu durum aklen icmâ'ın isbatını yapamıyor, naklen de kesin olarak ortaya koyamıyorsak, o zaman şeriata göre icmâ nasıl oluyorda kesin bir delil oluyor?[327]

Alimlerimizin çoğu, şayet helal ve haramın tafsili bir hükmünde ittifak ederek, bir konuda kanaatleri, bilerek hatadan uzak olduklarını onlara benimsettiriyorsa. Muhtelif memleketlerde ve değişik zamanlarda olmalarına rağmen ve onları bağlayan başka bir sebep olmadan aynı hükümde ittifakları devam ettiği sürece, onların şeri bir delilce kati (kesin) sayılan bir sem'i (kulaktan kulağa duyma) şeklindeki bir dayanaklarının

[326] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Ebkar, a.g.e., V, 234; Îcî, a.g.e., s. 400; Cüveyni, a.g.e., s. 44; Cüveynî, *Kitâbü''l-İrşâd*, ss. 420-421.
[327] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s. 95; Îcî, a.g.e., s. 400; Cüveyni, a.g.e., s. 44.

olduğunu gösterir. Aksi halde, sebep yok iken, asırlarca binlerce âlimin aynı yalan haberde ittifak etmeleri gerekir ki, bu muhaldir.[328]

Konunun daha iyi anlaşılması için şu bilgilerin iyi bir şekilde anelizini yapmak gerekir.[329] Görüyoruz ki şer'i bir mezhepte-bahsettiğiniz gibi-yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan ve onları tehdit etseniz bile haktan ayrılmaları mümkün olmayan çok sayıda âlim bir konuda icmâ ettikleri halde, onların görüşleri hak olarak kabul edilmiyor.[330] Bunlar her ne kadar, bir çok yerde dağınık halde olmalarına rağmen ittifak etmişlerse de, zanni delillere dayandıklarını kendileri itiraf ediyorlar. Karşıt görüşlerin yanlış olduğunu da söylemiyorlar. Ayrıca bir grubun bir konuda hem fikir olmaları da doğaldır. Ancak bu sayıdaki kişilerin bilgilerinin birilerinden duydukları malumatlara dayandığı kesin iken, bu kişilerin bu konuda kat'i delillere dayanarak icmâ ettikleri mümkün değildir.[331]

Bazı İslam uleması, zanni delillere dayanan şer'i hükümleri nasıl kat'i (kesin) olarak kabul edebilir ve şüpheleri giderebilirler. Bu zanna dayanan bilgiyi kesin, şüpheli olanı kat'i ve kat'i delile dayanmayanı kesin göstermek olur ki, bu zaruriyeti inkâr olur. Bir kişinin duyularına güvenmek bid'at (yanlış) değildir. Fakat onu

---

[328] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Âmidî, a.g.e., V, 234; Îcî, a.g.e., s. 400; Cüveyni, a.g.e., s. 45.
[329] Âmidî, a.g.e., V, 234; Îcî, a.g.e., s 401.
[330] Îcî, a.g.e., s. 400; Cüveyni, a.g.e., s. 45.
[331] Âmidî, a.g.e., V, 234; Îcî, a.g.e., s 401; Cüveyni, a.g.e., s. 46.

kesin kabul edip şer'i hükümleri ona dayandırmak yanlış ve tehlikelidir.[332]

Bir imamın görüşünü benimseyenler kesin bilgiyi iddia etmiyorlar. Tercihten kaynaklanan zannı galibi ileri sürüyorlar. Zira Hristiyanlar sayıca Müslümanlardan çok çok fazla ve onları şiddetle tehdit etseniz bile batıl inançlarından vazgeçmezler. Çünkü onlar inançlarının doğru olduğuna kesin olarak inanırlar. Ama bu onların doğru oldukları anlamına gelmez.[333]

Şeri konularda biraz derinleşen ve bu makama ulaşan herkes imamet gibi önemli bir konuyla karşı karşıya olduğunu bilmelidir. Çünkü icmâ hükümlerin dayanağı, İslami nizam ise, dinin zirvesi ve müslümanların tek sığınağıdır. İhtilaflı şer'i meselelerin çoğu ictihadlara dayandığı için menfi veya müsbet oluşlarının dayanağı da icama ile ilgili hususlardır. Bu nedenle kitap ve sünnette açık nass ve sahih ifadelerin bulunmadığı yerlerde asıl olan icmâdır. İstişare ve istibatta icmâya güvenmeyenin araştırma ve konuyu izah yolunda ölçüsü ne olabilir?[334]

Âmidî'ye göre, İcmâın isbatıyla ilgili sözler örf ve bu örfün yaygınlığına dayanmaktadır. Devlet, dini inançlar ile ilgili olan konularda nassın bulunmadığı duurumlarda örfe dayalı, değişik görüşlere dayanarak, samimi duygularla insanları bir araya getirmektedir. Zira din ve dünya işi ancak bu şekilde belli bir

[332] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Cüveyni, a.g.e., s. 47.
[333] Âmidî, a.g.e., V, 234; Cüveyni, a.g.e., s. 48.
[334] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.98; Cüveyni, a.g.e., s. 49; *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 420-421.

düzene girer. Şayet insanlar, değişik istek ve arzularına göre serbest bırakılırsa, belli bir düzen ve süreklilik mümkün olmaz. Kitleler ihtilaf ve ayrılıklara düşerek helak olurdu ki, Allah bir topluma kötülük dilediğinde onu başıboş bırakır. Dinin en büyük işlevi, insanları iyilikte birleşmeye davet eden, kötü ve helak edici şeylerden alı koyan bir yapıya kavuşturmaktır. Bu dinin ana dayanaklarından biride mücizelerle desteklenen peygamberlerdir. Bu nedenle, mücizelerle desteklenen peygamberlere bağlı kalarak, onu örnek alan, hayra davet eden, ayrı fikirleri (ihtilafları) birleştiren güçlü imam ve emirler ile mümkündür.[335] Din ve onun temsilcisi olan halife sayesinde ancak bu birliktelik ve kaynaşma sağlanabilir. Dolayısıyla icmâ, özel bir meselede ve muayyen bir hükümde ittifaktır. Bu nübüvvete dayalı dini bir kaziye (hüküm de) değildir. Sebepleri ayrı, yaratılış, huy ve ahlakları değişik insanların aynı günün sabahında (beraber) kalkmaları veya yemeleri yahut uyumaları mümkün olmadığı gibi, birleşmemelerini gerektiren bir sebep olmaksızın birleşmeleri de mümkün değildir.[336]

Sonuç olarak, ilim erbabının zanni bir meselede kesin icmâ gibi bir sebebe dayanmaları mümkün değildir. Şayet icmâın dayanağı kesin bir haber ise onu aktarma konusunda topluluklar daha hırslı olurlar. Âmidî, biz icmânın kesin bir sebebe dayandığı görüşünü kabul ediyoruz der ancak diğer yönüylede icmâ

[335] Âmidî, a.g.e., V, 234; Cüveyni, a.g.e., s. 50.
[336] Âmidî, a.g.e., V, 234; Cüveyni, a.g.e., s. 51; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 420-421.

ulemânın anlaşmasıyla da mümkündür tesbitinde bulunur.[337] O halde icmâ takdir edilir, yoksa kendisi bizzat delil değildir. Evet, doğru olan, icmanın bizzat delil olmadığıdır. Zira icmâ ehlinin kendi başlarına bir hükmü ortaya koymaları düşünülemez. Ancak onları icmâya götüren bir yol (delili) buldukları söylenebilir. İcmâ, bu delili ortaya çıkarmaktadır. Anladığımız şu ki imamı seçme zaruretinin amacı birliği korumak, İslami hükümleri uygulamak, önemli ve ertelenmesi zararlı olan işleri yerine getirmektir. Bu da imamın seçiminde icmâ'ın şart olmadığını gösteriyor.[338]

2.3.1. Sahabenin İcmaı

Hz. Aişe rivayet eder: Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde Hz. Ebu Bekir Senüh'te[339] idi. Hz. Ömer ayağa kalkarak "Vallahi Rasulullah (s.a.v.) ölmedi'' diyordu. Aişe, Ömer'in devamla "Vallahi bu hep aklıma gelirdi. Allah O'nu tekrar gönderecek ve bazı insanların el ve ayaklarını kesecektir.'' diyordu. Ebu Bekir geldi. Rasulullah (s.a.v.)'ın yüzünü açtı, O'nu öptü ve "Anam, babam sana kurban olsun. Hem diri iken, hem de ölü iken temizsin, güzelsin. Nefsin kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki Allah ebediyen sana ölümü tattırmayacaktır.'' dedi ve dışarı çıkarak şöyle dedi: Hz. Ömer'e hitaben ''Ey yemin eden, yavaş ol.'' Ebu Bekir konuşmaya başlayınca Ömer oturdu. Ebu Bekir Allah'a hamd ve senadan sonra şöyle dedi: "Beni dinleyiniz!

[337] Âmidî, a.g.e.,III, 485; Îcî, a.g.e., s 401; Cüveyni, a.g.e., s. 52-53.
[338] Cüveyni, a.g.e., s. 70; Âmidî, a.g.e., s. 381.
[339] Hazrec'ten Beni Haris Mahallesi Hz. Peygamber (s.a.v.)ın Mescidinden bir mil uzaktadır. Fethu'l-Bari, VII, 29.

Kim Muhammed'e tapıyorduysa (Bilsin ki) Muhammed (s.a.v.) öldü. Kim Allah'a tapıyorduysa (Bilsin ki) Allah diridir ve ölmez." Allah (c.c) şöyle buyurur: "Sen öleceksin, onlar da ölecektir.''[340] Ancak Muhammed, O'ndan öncede peygamberlerin geçtiği bir peygamberdir. O ölür veya öldürülürse gerisin geriye mi döneceksiniz? Kim (tekrar küfre) dönerse Allah'a hiçbir şekilde zarar vermez. Allah şükredenleri mükâfatlandıracaktır.''[341] İnsanlar sessizce ağlamaya başladılar. (Diğer taraftan) Ensar, Sakife Beni Saide'de Sa'd b. Ubade'nin etrafında toplanarak şöyle dediler: Bizden bir emir, sizden de bir emir. Ebu Bekir, Ömer ve Ebu Ubeyde b. el Cerrah yanlarına gittiler. Ömer konuşmaya başlayınca Ebu Bekir onu susturdu. Ömer şöyle diyordu: "Vallahi konuşmaktan gayem, hoşuma gidip hazırladığım bazı sözleri Ebu Bekir'in söylememesinden korktuğumdandır. "Sonra Ebu Bekir konuştu. En güzel konuşan oydu. Sözlerinde şöyle dedi: "Bizler emir, sizler vezirsiniz. Kureyş Araplarının en ılımlıları, neseb bakımından da en güzelleridir. "Ömer veya Ebu Ubeyde'ye biat etmeye başladılar. Ömer şöyle dedi: "Hayır (Ebu Bekir sana biat edeceğiz. Sen efendimiz, en hayırlımız ve Rasulullah (s.a.v.)'in en sevimlisisin… Ömer onun elinden tutup ve biat edince diğer insanlar da biat ettiler.''[342]

Âmidî, görüldüğü gibi sahabe, seçilecek kişide ihtilaf etmelerine rağmen imamın seçilmesinde ihtilaf etmemişlerdir.

[340] Zümer, 30.
[341] Âl-i İmran, 3/144.
[342] Buhari, 62/5, *Fethu'l-Bari*, VII, 23, (H. No: 3667-3668).

Yoksa Hz. Peygamber (s.a.v.)'ın mübarak naşı yerde iken, cenazenin bir an önce gömülmesi emredilmişken [343] bu önemli işi bırakıp bir an önce imamı seçmezlerdi. İmamı seçme konusunda hiçbir sahabiden itiraz olmamış ve duyan herkes biata koşmuştur. "Eğer imamet farz olmasaydı Sakife'de muhacir ve ensar arasında tartışma çıkamazdı. Biri kalkıp "ne Kureyş'ten ne de başkasından imamı seçmek farz değildir, ne diye tartışıyorsunuz.'' derdi[344]

Hz. Ebu Bekir, arkasından Hz. Ömer, peşinden Hz. Osman ve nihayet Hz. Ali'nin imam seçilmesi bunun farzıyyetinde sahabenin ittifakı olduğu anlaşılmaktadır.[345] Küçük bir azınlık dışında İslam ulemâsının tümü imamı seçmenin vacib olduğunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Ehl-i Sünnet'in fıkıh veya kelam kitaplarına bakıldığında bunun icmâ ile sabit olduğu görülecektir.[346]

Sonuç olarak; "Mükellef olanların üzerine imamet akdi icmâ ile vacibtir. Ulemadan olan Asam, icmâ'dan ayrılsa bile''[347] Ulemâ halife (imam) seçmenin Müslümanlara vacib olduğunda icmâ ettiler.''[348] "Sahabe ve tâbiinlerin icmâ'ı ve ittifakı ile imam nasbetmek şer'an vacibtir. Çünkü Peygamberin arkadaşları peygamber öldükten sonra çarçabuk Ebu Bekir'e biat edip idari

[343] Buhari, *Cenaiz*, 51; Müslim, *Cenaiz*, H. No. 944.
[344] Kurtubî, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'ân*, I, 264, Daru'l-Kalem 1386 H. , 3. B.
[345] Şehristanî, *Nihayetü'l-Akdam fi İlmi'l-Kelam*, *Mektebetu'l-Müsenna*, Bağdat, tarihsiz, s. 480; Ahmed b. Hacer el-Heysemî, *es-Savaiku-Muhrike fi'r-Reddi ala Ehli'l-Bidei ve'z-Zındıka*, mektebetu'l-Kahire, Mısır, 1385 H.2. Baskı, s. 7.
[346] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 420-421.
[347] Maverdi, *Ahkamu's- Sultaniyye*, s. 5.
[348] Nevevi, *sahih-i Müslim Şerhi*, el-Matbaatu'l-murıyye ve Metbetüha, tarihsiz, XII, 205.

işlerini ona teslim ettiler. Bundan sonra da durum bu hal üzere devam etti. Hiçbir vakit Müslümanlar başsız kalarak kargaşa ve karışıklığa sebep olacak bir ortama düşmemiştir. Bu suretle imam nasbetmek gerekli ve önemli bir sorumluluk olarak devam etmiştir.''[349] Dolayısıyla "İmamı nasbetmek vacibtir.''[350]

2.3.2. Şer'i Kaide: O şey ki, Vacib Ancak Onunla Tamamlanır

Bu konuyla ilgili İbn Hazm şöyle demektedir: "Aklen kesin ve net olarak öğreniyoruz ki, insanların, Allah'ın farz kıldığı, mali, cinayet, kan, nikâh, talak ve diğer hükümler ile zulmü önlemekle, mazluma yardım etmek, had (ceza) ve kısasları uygulamak için bir uygulayıcı otoriteye ihtiyaç vardır. Zira kişi ve cemaatler bu konularda yetersiz kalabilir. Biri onlara hükmetmesini isterken, diğer biri/cemaat onlara hükmetmesini istemeyebilir. Biri diğerine sebepsiz yere muhalefet edebilir. Bu zaruri bir durumdur ve başkanı/İmamı olmayan memleketlerde görülmektedir. Çünkü burada ne bir hak ne de bir had (ceza) uygulanmaktdır. Dolayısıyla dini ayakta tutmak, işleri ancak faziletli, âlim, siyasette başarılı, icrada güçlü birine dayandırmakla mümkündür.[351]

Âmidî'nin Allah'ın Müslümanlara farz kıldığı, hukuku uygulamak, İslamın neşri ve korunması için ordu hazırlamak, zekâtı toplayıp yerlerine harcamak, fitneleri önlemek, ferdi

[349] İbn Haldun, *Mukaddime*, çeviren, Zakir kadarî Ugan, Devlet Kitapları, İstanbul; 1986, I, 482-483.
[350] Ebu Ya'la, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 19.
[351] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, IV, 87.

gayretlerle mümkün değildir. Mutlaka güç ve yetkiye sahip birine ihtiyaç vardır. Bu da otorite sahibi imamla mümkün olabilir.[352] Tesbiti yerindedir. Çünkü "O Allah'ın kullarının işlerini düzeltmeye yetkili olan sebeplerin en kuvvetlisidir. Güç sahibi düzgün ve adil olur ise insanların muameleleri de düzelir, o bozulursa onun bozulması nisbetinde muameleleri de bozulur.''[353] "Bilinmesi vaciptir ki, insanların sorumluluğunu üstlenmek dinin en önemli farzlarındandır. Belki din ancak onunla ayakta durur. Zira insanoğlunun maslahatı birbirlerine muhtaç oldukları hususlarda ancak bir araya gelmeleriyle sağlanabilir.''[354]

2.3.3. Anarşiyi Önlemek

Âmidî, beş şeyi korumak zaruriyat-ı diniyedendir. Din, nefs, ırz, mal ve akıl. Dinin amaçlarından biri de bunları korumaktır. Bu da ancak topluma hâkim, kanun gücüne dayanan birinin varlığıyla mümkündür.[355] Zira insanlar; ruh, yapı, karakter, ihtiyaç, ortam ve düşünce bakımından farklılıklar gösterir. Herkesin bilgi ve aklıyla diğerlerinin haklarına eksiksiz riayet etmeleri fıtraten mümkün değildir. İnsanların taşkınlık ve haksızlıklarını önlemek ferd ve cemiyetin huzuru için zaruri bir durumdur. "İmam-ı Ahmed Muhammed b. Avf b. Süfyan el-

[352] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Âmidî, a.g.e.,III, 485.
[353]Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî en-Necdî el-Hambeli, *Mecmu' Fetava Şeyhu'l -İslam İbn Teymiyye*, (bedava dağıtılan baskı) XXXV, 46.
[354] İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şeri'yye*, baskı Daru'l-Kitabi'l-Arabî, , 1969, s. 161.
[355] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; a.g.e., V, 237.

Hımısî'nin rivayetinde, bu hususu ifade eden şu sözü çok manidardır: 'Toplumsal huzur ve adalet için insanların işlerini yürüten bir imamın olması elzemdir. Yoksa toplumda fitne baş gösterir.''[356]

2.3.4. Realite ve Teamül

Tarih boyunca topluluk ve millet olarak insanlar, işlerini yürütecek, anlaşmazlıklarını giderecek, varlıklarını koruyacak, haksızlıkları önleyecek yetkililer seçmişlerdir. Çünkü insan fıtraten tek başına, cemiyetten, diğer insanlardan soyutlanarak yaşayamaz ve ihtiyaçlarını gideremez, Her toplum da anlaşmazlık ve haksızlıkların olması tabiidir. Her cemiyette kuvvetli ve zayıf, ahlaken güçlü ve güçsüz insanlar vardır. Dolayısıyla haksızlıkları önleyecek, adaleti uygulayacak birine muhtaçtırlar ki, bunu sağlayacak olanda imamdır.[357]

Bugün yüz parçaya bölünmüş İslam dünyasının yaşadığı drama bakmak imamet müessesesinin zaruriyetini kavramaya yeterlidir. Çobansız kalan sürü kurtlara, çakallara yem olmaya mahkûmdur. İmamesiz tesbih taneleri nasıl dağılmaya mahkum ise imamsız toplumuda uyum içerisinde bir arzda toplamak ve muhafaza etmekte o şekilde zordur.[358]

Sonuç olarak belirtildiği gibi, Ehl-i Sünnet ve Şi'a ile Mu'tezile'nin çoğunluğu imametin vücubunda ittifak etmişlerdir.

---

[356] Ebu Ya'la, *el-Ahjkamu'l-Sultaniyye*, s. 19.
[357] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Bakillani, *et-Temhid*, s. 164.
[358] İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şeri'yye*, s. 161.

Bu vücuba da Kitap, Sünnet, İcmâ ve Şer'î esaslara dayandırmaktadırlar. Cumhura katılmayan azınlıktaki Şi'a ve Mu'tezile de kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Şöyle ki:

1. Bazılarına göre imamet şer'an değil aklen vaciptir. Bunlar da iki kısma ayrılmışlar:

a) Bağdat Mu'tezili'leri ile Basra Mu'tezile'sinden Cahız'(ö. 255/869)'a[359] göre imamı seçmek insanlara farzdır. Bunların delili, "zararı defetmenin asıl kesin olarak akıllardır. Şüpheli zararı defetmek de aklen vaciptir. Çünkü hükmü kesin olan bir aslın kapsamına giren parçaları (cüz'iyyatı) da o asla dâhil etmek vaciptir.[360]

Bu delilin şer'î olmadığı söylenemez. Ehl-i Sünnet de "Kendi ellerinizle tehlikeye atılmayınız''[361] ayeti ve "Zarar ve mukabelesiz zarar yoktur.''[362] Hadis'ine dayanarak bu delili kullanmışlardır. Ayrıca hiçbir meselede nakl-i sahih akl-ı selimle çekişmez.

b) İmamiyye'den Rafizîler ve İsmailliyye'ye göre imamet aklen Allah'a vaciptir. Bunlara göre, "İmamet lutuftur. Lutuf da Allah'a vaciptir.'' Bu düşünceyle Mu'tezile'nin "aslahın fi'li'' görüşüyle birleşiyorlar. Bu Allah'a hâşâ, noksanlık ve acziyyet,

[359] Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız, Cahızıyye fırkasının kurucusu (V, 225 H.).
[360] İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şeri'yye* s.162; Âmidî, a.g.e., V, 234; Îcî, a.g.e., s 401.
[361] Bakara, 2/125.
[362] İ. Mace, *Ahkam*, 13/17, (H. No: 2340), II. 784. İsnadı sağlam (sika)dır. Ancak münkatı'dır. Tirmizi, İ. Adiyy ve Buharî, hadis ravilerinden İshak b. Velidin Übbade b. Samıt'a ulaşmadığını söylerler. Ancak hadis Mecellenin küllî kaidelerinden biridir.

mecburiyet isnad etmektir. "(Allah) dilediğini yapar''[363], "(Allah) dilediğine hükmeder.''[364]ayetleri bunlara en güzel cevaptır.

Ayrıca onlar Mehdi'yi muntazarın imametine kaildirler. Bin yıldır bekliyorlar. Daha da bekleyecekler. Bu nasıl ortada olmayan lütuftur. Bazılarına göre vacip değildir. Aşırı Hariciler ile, Mu'tezile'den Ebu Bekir el-Asamm (ö.202/818) ve Hişam el-Futî (ö. 228/815) bunlardandır. Asamm'a göre "Ümmet birbirine nasihat ederse imama ihtiyacı olmaz.''[365] Âmidî'ye göre vücubun sebeplerinde (delillerinde) belirtildiği gibi Asamm vb.in düşüncelerinin pratikte yeri yoktur.[366]

[363] İbrahim, 27.
[364] Maide, 5/ 1.
[365] Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 272; İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şeri'yye*, s. 162.
[366] Âmidî, a.g.e., V, 236; Îcî, a.g.e., s 401.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İMAMIN ŞARTLARI VE SEÇİMİ

3.1. İMAMIN SEÇİMİ

İslam'da imamın seçimi iki yol ile olmaktadır: Seçim ve veliahtlık.[367] Her iki yolda sahabiler tarafından fi'len uygulanmıştır. Ancak seçim İslam âlimleri tarafından tercih edilirken veliahtlık konusunda tartışmışlardır.

Âmidî'ye göre imamet amaç değil, vesiledir.[368] İslamın hükümlerini tatbik, adaleti uygulama, zulmü önleme, vatanı koruma, birliği te'sisin vesilesidir. Bütün bunlar ümmeti ilgirendiren konulardır. Bunları sağlama sorumluluğu ümmet adına hükmedecek kişinin ümmet tarafından seçilmesi en uygun yoldur. Nitekim Rasulullah (s.a.)'ın ilk halifesi, arkadaşları tarafından bu yol ile seçilmiştir ve arkalarından gelenlere önemli bir mesaj vermişlerdir.[369]

Değişik mezheplere mensup olmakla beraber İslama mensup olan herkes imametin varlığında ittifak etmişlerdir. Sübutunun nass veya seçimle olmasında da mutabık kalmışlar. Kesin delillerle nass ile sabit olduğunu ileri sürenlerin iddiaları çürütülmüştür.

---

[367] Maverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 7; Ebu Ya'la, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 24.
[368] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 364; Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.178.
[369] Ebu Ya'la, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 24.

Seçimden başka yol kalmamıştır. Nass ile seçildiği görüşünü ileri sürenlerden sarf-ı nazar ederek seçimle belirleneceğini söyleyenleri dinlersek şöyle derler. [370]

Bütün Müslümanların itaat ettikleri Hülefa-i Raşidin'in dönemindeki tutum biat (seçim) olmuştur. Hz. Ebu Bekir Sakife seçimle iş başına geldi. Hz. Ömer ve Hz. Osman'da aynı yolu izlediler. Hz. Ali biat talebinde bulununca, ilk biat edenlerin başında Talha, Zübeyr ve Sahabenin ileri gelenleri bulunmaktadır. Şeriat hükümlerinde icmâın en kuvvetli delillerden olduğu daha önce belirtmiştik. Velayet (idarecilik) akdi ve yetkileri biate dayanmaktadır. Biat şarttır; Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ashabından hiçbiri bunu reddetmemiştir ve reddetmek de mümkün değildir.[371]

Biat örf üzere idarecilere hak veya batılda tabii olmakla olur. Tabii olup yetki verdikten sonra ister istemez onlara itaat eder ve onların dediklerinin dışına çıkamazlar. Rasulullah (s.a.v.) vefat ettiğinde kuvvet ve yetkiye sahip kimseyi bırakmadı. Sahabeyi kendi iradelerinde serbest bıraktı. Onların hiçbiri seçimin yapılmasında ihtilaf etmedi. İhtilaf ettikleri kimin seçilmesi gerektiğiydi. İmam seçildikten sonra da icmâ gerçekleşti ve nass iddiasının batıl olduğu ortaya çıktı.[372]

Hem imamet, hem de veliahdliğin, ehl-i hall ve'l-akdin muvafakatı şartına bağlı olması, seçimin asıl yol olduğunu te'yid etmektedir. Seçim yolunun asıl olduğu hem Hz. Peygamber

[370] Âmidî, a.g.e., V, 234; Îcî, a.g.e., s 401; Cüveyni, a.g.e., s. 54.
[371] Cüveyni, a.g.e., s. 55; Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, s. 320-324.
[372] Âmidî, a.g.e., V, 236; Îcî, a.g.e., s 401; Cüveyni, a.g.e., s. 56.

(s.a.v.)'in hadisleri, hem de icmâ ile sabittir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), hiç kimseyi ta'yin etmeden vefat etti. İmamın seçimini ashaba bıraktı. Ashabın da imamı seçim yoluyla tayin edecekleri açıktı. Hz. Ömer şöyle demektedir: "Halife tayin etsem ki, benden daha hayırlısı Ebu Bekir tayin etti, tayin etmesem ki, benden daha hayırlısı Resulullah (s.a.v.) tayin etmedi''[373] demektedir. Bundan anlaşılan "en uygun olanı halife tayinini seçim yoluyla Müslümanlara bırakmaktır.'' "Hz. Peygamber (s.a.v.), 'Kendinizden sonra kimi emir olarak atarsınız?' sorusuna şu cevabı vermiştir: Ebu Bekir'i emir yaparsanız ona güvenilir, dünyadan yüz çeviren, ahirete yönelen bulursunuz; Ömer'i emir yaparsanız onu, Allah için kimseden çekinmeyen biri olarak bulursunuz; Ali'yi getirirseniz, onu, doğru ve doğru yol gösterici bulursunuz."[374]

Hülefa-i Raşidi'nin icraati ki, Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara uymamızı tavsiye etmiştir. Hz. Ömer şöyle demektedir: "Müslümanlardan meşveretsiz bir adama biat edenin ne kendisine, ne de biat ettiğine uyulur. Ölüme düşmelerinden korkulur."[375]

İcmâ yolu ile de sabittir ki, sahabeler hem Hz. Ebu Bekir'i, hem de Hz. Ali'yi kendi aralarından seçmişlerdir. İmamın seçimle

---

[373] Buhari, *Ahkam*, 51; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XXII, 206; Müslim, *İmara*, 11; Ebu Davud, *İmara*, 8, *Avnu'l-Ma'bud*, VIII, 157; Tirmizî, *Fiten*, 48.
[374] *Kenzu'l-Ummal*, V, 799, H. No: 14419.
[375] Buharî, *Hudud*, 86/31; *Fethu'l-Bâri*, XII. 148; Ebu Abdillah Muhammed b. Abdilmelik bin Hişam, *Siretu'n-Nebi* (s.a), Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *Mektubu Dari't-Turas*, Kahire, tarihsiz, IV, 338.

gelmesine hiçbir sahabinin itirazı olmamıştır. İmam Âmidî ve Nevevî gibi bir çok alime göre, "ulema, ehl-i hal ve'l-akdin seçimiyle (biat) imamın seçilebileceğinde icmâ etmişlerdir."[376]

3.2. EHL-İ HALL VE AKD'İN VASIFLARI VE SAYISI

Arapça'da **hall** "düğümüçözmek", **akd** "bağlamak,düğümle mek"[377] anlamına gelir. Ehlü'l-hal ve'l-akd teriminin ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren "ehlü'ş-şûrâ, ülü'l-emr, ehlü'l-ilm", daha sonraki devirlerde de "ehlü'l-ictihâd" gibi birbirine yakın anlamlar taşıyan tabirlerin devlet yönetimiyle ilgili birer kavram olarak kullanılmaya başlandığı, ehlü'l-ictihâd ve ehlü'l-hal ve'l-akd terkiplerinin ise Şîa ile Ehl-i sünnet arasında imâmet, halifenin iş başına getiriliş usulü ve meşruiyeti konularının tartışılmasıyla birlikte literatüre girdiği söylenebilir. İsnâ aşeriyye Şîa'sı nassa dayalı bir imâmet görüşü ileri sürmüştür. Peygamber kendisinden sonra devlet başkanı olarak Hz. Ali'yi açıkça belirlemiş, ondan sonraki dönemlerde de her devlet başkanı bir önceki tarafından tayin edilmiştir.[378] Âmidî'nin de aynı görüşte olduğu Ehl-i sünnet ise halifenin ümmetin hâkimiyetini temsil ettiğini ve ümmetin seçimiyle iş başına gelmesi gerektiğini kabul etmiş, bu arada ilk dört halifenin meşruiyetini de koruyan bir esneklikle devlet

[376] Nevevî, *Sahihu Müslim*, *bi Şerhi'n-Nevevî*, XII, 205.
[377] Yakup Firuzabadi, *el-Kamusu'l-Muhit*, IV, 22.
[378] İbn Teymiyye, *el-Hasebe*, s. 11.

başkanını ehlü'l-hall ve'l-akd denilen grubun belirlemesi gerektiğini ağırlıklı olarak işlemeye başlamıştır.[379]

Âmidî'nin de aralarında olduğu sünnî İslâm âlimleri arasında halifeyi belirleyen birinci yolun seçim olduğu konusunda hemen hemen görüş birliği vardır. Mu'tezilî ve Hâricî âlimleri yanında seçimin Ehl-i beyt arasında yapılması şartıyla Zeydîler de aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Ancak halifeyi tayin edecek kimselerin sayısı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Halifenin bütün ümmetin icmâı ile seçilebileceğini söyleyenler bulunduğu gibi üç, beş, kırk vb. sınırlı sayıda kişi tarafından seçilmesinin mümkün olduğunu söyleyenler de vardır. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu ise halifenin ehlü'l-hall ve'l-akdin biatı ile seçilebileceği kanaatindedir. Ancak bu seçici heyetin ülkenin tamamında veya sadece hilâfet merkezindeki ehlü'l-hall ve'l-akdden oluşacağı tarzında iki ayrı görüş mevcuttur. İkinci görüşü benimseyenler, Hz. Ali'nin, öteki bölgelerden biat gelmeden hilâfeti kabul ettiği için kendisini tenkit eden oğlu Hasan'a bu hakkın Medine'ye ait olduğunu söylemesini delil olarak gösterirler. Diğer bölgelerin seçime katılmasının o dönemde oldukça güç olması ve birtakım mahzurlar taşıması bu son görüşün gerekçesi sayılmalıdır.[380]

---

[379] Eş'arî, a.g.e., s. 459; Mâverdî, s. 6 vd.; Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyîb (403 / 1012), *et-Temhîd fi'r-Reddi ala'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, tlk: M. el-Hudeyrî-M. Abdulhâdî, Kahire 1974, s. 178, 180; Cüveynî, s. 59, 68, 73.

[380] Âmidî, a.g.e., V, 237; Mâverdî, s. 6 vd.; Bâkıllânî,), *et-Temhîd* s. 178.

Ehlü'l-hall ve'l-akd grubuna giren kimselerde ne gibi özelliklerin aranacağı hususu da geniş tartışmalara konu olmuştur. Mâverdî ile çağdaşı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ehlü'l-hal ve'l-akd'de ilim, adalet, re'y ve tedbir olmak üzere üç niteliğin aranmasını gerekli görürler. Onlara göre buradaki ilimden maksat ictihad derecesindeki bir fıkıh ilmi değil devlet başkanlığına lâyık olanı tesbite yarayan bilgidir. Ancak âlimler arasında bunu ictihad derecesindeki ilim olarak anlayanlar da vardır. Nitekim Abdülkahir el-Bağdâdî bu anlayışa bağlı olarak ehlü'l-hall ve'l-akde "ehlü'l-ictihâd" adını vermiştir. Âmidî ise bu niteliklerden ziyade ehlü'l-hal ve'l-akdin toplum içinde güç ve saygınlığı olan, diğer insanların üzerinde otoritesi bulunan kimseler olması şartı üzerinde durur ve ilk halifelerin seçimlerine ümmet içinden ciddi itirazların olmayışını da buna bağlar. Bu görüşle İbn Haldûn'un siyasî iktidarın gücüyle ilgili görüşleri arasında paralellik göze çarpar.[381]

Çağdaş İslâm âlimlerinden M. Saîd Ramazan el-Bûtî de ehlü'l-hall ve'l-akd grubuna girmek için ictihad derecesinde bir ilmin gerektiğini savunur. Bazı âlimlere göre ehlü'l-hall ve'l-akd, müslümanlar üzerinde etkili olan ve onlara söz geçiren ulemâ, kabile reisleri ve ordu kumandanlarından oluşur. Muhammed Abduh, Mahmûd Şeltût ve Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî gibi çağdaş İslâm âlimleri ehlü'l-hall ve'l-akdin kapsamını mümkün

[381] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.176; Mâverdî, s. 6 vd.; Bâkıllânî, *et-Temhîd* s. 178, 180; Cüveynî, s. 59, 68, 73.

olduğu ölçüde geniş tutmaya taraftardırlar. Muhammed Abduh'a göre halifeyi seçme hak ve yetkisine sahip olanlar idareciler, âlimler, kumandanlar, çeşitli sosyal birimlerin başkanları, cemiyet ve şirket müdürleri, parti liderleri, yazarlar ve doktorlar gibi halkın kendilerine güvendiği, işlerinin görülmesi için başvurduğu kimselerdir. Şeltût da bilgi, tecrübe ve kamu hizmetlerindeki gayret ve titizlikleriyle tanınan kimselerin bu grubu meydana getirdikleri kanaatindedir. Senhûrî'ye göre ise ehlü'l-hall ve'l-akdi oluşturacak kimselerde bazı özelliklerin aranması gerekli olmakla birlikte bunları belli bir sayı ile sınırlandırmak veya belli şehir ve bölgelere hasretmek doğru değildir.[382]

3.3. HALL EHLİNİN SAYISI

Âmidî, ehlü'l-hal ve'l-akdin gerek sayısı gerekse nitelikleri konusunda İslâm âlimleri arasında var olan görüş ayrılıkları, bu görüşlere mesnet teşkil eden dört halife döneminin kısa sürmesi ve bu dönem uygulamalarının farklı şekillerde yorumlanmasından kaynaklandığı gibi bu tür kanaat ve beyanlara, âlimlerin içinde bulunduğu siyasî ve sosyal şartların ve mevcut siyasî yapıyı eleştirme veya meşrû gösterme gayretlerinin de etkisi olduğunu ileri sürmüştür.[383] Halifenin, ümmetin icmâı veya bütün saygın ve bilgin kişilerin katılımıyla seçilmesi gerektiğini ileri sürenler, bu görüşleriyle ilk dönemlerden itibaren hilâfet çekişmesinin ümmet içinde yol açtığı parçalanma ve kargaşaya karşı duydukları tepkiyi

[382] Ebu Ya'la, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 19.
[383] Âmidî, a.g.e., III, 485; Mâverdî, a.g.e., s. 6 vd.

dile getirmiş, bir başka ihtimal olarak da Hz. Ali'den sonra her kesimden biat almış bulunan Emevî iktidarını desteklemeyi amaçlamış olabilirler.[384] Zira böylece İslâm ülkesinin bazı bölgelerinden biat almaması yanında Medine'de de kısmî bir muhalefetle karşılaşmış bulunan Hz. Ali'nin hilâfeti geçersiz olmaktadır. Sınırlı sayıdaki ehlü'l-hal ve'l-akdi yeterli görenlerin ise hem halife seçiminin bir an önce sonuçlanıp siyasî istikrarın sağlanmasını, hem de ilk dört halifenin iş başına geliş usullerinin meşruiyetini vurgulamayı düşünmüş oldukları söylenebilir.[385] Nitekim bu temayül Âmidî, Bâkillânî, Cüveynî ve hatta Mâverdî'de açıkça görülür. Sınırlı sayıda ehlü'l-hal ve'l-akdi yeterli sayan bu görüş, daha farklı bir yorumla Emevîler ve bilhassa Abbâsîler döneminde merkezde bulunan vezir, kadı, ordu kumandanı gibi belli sayıdaki görevlinin yapmış olduğu seçimi geçerli ve böyle bir yolla iş başına gelen halifeyi meşrû sayma düşüncesinden de kaynaklanmış olabilir. Halifenin bütün ümmetin katılımıyla seçilebilme şansı o dönemler için uygulamada hiçbir zaman mevcut olmadığı gibi kendine has şartlar içinde oluşan ilk dönem uygulamasının ehlü'l-hall ve'l-akdin sınırlı sayıda kişiden oluşturulmasına meşruiyet gerekçesi olması da mâkul değildir.[386]

---

[384] İbn Sa'd, III, 183, 281.
[385] İbn Sa'd, III, 183, 281.
[386] Bkz. İbn Sa'd, III, 183, 281; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 495; Şehristani, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 495; Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484.

Hz. Ebû Bekir'in Sakifetü Benî Sâide'de mi yoksa ertesi gün mescidde mi halife seçildiği tartışmalıdır. Ebû Bekir'in ilk gün aday gösterildiği ve seçimin ikinci gün mescidde yapıldığı görüşü kabul edilirse bu seçime ehlü'l-hall ve'l-akd olarak sınırlı sayıda kimsenin değil büyük bir cemaatin katıldığı anlaşılır. Öte yandan bu biata Medine'de mevcut olan ve isteyen herkes iştirak etmiştir. Dolayısıyla bu örnek, seçici heyetin ictihad ehli olmak gibi zor tahakkuk edecek niteliklerle daraltılmasını haklı göstermemektedir. Hz. Ebû Bekir'in Benî Sâide toplantısında halife seçildiği kabul edilse bile bu durum seçim için müctehid olma şartını gerekli kılmamaktadır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde devlet başkanının seçimle belirlenmesinin ikinci örneğini oluşturan Hz. Ali'nin halifeliğinde de sınırlı sayıda kişinin değil büyük bir cemaatin iştiraki söz konusudur ve bunların hepsinde de ictihad şartının gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Ayrıca ilk dört halifenin iş başına gelme usullerinin sonraki dönemlerde siyasî iktidarın oluşumunu belirlemede ölçü alınması, o dönemle ilgili görüş ve uygulamaları sosyal yapı ve telakkilerin çok farklılaştığı ileriki dönemlere taşımak da doğru olmaz. Çünkü toplumlarda siyasî iktidarın oluşumu ve yönetim biçimiyle mevcut gelenek ve kültür birikimleri arasında sıkı bir bağ mevcuttur.[387]

[387] İbn Sa'd, III, 183, 281; Şehristani, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 495.

Hz. Peygamber'in, "Ümmetim dalâlette birleşmez"[388] meâlindeki hadisine göre ehlü'l-hal ve'l-akdin sınırlı sayıda seçici yerine çok sayıda kişiden oluşması İslâm dininin genel anlayışına daha uygun düşmektedir. Ancak ehlü'l-hall ve'l-akdi oluşturan kimselerde bazı niteliklerin aranması İslâm hukukunun genel ilke ve amaçlarıyla da uygunluk arzeder. Ehlü'l-hall ve'l-akdin, halifeyi seçme yetkisinin yanı sıra gerektiğinde azletme yetkisi de genelde kabul edilmiştir. Hukuka aykırı davranışlarda bulunduğunda halifenin azledilmesi hukuk devletinin gerçekleşmesi yolunda önemli bir merhaledir. Ancak bu konuda işleyen bir usulün bulunmaması teorik imkânın uygulamaya yansımasını önlemiştir. Gerçi ilk dönemlerde yönetime karşı çıkan gruplar kendilerine meşruiyet zemini bulmak için halifeyi azlettiklerini ileri sürmüşlerse de ehlü'l-hall ve'l-akdin azli yoluyla değiştirilmiş herhangi bir halifeye rastlanmamıştır.[389]

Sonuç olarak imamı seçme zaruretinin amacı birliği korumak, İslami hükümleri uygulamak, önemli ve ertelenmesi zararlı olan işleri yerine getirmektir. Bu da imamın seçiminde icmâ'ın şart olmadığını gösteriyor.[390]

Bazı İslam âlimlerine göre imam ehlü'l-hall ve'l-akd ehlinden iki kişinin onayıyla da seçilebilir. Bazılarına göre dört kişinin onayıyla. Usul ulemasından olmayan bazılarına göre de 40

[388] İbn Mâce, "*Fiten*", 8.
[389] İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 495; Şehristani, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 495.
[390] Cüveyni, a.g.e., s. 70; Âmidî, a.g.e., s. 381.

kişinin onayı şarttır ki, bu Şafiiye göre cumanın da şartlarındandır. Bu görüşlerin imamet konusunda geçerliliği yoktur. İki diyenlere göre çoğul (cemaat)'in en azı ikidir. Biatta da çoğul gerekir. Dörttür diyenler göre, imamet çok önemli ve en üst makamdır. O halde, şeraitte en kuvvetli delil kabul edilen dört kişinin bulunması gerekir. Kırk kişidir diyenler de buna benzer sebep ileri sürerler. Cuma imamına da kırk kişi gerektiğine göre imama da kırk kişi gerekir. Bunların hepsi de kıyasın en zayıf şekilleridir.[391] Doğruya en yakın görüş, Eş'ari'den[392] nakledilen imamet akdinde icmâ şart değildir.[393]

Âmidî'ye göre, sayı konusunda da bir kesinlik yoktur. Buna göre imamette biatin sahih olması için muhaliflerin karşı koyamayacakları kadar taraflardan önleyici bir gücün oluşması gerekir. Biat sayı ve çoklukla gerçekleşir, kuvvet yerini bulur ve üstünlük sağlanırsa imamet de o zaman sabit olur. Makamı sağlamlaşır ve devam eder. Hz. Ömer biat edince bu durum meydana geldi ve üstün güç sağlandı ki, güce boyun eğmenin gerekliliğine işaret etmiştir.[394] Bunu destekleyen bütün ulemanın ittifakıdır ki, hall ve akd ehlinden bir kişinin bey'atiyle imamet sabit olmaz. Zira bununla iktidar ve güç gerçekleşmez. Dolayısıyla

---

[391] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 485; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s.334. Cüveyn, a.g.e., s. 71.

[392] Ali b. İsmail b. Salim b. İsmail b. Abdullah b. Musa b. Bilal b. Ebi baerde Amir b. Ebi musa el-Eş'ari, *Eş'ari Kelam Ekolünün İmamı*, 270/260-324 H. Tarihi, Bağdad, XI, 346, *Tabakatu Şafiiyyetü'l-Kübra* II, 446.

[393] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 483; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s.336; Cüveyni a.g.e., s. 71.

[394] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.98; Cüveyni, a.g.e., s. 74.

yönetim olmaz. Şayet, yaşadığı toplumda sözü geçerli, ama itaat edilen birine biat edilirse imamet gerçekleşir.[395]Ancak, her ne kadar mezhepler arasında görüş farklılıkları var ise de bunun kesinlik derecesine ulaştığını sanmıyoruz.[396] Zira Hz. Ömer Hz. Ebu Bekir'e bey'at ettiği zaman, diğerleri razı olmayıp muhalefet etseydiler bir kişinin biatiyle Hz. Ebu Bekir'in imametinin gerçekleşeceğini sanmıyorum. Hatta iki, üç, dört ve daha fazlasının da biati olsaydı ve diğerleri muhalefet edip seslerini yükseltseydiler yine imameti gerçekleşmezdi. Ancak Hz. Ömer biat edince eller uzandı, itaat yayıldı ve toplum onlara uydu.[397] Dolayısıyla biatleri galip gücü ifade etmeyen bir cemaatin imameti istikrarlı kılacağını sanmıyorum. Benim söylediğim icmâ'ın şartı şu sayının gerekli, bir kişinin kâfi olduğunun kesin olmadığıdır. Mezheplerin ihtilafa düşmelerinin sebebi, Hz. Ebu Bekir'e biat edenlerin sayılarının belli olmaması ve bir kişinin biatine dayanmamasıdır.[398]

Hülasa, hall ve akd ehlinin sayısı konusundaki görüşler üç kısımda özetlenebilir:

1. İcmâyı şart koşanlar. Bunlar da iki kısma ayrılır: Tam icmâı şart koşanlar. Bu, mümkün olmadığı düşüncesiyle reddedilmiştir."bu teklif-i mala yutaktır. Mümkün olmayanı

[395] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484; Cüveyni, a.g.e., s. 75.
[396] Cüveyni, a.g.e., s. 72.
[397] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484; Cüveyni, a.g.e., s. 73.
[398] Âmidî, a.g.e., s. 381.

istemek ise tehlikelidir"[399] Hz. Ebu Bekir de bu şekil icmâ ile seçilmemiştir. Ehl-i hallin icmâını şart koşanlar. İbn Haldun, bazı sahabenin Hz. Ali'ye bi'at etmelerinin sebebini buna bağlamaktadır: "Başkaları ise hak ve salahiyet (hal ve akıl) sahibi olanların bey'at etmesiyle imama biat edilebileceği, bunların huzurunda başka veyahut bunlardan bazılarının huzuriyle yapılan biatın meşru ve hukuki bir biat olamayacağı kanaatinde idiler. Muaviye, Amr ibni'l-As mü'minlerin annesi Hz. Aişe, Zübeyr, oğlu Abdullah, Talha ve oğlu Muhammed, Sa'd ve Said, Nu'man bin Beşir, Muaviye bin Hadiç de bu kanaatte idiler."[400]

2. Hall ve akd ehlinin sayısını muayyen bir sayı ile sınırlayanlar ki, bunlar da değişik delilleri ileri sürerek değişik sayıları ileri sürmüşlerdir. Bazılarına göre kırk, bazılarına göre beş, bazılarına göre altı[401], bazılarına göre dört, bazılarına göre üç, bazılarına göre iki, bazılarına göre bir biati yeterlidir.

3. İcmâı ve ehlü'l-hall ve'l-akd ehlinin sayısını sınırlamayanlar. Bunlara göre imamın seçilmesine yeterli, ehlü'l-hall ve'l-akd ehlinin biati yeterlidir ki, bu da durum ve ortama göre değişebilir. Ayrıca biat edenin müctehid olma şartını da gerekli görmüyorum. Fakat, biat edenin yetkili ve güçlü olmasının şart olduğunu söylüyorum.[402] Ulemanın tereddüt ettikleri

---

[399] İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 167.
[400] İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 179, *Mukaddime Türkçesi*, I, 543-544.
[401] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484;Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s.333; Maverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 6.
[402] Eş'arî, s. 459; Mâverdî, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 6 vd.; Bâkıllânî, *et-Temhid*, s. 178, 180.

konulardan biri de biatte şahitlerin hazır olmalarının şart olup olmadığıdır: Bazılarına göre şart değilken, bazılarına göre şarttır ki, Kadı Ebu Bekir el-Bakillani de bu görüştedir.[403]

Âmidî, hall ve'l-akd ehlinin seçilmesi ve memleket çapında bu seçilenlerin imamı ve şura heyetini (meclisi) seçmeleri. Her ülkede seçilen bu şura meclisinin kendi arasından seçtiği bir hal ve akit ehlinin bütün İslam âlemini temsil eden büyük imamı (imametü'l-uzma) seçmesi. İmamın hal ve akit ehli tarafından seçilmesi çok isabetli bir karardır, tesbitinde bulunur.[404] Zira bu büyük makam ve sorumluluğu, oyunu dahi nasıl kullanacağını bilmeyecek kadar cahil halk kitlelerine emanet etmek yanlıştır ve bugün bunun acı sonuçlan müşahede edilmektedir.

Maverdi, "Bazı alimlere göre; İmam, umumî rıza ve imamete icmaya dayalı teslimiyet için ancak her şehirdeki hal ve akid ehlinin çoğunluğuyla seçilir."[405]

İmâm, İslam toplumunda bazı görevleri yürütmekle sorumludur. İmâmetin gerekliliği konusu işlenirken imâm seçiminin veya nasbının gerekçesi olarak da kabul edilen bu görevler, Mâturidi âlimler tarafından sayısal olarak farklı şekillerde tespit edildiyse de o görevlerin anlam ve hükümlerinde ittifak etmişlerdir.[406]

---

[403] Bâkıllânî, *et-Temhid*, s. 178, 180; Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484; Cüveyni, a.g.e., s. 74.
[404] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s.333.
[405] Maverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 7; Ebu Ya'la, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 23.
[406] en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 431.

Gerek Âmidî ve Eşari âlimleri gerekse de diğer İslam âlimlerinin kendi zamanlarındaki durumlara göre tespit ettikleri bu görevler,[407] günümüz şartları açısından şu şekilde tasnif edilebilir:

1. Hükümranlığın/egemenliğin temsili: Cuma ve Bayram namazlarını ifa etmek, Müslüman bireyler arasında dinî hükümleri yerine getirmek, İslamî ibadetlerin yerine getirilebilmesi için gereken her türlü imkanı ortaya koymaktır.[408]

2. Ortak ve bölünemez ihtiyaçlar için verginin toplanıp denetimli ve şeffaf olarak harcanması: Fey ile ilgili görevleri yerine getirmek, zekatları toplamak, zayıf ve korumaya ihtiyacı olan bireyleri korumak, velileri olmayan kimsesizleri evlendirmek ve ganimetleri âdil bir şekilde paylaştırmak, işsizlik problemine çözüm aramak, işsizlere iş bulmak, devlet memurlarının, görevlerini rahat ve huzur içerisinde kolaylıkla yerine getirebilmeleri için onlara gerekli maddi imkanları sağlamak,[409] İslam toplumunda iktisadî refahı, toplumun bütün kesimleri arasında yaymak, Mü'minlerin ihtiyaçlarını belirleyip karşılamak, ihtiyaçlarını gerektiğinde doğrudan kendisine iletmelerini sağlamak, memur ve işçi ücretlerini şerefli bir hayat sürmelerine imkan verecek şekilde belirleme, velisi olmayanın velisi olmak,

---

[407] Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, I-IV, III, 48; en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fi Akaid Ehli'l-İslam*, s. 48; el-Ferra, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 27.
[408] Bkz. Âmidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, I-IV, III, 48.
[409] Bkz. el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 271. 685 en-Nevevi, *Riyazu's-Salihin*, Beyrut, trs., s. 245; Ebû Davud, "*Zekat*", 26; Tirmizi, "*Buyu*", 10; İbn Mace, "*Ticarat*", 25.

dolayısıyla kimsesiz küçük çocukların her türlü himayesini devlet eliyle gerçekleştirmek ve "borç bırakarak, çoluk-çocuk terk eden kimselerin borçlarını devlet hazinesinden ödemek, arkasından bıraktığı kimselere de bakmak," zekat ve fey'leri Müslümanlar arasında dağıtmak.[410]

3. Adliye ve iç asayişin korunması: Had ve cezaları uygulamak, zorbaların, soyguncuların ve yol kesicilerin zararlarını engellemek, insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlık ve çekişmeleri önlemek, adaleti tam ve kusursuz olarak tesis etmek, hukuka dayanan şahitliklerin kabulü, İslam devletinin sınırları içerisinde mutlak anlamda adaleti gerçekleştirmeye çalışmak ve zulme hiçbir şekilde hayat hakkı tanımamak, zalimleri engellemek, mazlumların haklarını korumak, haklının hakkını haksızdan almak, Şer'i ahkamı ve hadleri uygulamak, toplum içinde meydana gelecek fitne ve fesadı, anarşi ortamını yok etmek, toplumun huzur ve emniyetini sağlamak.[411]

4. Dış düşmana karşı ülkenin savunulması: Cihad yapmak, düşmanlara karşı ülkenin sınırlarını korumak, devletin ordularını çağın silahlarıyla donatmak, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak, orduyu idare etmek ve sınır boylarını korumak, Müslümanların sefer ve haclarını eda etmelerini sağlamak, onları

[410] Hacc, 22/41; en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 431; Ömer en-Nesefî, *Metnu'l-Akaid*, s. 12.
[411] en-Nesefî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 106. 695 en-Nesefî, *Metnu'l-Akaid*, s. 3-4; Taftazani, *Şerhu'l-Akidetu'n- Nesefî*, Daru'l-Beyrut, s. 179.

bu durumlarda korumak,[412] İslam toplumunun birliğini sağlamak, onları düşman kuvvetlerinin taarruz ve sair sorumlulukları vardır.[413] Bu kısa değerlendirmeden sonra şimdide seçme ehliyetine sahip olanların vasıflarına geçelim;

3.4. HALL EHLİNİN VASIFLARI

Âmidî başta olmak üzere aralarında Bakillani'nin de bulunduğu Eşari alimlerin bir çoğu "seçmenlerde bulunması gereken şartları üç maddede özetlemişlerdir:

1. Şartları kapsayıcı adalet

2. Şartları anlayacak bilgi.

3. İmamete daha uygun olanını seçebilecek görüş ve ufuk sahibi olmak[414] Şüphesiz Allah korkusu ve takva bu özelliklerin başında gelir. Bunu özellikle belirtmek isteriz. Bir tutam nohutta güvenilmeyene bütün bir memleketin idaresini teslim edilmekte nasıl güvenilebilir? Allah'tan korkmayanın şerrinden emin olunmaz ve nefsini-haramlardan-korumayanın faziletlerinin faydası olmaz.[415]

Özet olarak ehl-i hall ve'l-akd denilen imamı seçenlerin bazı vasıflara sahib olmalarında zaruret vardır. Çünkü bütün ümmetten ve ilahi hükümleri tatbik etmek; sorumlu, bütün insanlığa karşı mesuliyeti olan; Müslümanların dünya ve

---

[412] Vehbe Zuhayli, *Fıkhu'l-İslam*, VI, 482; Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 380.
[413] Taftazani, *Şerhu'l-Akidetu'n- Nesefî*, s. 179.
[414] Maverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 6; Ebu Ya'la el-Ferra, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 19.
[415] Ebu Ya'la el-Ferra, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 19.

ahiretlerinin mesuliyetini yükledikleri bir kişiyi, imam seçiyorlar. Öte yandan seçtikleri kişiye itaati, ona boyun eğmeyi farz kılarken, ona karşı çıkmayı da haram kapsamına almaktadırlar. Bu nedenle İslam âlimleri, bu seçmenlerde aradıkları özellikleri Umumi ve Hususî şartlar olmak üzere iki başlıkta ele almışlardır.

3.4.1. Umumî Şartlar

İslam:

Ehl-i hall, Müslümanları temsil ettiklerinden Müslüman olmaları şarttır. Müslüman olmayan müslümanı temsil edemez, Müslümanların ve İslamın sorumluluğunu yüklenmez. Kur'ân-ı Kerim Müslümanlar üzerine kâfirin velayetini reddetmektedir: "Ey iman edenler, Müslümanları bırakıp kâfirleri veli (vekil, dost) edinmeyin."[416] İslamın izzeti, küfrün zilletine tabi olamaz.

Akıl:

İslamın bütün mükellefiyetlerinde olduğu gibi seçmende de akıl şarttır. Büluğa ermemiş çocuk, ebleh ve deli ehl-i hall ve akd olamaz.[417] Âmidî, ilim erbabından sayılmayan halkın da imamı seçme hakkına sahip olmadıklarını aynı zamanda ilmi kariyere sahip de olsalar kölelerinde hürriyetlerinin olmamasından kaynaklı seçme hakkına sahip olmadıklarını, İslam beldelerinde yaşayan zımmilerin de aynı şekilde imamı seçme haklarının olmadığını ifade etmiştir.[418]

---

[416] Nisa, 4/144.
[417] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 373.
[418] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 372.

Erkek olmak:

Âmidî ve alimlerin çoğunluğuna göre kadının, toplumsal hayattan uzak durması nedeniyle genel kültürünün azlığı, duygusal açıdan hassas olması, bazı konularda şahidliğinin kabul edilmemesi, unutkan olması ve erkeklerle ihtilatının haram olması vs. sebeplerle ehl-i hall'den sayılması uygun görülmemiştir. "Hz. Peygamber (s.a.v.), hulefa-i raşidin ve onlardan sonra gelenlerin tamamı hiçbir kadını kadılık ve şehir idareciliğine getirmemiştir. Dolayısıyla Âmidî ve çoğu Eşari alimlerine göre, kadınların imamı seçme hakkı yoktur. Tarihi süreç içerisinde bu konuda hiçbir zaman onların görüşlerine başvurulmamıştır. Eğer başvurulsaydı buna en layık olan Hz. Fatıma ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zevcelerine danışılıp sorulurdu.[419] Kadının, devletin belli kademelerinde çalışması,[420] şüphesiz kadınlarla ilgili ve erkeklerle muhatap olmadığı görevlerde çalışabildiği tartışmasızdır. Ancak, erkeklerle iç içe ve onlara muhatap olduğu durumlarda konumu nedir? "(Bazı hususlarda) Allah'ın, erkekleri kadınlardan üstün yaratması ve erkeklerin mallarıyla (kadınlara) nafaka temin etmeleri dolayısıyla, erkekler kadınlara hâkimdirler."[421] "Şahidlerden bir erkekle, birinin unutması halinde, diğerinin ona hatırlatması için iki kadın"[422] vb. ayet-i kerimeler kadın idareciliğini kapsamına almakta mıdır? Hz. Peygamber (s.a.v.)in

[419] Âmidî, a.g.e., V, 237; Îcî, a.g.e., s 401; Cüveyni, a.g.e., s. 61.
[420] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 373; Cüveyni, a.g.e., s. 62.
[421] Nisa, 4/34.
[422] Bakara, 2/282.

"İşlerinin başına kadın getiren toplum iflah olmaz"[423] hadis-i şerifinin kapsamı nelerdir? Kadının kadı olamayacağını söyleyenlerin başlıca delili mezkûr hadis-i şeriftir. Cumhurun görüşü de budur.[424] Bazı Malikiler ile Cerir et-Taberi bu görüşe katılmıyorlar.[425]

İbn Haldun der ki: "Bir göreve ancak o görevi görebilmek kudretinde olan kimse çağırılır. İmam Fahruddin er-Razi'nin kadınlar hakkındaki sözlerini hatırla. İmam, "kadınların birçok şer'î hükümlerde kendilerine ayrıca hitap edilmeden erkeklere olan hitaplara onlar da tabi tutulmuşlar, bizzat kendilerine hitap edilmemiştir" der. Ona göre bu hükümler ancak kıyas yoluyla kadınlara tamim edilmiştir. Çünkü kadınlar kendi işlerine kendileri sahip olmadan erkeklerin iradesinde bırakılmışlardır.[426] Ancak ibadet gibi herkesin kendisine mahsus olan hükümler bunun dışındadır.[427]

Kadınlar örtü altında (evlerde) olduklarından yapmaları gereken işler, onlardan daha güçlü olan erkeklere havale edilmiştir. Ayrıca cereyan eden olayları takip edemediklerinden önemli meselelerde isabetli kararlar veremeyebilirler. Bunun için

---

[423] Buharî, *Fiten* 92/18; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XII. 58; Bedruddin Ebi Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, (V. 855 H.), *Ummedetu'l-Kari Şerhu Sahihi'l-Buharî*, Daru'l-Fikr, tarihsiz XII. Cilt, XXIV. Cüz, s. 204); Tirmizî, *Fiten*, 34/75, (hasendir, sahihti); Sünenü'n-Nesaî, *bi Şerhi'l-Hafiz Celalüddin es-Suyuti, ve Haşeyeti'l-İmamı es-Senedî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tarihsiz, VII.227 (el-Adabu'l-Kudat, bab, en-Nehyu an İsti'mali'n-Nisa fi'l-Hüm).
[424] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII, 61; Aynî, a.g.e., XII, XXIV, s. 204.
[425] Aynı kaynak, aynı yer.
[426] Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 495; Şehristani, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 495; Âmidî, a.g.e., s. 373.
[427] İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 495.

âlimlerin çoğuna göre evlenme kararlarında da yeterli değiller.[428] Onun için velinin izni gereklidir.

Maverdi ve bazı çağdaş alimlere göre ehlü'l-hall ve'l-akdi oluşturacak kimselerin erkek olması şart değildir. Bununla birlikte uygulama bu grubun erkeklerden teşekkül etmesi şeklinde olmuştur. Bu durum mevcut sosyal yapının kendisini kabul ettirmesinin sonucudur. Hz. Peygamber'in gerektiğinde kadınlardan biat aldığı ve onlarla da istişare ettiği bilinmektedir. Mekke'de halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr kadınlardan da biat almıştır. Ancak bu uygulamanın izlerine daha sonraki dönemlerde rastlanmamaktadır.[429]

Hür olmak:

Âmidî'ye göre hürriyet, yaşamak gibi insanın temel haklarından biridir. Ehlü'l-hall ve'l-akd de bu daha da önemlidir.[430] Hürriyeti olmayanın iradesi de olmaz. Başkasının baskısıyla seçim yapabilir ki, buda ehil olmayanın seçilmesine sebep olur ki, ümmete felaket getirir. "Resulullah (s.a.v.)'a bir köle gelerek O'nunla hicret edeceğine dair biat etti. Resulullah (s.a.v.) 'bana sat' dedi. İki siyah köleyle onu satın aldı ve bir daha köle olup olmadığını sormadan kimseye biat almadı."[431] Hadis-i şerif, biatte hürriyetin şart olduğunu göstermektedir. Ehl-i hall ve'l-akid de imama ümmet adına biat etmektedir. Bundan dolayı köleler,

[428] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 373; Cüveyni, a.g.e., s. 64.
[429] Maverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 6-7.
[430] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 373.
[431] Müslim, *Müsakat* (22/23), H. No: 1602, III, 1225.

her ne kadar görüş sahibi olabilirlerse de efendilerine bağlı ve onların izinlerine tabi olduklarından yeterli araştırma imkânından mahrum olduklarından bu haktan mahrum kılınmışlardır.

3.4.2. Hususi Şartlar

Adil olmak

Âmidî, toplum içinde yaşayan insanların haklarına saygı göstererek, hakkın hak sahibine verilmesi konusunda taviz vermeyen kişilerden oluşması. Her konuda, âdil ve doğru olanı yapan kişi, imamı seçme konusunda da en ehil olanı şüphesiz seçecektir.[432] Tespitini yaparak bu durumda kişinin hem halkın huzurunu temin hem de İslam'ı canlı tutup yaşatma sorumluluğu üstlenen halifeyi seçtiğinden emin olacaktır.

İlim

Âmidî'ye göre, ehl-i hall'in üstlendiği sorumluluk çok büyüktür. Cehaletle bunun ifa edilmesi mümkün değildir. İsabetli karar için ilim şarttır.[433]

Âmidî, Bakillani ve muhakkiklerden bir gruba göre imamı seçecek kişinin müctehid mertebesine ulaşma şartı yoktur. Seçmenin, akıl sahibi, ahlaklı, zeki, meseleleri kavrayan, imamete ehil olanla olmayanı seçebilecek durumda olması yeterlidir.[434] İctihadı şart koşanlara göre, pek çok devirde imamı seçebilecek ehl-i hall ve akdi bulmak mümkün değil veya çok zordur. Bizce

[432] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 373.
[433] Âmidî, a.g.e., V, 239; Îcî, a.g.e., s 403; Cüveyni, a.g.e., s. 65.
[434] Bakillani, *et-Temhid*, s. 151.

seçmen şartlarının, o günün yapısına uygun konunun mütehassısları tarafından tesbit edilmesi en doğrusudur. Çünkü zamana ve imkânlar değiştikçe cemiyetin bilgi, kültür ve kavrayış seviyeleri de değişmektedir.[435]

Âmidî, imamı seçenlerin fetva makamında olmasının şart olmadığını söyler: Zira asıl olan bir lideri tayin etmek, önderi seçmek ve idareyi ehil birisine teslim etmek olduğuna göre bu konularda seçmenin belli bir bilgi birikimine sahip olması gerekir.[436] Hür ve tecrübelerle yoğrulmuş, görüşleri araştırarak neticelere varabilen ve idarecilik özelliklerini bilenlerin seçmen olmalarına bu vasıflar yeterlidir. Herhangi bir konuda yeterli bilgi sahibi olmak, o konuda konuşmaya yetkili olmak hususu şer'i bir kaidedir. Piyasayı bilen, fiyatlarda; matematiği bilen ölçü ve tartılarda konuşabilir. Özel durumlar için ilave bilgiler gerekir. Eşler, aralarında çıkan anlaşmazlık ve uyuşmazlığı çözmek için götürüldükleri hakemlerin, nikâh hukuku ve muaşeret adabını(karı-koca) haklarını bilmeleri yeterlidir. Fazilet sahibi, zeki, imamların vasıflarını, idarecilik ve siyaseti ve buna uygun olanları bilen kişi, imamı seçme ehliyetine sahiptir.[437]

Müctehid olma şartını ileri sürenler varsa da bu umumi görüşe göre isabetli bulunmamıştır. Âmidî ve aralarında Maverdi'ninde bulunduğu bir çok alime göre: "Seçim ehlinde

[435] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 380; Maverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 6-7.
[436] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 373.
[437] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s.333; Cüveyni, a.g.e., s. 65.

aranan şartlar üçtür: Şartlarına havi adalet, şartları haiz imamı seçecek bilgiye ulaştıran ilim"[438] seçimle görevli, imamete ehil olanın vasıflarını bilmezse, yanlış seçebilir ve kötü seçiminden dolayı da zarara sebep olur. Bunun için avam seçimle görevlendirilmemiştir. İleri görüşlü olmayanlar da ihtiyar ehlinden sayılmamıştır.

Sağlam bilgi

İyi ve sağlam bir bilgiye ve ileri görüşlülüğe sahip olmalı ki, devletin ihtiyaçlarını, toplumun yapısını iyi bilsin ve ona uygun imamı seçebilsin. Âmidî, Maverdi ve Ebu Ya'la'nın ileri sürdüğü üçüncü şart da sorumluluk sahibi ve işlerin varacağı neticeleri kestirme gücü yani "ra'i ve hikmet"[439] sahibi olması.

Bu saydığımız şartların tahakkuku halinde imamın hemen seçilmesi gerekir. Aksi halde iki sınıf günahkâr olur: Bunlardan biri ehl-i hall ve'l-akd diğeride imamete ehil olan kişiler.[440]

3.5. Ş Û R Â

Sözlükte "danışma, görüş alışverişinde bulunma, danışan kimseye fikrini söyleyip onu yönlendirme" anlamındaki şûrâ,[441] fıkıh doktrininde terim tanımı yapılmamış olmakla birlikte İslâmî literatürde yöneticilerin ve özellikle devlet başkanının görev alanlarına giren işler hakkında ilgililere danışıp onların

[438] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 485; Maverdi, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 6; Ebu Ya'la, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 19.
[439] İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şeri'yye*, s.163.
[440] Maverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 5-6.
[441] Muhammed Murteza Zebîdî, *Tâcü'l-ʿarûs* (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Küveyt 1385/1965, "şvr" md.

eğilimlerini göz önünde bulundurmasını ifade eder.[442]. Istılahta, "Doğruya en yakın olanına ulaşmak için ihtisas sahiplerinin görüşlerine başvurmaktır."[443]

Şûrâ ile aynı kökten (şevr) türeyen birçok kelimenin "bir şeyi bulunduğu yerden alma ve açığa çıkarıp görünür hale getirme" mânasında birleştiği, özellikle balın kovandan çıkarılması işini anlatmak için bu kökten gelen kelimelerin kullanıldığı ve danışma işinin de bir meselede isabetli karara varabilmek amacıyla kişilerin fikirlerinin açığa çıkmasını sağlamaktan ibaret olduğu dikkate alındığında[444] şûrânın terim anlamıyla kök anlamı arasında semantik ilişkinin bulunduğu söylenebilir. Meşveret, meşûre, müşâvere, istişâre ve teşâvür de şûrâ ile aynı anlamdadır. Şûrâ kelimesi ayrıca "üzerinde ortaklaşa görüş beyan edilen iş" mânasına geldiği gibi görüş bildiren kimseler topluluğunu (ehlü'ş-şûrâ) belirtmek için de kullanılmaktadır.[445] Devlet yönetimiyle ilgili işlerde şûrâya kimlerin katılacağı hususunda Kitap ve Sünnet'te özel bir düzenleme yoktur. Hz. Peygamber bu konuda tek bir yöntem izlememiş, bazı meseleleri mescidde hazır olan bütün ashapla, bazılarını ise başta Ebû Bekir ve Ömer olmak üzere ashabın önde gelenleriyle istişare etmiştir. Klasik doktrinde şûrâ ehlini belirleyen açık bir tanım yer almamakla birlikte devlet

[442] Zebîdî, *Tâcü'l-ʿarûs* şvr. Md.
[443] Abdurrahman Abdülhalık, *eş-Şurcu fi Zilli Nizami'l-Hükmi'l-İslamî*, s. 14.
[444] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "şvr" md.
[445] Fahreddin er-Râzî, *Mefatihu'l-Gayb*, IX, 54.

başkanının kimler tarafından seçileceği sorunu ele alınırken kullanılan ehlü'l-hal ve'l-akd tabiriyle bu konu arasında sıkı bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Bu tabirin ve yakından alâkalı olduğu ülü'l-emr tabirinin kapsamı tartışmalıdır.

Âmidî'nin de aralarında olduğu çoğunluk, iki sınıf arasında iktidarın kullanımında ortaya çıkan tarihsel uzlaşmaya da uygun olarak ulü'l-emrin yöneticilerden ve ilim adamlarından meydana geldiği fikrini benimsemiştir.[446] Toplumun önde gelenleri (rüesâ, eşraf, âyan, vücûhü'n-nâs) yönetici ve ilim adamları sınıfına eklenerek ehlü'l-hal ve'l-akdin kimlerden teşekkül edeceği karara bağlanmıştır. Ancak ehlü'l-hal ve'l-akdi teşkil edecek kimselerin, içinde yer aldıkları toplumsal sınıflar belirlenmiş olsa bile onların niteliklerinin tesbit edilmesi hususunda objektif kriterler geliştirilememiştir. Müellifler ehlü'l-hal ve'l-akdi müslümanların erdemlileri, ictihad ve adalet ehli, icmâ ehli, ilim ve din ehli, toplumun önde gelenleri, önderler ve reisler, görüş ve düşünce ehli gibi tabirlerle niteleme yoluna gitmişlerdir.[447] Mâverdî, bir kimsenin ehlü'l-hal ve'l-akd'den sayılabilmesi için şu üç temel niteliğe sahip olmasını şart koşmaktadır: Bütün gereklerini taşıyan adalet, öngörülen şartlar çerçevesinde devlet başkanlığına lâyık olan kimseyi tesbit etmeye imkân verecek düzeyde bilgi, devlet başkanlığına en uygun ve toplumun yararını gözetme hususunda en dirayetli ve en bilgili kimseyi seçebilecek ölçüde ince düşünce

[446] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.98; Uysal, *Kelâmî Açıdan İmâmiyye'nin Gaybet ve Rec'at İnancı*, s. 75-77.
[447] Fahreddin er-Râzî, *Mefatihu'l-Gayb*, IX, 54.

ve derin kavrayış[448] fakat bir kimsenin hangi düzeyde adaletli, âlim ve hakîm olduğu ve bunun nasıl belirleneceği sorunu Mâverdî'nin de ilgi alanı dışındadır. İbn Haldûn ise şûrâya katılacak kimsenin asabiyet sahibi olmasını zorunlu görmektedir. Ona göre asabiyet sahibi olmayan kimsenin şûrâda bildireceği görüşün, etkisi bakımından özel bir fikir sorma işleminden (istiftâ) farkı bulunmayacaktır.[449] İbn Haldûn'un belirlediği güç ve kudret unsuru, daha önce aynı açıklıkta Âmidî ve el-Cüveynî'nin yaklaşımında hukukî bir değer şeklinde ortaya çıkmaktadır.[450] Cüveynî çok sayıda taraftarı olan, içinde yaşadığı topluluğun kendisine itaat ettiği tek bir kişinin biatı ile imâmet akdinin kurulabileceğini ifade edip İbn Haldûn'un asabiyet şeklinde tabir ettiği sosyolojik öğeyi vurgulamakta ve ona hukukî bir kıymet atfetmektedir.[451]

Şûrânın, imamın görevleri arasında olup olmadığında ulemanın ihtilafı vardır. Ancak, Kur'an-ı Kerim'in bir suresinin ismi kılınması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hayatında önemli bir yer tutması önemini te'kid etmektedir.

3.5.1. Kur'an-ı Kerim'den

Allah (cc.) buyurur: "Allah'ın bir rahmeti dolayısıyladır ki, sen onlara karşı yumuşak davrandın; eğer kaba, katı kalpli

[448] Maverdi, *Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, s. 4-5.
[449] İbn Haldun, *Muḳaddime*, s. 223-224.
[450] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.86.
[451] Bakillânî, *et-Temhîd fi'r-Reddi ala'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 181; Cuveyni, *Ġıyâṣu'l-Ümem,* s. 70-72.

olsaydın, elbette etrafından dağılır giderlerdi. Bu itibarla onları bağışla ve onlar için Allah'tan mağfiret dile; işlerinde de onlara danış, Bir şeye azmettiğin zaman da, Allah'a güven, Allah, şüphesiz (kendisine) güvenenleri sever"'[452]

"Size verilen herhangi bir şey, dünya hayatının geçimliğidir. Halbuki Allah katında olan bir şey, iman edenler ve Rablerine güvenip dayananlar, büyük günahlardan ve hayâsızlıklardan çekinenler, öfkelendikleri zaman bağışlayanlar, Rablerinin çağrısına icabet edenler, namazı dosdoğru kılanlar, aralarındaki işlerini danışarak halledenler kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda sarf edenler ve zulme uğradıkları zaman kendi aralarında yardımlaşanlar için daha hayırlı ve daha kalıcıdır."[453]

3.5.2. Sünnetten

Abdurrahman b. Ganem dan rivayet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v.) Hz. Ebu Bekir ve Ömer'e şöyle demiştir: "Siz ikiniz bir konuda ittifak ederseniz, hiç bir meşverette size muhalefet etmem."[454]

Ebu Hüreyre'den rivayet edilen: "Ben Resûlullah (s.a.v.)'dan daha fazla arkadaşlarına danışanı görmedim."[455] Resûlullah (s.a.v.): Bedirde müşriklerle savaşmak için ashabına danıştı.[456] Uhud savaşında Medine'de kalıp kalmama hususunda onlara

[452] Âl-i İmran, 3/159.
[453] İbn Hacer, *Fethu'l-bari*, XIII, 352.
[454] İbn Hacer, *Fethu'l-bari*, XIII, 352.
[455] Müslim, *Cihad*, (H.No:1717)
[456] Buhari, *İ'tisam*, 96/28.

danıştı.[457] Bedir esirleri hakkında onlara danıştı.[458] Hendek gününde Sa'd b. Muaz ve Sa'd b. Ubade'ye danıştı.[459] Hudeybiye'de onlara danıştı.[460] Tâif yeşillikleri hakkında onlara danıştı.[461] İfk hadisesinde Hz. Ali ve Usame'ye danıştı.[462] Hz. Ebu Bekir, zekât vermeyenlerle savaş konusunda onlarla danıştı. Saadet asrı tetkik edildiğinde, hem Hz. Peygamber (s.a.v.), Hulefa-i Raşidin, hem de diğer sahabenin hayatında şuranın çok önemli bir yer tuttuğu görülecektir.

Âmidî'ye göre, şûrânın hikmeti şu noktalarda mülahaza edilebilir:[463]

a-) En doğruya ulaşmak: İstişare edildiğinde herkes kendi fikir ve tecrübelerini ortaya koyacak ve hepsinin toplamından karar çıkacaktır. Bir gurubun fikri bir kişininkinden doğruya daha yakındır.

b-) Çıkacak hatanın bir kişiye yüklenilmemesi: Tek kişilik kararın hatalı olması sahibini daima tenkide maruz bırakır ve onu yıpratır. Şûrâdan çıkan kararda ise tenkid hem bir kişiye yapılmaz, hem asgariye iner ki, bu ihtilafları ve tefrikayı da önler.

c-) Görüş ufkunun genişlemesi: Danışan her ne kadar danışılandan daha ileri görüşlü ise de, danışılanın düşüncelerinden yararlanır ve yeni düşünceler sağlayabilir.

---

457 Müslim, *Cihad*, (H.No:1763)
458 Abdürrezzak, *Musannaf*, V, 368.
459 Abdürrezzak, *Musannaf*, V, 330.
460 Müslim, *Cihad*, (H.No:1778).
461 Buhari, *İ'tisam*, 28, *Fethu'l-Bari* XIII, 351-356).
462 İbn Hacer, *Fethu'l-Bari* XIII, 351.
463 Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.98.

d-) Nefsanî duygulardan, kibir ve gururdan arınmak: Bilhassa üst düzeydekilerin tek karar ve yetki mercii olmaları, onlarda nefs ve gurura sebep olabilir ki, şûrâ bunu ortadan kaldırır.

e-) Bütün yönetimlerde şûrânın zarureti kesinlik kazanmıştır. İslamî, gayri İslamî bütün sistemlerin şûrâ meclislerine dayandıkları bir gerçektir. Sistem olarak şûrânın kesinliği nass ile sabit değilse bile, Hz. Peygamber ve Onun yolunu izleyenlerin tatbikatı şûrânın önem ve zaruretini açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla şûrâ, İslâm nizamının temel umdelerinden biri olarak kabul edilmelidir.[464]

Sonuç olarak; İslâm'da devlet sistemi esasta şûrâya dayandığı için, halîfenin, din ve dünyâ işlerinde doğru icraat yapmasına yardımcı olmak üzere bir meclis bulunur. Halîfeyi seçme işinde re'ylerine müracaat edilen "ehlü'l-hal ve'l-akd'in", yâni ulemâ ve Müslümanların eşrâfından teşekkül etmiş bir istişâre meclisi vardır. Kitap ve sünnete dayanan, kebâiri terk eden, sağâire devam etmeyenlerden müteşekkil olan bu meşveret meclisinde ağırlık din ulemâsında olur, Devletin din ve dünyâ ile ilgili bütün mes'eleleribu şûrâ-yı Şer'îye'ye danışılır, icraâtların kesinlikle Kitap ve Sünnet'e ve dünyevî tedbîrlere uygun olmasına bakılır. İcrâ salahiyeti ise halîfeye ve devlet işlerindeki yardımcılarına âittir.

[464] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.97.

3.6. İMAM / HALİFEDE ARANAN ŞARTLAR

İslam toplumunun başına geçip, İslam'ın kendisinden istediği tüm yükümlülükleri yerine getirebilmek, sıradan bir iş değildir. Toplumunun başına geçerek, toplumu İslam'ın belirlediği ölçüler içerisinde yönetebilmek için, bir takım niteliklere sahip olmak gerekir. Siyaset görevi ağır ve sorumluluk gerektiren bir görev olduğundan, bu makamı işgal edecek olanın da belirli bir takım niteliklere sahip olması gerekmektedir. Siyasetçilerin nitelikleri konusunda ilim adamları fikir birliğine ulaşmamış, birçok farklı görüş ileri sürmüş ve çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır.[465] Âmidî, Eş'arilere göre bir imam seçip ona uymanın Müslümanlar'a aklen değil, şer'an farz olduğunu söyler.[466] Bu yaklaşım, hilafetin doğduğu sürece farklı bir bakış açısıyla bakmayı gerektirmektedir. İmamete getirilmenin nassa dayanıp dayanmadığı meselesi ise, bir başka önemli tartışma konusudur. Âmidî, Şii'lerin bu hususta ki iddialarını reddederek imamın nasla belirlenemeyeceğini ifade eder.[467] Âmidî'nin diğer mezhep mensuplarına, özellikle de Şia'nın iddialarına cevap verme çabası, kendisinden önceki Ehl-i Sünnet alimleri gibi savunmacı bir yaklaşıma sahip olmasına sebep olmuştur. Bununla

[465] Nesefî, *Temhid fi Usuli'd-Din*, s. 109.
[466] Bâkıllânî, s. 178, 180; Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, 364; Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, IV, 167.
[467] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, V,132; İbn Hazm, *el-Muhalla*, IX, 360; İbn Humam, *el-Müsayere*, II, 162-164.

birlikte eleştirdiği görüşlere karşı sağlam, mantıkî deliller sunma çabası da göze çarpmaktadır.

Âmidî ve İslam alimleri, genel olarak devlet başkanı olan siyasetçilerde: Müslüman, erkek, akıllı, baliğ (ergenlik) , hür, âdil, âlim, sağlıklı (duyun organlarının ve azalarının sağlam ve sıhhatli olması), harp ve siyaset ilmine vakıf olmak ve Kureyşli olması gibi şartların bulunması gerektiği hususunu dile getirmişlerdir.[468] Eş'ari ve Mâturidi âlimlerin çoğunluğuna göre, birbirlerinin görüş ve tecrübelerinden istifadeyle kendisine biat edilmesi için "Hilâfet için şart olan ehliyyet vasıfları şunlardır:

3.6.1. Müslüman Olmak

Âmidî'ninde aralarında olduğu İslam âlimleri, "Gayr-ı müslimler (kâfirler) lehine mü'minlerin aleyhine bir yol yoktur,"[469] âyetini delil göstererek halifenin müslüman olmasını şart koşmuşlar ve müslüman olmayan birisinin İslami devlet başkanı olmasına cevaz vermemişlerdir.[470] Müslüman olmayanın Müslümanlar üzerinde yöneticilikte hak sahibi olması, Müslümanların başlarına bir gayr-ı müslimi yönetici olarak tayin

[468] İbn Humam, *el-Musayere*, s. 274-275; Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Durri'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar*, I, VIII, İstanbul 1984, V, 354; en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 828-832, 871; Mehmet Ali Kapar, *İslam'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, Beyan Yay., İstanbul 1998, s. 105-106; Uysal, *Kelâmî Açıdan İmâmiyye'nin Gaybet ve Rec'at İnancı*, s. 62-68.
[469] Nisa, 4/141.
[470] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s.333.

etmeleri haramdır.[471] Mü'minler üzerinde kâfirlerin velayet hakkına sahip olmalarının yolunu, Allah-u Teala kâfirler için kapatmıştır. Bir kâfirin halife olması kesinlikle caiz değildir.[472]

3.6.2. Erkek Olmak

Halifenin görevlerinden hareket eden ve kadının yaratılışındaki bir takım özellikleri dikkate alan Âmidî ve Eşari âlimleri, kadının imâm olamayacağı ve imâmet şartlarından birisinin de erkeklik olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.[473] Bu düşüncelerini de Kur'ân'dan bazı âyetlere, Hz. Peygamber'den gelen bazı hadislere, halifenin görevlerine matuf bir takım dinî, biyolojik, fiziki, askeri ve sosyal gerçeklere dayandırmışlardır. Sünni-Mâturidi âlimlerinin çoğunluğu, "Erkekler, kadınların yöneticisi/koruyucusudur"[474] âyeti, Hz. Peygamber'in: "İşlerini bir kadının yönetimine bırakan hiçbir toplum iflah olamaz."[475] "Kadınların aklı ve dini eksiktir"[476] gibi hadisleri gerekçe göstererek kadınların devlet başkanı olamayacağı kanaatindedirler. Onlara göre, erkeklerin "kavvam" olması, terbiye etmek ve tedbir almakla yükümlü bulunmaları şeklinde

[471] İbn Humam, V, 453; İbn Abidin, V, 384.
[472] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s.333; İbn Humam, V, 453.
[473] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 485; es-Sabuni, *el-Bidaye fî Usuli'd-Din*, s. 115; Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, V, 233.
[474] Nisa, 4/34.
[475] Buhari, "*Mağazi*", 82; Tirmizi, "*Fiten*", 75; Nesai, "*Kudad*", 8.
[476] Buhari, "*Hayz*", 6; Müslim, "*İmare*", 32; et- Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, V, 244.

izah etmişlerdir.[477] Ayrıca kelimenin kadının erkeğe itaat etmesi gerektiğini ifade ettiğini ve erkeğin ailesinin geçiminden, çocuklarının bakımından, terbiye ve gözetiminden sorumlu olduğu manasını taşıdığını söylemişlerdir.[478]

Dolayısıyla Âmidî, her ne kadar Kur'ân'da kadınların devlet başkanı olmasını yasaklayan açık bir hüküm yok ise de, gerek Hz. Peygamber'in konuya ilişkin hadisleri gerekse diğer sosyal gerçekler nazara alınarak, kadından devlet başkanı olamayacağı hususunda genel bir kanaat oluştuğunu ifade etmiştir.[479]

3.6.3. Akil

Kelâmcı ve hukukçularına göre akıllı olmayan kişinin devlet başkanı olması mümkün olmadığı gibi, görevde iken akıl hastası olan kişinin de devlet başkanlığından indirilmesi gerekir.[480] Diğer bir ifade ile imâmın şer'i (hukuki) ve mülki (idari) tasarrufunun geçerli olması, insanlar arasında sözü dinlenir biri olması, devleti ve toplumu yönetebilmesi için akil ve bâliğ olma şartı açık bir şekilde gözükmektedir. Bu sebeple bazı âlimler, imâmet şartlarından bahsederken buna değinme gereği bile duymamışlardır. Diğer taraftan akılbâliğ olmayanlar, dinen de

[477] Mâturidi, *Te'vilat*, III, 159.
[478] Mâturidi, *Te'vilat*, III, 159.
[479] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484; Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s.57; et-Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 333; *Şerhu'l-Makasıd*, V, 244; Harputi, *Tenkihu'l-Kelâm*, s. 302.
[480] Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, V, 233.

mükellef değillerdir.[481] Dinen mükellef olmayan birisinin imâmet-i uzma denilen ve büyük sorumluluk gerektiren çok önemli bir makamda bulunması da mümkün değildir. Velisi olmayanın velisi olan halifenin başka bir veliye ihtiyaç duyması da imâmet makamına ve imâmetin kendisi için meşru kılındığı gerekçelerine aykırıdır. Bu nedenle imâmet şartlarından birisi de akıl-bâliğ olmaktır.[482]

Âmidî'ye göre, imâmet, başkasına velayet demektir. Deli, küçük ve bunaklar ise, kendi velayetlerine bile sahip değildirler. İşleri sevk ve idare edemezler. Amme hizmetleriyle ilgili tasarruflarda bulunamazlar. Kendi velayetlerine sahip olamayanların, başkalarına velayetleri ise söz konusu olamaz. Devlet başkanlığında eksiksiz bir mesuliyet asıldır. Deli, küçük ve bunaklar ise, herhangi bir şekilde sorumlu değildirler. Yalnız İmâmiyye Şîa'sında onikinci imâm Muhammed Mehdi daha küçük yaştan itibaren imâm kabul edilmiştir. Bu anlayışı, onların dışındaki hiçbir İslam mezhebi kabul etmemiştir.[483] Konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: "Ergenleşinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan, aklı başına gelinceye kadar

[481] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484; Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, V, 233; İbn Âbidin, I, 548
[482] Taftazani, s. 264. 781 İbn Âbidin, I, 548.
[483] Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 199, 200.

deliden."[484] Kendisinden kalemin kaldırıldığı kimse ise mükellef değildir.

Teklif kelime olarak, zor, zahmet ve güç olanı istemek demektir. Fıkıh usulü ıstılahında, Şari'in bir fiilin yapılıp yapılmamasını talep etmesi anlamına gelmektedir.[485] Teklifin esasını akıl ve idrak teşkil eder; yani akıl ve idrak, teklifin temel şartıdır. Çünkü teklif ile kast edilen şey, hitabın aslını anlamaya dayandığı gibi, onun tafsilatını da idrak etmeye dayanmaktadır. Teklif konusu her ne kadar doğrudan doğruya fıkıh usulünü ilgilendiren bir mesele ise de kelâm ilminin de incelediği konular arasına girmiş ve insanın fiillerinin bir parçası sayılmıştır. Kelâm mezheplerinin değişik teklif anlayışları vardır. Teklif, muhataba külfet yüklemektir.[486] Teklif külfetten (güçlük, zorluk, zahmet) alınmıştır. Bu da yorgunluk ve meşakkattir. Şeriat'ta emre ve neyhe ıtlak olunmuştur. O halde teklif hitabın, emir ve nehiy olarak muhataba yönelmesidir.[487]

3.6.4. Hürriyet

Âmidî, imamın hür ve bağımsız karar verebilme vasfının bulunmasının imamette şart olduğunu ifade eder. Hürriyet, yaşamak gibi insanın temel haklarından biridir. Özellikle bu vasıf

[484] Buhari, "*Hudûd*", 22, "*Talak*", 11; İbn Hazm, *el-Muhalla*, IX, 360.
[485] Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, s. 42.
[486] Seyyid Şerif el-Cürcanî, *Ta'rifât*, s. 58.
[487] el-Bağdadî, *Usulü'd-Din*, s. 270; el-Beyadî, *İşaratü'l-Merâm*, s. 250.

imamet için daha da önemlidir.[488] Hürriyeti olmayanın iradesi de olmaz. Başkasının baskısıyla karar vermenin hiç bir dini hüviyeti kalmaz. Bu durumda ümmet, felakete sürüklenmiş olur. "Resulullah (s.a.v.)'a bir köle gelerek O'nunla hicret edeceğine dair biat etti. Resulullah (s.a.v.) 'bana sat' dedi. İki siyah köleyle onu satın aldı ve bir daha köle olup olmadığını sormadan kimseye biat almadı."[489] Hadis-i şerif, biatte hürriyetin şart olduğunu göstermektedir. Biatta böyle bir şart varken İmamda olmaması düşünülemez.

3.6.5. Kifayet

Âmidî'ye göre bir çok alimin üzerinde mutabık kaldığı hususlardan biri de imâmet için öne sürülen imâmın kifâyet ve ehliyet sahibi yani devlet idaresi gibi ağır görevde yapacağı işler için yeterli biri olmasıdır. İmâm becerikli, birikimli ve cesur olmalı, yönetim işinde toplumun maslahatını bilecek, işleri kontrol altında tutabilecek şekilde tecrübeli ve yetenekli olmalı, orduyu idare edecek ve sınırları koruyacak dirayete yiğitlik ve kahramanlığa sahibi olmalı, müslümanların işlerini yürütme konusunda basiretli ve derin bilgili olmalı, cezai müeyyideleri ve hadleri uygulamada nefsinin duygularına kendini feda etmeyecek şekilde cesur, şecaatli ve dayanıklı olmalıdır.[490] İmâmın, kamil ve mutlak bir velayete sahip olması şarttır. Halife olacak şahsın, hilâfet

[488] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.178; Âmidî, a.g.e., s. 373.
[489] Müslim, *Müsakat* (22/23), H. No: 1602, III, 1225.
[490] Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 199; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 264.

sorumluluğunu taşıyacak güce sahip olması gerekir. Bu şart biatın da şartlarındandır. Zira aciz olan bir kimse, kitap ve sünnet'e uygun olarak yönettiği tebaasının işlerini yerine getiremez. Bunun için İslam'ın hükümlerini uygulayabilecek, suçluları cezalandırabilecek, haklılara hakkını verebilecek, halkın sevk ve idaresini anlamaya yarayan fikir ve bilgiye sahip olacak, siyasi ve idari yükümlülüklerinin altından kalkabilecek bir düzeyde olması gereklidir. Her konuda, âdil ve doğru olanı yapan kişi, emrolunduğu şeyi de yerine getirebilir demektir. Böylelikle dini koruyabilsin, cihat yapabilsin, islami hükümleri uygulayıp kamu yararını gözetebilsin.[491]

Kifayet ve ehliyet adaletin gereği olduğu kadar sağlıklı karar alınmasını ve uygulanmasını temin etmesi yönüyle iyi bir idarenin de zaruri şartıdır. "İş ehil olmayanlara verildiğinde kıyameti bekle!"[492] anlamındaki hadis genellikle siyasî bağlamda yorumlanmıştır. Kifayet demek, yüklenilen bütün görevlerde yeterli olmak demektir.[493]

3.6.6. İlim

Âmidî ve Eşari âlimlerine göre devlet başkanı makamına gelecek imâm veya halifenin âlim olması şarttır.[494] Onların çoğu

[491] Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 199; Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, IV, 167. Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 264.
[492] Buhârî, "*İlim*", 2.
[493] Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 199; Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, IV, 167; Cüveyni, a.g.e., s. 85.
[494] Gazzali, *el-İktisad*, s. 29; Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484; Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 264.

devlet başkanı için ilim şartını ön görürken aslında onun müçtehit olması gerektiğini anlatmak isterler. Buna göre imâm, Müslümanlar arasında "kâdi/hakim" olabilecek kadar ilim sahibi olmalıdır.[495] İlim şartının öngörülmüş olmasının nedeni açıktır. İster nass, isterse de ihtiyar fikrini savunan ümmetin tüm kesimleri imâm olacak şahsın ilim sahibi olması gerektiği hususunda söz birliğine varmışlardır. İlmin şart koşulmasının gerekçelerinden bir diğeri ise imâmın görevleriyle alakalıdır. Zira imâm olacak şahıs, valilerin ve hakimlerin verdikleri hükümleri denetleyecek, gerektiğinde onların verdiği bazı kararları bozacak, değiştirecek ve düzeltecektir. Bütün bunlar da ancak ilim ile mümkündür.[496] Yine ümmet, imâmın kendisinin de hukuki ve idari işleri doğrudan yürütme yetkisine sahip olduğu, bazı konularda kendisinin hüküm ve karar verebileceği, bazı idari karar ve işlemleri kendisinin bizzat yapabileceği konusunda icma etmişlerdir. Bu işlemler de imâmın ilim sahibi olması gerektiğini ispat etmektedir. Bununla birlikte müçtehit olması elbette ki daha iyidir. Müctehid olmazsa bile hilâfet akdi sahihtir.[497] İmamın müctehid derecesine ulaşmış, müftü vasıflarına haiz olması tercih edilmesine sebep olur. Çünkü dini esaslar çoğu zaman imamları ilgilendirir. İdarecilerle alakalı vasıflar da imamı ilgilendirir. Eğer

---

[495] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 828-832; Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, V, 244; Harputi, *Tenkihu'l-Kelâm*, s. 303

[496] Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 199; Cüveyni, a.g.e., s. 85.

[497] el-Gazzali, *el-İktisad*, s. 29; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, II, 828-832, 871. 808; *el-Pezdevi*, s. 268-269; Taftazani, *Şerhu'l-Makasıd*, V, 244.

imam yeterli dini ilimlere sahip değilse, başka âlimlere muhtaç olur ki bu bağımsızlığını zedeler.[498]

Âmidî, istişare edilen, ittifakla, imam seçilenin bazı meselelerde ehil kişilere danışması, hükmün kaynak ve delillerini öğrenmesi bağımsızlığı ile çelişmez. Hz. Allah(cc) Hz. Peygambere (s.a.v.), "Onlara danış"[499] buyurmuştur. İlmin yüce mertebesine ulaşmakla istişare ve danışması arasında bir çelişki yoktur. Biz, bağımsız ve kemal mertebesine ulaşan imamın, şeri meselelerde insanların akıllarıyla aydınlanmasını uygun görüyoruz. Çünkü yetki sahibi yanılmaktan emin değildir. Âlimlerin ilminden istifade edebilen doğru yolu seçebilir. İmametin özelliği, değişik görüşlerden istifade edip doğru olanında karar kılabilmektir. Bu da bağımsızlığını gerektirir. Bu da değişik düşüncelerden sağlanır. Zira her aklın bir meziyeti vardır. Fakat fikir ayrılıkları karar vermeye manidir.[500]

3.6.7. Âdil Olmak

Adalet kelime olarak; doğruluk, cevr ve zulümden beri, istikametle muttasıl, yapılması gelen şeyleri yapmaya mülazım olmak manalarına gelmektedir. Adaletle vasıflanmış olan bir kişiye "âdil" denir. Bu kelimenin çoğulu "udul"dur.[501] Terim

---

[498] Gazzali, *el-İktisad*, s. 30; Cüveyni, a.g.e., s. 84
[499] Âl-i İmran, 159.
[500] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.182; *el-İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm*, I, 199; Cüveyni, a.g.e., s. 86
[501] Abdurrazık Senhuri, *Fıkhu'l-Hilafe ve Tatavvuruha*, Mısır, 1993, s. 102; el-Gazzali, *el-İktisad*, s. 29.

olarak adalet: Feraiz ve fezail ile tahalli (farzlar ve faziletlerle süslenmek), isyan ve rezail (alçaltıcı şeyler)'den ve mürüvete (insanlığa, mertliğe) aykırı olan her şeyden uzak durmak demektir. Başka bir ifade ile adalet, ihkak-ı hak (hakkın ifa edilmesi) ve ibtalı batıl (batılın yok edilmesi) veya istikamet demektir ki, bu da fâsık değildir demektir. Hukuki açıdan adalet; toplum içinde yaşayan insanların haklarına saygı göstererek, hakkın hak sahibine verilmesi demektir.[502] Birçok âyet ve hadisteki adalet vurgusundan ve adaletle ilgili açıklamalardan hareketle adaleti kurucu, yaşatıcı ve düzeltici olmak üzere üç boyutta ele almak mümkündür.[503] Kurucu adalet, toplumun ve siyasetin inşasında naslarda belirlenen kesinliklerin (kat'iyyât) dikkate alınmasıyla ortaya çıkacak olan denge ve itidali ifade eder. Adaletin ikinci boyutu kurulan sistemin işleyişinde görülür. Bu boyutta kat'iyyâtın güncel alanda uygulamaya konması yanında onun boş bıraktığı alanı ictihadın doldurmasıyla gerçekleştirilen adaletli idare söz konusudur. Kurulan bu düzenin bozulması durumunda siyasî güç yolunun kullanılması suretiyle adalet düzeltici unsur olarak işlev görür. Gerek İslâm siyaset düşüncesinde gerekse siyaset tarihinde adalet meşruiyetin temel vasıtası olarak öne çıkmıştır.[504]

---

[502] İbn Humam, *el-Musamere*, II, 162-164; el-Maverdi, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 6.
[503] Bkz. Nahl 16/90; Hadîd 57/25.
[504] Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 263; en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 437

Devlet başkanının âdil olması deyince iki şey akla gelmektedir: Birincisi, hukuka uygun davranmak (hukuki açıdan âdil olmak). Yani, idare ve yönetim işlerinde zulüm yapmaması, adaletli davranmasıdır. İkincisi ise, devlet başkanının ahlaklı ve dürüst olması, İslam'a göre fısk sayılabilecek fiillerden kaçınması yani, dinî açıdan âdil olmasıdır. Yani niyetinin ihlaslı ve samimi, inancının sağlam ve sahih ve amelinde takvalı ve zühd ehli olmasıdır. Bu da kişinin büyük günahlardan kaçınması ve küçük günahlarda ısrar etmemesidir. Hukuki açıdan âdil olmayana zalim, dinî açıdan âdil olmayana ise fâsık denmektedir.[505]

Âmidî'ye göre, ismet (günahsız ve hatasız olma,) sadece peygamberlerin sıfatıdır. Genel olarak Şîîler, imâmın masum olduğuna bir akide olarak itikad ederler. Ehl-i sünnet alimlerince kabul edilmeyen ve hatasız ve günahsız olma manasına gelen imâmların ve devlet başkanlarının masum olmaları inancı, ister istemez Hristiyanlıktaki papalık müessesesini akla getirmektedir.[506]

Düşünceye hakim bir vasıftır ki, insanı büyük, küçük günahlardan alıkoyduğu gibi, şahsiyeti küçültücü bazı mubahlardan da men eder. Fıska sebep olan haramları işlemek adalet vasfını yok eder ve imamet akdine mani olur.[507]

---

[505] es-Semerkandi, *Sahaifu'l-Hilafiyeti*, s. 476.
[506] Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 263). 831 en-Nesefî, *Tabsıra*, II, 437.
[507] İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*, XIII, 9 ve devamı, Maverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 17; İ. Haldun, *Mukaddime*, s. 161.

3.6.8. Emanet

Âmidî, bu vasıf, kişisel çıkar gözetmeden ortak yarar için hizmette bulunma yanında yönetimde şeffaf, hesap verebilir olmayı ifade eder. Yöneticilerin güven duygusu oluşturacak icraatta bulunması, yönetilenler tarafından meşrû görülüp benimsenmesine ve aralarında sevgi bağının oluşmasına katkı sağlar.[508] Ebu Musa anlatır: "Ben ve kavmimden iki kişi Resûlullah (s.a.v.)'ın yanına girdik. Adamlardan biri: 'Ya Resûlullah bizi emir tayin et' dedi. Diğeri de onun gibi söyledi. Resûlullah (s.a.v.) buyurdu: 'Biz buna, isteyen ve hırslı olanı atamıyoruz."[509] Hırs şahsî menfaat, haksız kazanç ve zulme sebep olabilir. Burada emanete riayet eden ve ehil olanın tercih edilmesinin gereğine işaret edilmiştir.

3.6.9. Takva ve Günahlardan Sakınma

Muhakkak Allah katında en şerefliniz, sizin en muttaki (günahlardan en çok sakınan) olanınızdır."[510] Nitekim Hz. Peygamber'in ümmeti için en büyük korkusu saptırıcı imâmlardır. Çünkü bir karşıdaki fasıka güvenilmezken Müslümanların bütün işleri ona nasıl emanet edilebilir. Bütün şefkatine rağmen çocuğunun malında fasık babaya güvenilmez. Allah'tan korkmayan bir fasıka imamet gibi önemli bir makam nasıl emanet

[508] Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 200.
11 Buhari, *Ahkam*, 7., Müslim, *İmare*, 14 (H. No:-1733).
[510] Hucurat, 49/13.

edilebilir? Ayrıca aklı nefsinin heva ve hevesine mani olmayan, kendine hâkim olmayan biri İslam ve Müslümanların idaresine nasıl hâkim olabilir.[511]

Âmidî'ye göre, islam ölçülerinde bir emir olmaz, insanları etrafına toplamaz, tartışmaları kesmez, anlaşmazlıkları sonuçlandırmaz, düşmanlıkları ortadan kaldırmazsa, insanlar birbirlerine düşer ve yeryüzünü fitne fesat kuşatır.[512] İmamı seçmenin önemi anlaşıldıktan sonra, amacı ancak, ehil, yeterli, dirayetli, bağımsız, etkilenmeden orduları sevk edebilen, tesir altında kalmadan hakkı ikame edebilen birisiyle olabileceği de anlaşılır. Yeterli denmekle yeterli olunmaz. Bir işte yeterli olabilen başka bir durumda yeterli olmayabilir. İşte kifayet ve kabiliyetten maksat bunlardır.[513]

Âmidî'ye göre, özetlersek, imamete uygun olan erkek, hür, Kureyşi, müctehid, mütteki, kabiliyetli, yiğit ve çözümleyici kişidir. Bu vasıfları ikiye indirmek de mümkündür: Bağımsızlık ve neseb (Kureyşi olmak). Kifayet, ilim, takva, hürriyet ve erkeklik bağımsızlığın kapsamına girer. Kadınlık perde arkasında olmayı gerektirir ki imamet görevlerinin çoğu dışa yöneliktir. Kadın ise bağımsız değildir. Bu konunun özeti budur.[514]

İmamiyyeden bazı gruplar imamın masum olmasının vacip olduğunu söylerler, imamet makamının da nübüvvet makamı gibi

[511] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, V, 192-193; Cüveyni, a.g.e., s. 88.
[512] Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 199.
[513] Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 199; Cüveyni, a.g.e., s. 90.
[514] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, V, 192; Cüveyni, a.g.e., s. 91.

ismeti gerektirir, diyorlar. İsmet, ismetin kısımları, detayları ve sonuçlarına girersek konu uzar, sayfalara sığmaz. İmamet işe çok kısımlara (bölümlere) ayrılır: itikadi konularla alakalıdır, bazen hadislerle (haber) ilgilidir, bazen de şeriat ve hükümleriyle bağlantılıdır. Bütün bunlara girersek kitap amacından çıkar. Şu anda söyleyeceğimiz imamın, hatalardan masum olduğunun vacip olmadığıdır. İmamın günah işlediğiyle ilgili ayrıca bir konu gelecektir.[515]

Bu konuda söylenecek söz, imamiyye, imamet için Resûlullah (s.a.v.)'in hadisinden (nass) başka bir dayanak bulamamıştır. Zannetmiş ki "Hz. Peygamber Oniki imamı, imamlar da birbirini kesin olarak atamışlar. Onların yok olmalarıyla dünya da yok olacak. Sonuncusu, İsa (a.s)'ın tabi olacağı Mehdi'dir. Hz. Peygamber de masum olmayanı tayin etmez." Bunlar, hiçbir akıl sahibinin kabul etmeyeceği hurafelerdir. Biz, imamlar hakkındaki hadislerin delil olmayacağını ve bu iddiaların batıl olduğunu kesin olarak ispat ettik. Dolayısıyla masum olma iddiası da batıldır. Çünkü imamı seçenler, imamın o güne kadar masum kaldığını nasıl bilsinler ki gelecekte de hiç günah işlemeyeceğini bilsin1er. Her kusuru herkes nasıl görsün ki? Ayrıca biz iyi biliyoruz ki Hz. Ali, oğlu Hasan, Hüseyin ve evlatları, kendi haklarında masumluk ve günah işlememe iddiasında bulunmamışlardır. Bilakis masum

[515] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.88; Cüveyni, a.g.e., s. 91.

olmadıklarını gizli, açık itiraf etmişler, istiğfar etmişler ve huşu ile Allah'tan af dilemişlerdir. Eğer bu itiraf ve af dilemeleri doğru ise ki öyledir- mesele yok, değil ise, yalan masumiyeti bertaraf eder ve –tövbe- istiğfarı gerektirir. [516] Peygamberler de masum oldukları halde istiğfar etmişlerdir. Âmidî'ye göre, peygamberlerin ufak hatalardan masum olduklarını kabul etmek vacip değildir. Peygamber kıssalarını anlatan Kur'an ayetleri bu gibi küçük hatalarla doludur ki, peygamberler bunlar için istiğfar etmişlerdir.

İmamiyye, imamların küçük-büyük bütün hatalardan masum olduğunu vacip görüyorlar ve diyorlar ki: İmam, halkı düzelten ve Allah'ın emirleri ondan öğrenilen ve islamın dayandığı kişidir. Hatalar ondan sadır olsa imametin gayesi kalmaz, söz ve davranışlarında ona güvenilmez. Kan ve namus meselelerindeki kararlarında itimat edilmez. Eğer hatalar imam hakkında caiz ise peygamberler hakkında masumiyet vacip olmaz.[517]

Bu iddialar birkaç yönden batıldır: Çünkü İslam dünyasının her tarafındaki Müslümanlar hakkındaki kararlar imamdan çıkmaz. Vali, kadı ve zekât/sadaka memurlarını tayin etmek zorundadır. Bizzat imamın verdiği kararlar çok azdır. Tayin ettiklerinde de ismet vacip olmadığı gibi kendisinde de vacip değildir.

---

[516] Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 200; Cüveyni, a.g.e., s. 92.
[517] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, V, 193; Cüveyni, a.g.e., s. 93-94.

Gulat-ı imamiyye'ye göre imamla bağı olan herkesin masumiyeti vaciptir. Hatta imama bağlı çoban ve köle görevlilerinde de ismeti şart koşmuşlardır. Utanmazlığı bu raddeye getirenlere bakılırsa tarih yazarları, şahitler, müftülerin de masum olmaları gerekir. İlginç bir yanlan da şudur, diyorlar ki: "Takıyye bizim ve ecdadımızın dinidir." Dolayısıyla imamlara açıkça yalan söylemeyi vacip kılıyorlar. İnandıklarının aksini açığa vuruyorlar. Böyle olanlara, Allah için bunların sözlerine nasıl güvenilir. Kaldı ki, gizledikleri düşüncelerin aksini açığa vurmayı caiz görüyorlar ve masumiyeti şart koşmalarının amacı imamların bütün söyledikleri ve yaptıklarına uymayı sağlamaktır. Sözlerine güvenilmeyenin davranışları nasıl masum olabilir. Şayet konuşmalarda yalan caiz ise, bırakın davranışlarda da hatalar caiz olsun. Çirkefliklerinden bu kadarını anlatmak yeterlidir. İmamlara gelince Hz. Peygamber'in dininden (İslam) anlaşıldı ki, hata yapmalarına rağmen imametleri caizdir. Seçimin geçerli olduğunu ispat ettik ve bütün seçmenin liderlik için seçtiklerinin bütün yönlerini bilmelerinin mümkün olmadığını belirttik.[518]

Âmidî'ye göre, İmametin dayanağı nübüvvettir. Nübüvvetin ise mucizedir. Tebliğ dine dayanınca başka seçenek yoktur, imamlar şeriatın fer'i meselelerini ya açıklıyorlar, ya fetva veriyorlar veya tabi oluyorlar. Hataya rağmen seçilirlerse ki buna

[518] Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 201; Cüveyni, a.g.e., s. 95.

aklen mani bir şey yoktur, kabul eder ve herhangi bir şahit, müftü, din koruyucusu ve Müslüman idareci gibi sayarız.[519]

3.6.10. Bedeni Yeterlilik

Âmidî' imamın bedenen sağlam olmasının şart olduğunu ifade ederek. Göz, kulak, dil, el ve ayakların sağlam olmasının gerektiğini belirtir.[520] Çünkü bu gibi organların yokluğu başkasına muhtaç olmaya sebep olur ki, yeterlilik vasfını yok etmektedir.

İki elin veya iki ayağın kesik olması gibi zaruri ihtiyaçlarını gidermeye mani olan hallere gelince; âlimlerin çoğuna göre o da körlük, sağırlık dilsizlik gibi imamete manidir. Ancak bana göre bu kesin bir hüküm değildir. Çünkü imamette önemli olan yeterlilik, kabiliyet, güvenilirlik ve dirayettir. El, ayak-yokluğu gibi sakatlıklar buna mani değildir. Sevgi ve şefkate muhtaç olmak görev üstlenmeye mani olmamalıdır.[521] Tek el ve tek ayağın olmaması ise, akıl ve muhakeme tam olduktan sonra mani olmaması gerekir. Şaşılık, burun kesikliği gibi görünüşü çirkinleştiren kusurların mani olacak tarafı yoktur. Bazılarına göre bu gibi kusurlar halkın nefretine ve imamı hor, küçük görmelerine sebep olacağı için imamete mani ise de kesinlikle yanlıştır. Eğer halkın bakışı ve sevgisi şart olsaydı endam güzelliği ve cemal de şart olurdu ki hiç kimse bu görüşü ileri sürmemiştir.[522]

---

519 Âmidi, *Ebkaru'l-Efkar fi Usuli'd-Din*, V, 194; Cüveyni, a.g.e., s. 96.
520 Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 204.
521 Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, III, 484; Cüveyni, a.g.e., s. 78.
522 Bâkıllânî, s. 178, 180; Cüveyni, a.g.e., s. 79

3.6.11. Kureyşî Olmak

Halifenin Kureyşli olması meselesi, ehl-i sünnetle diğer mezhepler arasında tartışma konusu olan, kaynağını ilk dönem siyasi ve sosyal gelişmelerinden alan bir meseledir. Âmidî, bu hususta delilleri nakleder. Bunların başında "İmamlar Kureyş'tendir."[523] hadisi gelmektedir. Ayrıca "Kureyş'i öne geçirin ve onun önüne geçrneyin."[524] ve "İnsanlar Kureyş'e tabidir. İnsanların iyisi onların iyisine, faciri ise onların facirine tabidir."[525] hadislerini de buna delil olarak zikreder. Öte yandan geçmişte yaşamış imamlar da imametin Kureyş'e ait olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır. Âmidî, daha önce yazdığı Ebkaru'l-Efkar'da Kureyşilik şartı etrafında kati bir icma oluştuğunu savunurken,[526] daha sonra yazdığı Gayetü'l -Meram adlı eserinde görüşünü yumuşatarak, bu şartın içtihada taalluk ettiğini söylemektedir. Halifenin Kureyş'ten olması şartını, üzerinde ihtilaf ediren şartlardan biri olarak zikreden Âmidî, Eş'arilerin ve onlara tabi olanların Kureyşllik meselesinde Ashab arasında icma olduğu hususunu delil olarak kullandıklarını vurgular.[527] Ehl-i Sünnet'e göre genelde imâmet makamına getirilecek kişide aranacak şartlar: Din ve dünya işlerini yerine getirebilmek için usul ve füruda müçtehit olması, Kureyşli olması, âdil, akil-bâliğ ve hür

[523] Ahmed b. Hanbel, m, 128, 183; rv, 421.
[524] Beyhaki, I, 446; Muttaki el-Hindi, Xll, 22; XIV, 81.
[525] Müslim, *İmare,* 1-3.
[526] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram,* s. 384; Ebkar, V, 193.
[527] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram,* s. 384; Ebkar, V, 193

olmasıdır.[528] Nitekim; halifede aranan şartlar sıralanırken, birçok Ehl-i Sünnet kaynağı, bu şartlardan birinin de "Kureyş soyundan gelmek" olduğunu söylemişlerdir. Ehl-i Sünnet'in neredeyse tamamı, imâm olacak kişinin Kureyş'e mensup olması gerektiği hususunda fikir birliğine sahiptir.[529]

Âmidî'ye göre, bu şartın iki delili bulunmaktadır: Bunlardan ilki, sahabenin bu konuda icma etmiş olması; ikincisi ise bu konuda Hz. Peygamber'den rivayet edilen Hadis-i Şerîfler'dir.[530] İlginçtir ki Ehl-i Sünnet, bu konuda Şîa ile görüş birliği içindedir. Ancak bu fikir birliği, tarihsel olarak birbirinden tamamen farklı sonuçlar doğurmuştur. Zira Şîa imamet görüşünü, Hz. Ali ve evladı hakkında bir kriter olarak ileri sürerken, Ehl-i Sünnetin Kureyşlilik görüşü ise, Emeviler tarafından kendi iktidarlarının bir dayanağı olarak kullanılmıştır. Bu da Emeviler'e, en azından Mevali'den olan muhaliflerine karşı bir avantaj sağlamıştır. Denilebilir ki, Emevilerin bu anlayışı Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşünün temelini oluşturmuştur.[531]

---

[528] el-Bağdâdi, *Usuli'd-Din*, s. 277; Maverdi, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 31 vd.; el-Ferra, Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, 19; el-Îcî, el-Mevakıf, 398.

[529] el-Bağdâdi, *Usuli'd-Din*, s. 277.

[530] Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tah. Şuayb el-Arnavut, Beyrut 1999, XIX, 318, hadis no: 12307. 452 Suyuti, *Camiu'l-Ehadis*, (tah. Ahmed Abbas Sakar), Darul'l-Fikr, Beyrut trs., hadis no: 15169. 453 Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, Daru İbn Kesir, Beyrut 1987, III, 1288, hadis no: 3305; Müslim, *el-Camiu's-Sahih*, Daru'l-Cil, Beyrut trs., VI, 2, hadis no: 4804. 91 rivayetlerdendir; Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, V, 192-193.

[531] Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, V, 192-193; el-Bağdâdi, *Usuli'd-Din*, s. 277; el-Maverdi, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, s. 31 vd; el-Îcî, *el-Mevakıf*, 398.

Birçok kaynakta halifenin Kureyşli olma şartının Ehl-i Sünnet arasında neredeyse ittifak edilen bir mesele olduğu zikredilmekle birlikte, bazı kaynaklarda farklı kanaat taşıyan Sünni âlimlerin de bulunduğu belirtilmektedir. Mesela Mâturidi ile aynı yılda vefat eden Belh ulemasının ileri gelenlerinden Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâf'ın (ö. 333/944) da İmam Maturidi'nin aksine halifenin Kureyş'ten olmasını şart görmediği anlaşılmaktadır.[532] Kendisine "İmâmlar Kureyş'tendir" hadisinin ne anlama geldiği sorulunca "Yani Kureyş'ten seçilip üzerinde ittifak edildiğinde demektir. İmâmlar Acem'den bir adam üzerinde ittifak edip onu emiru'l-mumin yapsalar onun ahkamının hepsi batıl olur, demeyiz. Aksine 'bu caizdir' deriz" diye cevap vermiştir.[533] el-İskâf'ın bu görüşü, tarihsel olarak ciddi anlamda uygulama alanı bulmuş bir görüştür. İbn Haldun'un belirttiğine göre Eş'ariler'den Kâdi Ebû Bekir el-Bakıllanî (ö. 403/1013) de kendi dönemindeki halifelerin durumunu dikkate alarak Kureyş'in asabiyetinin yok olup dağılmaya yüz tutması ve Arap olmayan hükümdarların halifelere istibdadı (baskı altında bulundurmaları) nedeniyle, Hâriciler'in görüşüne muvafık olmak pahasına Kureyşli olma şartını düşürmüştür.[534]

---

[532] M. Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, , 97.Reşîd Rızâ, *el-Ḫilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ*, Kahire 1922, s. 11-17.a.mlf., *Tefsîrü'l-Menâr*, V, 181, 197

[533] Ebû Leys es-Semerkandi, *en-Nevazil*, İstanbul Üniversitesi Ktp., Nadir Eserler, nr. A-3459, vr. 374a.

[534] Bâkıllânî, *Temhid*, s. 178, 180; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 195 Geniş bilgi için bkz Hatipoğlu, "*İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik "Hilâfetin Kureyşiliği*, s. 121-213.

Hâricîler ile Mu'tezile'nin çoğunluğu Kureyşlilik şartını reddetmektedir. Âmidî, bu şart için safını Eş'arî'lerin görüşünden yana belli etmiş ve Hz. Peygamber'in "İmamlar Kureyştendir"[535] sözünü gerekçe göstererek sahâbenin de bu hadisle amel ettiğini savunmuştur. Çünkü bu hadis Ehl-i Sünnet'alimleri tarafından kesin hüküm olarak kabul edilmiştir.[536] Bu husus, Ehl-i Sünnet, alimlerine göre yakîn ifade eden kesin bir delil haline gelmiştir.[537] İmametin Kureyş'ten olması şartını reddedenler ise, Hz. Peygamber'in "Başınızda Habeşli bir köle de olsa dinleyip itaat edin"[538] hadîsini delil göstererek İmamların Kureyş dışından da olabileceğini savunmuşlardır.[539]

Hâriciler, imâmet konusunda temelde Kureyş'in üstünlüğü fikrine karşı çıkarak, imâmetin sadece Kureyş'e ve Araplara özgü bir hak olmadığı ve onlardan başkasına da verilebileceği fikrini öne sürmüşlerdir.[540] Halife olma hususunda bütün Müslümanlar eşittir. Onlara göre zâhit, âdil, âlim ve cesur olan her Müslüman, nesebi ne olursa olsun halife olabilir.[541] Hâricilere göre, her sınıftan

---

[535] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: 1416/1995), 3/129, 183; 4/421.

[536] Hatipoğlu, *"Hilâfetin Kuryşiliği*", s. 136. 447 Hatipoğlu, "*Hilâfetin Kuryşiliği*", s. 121-209.; 448 er-Rayyis, s. 54. 449; el-Îcî, Abdurrhaman, *el-Mevakıf*, s. 398; Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, V, 192-193.

[537] Îcî, *el-Mevâḳıf*, 588; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, III, 680.

[538] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Fuâd Abdülbâkî (Kahire: 1373/1953), "*Cihâd*", 39; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: 1315), "*Ahkâm*", 4.

[539] Îcî, *el-Mevâḳıf*, 588; Âmidî, *Ebkaru'l-Efkar*, V, 192-193; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, III, 680

[540] Akbulut, "*Hâriciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikâdîleştirilmesi*" AÜİFD, XXXI, 1989, s. 340 vd.; Eş'ari Makalat, I, 125.

[541] Eş'ari, *Makalat*, I, 210; Şehristâni, *Milel*, I, 177.

insan yönetici seçilebilir. Onun hür, köle veya Kureyşli olması fark etmez. Önemli olan onun, Kitap ve Sünnet'e uymasıdır. Halife olacak kişinin şura yoluyla seçilmesi, ümmetin biatını alması ve adaletten ayrılmayarak emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l-münkere riayet etmesi şarttır. Onlara göre ahlakça ve dince kusursuz, tam bir ehliyeti haiz her mü'min, cemaatin isteği ile en yüksek imâmlık mertebesine çıkabilir.[542]

Sonuç olarak bu konu tartışmalıdır. Kureyşiliğin şart olmadığını Mehmet S. Hatipoğlu 138 kaynak esere müracaat ederek ve ayrı görüşteki pek çok âlim ve mezhebin görüşünü serdederek "İmametin Kureyş'e ait olmadığı" ilmî bir şekilde ortaya koymuşlardır.[543] "Hicrete tekaddüm eden ilk Akabe Biatinde (M. 621), yani, Hz. Peygamber ile Medineli temsilciler arasında akdedilen siyasi mukavelenin bir maddesinde bu husus açıkça beyan edilmiştir. Mezkûr biate iştirak edenlerden Hazrec'i Nakib Ubade ibnu's-Samit'in (Ö.34/654) rivayetinde: '...Ehil olanın emrine itiraz (otoritesine müdahale) etmemek üzere...' ibaresi geçmektedir.[544] Ehliyetin şartları arasında kavim fikri mevcut değildir'[545] ve bazı âlimlerin zannettikleri gibi, seçim yerine, imamların, halifelerin Kureyş'ten olacağına dair herhangi bir

---

542 Eş'ari, *Makalat*, I, 204; eş-Şehristâni, *Milel*, I, 175; el-Bağdâdi, *Usulu'd-Din*, s. 275; Nevbahti, *Fırak*, s. 10. 37

543 İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, s. 97.Reşîd Rızâ, *el-Ḫilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ*, s. 11vd.

544 Mehmet Said Hatipoğlu, "*İslâmda İlk Siyasî Kavmiyetçilik*", *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 23, 1978, s. 143

545 Buhari, 92, *Fiten*, 2/VIII, 88.; 93. *Ahkam*, 43/VIII, 122.; Müslim, 33, *İmare*, 8/IÎI, 1470.; *Müsneâ,* V, 314- 319.; *Hımeyâî,* s. 383.; İbn Hişam, *l*, 433, 434.

peygamberi hüküm asla bahis konusu edilmiş değildir."[546] Çünkü bu hadisin ravileri sayılıdır ve tevatür derecesine ulaşmamaktadırlar. Doğrusu biz, bu hadisin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mübarek ağzından sudur ettiğine dair gönül rahatlığını, dolayısıyla kesinliği bulmuyoruz. Diğer ahad haberlerde olduğu gibi. O halde bu hadis imamette neseb şartını kesin ifade etmiyor. Ehl-i sünnet kitaplarının çoğunda, hem "imamlar Kureyş'tendir"[547] hadisine hem de, sahabenin uygulamasına hem de "Dikkat ediniz, üç kişi/iki kişi kaldıkları sürece emirler Kureyş'tendir"[548] hadisine dayanarak imamın Kureyşî olma şartını ileri sürmüş ve bunun icma olduğunu belirtmişlerse de, İbnu'l-Hacer bu icma'ya itiraz etmektedir: "Derim ki, Hz. Ömer (ra.) dan gelen rivayeti 'icma vardır' diyenlerin te'vil etmeleri gerekir. Ahmed, güvenilir ravilerden rivayet ettiğine göre Hz. Ömer (ra.) şöyle demiştir: Ecelim geldiğinde Ebu Ubeyde ölmüşse, Muaz bin Cebel'i veliahd bırakırım. Muaz b. Cebel Kureyşî değil, Ensarî'dir. Denilebilir ki: Halifenin Kureyşî olması icması ya Ömer'den sonra olmuştur ya da Ömer bu görüşünü değiştirmiştir"[549]

İbn Haldun da Kureyşî'liğin şart olmadığı görüşündedir: "Bu açıklamalarımızdan halifeliğin her asırda Kureyş'e mahsus

[546] İbn Hişam, *a.g.e., l,* 433.
[547] İbn Hecer el-Askalani, *Fethu'l-Bari,* XII, 22.
[548] İbn Hecer el-Askalani, *Fethu'l-Bari, ,* XII, *23.*
[549] Bâkıllânî, a.g.e., s. 178, 180; Cüveyni, a.g.e., s. 81.

olmayıp, her ülkenin de o çağda kudretli ve üstün asabiyyet sahibi olan kavmin elinde olacağı anlaşılır."[550]

Çağdaş âlimlerden Vehbe Zuhaylî'ye göre: "Zamanımızda gerekli olan şudur: Müslümanların idaresini üstlenen kişinin çoğunluk tarafından kabul edilmesi, umumun iradesine dayanması birliği sağlaması ve ihtilafları bertaraf edebilmesidir."[551]

3.7. BİAT

Âmidî'ye göre biat, toplumu yönetecek kişinin şer'î açıdan meşruiyet kazanması yanında ümmetin katılımını sağladığı için sosyolojik meşruiyeti de ifade eder. Hem "ehlü'l-hal ve'l-akdin gerekli şartlara sahip bir kişiyi imam olarak seçmesi" hem de "seçilmiş imama bağlılık sunma" anlamındaki biat prensibinden İslâm tarihi boyunca idarenin saltanata dönüştüğü dönemlerde bile vazgeçilmemiştir.[552]

Biat sözlükte alış-veriş, itaat ve taahhüt manalarına gelir.[553] Istılahta ise günah olmayan konularda Emire; sevinçte, kederde, kolaylıkta, zorlukta tartışmaksızın ona itaat etmek ve yürütme yetkisini ona vermektir.[554]

---

[550] İ. Haldun, *Mukaddime*, *s.* 163.
[551] Vehbe Zuheyli, *Fıkhu'l-İslam ve -Edilletuhu*, VI, 698.
[552] Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, s. 387; *Ebkaru'l-Efkar*, V, 218, 254.
[553] Bkz. İbn Manzur, a.g.e., ilgili md.
[554] Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdülkadir er-Razî V.~666), *Muhtasaru's-Sıhah*, Tertib Mahmud Hatır (V. 1367 H), Tahkik, Hamza Fethullah (V. 1336 H.), ilgili madde, *Müsessese ur-Risale*, 1408/1988, Beyrut; Hüseyn b. Muhammed el-Ma'ruf bi'r-Rağibi'l-Isfahanî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân*, ilgili md.

İbn Haldun şöyle demektedir: "Bil ki, biat itaat etmeye söz vermekten ibarettir. Bir Emir'e biat eden kimse kendi ve bütün Müslümanların idare ve hâkimiyetini ona teslim edip, idare işine ait olan hiç bir hususta onunla çekişmeyeceğine, hoş gördüğü ve arzu etmediği işi zorlanarak olsa bile her emrini yerine getireceğine söz vermiş gibidir. Onlar Emir'e biat ettiklerinde, biat ve akitlerini, yani verdikleri sözlerini teyit etmek üzere ellerini Emir'in eli üzerine koyarlardı. Bunların bu hareketleri satın alan kimse ile satıcı arasındaki hale benzediği için Ba'e sattı fiilinden yapılan biate- satmaktan alınarak bu harekete biat adı verilmiştir. Bu tarikle biat el verişmekten ibaret olmuştur. Biatin lügat manası budur. Şeriat ıstılahında dahi Akabe gecesi ve şecere biatın da olduğu ve hadiste anlatıldığı gibi el verişerek icra olunurdu.[555]

Türkçe'de biat şeklinde kullanılan kelimenin Arapça aslı **bey'at**tır. Bey'at "satmak; satın almak" mânasındaki **bey'** masdarına bağlı olarak "yöneticilik tevdi etmek, birinin yöneticiliğini benimsemek" anlamında kullanılmıştır.[556] Sosyopolitik bir akid olarak ise devlet başkanını seçme, belirleme ve İslâm hukuku çerçevesinde ona bağlılık gösterme anlamına gelmektedir. Genellikle Araplar yaptıkları ticarî anlaşmaları teyit amacıyla el sıkışmayı âdet haline getirdiklerinden idare edenle

[555] İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 487.

[556] Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdülkadir er-Razî V. 666), *Muhtasaru's-Sıhah*, Tertib Mahmud Hatır (V. 1367 H), Tahkik, Hamza Fethullah (V. 1336 H.), ilgili madde, *Müsessese ur-Risale*, 1408/1988, Beyrut; Hüseyn b. Muhammed el-Ma'ruf bi'r-Rağibi'l-Isfahanî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*, ilgili md.

edilen arasında bir nevi anlaşma niteliği taşıyan devlet başkanı seçimini de el sıkışma suretiyle belirlemişler ve aradaki benzerlikten dolayı buna da bey'at demişlerdir. Âdeta devlet başkanını belirleme akdinin taraflarından biri (halk) yönetilme hakkını öbürüne devretmek, diğeri de (devlet başkanı) hukuka riayet etmek suretiyle bunun karşılığını ödemek üzere anlaşmışlardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de bey'at kelimesi geçmemekle birlikte bey' kökünden türeyen **mübâyaa** masdarının türevleri biatlaşma, getirdiği emir ve yasaklarda peygambere itaat arzetme ve bu konuda onunla ahidleşme anlamında kullanılmıştır.[557] Hadislerde ise bey' kökünden türemiş birçok kelime hem sözlük anlamında hem de terim olarak kullanılmıştır.[558] Hz. Peygamber'in önemli dinî-siyasî olaylar arefesinde veya İslâmiyet'i kabul eden kimselerle ilk defa görüştüğünde biat aldığı bilinmektedir. Bu türün örnekleri olarak Akabe biatları ve Bey'atürrıdvân zikredilebilir.

Hz. Peygamber döneminde daha çok dinî hükümlere bağlı kalmak ve Resûlullah'a itaat etmek anlamında kullanılan biat, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden itibaren sonraki kullanışlarına esas olacak siyasî bir mahiyet kazanmış, bir devlet başkanını seçme yahut seçilmiş veya bu makama herhangi bir yolla gelmiş devlet başkanına bağlılık sunma anlamında kullanılmaya

[557] Bkz. Feth 48/10; Mümtehine 60/12.
[558] Bkz. Wensinck, *el-Muʿcem*, "bâyeʿa" md.

başlanmıştır. Gerek dört halife döneminde görülen, gerekse sonraki dönemlerde ortaya çıkan uygulamalar bu kurumun teorik esaslarının belirlenmesinde önemli rol oynamıştır.[559]

3.7.1. Biatın Şartları

Devlet başkanlığı makamı boşaldığında bu makama bir başkan seçmeyi veya iş başında bulunan başkana İslâm hukuku çerçevesinde bağlılık sunmayı amaç edinen biatın oluşması ve geçerli sayılması için gerekli görülen unsur ve şartlarla konu ile ilgili diğer hükümler şöylece özetlenebilir:

1- Âmidî'ye göre, biat akdinin unsurlarından birincisi, bir yanda halife, diğer yanda biat eden kimseler olmak üzere iki tarafın mevcut olmasıdır.[560] İslâm hukukçuları devlet başkanında bulunması gereken şartlar üzerinde durmuşlar, bunlardan müslüman ve âdil olmak, beden ve ruh sağlığına, ictihad derecesinde ilmî yeterliliğe sahip bulunmak, erkek olmak gibi şartlar üzerinde görüş birliğine varmışlar, Kureyş kabilesine mensup ve zamanının en faziletlisi olma gibi şartlarda ise birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu şartlarda meydana gelecek herhangi bir eksiklik, şartın esasla ilgili olup olmamasına göre farklı sonuçlar doğurmaktadır. Biat eden tarafta aranan genel şartlar ise müslüman ve hür olmak, temyiz gücüne sahip bulunmaktır. İslâm hukukçuları müslüman olma şartını

[559] İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 608.
[560] Bkz. Âmidî, *Ğayretu'l-Meram*, s. 380 vd.

Mümtehine sûresindeki (60/12) âyete, hürriyet şartını da Hz. Peygamber'in durumunu bilmeden biat aldığı bir köleyi statüsünü öğrendikten sonra iki köle karşılığında satın alarak âzat etmesi ve bir daha hür olduğunu bilmediği hiç kimseden biat almaması şeklindeki uygulamasına dayandırmaktadırlar.[561] Temyiz gücüne gelince, bazı hukukçular biat eden kimsenin diğer akidlerde olduğu gibi tam ehliyetli olmasını şart koşarken diğer bir kısmı Hz. Hasan, Hüseyin, İbn Abbas, Abdullah b. Ca'fer ve Abdullah b. Zübeyr'in küçük yaşlarda Resûlullah'a biat etmelerine bakarak sadece temyiz gücünün biat için yeterli olduğunu söylemişlerdir.[562]

Biatın geçerli olabilmesi için ona katılması gerekli olan kimselerin sayısı hakkında bir kişiden başlayarak şartlarını taşıyan herkese varıncaya kadar değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bir, üç, beş gibi sınırlı sayıda kişinin yapacağı biatın yeterli olduğunu söyleyen İslâm âlimleri Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki bazı uygulamalara dayandıklarını ifade ediyorlarsa da onları böyle bir hükme götüren asıl âmil, sonraki dönemlerde fiilen verasete dayanan bazı saltanatları meşrû bir seçimle yapılmış gibi gösterme gayreti olmalıdır. Çünkü dört halife döneminde Medine'de bulunanların çoğunun biatlara katıldığı, ondan kaçınanların sayısının çok az olduğu bilinen bir husustur.[563]

---

[561] Bkz. İbn Mâce, "*Cihâd*", 41; Tirmizî, "*Siyer*", 36; Nesâî, "*Beyʿat*", 21.
[562] İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 607.
[563] İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 608.

2- Âmidî'ye göre, biat için gerekli olan ikinci unsur tarafların halife seçme ve seçilme konusundaki iradelerini ortaya koymaları yani irade beyanlarıdır. Biat sırasında irade beyanının sözlü olması şart değildir, uygulamada bu beyan daha çok el sıkma şeklinde ortaya konmuştur. [564] Burada önemli olan, rızâyı bozan hallerin özellikle ikrahın bulunması durumunda bu biatın geçerli ve ona dayanan hilâfetin sahih olup olmadığıdır. İslâm hukukçuları umumiyetle ikrah altındaki biatın geçerli olmadığını söylemektedirler. Gerek Hz. Peygamber gerekse dört halife zor kullanarak biat almamışlardır. İmam Mâlik cebir altında yaptırılan yeminin ve dolayısıyla alınan biatın geçerli olmadığını söylemiş, bu sebeple de çeşitli baskılara mâruz kalmıştır.[565] Bununla birlikte daha sonra ortaya çıkan fiilî durumlar sebebiyle böyle bir biata dayanan hilâfetin zarureten geçerli olduğunu söyleyen hukukçular da olmuştur. Biat genellikle herhangi bir şart koşulmaksızın yapılmakla birlikte belirli durumlarda şartlı olması da mümkündür. Nitekim Amr b. Âs'ın Hz. Peygamber'e affolunması şartıyla biat ettiği rivayet edilmektedir.[566]

Biat halifeye bizzat yapılabileceği gibi asil adına vekil, bir topluluk adına mümessil tarafından da icra edilebilir. Hz. Peygamber, Bey'atü'r-Rıdvân'a katılamayan Hz. Osman'a vekâleten kendi kendine musâfaha yapmak suretiyle biat

[564] Bkz. Âmidî, *Ğayrtu'l-Meram*, s. 380 vd.
[565] İbn Haldûn, II, 609
[566] Müslim, "*Îmân*", 192; Ümmü Atıyye'nin yapmış olduğu şartlı biat için bk. Buhârî, "*Aḥkâm*", 49; Nesâî, "*Beyʿat*", 18; Müslim, "*Cenâʾiz*", 33.

etmiştir.[567] Aynı şekilde Dımâd b. Sa'lebe, kabilesi Ezd-i Şenûe adına Hz. Peygamber'e biatta bulunmuştur.[568] Biatın mektupla yapılması da mümkündür. Necâşî Ashame Hz. Peygamber'e, Abdullah b. Ömer de Halife Abdülmelik'e[569] biatlarını mektupla bildirmişlerdir. Öte yandan halifenin şahsen olduğu gibi bir temsilcisi vasıtasıyla biat alması da mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber ensar kadınlarından biat almak üzere Hz. Ömer'i temsilci olarak tayin etmiştir.[570]

Biatta önemli olan seçim veya bağlılık iradesinin belirtilmesidir. Bu sebeple biatın icrası için belli bir şekle uymak gerekli görülmemiştir. Hz. Peygamber ve dört halife zamanındaki uygulama genellikle el sıkışma şeklinde olmakla birlikte Resûlullah'ın başka şekillerde biat aldığı da vâkidir. Nitekim cüzzamlı bir müslümandan sözlü olarak biat aldığı,[571] kadınlardan biat alırken de bir bez üzerinden musâfaha yaptığı veya bir kap suya birlikte ellerini soktukları bilinmektedir.[572] Biat Hz. Peygamber ve dört halife döneminde mescidde herkesin katılımına açık olarak düzenlenirdi. Resûlullah döneminde biata iştirak eden kadınların ilk halife döneminden itibaren fiilen bu uygulamanın dışında kaldıkları görülmektedir.

---

567 Tirmizî, "*Menâḳıb*", 18.
568 Müslim, "*Cumʿa*", 46.
569 Buhârî, "*Aḥkâm*", 43.
570 Müsned, V, 85; VI, 409.
571 Müslim, "*Selâm*", 126; İbn Mâce, "*Ṭıb*", 44.
572 Kurtubî, *Tefsîr*, XVIII, 71.

Hem Resûlullah (s.a.v.) hem de hulefâ-i Raşidin zamanında bey'at şu şekillerde yapılmıştır: El sıkışmayla (musafaha): Bey'atü'r-Rıdvan'da böyle yapıldığı gibi Müslüman olan erkeklerde de musafaha ile yapılmıştır.

Söz ile: Bu genellikle kadınların biatinde yapılan şekildir. Aişe (r.a.) şöyle demiştir: "Vallahi Resûlullah (s.a.v.)'in eli kadın eline değmemiştir. Ancak o kadınlardan sözle bey'at alırdı'[573]

Yazılı bey'at: Necaşinin mektupta Resûlullah (s.a.v.)'e yaptığı; bey'at gibi[574] Biat ferdî olarak yapılabileceği gibi toplu olarak da akdedilebilir. Hz. Peygamber hem tek tek fertlerden,[575] hem de topluca cemaatlerden[576] biat almıştır. Ayrıca biat şartlar gerektirdiğinde yenilenebilir.[577]

3- Biat akdinin üçüncü unsuru ise akdin bir konusunun bulunmasıdır. Bu da ya hilâfet makamının boşalması halinde yeni bir halife seçmek veya iş başındaki halifeye bağlılık sunmaktır.[578]

Sonuç olarak İslam alimleri, biatın sahih olması için bazı şartlar öngörmüşlerdir: Biat edilende imamet şartlarının bulunması. İmamın seçildiği biatte, biat edenlerin hal ve akid ehli

---

[573] Buharı, *Mümtehine Suresi Tefsiri* Fethu'i-Bari, VIÎI?636).; İbn Mace, *Cihad*, 43 (H. No: 2875).

[574]Muhammed Hamidullah, *Mecmuetu'l-Vesaiku's-Siyasiyye, li'l-Adai'n-Nebevî ve'l-Hi-lafeti'r-Raşide,* Darü'n-Nefais, Beyrut, 6. b., 1407/1987, s. 104.

[575] Müslim, "*Îmân*", 98; Nesâî, "*Taṭbîḳ*", 35.

[576] Buhârî, "*Cihâd*", 110; "*Aḥkâm*", 43; Müslim, "*İmâre*", 80; Nesâî, "*Taḥrîmü'd-dem*", 14, "*Bey'at*", 8, 17; Tirmizî, "*Siyer*", 34.

[577] Buhârî, "*Aḥkâm*", 44; Müslim, "*Zekât*", 108; Ebû Dâvûd, "*Zekât*", 27; İbn Mâce, "*Cihâd*", 41.

[578] Bkz. Âmidî, *Ğayrtu'l-Meram*, s. 380.

olması. Biat edilenin biati kabul etmesi. Yalnız bir kişiye bey'at edilmesi. Birden fazla kişiye yapılan biat sahih değildir. Biatın İslâm hükümlerinin tatbiki için yapılması. Hz. Ebu Bekir (r.a.) şöyle demiştir: "Allah ve Resulüne itaat ettiğim sürece bana itaat ediniz."[579] Biat edenlerin bütün kayıtlardan azade hür olmaları. Biatın gizli değil açık yapılması.

3.7.2. Biatın Çeşitleri

Biat icra ettiği fonksiyona göre ikiye ayrılmaktadır.

1- Ehlü'l-hal ve'l-akdin gerekli şartlara sahip bir kimseyi devlet başkanı olarak belirledikleri seçim biatıdır. (bey'atü'l-in'ikad). Sınırlı sayıda kimselerin katılması sebebiyle buna "bey'atü'l-hâssa" da denilmektedir. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Ebû Bekir'in halife olarak seçilmesi için yapılan biat bu türdendir. Bazılarına göre bu biat Benî Sâide toplantısındaki biattır; bazılarına göre ise Benî Sâide'de Ebû Bekir'in sadece adaylığı kesinleşmiş, seçim ertesi gün mescidde yapılmıştır. Dolayısıyla mesciddeki biat seçim biatıdır. Bu biatta aynı zamanda bağlılık anlamı da vardır.[580]

2- Seçim veya başka bir yolla devlet başkanlığını elde etmiş bulunan kimseye bağlılık sunmak için yapılan biattır (bey'atü't-tâa). Çok sayıda kimsenin katılmasından dolayı buna "bey'atü'l-âmme" de denilmiştir. Hilâfetin zorla ele geçirilmesi durumunda

[579] İbn Hişarn, *Siretu n-Nebi,* IV, 341.
[580] Ebû Ya'lâ, a.g.e., s. 25.

halkın yapmış olduğu biat bu gruba girer. Halifenin veliaht tayin etme (istihlâf) yoluyla belirlenmesi durumunda ise yapılan biatın hangi gruba girdiği hususu tartışmalıdır. Bazı hukukçulara göre yalnızca veliaht tayin etme devlet başkanı olmak için yeterli değildir; ayrıca ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından biat edilmesi de gerekir.[581] Bu durumda çağdaş bazı hukukçuların belirttiği gibi veliaht tayini bir aday göstermedir;[582] başkan olmayı sağlayan asıl unsur biattır. Bu açıdan bakıldığı takdirde söz konusu biat bir seçim biatıdır. Emevîler ve Abbâsîler döneminde de istihlâf usulü böyle anlaşılmış ve önceki halifenin veliaht tayin edip biat aldığı kimse, hilâfet makamına geçtikten sonra meşrû bir halife olabilmek için tekrar biat alma gereğini hissetmiştir. Mâverdî'nin de içinde bulunduğu diğer bir grup hukukçuya göre ise halifenin kendi çocuğu veya babası dışındaki veliaht tayinleri biata ihtiyaç göstermeksizin halife olmak için yeterlidir.[583] Dolayısıyla böyle bir halifeye yapılan biat sadece bir bağlılık biatıdır. Hz. Ömer ve Osman'a göreve başlarken yapılan biat bu türdendir. Devlet başkanının seçimle belirlendiği durumlarda seçim biatını umumiyetle geniş kitlelerin zaman içerisinde yaptıkları bağlılık biatı takip etmektedir.

Âmidî'ye göre, insanı küfürden kurtuluşa götüren İslama biat en önemli biat türüdür.[584] Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu

[581] Ebû Ya'lâ, a.g.e., s. 25.
[582] Senhûrî, a.g,e s. 150.
[583] el-Maverdi, *Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, s. 11.
[584] Bkz. Âmidî, *Ğayrtu'l-Meram*, s. 380vd.

insanlarla çok yapmıştır. Müslüman olmak isteyen kişi Resûlullah (s.a.v.)'a gelir, elini tutar, kelime-i şahadet getirir ve İslama uyacağını teahhüd eder ve müslüman olurdu. Bu konuda şu örnekler verilebilir: Allah, buyurur: "Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah'a hiç bir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, iyi işi işlemekte sana karşı gelmemek hususunda sana biat etmeye geldikleri zaman, biatlerimi kabul et ve onlar için Allah'tan mağfiret dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayan, çok esirgeyendir."[585] "Ağaç altında sana biat etmeleri dolayısıyla Allah mü'minlerden. Hoşnut olmuştur. Gönüllerindekini bilmiş, üzerlerine huzur indirmiş ve onlara, yakın bir fetih ve elde edecekleri pek çok ganimet vermiştir. Allah daima galiptir, hikmet sahibidir."Cerir b. Abdillah rivayet eder: "Namaz kılmak, zekat vermek ve her Müslüman'a nasihat etmek üzere Resûlullah (s.a.v.)'a biat ettim.'[586] Demad Resûlullah (s.a.v.)'a şöyle dediğini rivayet eder: "Elini ver ki İslâm için sana biat edeyim." Resûlullah (s.a.v.) onunla biatleşti ve şöyle buyurdu: "Kavmin için de" "Kavmim için de" dedi"[587] Cabir rivayet eder: "Bir adam Resûlullah (s.a.v.)'e gelerek "İslâm için benden biat al" dedi, Resûlullah (s.a.v.) biat aldı. Adam öbür gün - hummalı gelerek "beni bağışla (biatimi geri al)" dedi. Resûlullah

[585] Mümtehine, 12.
[586] Fetih, 18-19
[587] Tirmizi, *Bırr*,17.

(s.a.v.) geri almadı. Adam gittikten sonra buyurdu: "Medine körük gibidir, kötülerini atar, iyilerini olgunlaştırır"[588]

Âmidî, yardım ve destek için alınan biata örnek olarak, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ikinci akabe biatinde 73 erkek ile iki kadından aldığı biattir.[589] Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "kadın ve çocuklarınızı koruduğunuz gibi beni de korumak üzere sizden biat alıyorum." Beri bin Ma'rur Resûlullah (s.a.v.)'in elinden tutarak. "Evet, seni peygamber olarak gönderen Allah'a And olsun ki, çocuklarımızı koruduklarımızdan seni de koruruz. Ve Resûlullah (s.a.v.)'e biat ettik [590]der.

Âmidî, cihad ile ilgili biat'a, ağırlıklı olarak hem Kur'an-ı Kerim'de, hem de sünnette özellikle yer verildiğini ifade etmiştir: Kur'an-ı Kerim'de Allah (cc.) buyurur: "Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'anda kendi üzerine vaat edilmiş bir borç olmak üzere Allah yolunda dövüşüp öldüren ve öldürülen müminlerden, cennet kendilerinin olmak şartıyla canlarını ve mallarını satın almıştır. Allah'tan daha çok kim ahdini yerine getirir ki? Bu itibarla (ey mü'minler!) yaptığınız bu alış-veriş (biat) dolayısıyla sevinin! İşte en büyük kurtuluş budur."[591] Hudeybiye biati dolayısıyla nazil olan şu ayet-i kerime de biati açık bir şekilde ifade etmektedir: "(Ey Muhammedi) gerçek şudur ki sana biat edenler, aslında

---

588 Buhari, *Büyü* 68; Müslim, *İman*, 23 (H.No:97);Tirmizi, *Bırr*, 17; Nesai, *Biat*, 16.

589 Bkz. Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, 96; *Ğayrtu'l-Meram*, s. 380vd.

590 Müslim, *Cum'e*, 13, (H.No: 868).

591 Tevbe, 111.

Allah'a biat etmişlerdir. Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. Kim ahdinden dönerse, kendi aleyhine dönmüş olur. Kim de Allah'a olan ahdine vefa gösterirse, Allah ona büyük bir mükafat verecektir."[592] Ayrıca Bey'atü'r-Rıdvan hakkında da şu ayet-i kerime nazil olmuştur: "Ağaç altında sana biat etmeleri dolayısıyla Allah mü'minlerden hoşnut olmuştur. Gönüllerindekini bilmiş, üzerlerine huzur indirmiş ve onlara, yakın bir fetih ve elde edecekleri pek çok ganimet va'detmiştir. Allah daima galiptir, hikmet sahibidir"[593] Ayetin nüzul sebebi, Hz. Peygamber (s.a.v.) umre için mekkeye gider. Ancak müşrikler onları Mekkeye sokmak istemez. Hz. Peygamber (s.a.v.) Hz. Osman'ı müşriklerle görüşmek üzere Mekkeye yollar. Mekkeliler Hz. Osman, bir süre alıkoyunca Resûlullah (s.a.v.) ashabından biat alır.[594] Buharinin rivayetine göre Yezid bin ebi Abid, Seleme b. Akva'tan sorar: "Hudeybiye gününde Resûlullah (s.a.v.)'a ne üzerine biat ettiniz?" "Ölümüne (biat ettik)" diyor.[595]

Âmidî, bir biat türü olarak hicret için yapılan biatın, ilk zamanlarda Müslüman olan herkese farz-ı ayın olduğunu daha sonra Mekke'nin fethiyle beraber bu farziyetin kalktığını ifade etmiştir.[596] Mücaşi' b. Mesud rivayet eder: "Fetihten sonra kardeşimi Resûlullah (s.a.v.)'in yanma götürdüm ve "Ya

[592] Fetih, 10.
[593] Fetih, 18.
[594] İbn Hişam, *Siretü'n-Nebi*, III,.364
[595] Buhari, *Mağazi*, 35.; Mülim, *İmare*, (H.No:1861).
[596] Bkz. Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, 78; *Ğayrtu'l-Meram*, s. 380vd.

Resûlullah! Kardeşimi hicret için biat etmeye getirdim" dedim. Resûlullah (s.a.v.): "Hicret ehli hicretle beraber geçti." dedi. "Ondan ne İçin biat alacaksın?" dedim. "İslâm, Cihad ve hayır için bey'at alacağım." buyurdu,"[597]

Âmidî, seçilen imama itaat etme konusundaki biatın asıl olduğunu. Dolayısıyla din ve dünya işlerini, tevdi ettikleri imama biat ederek gerçekleşen itaatın biatın ana unsurunu oluşturduğunu ifade etmektedir.[598]

3.7.3. Biatın Sonuçları

Hukukî yönü itibariyle alım satım, vekâlet ve hibe gibi çeşitli akidlere benzetilmesine rağmen aslında kendisine has sosyopolitik bir akid olan biat, gerekli şartları taşıyan bütün müslümanlar için vâciptir. Ayrıca gerçekleştirilmiş sahih bir biat akdine vefanın hükmü de budur. Bu hususun Kur'an'daki delili şu âyettir: "Ey Peygamber! Sana biat edenler aslında Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Şu halde biatından dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği ahde vefa gösterene ise O büyük bir ecir verecektir".[599] Bu âyette belirtildiği üzere Hz. Muhammed ile ashabı büyük bir tehlike ile karşı karşıya bulundukları bir sırada İslâm inancını ve müslümanların varlığını korumak üzere biatlaşmışlar ve ne pahasına olursa olsun bundan caymayacaklarına kesin söz vermişlerdir. Benzer nitelikler taşıyan,

[597] Müslim, *İmare*, (H.No: 1867).
[598] Buhari, *Fiten*, 2. ; Müslim, *İmare*, (H.No: 1749).
[599] Feth 48/10.

müslümanların dinî ve dünyevî işlerini idare edecek bir otoriteyi seçmek ve ona bağlılık sözü vermek anlamına gelen biatlar ise daha sonra Hz. Peygamber'in halifeleriyle ashap arasında akdedilmiştir. Biatın vâcip olduğunu ifade eden hadislerin birinde meşrû bir devlet başkanına bağlılığı olmadan dünyadan ayrılan kişinin İslâm dışı sayılan bir ölümle hayata vedâ etme durumuna düştüğü ifade edilmiştir.[600] Çeşitli hadis metinlerinden ve Asr-ı saâdet'le Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamalarından anlaşılacağı üzere biatta aslolan meşrû devlet başkanını tanımak, kendini ona bağlı hissetmek ve bu hissi hayatının sonuna kadar korumaktır. Buna göre milletin her ferdinin devlet başkanı ile musâfaha ederek veya başka bir şekilde biata fiilen katılması şart değildir.[601]

Biatın hem biat eden hem de edilen kimse için doğurduğu hukukî sonuçlar çeşitli durumlara göre farklılık göstermektedir. Halife üzerine aldığı görevi yürüttüğü ve İslâm hukukunun çizdiği yoldan ayrılmadığı sürece biat edenlerin ahidlerinden dönmeleri mümkün değildir. Buna göre biat bunlar için bağlayıcı (lâzım) bir akiddir. Nitekim bütün baskılara rağmen Emevî halifelerine biat etmekten kaçınan bazı kimseler bu tutumlarını daha önce Abdullah b. Zübeyr'e yapmış oldukları biatın kendilerini bağlayıcı olmasıyla açıklamışlardır. Hukuk çizgisinin dışına çıkmayan (âdil) halifeye yapılan biattan dönme ve silâhla

[600] Müslim, "*İmâre*", 58; diğer hadisler için bk. Buhârî, "*Enbiyâ'*", 50; Müslim, "*İmâre*", 44, 46; İbn Mâce, "*Fiten*", 9.
[601] Bkz. Âmidî, *Ğayrtu'l-Meram*, s. 380, vd; İbn Hişarn, *Siretu n-Nebi*, IV.341.

karşı çıkma isyan suçunu oluşturur. Fakihlerin büyük çoğunluğu hukuk çizgisinin dışına çıkan (fâsık) halifeye yapılan biatın bağlayıcı niteliğini kaybettiği ve onun değiştirilmesinin gerektiği görüşündedir. Ancak fitneye yol açacağı endişesiyle silâhla değiştirilmesini câiz görmezler. Onları bu konuda tereddüde sevkeden âmillerden biri, İslâm tarihinin ilk dönemlerindeki dinî-siyasî ihtilâfların müslümanları bölmesi ve çok kan dökülmesine yol açması diğeri de kendi dönemlerindeki yöneticilerin baskıları olmalıdır. İslâm bilginleri hukuk çizgisinin dışına çıkan devlet adamlarıyla fiilen mücadele edememişlerse de onların meşruiyetlerini yitirdiklerini söyleyebilmişler ve bu yolla idare edenle edilenleri uyarma görevlerini yerine getirmişlerdir.[602]

Aynı anda iki halifeye biat edilmesi hilâfetin tekliği prensibini bozacağı için ilk dönem İslâm hukukçuları tarafından kabul edilmemiştir. Onlar bu konuda Hz. Peygamber'in, "İki halifeye birden biat edilmişse sonrakini öldürün"[603] hadisine ve Benî Sâide toplantısında ensarın, "Bizden bir emîr, sizden bir emîr olsun" teklifini Hz. Ebû Bekir'in, "Emîrler bizden, vezirler sizden" diye reddetmesi vâkıasına dayanmaktadırlar. Mu'tezile mensupları ile diğer bazı âlimler ise Hz. Ali ile Muâviye'nin aynı zamanda halife olduklarını öne sürerek iki halifeye biatı kabul etmektedirler. Endülüs Emevî Devleti'ne meşruiyet kazandırmak isteyen sonraki dönem âlimleri Endülüs'ün konumuna uygun bir

[602] Bkz. İbn Hişarn, *Siretu n-Nebi*, IV.341vd.
[603] Müslim, "*İmâre*", 61.

istisna getirmek mecburiyetini hissetmişler ve aralarında deniz bulunması şartıyla iki halifenin, dolayısıyla iki İslâm devletinin olabileceğini kabul etmişlerdir. Bu görüş tabiatıyla Mısır'daki Fâtımî hilâfetini meşruiyet sınırları dışında bırakmaktadır. Zeydîler de başlangıçta aynı anda iki halifenin gayri meşrû olduğunu söylerken Yemen ve Mâverâünnehir'de iki ayrı Zeydî imamın ortaya çıkması karşısında iki halifenin meşruluğunu benimsemişlerdir. Bütün bu farklı görüşlerin, hukukçuların bunları ortaya koyarken dayandıkları teorik esasları içinde bulundukları sosyal ve siyasî ortamın etkisiyle farklı yorumlamış olmalarından kaynaklandığını söylemek mümkündür.[604]

Sonuç olarak Âmidî'ye göre, "Allah'a ve Resulüne itaat, hiçbir şeyle sınırlı değildir. Ancak ulu'l-emre itaat, Allah ve Resulü'nün emirlerine aykırı düşmeyen hususlarda söz konusudur. Allah ve Resulü'nün emirlerine aykırı düşen konularda, hiçbir kimseye hiçbir şekilde itaat söz konusu olamaz.[605] Allah'a (Kur'ân'a) ve Peygamber'e (Sünnete) aykırı olmayan her konuda amirlere itaat, İslam toplumunda yaşayan tüm Müslümanların görevidir. Dolayısıyla ulu'l-emre, Kur'ân ve Sünnet'in sınırları içerisinde itaat etmek farzdır. Bunun delili ise, âyette, anlaşmazlığa düşülen konuların, Allah'ın ve Resulü'nün

[604]Abdurrahman Abdülhalık, *eş-Şurcu fi Zilli Nizami'l-Hükmi'l-İslamî,* Daru's-Selefiyye, Daru'î-Kalem, 1975, s. 14.
[605] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, 177-178; *el-İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm*, I, 201; Elmalılı, *Hak Dili*, II, 1374-6.

emirlerine havale edilmesinin ifade edilmiş olmasıdır.[606] Dolayısıyla itaat prensibi büsbütün kayıtsız ve şartsız değildir. Aslında ulu'l-emre itaat prensibi, yöneticilerin ümmet üzerindeki başlıca haklarının ifadesidir. Halifeye itaatin gerekliliği biri menfi (olumsuz), diğeri müspet (olumlu) iki şarta bağlanmıştır. Birincisi halifenin emir ve yasağı "Allah'a karşı gelmeyi gerektirmemek", ikincisi "maslahatı (kamu yararını) haiz olmak"tır. Âyetin dikkate değer taraflarından biri de, onda "minkum (sizden)" kelimesinin özellikle kullanılmasıdır.[607] Âyet, "Ey iman edenler!" diye başlıyor ve "sizden" ifadesini kullanıyor. Bundan, Müslümanları yönetme hakkının yine Müslümanlara ait olduğu açıkça anlaşıldığı gibi, itaat görevinin de ancak onlara karşı söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıdaki âyette görüldüğü gibi Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de ulu'l-emre itaati emretmiştir.[608] Ulu'l-emr Müslüman oldukça, İslam hükümleriyle hükmedip İslam'a aykırı emirler vermedikçe, onlara itaat gerekir. Bu, her şeyde takvayı esas alan İslam için normal karşılanacak bir durumdur. Yukarıdaki ayet ve benzerlerinden anlaşıldığı gibi, kâfirlere itaat ise kesinlikle yasaklanmıştır.[609] Âmidî, müfessirlerin bu görüşlerini yalnızca âyetler ortaya koymuyor, bu konuda pek çok hadis de rivayet edilmiştir. Biz bunlardan sadece bir kaç tanesinin meâlini

---

606 Âmidî, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 204; Mâturidi, *Te'vilat*, III, 264.
607 Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.177-178; *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, I, 206.
608 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 1376-1377; Cessas, *Ahkamu'l-Kur'ân*, II, 210-211. 182.
609 Bkz. Elmalılı, II, 1374-5. 962 Hud, 11/113; İsra, 17/73-75; Şura, 42/14-15; Kalem, 68/9.

vermekle yetineceğiz: "Sizi Allah'ın Kitab'ı ile yönettikçe başınıza geçen zenci bir köle olsa bile, onu dinleyip itaat ediniz"[610] "Masiyet ile emr olunmadıkça, dinleyip itaat etmek gerekir. Ancak bir masiyet ile emr olunduğu takdirde, ne dinlemek ne de itaat etmek gerekir"[611]

Ayrıca İslam dini, birlik, beraberlik ve cemaate fazlasıyla önem vermiş, cemaatten ayrılmanın ferdi ve içtimai alanda doğuracağı dünyevi ve uhrevi sakıncalarına müteaddit nasslarda değinmiştir. Bu hususa işareten Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle denilmektedir: "Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın."[612] "Birbirinizle çekişmeyin, yoksa korkuya kapılırsınız, gücünüz gider."[613] "Kendilerine açık deliller geldikten sonra ayrılığa düşüp ihtilaf edenler gibi olmayın."[614] ve "Dinlerini parça parça edip, grup grup olanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur."[615] Buyurarak ümmet-i İslamın bir ve beraber olmasının luzumuna işaret etmiştir.

3.8. İMAMIN AZLEDİLMESİ

Âmidî'ye göre İslâm toplumu şu durumlarda Halife'nin görevine son verebilir: Birincisi; küfre düşmesi halinde. İkincisi; namazı ihmal etmesi ve halkı da aynı şeyi yapmaya teşvik etmesi

[610] Nesai, "*Bey'at*", 26; İbn Mace, "*Cihad*", 39; Tirmizi, "*Cihad*" 38.
[611] İbn Mâce, "*Fiten*", 8. Buhari, "*Cihad*", 105; "*Ahkam*", 2; Ebû Davud, "*Cihad*" 88; Tirmizi, "*Cihad*", 29; İbn Mace, "*Cihad*", 40.
[612] Ali İmran, 3/103.
[613] Enfal, 8/46.
[614] Ali İmran, 3/105.
[615] En'am, 6/159.

durumunda, Üçüncüsü; âdil davranmayıp, başkalarının hakkını gasb etmesi, sebepsiz yere insanları öldürmesi, fertlerin hak ve hukuklarında ihmalkâr davranması, suçlulara cezada ihmalkâr davranması. Dördüncüsü; bir müddet için akli dengesini kaybetmesi halinde, sağır ve dilsiz olması veya devlet işlerini tam manası ile yapmasına engel teşkil eden bir hastalığa yakalanması durumunda. Beşincisi; devletin menfaatleri açısından korkulacak bir süre kadar düşmana esir düşmesi halinde imamın görevine son verilebilir.[616] Gazâlî (ö.505/1111) "zâlim Sultan'ın görevden çekilmesi gerekir. O, ya görevinden çekilir ya da görevinden uzaklaştırılması gerekli olur. Gerçek görüşte o, Sultan değildir, Zâlim sultanla mücadele etmeden uzak kalmak, belki insanı mesuliyetten kurtarır, fakat onlarla mücadeleyi terkettiği için nazil olacak umumi bela dışında kalamaz"[617] der. O, zâlim sultanlardan uzaklaşmak ve muamelerinden kaçınmak gerektiğini âyet ve hadisler ışığında uzun uzun anlatır. İcî (ö.756/1355)'de gerektiren bir sebep olduğunda ümmetin imâmı hal'etme yetkisi vardır,[618] görüşündedir. Şehristâni (ö.548/1153) ise; "seçildikten sonra bilgisizlik, zulüm, sapıklık veya küfrü ortaya çıkarsa ya görevinden çekilir, ya da biz uzaklaştırırız",[619] demektedir. İslâm'da meşrû bir imama karşı silahlı ayaklanmanın adı

[616] Bkz. Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.142; Bakıllani, *Temhid*, s. 478; İbn Haldun, *Mukaddime*, s.193.
[617] Gazâli, *İhya*, II, 352. 396.
[618] İci, *Mevakif*, VIII, 353.
[619] Şehristani, *Milel*, l, 146.

"Bağy"dır.[620] Huruc, diye de bilinen başkana karşı ayaklanma âlimlerce prensip olarak câiz görülmemiştir. Bir iç savaşa neden olabilecek ihtilâl yoluyla kötü devlet başkanını değiştirmenin toplumsal zararı ile onun işbaşında kalmasının zararlarından hangisi daha ehven ise onun tercih edilmesi tavsiye edilir.[621] Mu'tezile ve Zeydiyye ile Mürcie'nin çoğunluğu da Haricîler gibi, zâlimleri bertaraf etmek için mümkün olduğu takdirde güç kullanmanın gerekli/vâcip olduğudur.[622] İmâmiyye Şîası da prensip olarak silâhlı mücadeleyi kabul etmekle birlikte "mestûr imam" ortaya çıkıncaya kadar bu görevin askıda bulunduğunu savunurlar.[623]

İmam, her konuda dürüst, âdil, üstlendiği makam ve mevkinin sorumluluğunu idrâk eden, öncelikle halka daha sonra da Allah'a karşı sorumlu olduğunun bilincinde olmalıdır. Çünkü o yaptıklarından dinen ve hukuken sorumludur. Sözkonusu bu sorumluluklarının farkında olmayan ya da bunlara riâyet etmeyen devlet başkanının yerinde durmasının bir anlamı yoktur. İslâm anlayışına uygun olan yorumun da bu olduğunu düşünüyoruz.[624] Mu'tezile, Hariciler, Zeydiyye ve Mürcie'nin çoğunluğuna göre, kılıç kuvvetiyle haddi aşan zâlim başkanı tesirsiz hale getirip hak

[620] Bkz. Kasas 28/76; Şûrâ 42/27; En'âm 6/164; Hucurât 49/9; Hadisler için bkz. Buhârî, *Cihâd* 108, *Ahkâm* 4; Müslim, *Fiten* 70-73; İbn Haldun, *Mukaddime*, C.II, s.733.
[621] Bkz. Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, VII, 353 vd.
[622] Eş'ari, *Makalat*, I, 66; Şehristâni, *Milel*, I, 146.
[623] Musevi, *Akaidü'l-İmamiyye*, I, s.43, C.II, s.157; Zâhir, *Şiâ'nın Kur'ân, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, s.1 vd.
[624] Eş'ari, *Makalat*, I, 66; Şehristâni, *Milel*, I, 146.

ve adaleti uygulama imkânı bulunacaksa karşı çıkmak vaciptir.[625] Kanaatimizce fâsık ve zâlim başkanın değiştirilmesi, ihtilal ve silahlı ayaklanma yoluyla değil, uyarma, referandum, seçim veya yargı yoluyla olmalıdır. Zâlim imamı, fitne ve zulme yer vermeksizin tahttan indirmek mümkünse bunu yapmak bir vecibedir, değilse sabretmek gerekir. Herhangi bir sebeple azledilip yerine yenisi getirilince, azlini gerektiren sebep ortadan kalksa da yeniden başkan seçilemez.

Âmidî, Halifenin bedenî ve zihnî yetersizliği durumunda imâmın atanmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.[626] Ona göre, imâm, zihnî ve bedenî açıdan sahip olması gereken bazı niteliklerini kaybetmesi halinde hal' (azl) edilebilir. Yani halifenin azledilmesinin nedenlerinden biri de bedene ve zihne özgü rahatsızlıklardır ki, bunlara maruz kalan devlet başkanı görevinden alınarak yerine bir başkasının getirilmesi gerekir. Zihni hastalıklar, imâmın mecnun olması (delirmesi), temyiz kabiliyetinin gitmesi, akli seviyesinin zail olması ve bu durumların Müslümanlara zarar verecek kadar uzaması, sıhhatini geri kazanma hususunda ümit kesilmesi durumudur. Bedeni hastalıklar ise imâmın kör, sağır ve dilsiz olması, yaşının aşırı bir şekilde ilerlemesi, yatalak olması ya da Müslümanların maslahatı ve idarecileri atama sebepleri konusunda, kendisine bir iş sunulduğu zaman bunların tümünü veya bir kısmını

[625] Gazâli, *İhya*, II, 373 vd.
[626] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.178.

yürütemeyecek duruma gelmesi durumudur ki, onun azlini, yerine başkasının nasbını gerektirir.[627]

Âmidî'ye göre, halifenin hukuki tasarruflarında meydana gelen eksiklikler nedeniyle azledilebilir. Ayrıca halifenin kendi isteği ile görevden çekilmesi İslam toplumunun başında bulunan halifenin kendisinde, görevini gereği gibi yerine getiremeyeceğine dair bir kanaat oluşursa ya da bir başka sebepten dolayı görevini bırakmak isterse, halifelik görevini bırakabilir. Onun hükmü, kendisini azleden vekilin hükmü gibidir. Çünkü imâm da ümmetin vekili ve naibidir.[628]

Sonuç olarak Âmidî'ye göre, İslâm amme hukukunda halifenin (devlet başkanı) görev süresi belli bir zamanla sınırlandırılmamış, hayatta kaldığı müddetçe görevine devam etme imkânı verilmiştir. Sınırlı bir müddet için seçilmesi yasaklanmamakla birlikte İslâm geleneğinde ilk şekil tercih edilegelmiştir. Buna göre, seçilen halifenin görevi normal olarak ölümü veya istifasıyla son bulur. İslâm hukukçuları, bu iki hal dışında, adâlet vasfını kaybeden veya vücudunda görevini sürdürmeye mâni noksanlıklar meydana gelen devlet başkanının ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından azledileceğini kabul etmişlerdir.[629] Halifenin bu şekilde görevden alınması daha çok "hal" kelimesiyle ifade edilmiştir. Halifenin adâlet vasfını

[627] Taftazani, V, 233.
[628] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.178; Taftazani, a.g.e., V, 233.

[629] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.188

kaybetmesine yol açan ve dolayısıyla azlini gerektiren fısk hali, bazı âlimlere göre, küfrü gerektiren söz ve davranışlarda bulunmasıdır. Diğer bazı âlimlerse bu dereceye varmasa bile dinen haram ve yasak sayılan davranışlarda bulunmanın da halifenin azlini gerektirdiği görüşündedirler. Burada söz konusu olan bir başka husus da ehlü'l-hal ve'l-akdin azil kararına uymayan devlet başkanına karşı güç kullanılıp kullanılamayacağı meselesidir. Ehl-i sünnet fakihlerinin çoğunluğu ile hadis âlimleri, fitneye ve kan dökülmesine sebep olacağı için halifeye karşı çıkışın câiz olmadığını savunurken Ehl-i sünnet dışındaki mezheplerde umumi temayül, bu durumda güç kullanmanın vâcip olduğu yolundadır.[630]

[630] Bkz. Gazâli, *İhya*, II, 352. 396; İci, *Mevakif*, VIII, 353; Şehristani, *Milel*, l, 146.

SONUÇ

Kelâm sahasında imâmet kavramı ekseninde gelişen literatür, hilâfetin ontolojik temellendirilmesi ve Hâricîler'e reddiye gibi konuları kapsasa da esas ağırlık noktasını imâmete nasla tayinle imamın ümmet tarafından yetkilendirilmesi görüşlerinin tartışılması teşkil etmiştir. Esas itibariyle fıkhın konusu olan imâmet, Şîa âlimleri tarafından itikadî bir mesele halinde ortaya konduğu için Ehl-i sünnet kelâmcıları da eserlerinde bu konuya yer vermişlerdir. Özellikle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den sonra imâmet meselesi müstakil başlıklar altında kelâm kitaplarının sonuna eklenmiştir. Şîa, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu, bunun nasla belirlendiğini, Hz. Ali'den sonra oğulları Hasan ve Hüseyin soyundan devam etmesi gerektiğini savunur. Bu sebeple Zeydiyye dışındaki Şiî fırkaları ilk üç halifenin meşruiyetini tartışma konusu yapar. Şîa'ya göre Resûl-i Ekrem'in vefatıyla vahiy sona ermiş, fakat Peygamber'in diğer görevleri tayin edilmiş imam tarafından yerine getirilmeye devam etmiştir. Günahsız olan imam vahyin bâtınî mânasını açıklama hakkına sahip dinî ve siyasî bir liderdir. Hâricîler ve Mu'tezile, imamın Kureyş'ten olmasını gerekli görmeyip Allah'ın hükümlerini adaletli bir şekilde uygulayacak âlim ve zâhid bir kişi olmasını şart koşar. Adaletli idaresi devam ettiği sürece imama itaat gereklidir, adaletten sapması durumunda ise azil şarttır. Ehl-i sünnet, imâmetin vâcip olduğunu ve imamın

ehlü'l-hal ve'l-akdin seçimi veya istihlâf yoluyla başa gelmesi gerektiğini savunarak Şîa'nın nasla tayin görüşünü reddetmiştir.

Fıkıh kitaplarında imâmet terimi ibadet bölümlerinde "namaz imamlığı", devlet yönetimiyle ilgili bölümlerde "devlet başkanlığı" anlamında kullanılmıştır. Sünnî literatüründe imâmet ve hilâfet kelimeleri eş anlamlı olduğu halde Şiî eserlerinde imâmet meşrû devlet başkanlığı, hilâfet ise fiilî yönetim için kullanılmıştır. Buna bağlı olarak imam meşrû devlet başkanı, halife ise iktidarı fiilen elinde bulunduran kimsedir. Bu sebeple ilk üç halife ile Emevî ve Abbâsî devlet başkanları Şîa'ya göre imam değil halifedir. İmâmet, her ne kadar devlet başkanlığı demek ise de zaman zaman bununla daha geniş anlamda bizzat devletin kastedildiği de olmuştur. İmâmetin gerekli (vâcip) olup olmadığı, gerekli ise bunun dinen mi yoksa aklen mi olduğu tartışılırken kastedilen bizzat siyasî yapıdır. Devletin henüz kurumlaşma aşamasında bulunduğu ve bu yapı adına en belirgin kurumun devlet başkanı olduğu dönemlerde devlet merkezli tartışmalar imâmet etrafında yapılmıştır.

İmâmet kurumu etrafındaki teorik tartışmalar, İslâm tarihinin en önemli muhalefet hareketi olan Şîa tarafından başlatılmış, daha sonra diğer gruplar da bu tartışmaya katılmıştır. İlk dönemlerde süregelen siyasî mücadelenin ışığında önce iş başındaki halifenin meşrû olup olmadığı tartışılmış, bunu "Meşrû halife kimdir, nasıl belirlenir, ne gibi niteliklere sahip olması gerekir?" soruları takip etmiştir. Emevî Devleti'nin yerine

Abbâsîler'in geçmesi Şîa merkezli imâmet tartışmalarını daha da alevlendirmiş ve ilk defa Şiî muhalefetin teorik temellerini ortaya koyan eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bunu, Sünnî görüşün Şîa'nın iddialarına cevap teşkil eden ve kendi teorilerini ortaya koyan eserleri takip etmiştir Şîa, Hz. Ali-Fâtıma soyundan gelenlerin, Ehl-i sünnet ise özellikle belli bir dönemden sonra iktidarı fiilen elinde bulunduran Emevî ve Abbâsî halifelerinin meşrû devlet başkanı olmalarını sağlayan teorik esasları ortaya koymaya çalışmıştır. Başlangıçta Şîa daha geniş bir toplum desteğine sahipken sonraları siyasî mücadelenin şiddetiyle özellikle imamın tayin şekli, imamda bulunduğunu iddia ettikleri nitelikler ve ilk üç halifeye yönelttikleri suçlamalardan ötürü Sünnî halk ve ilim çevrelerinde bulduğu desteği kaybetmiştir.

Şîa'nın önce Emevîler'e yönelik başlattığı, ardından Abbâsîler'e karşı sürdürdüğü muhalefet hareketinin teorik zemini olarak ortaya koyduğu imâmet anlayışı hep aynı çizgiyi takip etmemiş, zaman içinde siyasî mücadelenin şartlarına uygun bir evrim geçirmiştir. Nihaî planda da uygulanabilir bir siyaset modeli olmaktan çıkıp bütünüyle dinî-ruhanî bir liderliğe dönüşmüştür. İmâmetin İmâmiyye inancının temellerinden biri haline gelmesi geçirdiği evrimin son aşamasını teşkil eder. Sünnî hilâfet teorisi ise dört halife döneminde oluşan yönetim teamüllerine dayanmayı esas aldığından hem siyasî gerçeklikten kopmamış hem de bir yönetim modeli olma özelliğini sonuna kadar korumuştur. Ancak bu teori de zaman içinde belirli bir

evrim geçirmiş, aynı anda iki halifenin bulunabilmesi, halifenin müctehid olmasının daha ziyade bir ideal olarak aranması, Kureyş kabilesine aidiyetin farklı yorumlanması örneklerinden anlaşıldığı üzere bir taraftan siyasî gerçeklikle daha uyumlu bir noktaya gelirken diğer taraftan da dört halife döneminin bazı uygulamalarını sonraki dönemin tatbikatına meşruiyet kazandıracak biçimde yorumlamıştır.

Âmidî'ye göre, İmâmet konusundaki en temel tartışma, İslâm devletinin başına geçecek olan kişinin kimliği etrafında olmuştur.[631] Hz. Peygamber'in ölümüyle birlikte nübüvvet görevinin sona erdiğini ve bu sebeple onun yerine geçecek devlet başkanında peygamberlere has dinî yetki ve nitelikler bulunmadığını kabul eden Ehl-i sünnet'in hilâfet tarifi de bu anlayışa uygundur. Onlara göre hilâfet dinî değerleri koruma, İslâm toplumunu yönetme açısından Resûl-i Ekrem'e halef olmadır[632] kendisini yönetecek devlet başkanını seçmek de İslâm toplumunun görevidir. Hz. Peygamber'in, kendi yerine geçecek kimseyi veya bunu belirleyecek usulü açıkça ortaya koymayıp çözümü İslâm toplumuna bırakması bunun toplum tarafından yapılabileceğini göstermektedir. "Benim ümmetim yanlış üzerinde birleşmez"[633] hadisi de bu konuda ümmete güvenileceğinin işaretini vermiştir. Bu anlayışa göre devlet başkanı dinî

[631] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.142.
[632] Mâverdî, a.g.e., s. 5.
[633] İbn Mâce, "*Fiten*", 8.

imtiyazlara ve üstün niteliklere sahip olmadığı gibi yaptıklarından dinen ve hukuken sorumludur.[634]

Şîa'ya göre ise devlet başkanı sadece İslâm toplumunu yöneten kişi değil, günahsız olmak ve gizli bilgilere sahip bulunmak gibi üstün nitelikleri ve şeriatın bâtınî anlamını açıklamak gibi özel görevleri olan bir kimse, siyasî ve dinî bir liderdir. Aynı zamanda hem nebî hem velî olan peygamber vahyin zâhirî ve bâtınî anlamına sahipti. Resûl-i Ekrem'in ölümüyle nübüvvet sona ermiş, ancak velâyet imamlarda yaşamaya devam etmiştir. Böylece peygamberliğin sona ermesinin doğurduğu boşluğu dolduran imamların İslâm toplumunu yönetmek, dinî ilimleri ve fıkhı izah etmek, eşyanın bâtınî anlamını kavrayabilmeleri için insanlara rehberlik etmek gibi üç temel fonksiyonu vardır. Sahip oldukları bu nitelikler sebebiyle imamlar, Sünnî anlayıştaki halifeden çok farklı olarak Allah'la kul arasında bir aracı ve şefaatçi konumundadır. Bu durum, onların neden İslâm toplumunun biatıyla veya sıradan bir devlet başkanının belirlemesiyle seçilemeyeceğini ortaya koyduğu gibi, niçin Emevî ve Abbâsî halifelerine tercih edilmeleri gerektiğini ve imamlar uğruna yapılan mücadelenin basit bir siyasî mücadele olmaktan çıkarılıp kutsî bir görev haline getirildiğini de açıklar. Âmidî onların bu yanlış fikirlerini şiddetle eleştirmiştir.[635]

---

[634] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.154.
[635] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.188.

Bir kısım Hâricîler'le Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Asam gibi farklı düşünen bazı âlimler istisna edilecek olursa İslâm âlimlerinin çoğunluğu imâmeti gerekli bir kurum olarak görür. Bu noktada Şîa ile Ehl-i sünnet arasında temelde bir farklılık yoktur. Ancak Şîa bu görüşünü aşkın bir sebebe dayandırırken Sünnîler, ister aklen ister dinen isterse hem aklen hem dinen gerekli olsun imâmeti İslâm toplumunun huzuru için gerekli kabul ederler.

Ehl-i sünnet, ilk dört halifenin belirlenmesinde takip edilen usule bakarak sınırlayıcı olmamak üzere iki yol ortaya koymuştur: Seçim, ahd veya istihlâf. İlkinde halifeyi İslâm toplumu veya ehlü'l-hal ve'l-akd denilen belirli niteliklere sahip kimseler, ikincisinde de bazı şartlarla iş başındaki halife seçer. Sonraları buna üçüncü bir yol eklenmiştir ki o da zor kullanarak iktidarı ele geçirenlerin belirli şartlarla meşrû yönetici olarak tanınmasıdır. Şîa ise imamın bu iki yoldan biriyle belirlenmesini kabul etmez. Peygamber nasıl Allah tarafından seçilmişse onun risâlet dışındaki fonksiyonunu devam ettiren imam da Allah tarafından (nasla) seçilir. Şu kadar var ki İmâmiyye ve İsmâiliyye Şîası'nın benimsediği bu tayin usulü Hz. Ali'nin halifeliğinin belirlenmesinde uygulanmamıştır. Onun devlet başkanlığı Medine'de bulunanların rızâsına dayanır ve kendisi de Muâviye b. Ebû Süfyân karşısında imâmetinin meşruluğunu bu rızâya dayanarak savunmuştur. Ancak seçim veya ahd usulü, Emevîler ve Abbâsîler'le yaptıkları siyasî mücadelede kendilerine teorik bir destek sağlamadığı, Emevî ve Abbâsî halifeleri de hiç değilse

şeklen bu yollardan birini kullanarak iş başına geldikleri için devlet başkanının bu şekilde belirlenmesi Şîa tarafından benimsenmemiştir. Bunun yerine Ali ve soyunun Hz. Peygamber'e yakınlığı sebebiyle imâmete ehil olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Emevî ve Abbâsîler'in de Peygamber'in yakın çevresi içinde yer aldıklarını ve aynı kabileden (Kureyş) bulunduklarını ileri sürmeleri, özellikle Abbâsîler'in Resûl-i Ekrem'in amcasının soyu olması karşısında bu yakınlık da yeterli bulunmamıştır. Şîa'nın, Hz. Peygamber'in mirasçısı olarak imâmetin kendi imamlarının hakkı olduğu iddiası hiç değilse Abbâsîler'e karşı kullanılamazdı. Çünkü veraset yoluyla intikal imâmetin Resûlullah'tan Ali'ye geçmesini sağlamazdı. Allah'ın resulü öldüğünde amcası Abbas sağdı ve imâmetin ona geçmesi gerekirdi. Nitekim Râvendiyye fırkası, Hz. Peygamber'den sonra meşrû imamın Abbas b. Abdülmuttalib olduğunu ileri sürmüştür.[636]

Âmidî, Şîa'nın, bütün bunların yerine Hz. Ali'nin bizzat Resûl-i Ekrem tarafından nasb ve tayin edildiğini ileri sürdü. Onlara göre Hz. Peygamber, Veda haccı dönüşünde Gadîr-i Hum denilen yerde yaptığı açıklama ile yerine Ali'yi bırakmıştır. Resûl-i Ekrem burada, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" demiştir.[637] Şîa, Sünnî kaynaklarında da yer alan bu hadisteki "mevlâ" (dost) kelimesini devlet başkanı olarak anlamış ve bu

[636] İbn Haldun, *Muḳaddime*, II, 583-587.
[637] *Müsned*, I, 84, 118, 119, 152; Tirmizî, "*Menâḳıb*", 19; İbn Mâce, "*Muḳaddime*", 11.

sözlerle Ali'nin Hz. Peygamber tarafından kendi yerine imam tayin edildiğini ileri sürmüştür. Şîa'ya göre bu olaydan kısa bir süre sonra da, "Bugün sizin dininizi tamamladım ..."[638] âyeti inmiş ve bu tayinle din kemale ermiştir. Hz. Ali yerine oğlu Hasan'ı, o da kardeşi Hüseyin'i bırakmış ve imâmet zinciri son imama kadar bir önceki tarafından tayin edilmek suretiyle devam etmiştir. Burada esas itibariyle imâmetin Hz. Ali'den sonra bir anlamda veraset yoluyla intikali söz konusu ise de Şîa bunu tayin yoluyla intikal olarak sistemleştirmiştir. Tayin usulünde imâmetin Hz. Ali'den başlatılması zaruri olduğundan ilk üç halifenin imâmetini reddetmek gerekmiş, Şîa da tutarlı olabilmek için Hz. Peygamber'den sonra ilk meşrû halifenin Ali olduğunu ileri sürmüştür.[639]

Âmidî'ye göre, İmâmet kurumu çerçevesinde en fazla tartışılan diğer bir mesele devlet başkanında bulunması gereken nitelikler olmuştur. Özellikle Şîa, sahip olduğunu iddia ettikleri niteliklerle kendi imamlarının Hulefâ-yi Râşidîn'den, Emevî ve Abbâsî halifelerinden daha fazla imâmete ehil ve hak sahibi olduğu konusunda ısrarlı davranmıştır. Bu niteliklerin başında devlet başkanının günahsız (mâsum) olması gelir. İmâmiyye Şîası, hem o günkü muhalefetinin en uygun stratejisi olarak kabul ettiği tayin usulünü haklı göstermek, hem de uğruna mücadele ettiği imamlara bir kutsiyet kazandırmak ve halk nazarında destek

[638] Mâide 5/3.
[639] Zâfir el-Kāsımî, s. 342-343.

sağlamak için imamların mâsumiyeti teorisini geliştirmiştir. Onlara göre böyle bir tayini haklı ve gerekli kılan en önemli sebep imamların günahsız olmasıdır. Mâsum bir imamın ümmet veya ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçim yoluyla veya mâsum olmayan bir halife tarafından veliaht tayin edilmesi suretiyle belirlenmesi söz konusu değildir. İmâmiyye'nin bu mâsumiyet anlayışı Allah adına hükmeden, yorumlarda bulunan teokrat bir yönetici, dolayısıyla bir teokrasi anlayışı ortaya çıkarmaktadır.[640]

Âmidî, Ehl-i sünnetin devlet başkanının mâsum olduğunu kabul etmediğini. devlet başkanı, dinî ve hukukî sorumluluk ve işgal ettiği konum açısından diğer insanlardan farklı bir mevkide değildir. Zira Hz. Ebû Bekir'in halife seçildikten sonra kendisine "halîfetullah" diye hitap edilmesine razı olmamasının arkasında, şahsına insan üstü bir özellik atfedilme ihtimalini reddetme düşüncesini hatırlatır.[641]

Âmidî, de bir kısım Hâricî ve Mu'tezilî âlimlerle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de devlet başkanının İslâm toplumunun en faziletlisi olması gerektiği görüşündedir. Ancak çoğunluk bunu mutlaka gerekli bir şart olarak ileri sürmez; en faziletlinin her zaman bilinemeyeceğini, bazan da şartların en faziletliyi imam olarak belirlemeye/seçmeye elverişli olmayacağını söyler ve bu sebeple daha az faziletlinin halife olmasını da imkân dahilinde görür. Mezhep kurucularına rağmen Eş'arî kelâmcıları da

[640] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.178.
[641] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.96.

sonradan bu görüşe meyletmiştir. Zeydîler de esas itibariyle bu görüşe katıldıklarından İslâm toplumunun en faziletlisi saydıkları Hz. Ali'den önceki halifeler olarak Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i de meşrû sayarlar. Ehl-i sünnet ise dört halife arasındaki fazilet sıralamasını bu halifelerin görev sırasına göre yapar.[642]

Bu nitelikle ilişkili olan bir vasıf da devlet başkanının âdil olmasıdır. Fıskın zıddı olan adalet, "dinî emirleri yerine getirme ve hukukun çizdiği sınırları aşmama" anlamına gelmektedir. Şîa'da, mâsum ve toplumun en faziletlisi olduğuna inanılan imamın âdil olmaması esasen söz konusu değildir. Devlet başkanının âdil veya fâsık olması Ehl-i sünnet bakımından önemli bir özelliktir. Ancak bu özelliğin ulaşılması gereken bir ideal mi, yoksa mutlaka var olması gereken ve olmadığında halifenin meşruiyetini etkileyen bir şart mı olduğu tartışmalıdır. Buna bağlı olarak halifenin başlangıçta sahip olduğu bu niteliği daha sonra kaybetmesi durumunda ne gibi bir müeyyide ile karşılaşacağı, zalim devlet başkanına karşı direnme hakkının/görevinin bulunup bulunmadığı problemi de önemle üzerinde durulması gereken bir husustur.[643]

Âmidî ve Sünnî hukukçular tarafından üzerinde çokça durulan bu konu, aslında devletin hukuk ve adalete dayanıp dayanmaması açısından önem kazanmaktadır. Bu noktada, böyle

[642]Bkz. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 245-259; Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 139; Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.97.

[643] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'l Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.96.; Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 139.

bir halifeye mutlaka karşı çıkılmasını ve gerekirse silâh kullanılmasını zaruri gören Hâricîler bir ucu, sadece nasihat edilmesini ve etkili olmadığı takdirde karşı çıkılmayıp sabredilmesini ileri süren Mürcie diğer ucu temsil eder. Çoğunluk bu iki uç arasında yer alır ve adaletten ayrılmakla meşruiyet temelini kaybeden devlet başkanının değiştirileceğini belirtir. Ancak bunun nasıl yapılacağı açıklık kazanmış değildir. Şâfiîler, devlet başkanının adaletten ayrılmakla sıfat ve yetkilerini kendiliğinden kaybettiğini söylerken Hanefîler bunun ancak bir azil işlemiyle mümkün olabileceğini belirtirler. Azlin gerçekleştirilmesi sırasında silâha başvurmak ise fitneye sebep olacağı ve daha fazla zarar doğuracağı için genelde kabul edilmemiştir.[644]

Âmidî'ye göre, Devlet başkanında bulunması gereken bir diğer nitelik Kureyş kabilesine mensup olmadır. Hz. Ebû Bekir'in Benî Sâide toplantısında halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini vurguladığı bilinmektedir. Ancak bu dinî-hukukî bir zorunluluk değil siyasî bir gerekliliktir. Onun halifelikle ilgili olarak, "Araplar bu işi ancak Kureyşli şu topluluğa tanır"[645] sözü de bunu ifade etmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber'den de bir hadis rivayet edilmekle birlikte[646] sened olarak değilse bile İslâm'ın genel hükümleri ve liyakate verdiği önem açısından bunun sahih

[644] Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād*, s. 240; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 351-354.
[645] *Müsned*, I, 55; Buhârî, "*Ḥudûd*", 86; Abdürrezzâk es-San'ânî, V, 443; İbn Hişâm, II, 657
[646] *Müsned*, III, 129, 183; IV, 461.

olamayacağı ileri sürülmüştür.[647] Bu şart üzerinde daha çok Sünnî âlimler durmuşlardır. Zira Şîa için Kureyş'ten olmak yetmemekte, aynı zamanda Ehl-i beyt'ten olmak da gerekmektedir. Sünnîler'in bu şartı ön plana çıkarması, Şîa'nın Peygamber'e soy ve nesep olarak yakınlık şartını daha geniş yorumlayarak geçersiz kılma ihtiyacından doğmuş olabilir. Bu görüşlerin ortaya atıldığı dönemlerde hilâfetin fiilen de Kureyş'in (Emevîler-Abbâsîler) elinde bulunması bu tür yorumları kuvvetlendirmiştir. Hâricîler bir tarafa bırakılırsa Kureyş şartını aramayan veya farklı yorumlayan âlimlerin (meselâ Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), İbn Haldûn (ö. 808/1406) Abbâsîler'in ortadan kalkmasından sonra gelmiş olması bunu teyit etmektedir. Hâricîler'e göre Kureyş'ten olma şartı İslâm'ın getirdiği eşitlik anlayışına aykırı olduğu gibi Hz. Ömer'in, "Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim sağ olsaydı onu yerime bırakırdım" sözü, Kureyş kabilesine mensubiyeti mutlaka gerekli bir şart olarak anlamama gerektiğine de delildir. Zira Sâlim Kureyş kabilesinden değildi. Bu konuda en dikkate değer yorumlardan birini yapan İbn Haldûn, Hz. Peygamber'in sözü edilen hadisini Kureyş'in o dönemde sahip olduğu asabiyetle izah eder. Ona göre halifenin İslâm toplumunu etrafında toplayacak saygınlığı bulunan bir kabileden olması gerekir. Resûl-i Ekrem döneminde bu özelliğe sahip olan kabile Kureyş idi. Kureyş daha

[647] Tartışmalar için bk. Hatiboğlu, XXIII [1978], s. 121-213.

sonra bu özelliğini kaybetmiş olup her dönemde halife aynı özelliğe sahip herhangi bir kabileden olabilir [648]

Âmidî'ye göre, Devlet başkanında aranan özelliklerden biri de erkek olmadır. Hâricîler bir tarafa bırakılırsa bu nitelik üzerinde gerek Şîa'nın gerek Ehl-i sünnet'in ittifak ettiği söylenebilir. Hâricîler'in aradığı temel şart liyakattir. Ehl-i sünnet âlimleri devlet başkanının erkek olması gerektiği konusunda, "Yönetimlerini kadına bırakan bir millet dirlik göremez"[649] Âmidî ve Sünnî âlimlerin önemli bir kısmının aradığı diğer bir nitelik halifenin müctehid olmasıdır. Bu görüşteki hukukçular, devlet başkanının yargı ve yasamada üstlendiği rol dolayısıyla bu bilgi seviyesine sahip olmasını gerekli görmüşlerdir. Ancak bu nitelik halifeler tarafından ferdî çaba ile kazanılır; Hz. Peygamber'den herhangi bir gizli bilginin intikali söz konusu değildir.[650]

Şîa'ya göre ise imamların böyle bir çabayla elde edilen bilgiye ihtiyacı yoktur. Çünkü Resûl-i Ekrem tarafından Hz. Ali'ye imâmet görevi verilirken ilk peygamberden itibaren nesilden nesile intikal eden gizli ilimler de öğretilmiştir. Hz. Ali de bu bilgileri kendisinden sonraki imamlara intikal ettirmiştir. Yeni bir bilgiye ihtiyaç duyulduğunda ise Allah bunları imamlara vahiy

[648] İbn Haldun,*Muḳaddime*, II, 583-587.
[649] Buhârî, "*Meġāzî*", 82; Tirmizî, "*Fiten*", 75.
[650] Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.98.

yoluyla bildirir. Ayrıca mâsum olan imamlar her türlü dinî yorumu tam bir yetkinlikle yapabilirler.[651]

Gerek tayin usulü gerekse bulunması şart koşulan nitelikler açısından değerlendirildiğinde görülür ki Sünnî hilâfet teorisiyle Şiî imâmet anlayışı arasındaki temel fark, Sünnî halifelerin meşruiyetleri İslâm toplumunun rızâsına dayanan, insan üstü vasıfları olmayan, ferdî çabayla elde edilen bilgi ve liyakatle toplumu yöneten ve icraatından dinen ve hukuken sorumlu tutulan sivil bir yönetici olmalarına karşılık Şiî imamların meşruiyetlerini Allah tarafından seçilmesinden alan, ilâhî nur ve bâtınî bilgilerle desteklenen, her türlü günahtan arınmış ve toplumu hem siyasî hem dinî açıdan yöneten ve yönlendiren, dinî ve hukukî sorumlulukları bulunmayan, âdeta insan üstü siyasî-ruhanî bir lider kimliğine sahip olmalarıdır. İslâm toplumlarında farklı inançlara sahip zümrelerin kendi din ve kültürlerini korumalarına imkân sağlayan modeller gelişmiş, aslî ilkelere aykırı olmamak şartıyla değişik kurumsal ve siyasal deneyimler kabul edilmiş ve uygulama alanı bulmuştur. Yine bu sayede kat'iyyât boyutuyla toplumun ve siyasetin inşasını mümkün kılacak ortak bir zemine vurgu yapılırken modern Batı tecrübesindeki sosyal zemin dışında bir temel kabul etmeyen rölativist anlayışın egemen olmasının da önüne geçilmiştir. İslâmiyet yönetim biçiminden ziyade ehil ve emin bir kişinin seçimle iş başına getirilmesine, devlet başkanının mutlak değil

[651] Bkz. İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 245-259.

sınırlı bir iktidara sahip olduğu ve Allah'ın huzurunda hesap vereceği bilinci içinde istişare esasına göre iş görüp adaletle hükmetmesine öncelik vermiştir. İslâm'da siyasetin temel amacı, insanların dünya ve âhiret mutluluğunu kazanacakları ortamın hazırlanması ve sürdürülmesi, yaygın tabiriyle din ve dünya mesâlihinin temini, diğer bir ifadeyle dinin korunması ve dünya işlerinin yönetilmesi olup bu amaca hizmet edecek bir yöneticinin iş başına getirilmesi esastır.[652]

Âmidî'ye göre, Kitap ve Sünnet üzerine temellenen İslâm ümmetine ait siyasal yetkinin niteliği ve çerçevesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarıyla şekillenmiştir. Bu uygulama bir nevi temsil sistemi olan biata dayanır. Şîa dünyasına egemen olan eğilim biata karşı çıkmış ve imamın sadece önceki imamın vasiyeti (nasb) yoluyla iktidara gelmesi sayesinde meşruiyet kazanacağını savunmuş, bu yüzden Hz. Ali dışındaki halifelerin iktidarlarını gayri meşrû saymış, Ehl-i sünnet âlimleri ise bu görüşü reddetmiştir. Sünnî ulemâsına göre halife ümmetin seçtiği kişi olması dolayısıyla onun temsilcisidir. Ancak hilâfet mutlak değil sınırlı bir iktidarı temsil eder. Meşrû olmayan hususlarda yöneticilere itaat edilmeyeceği birçok hadiste belirtildiği için[653] halifenin dinî esaslara aykırı kanun koyması yetki aşımı kabul edilir. Ümmet, imamın dinî esaslara aykırı karar ve uygulamaları

[652] Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 351-354.
[653] Bkz. *Müsned*, I, 129; Buhârî, "*Aḥkâm*", 4; Müslim, "*İmâre*", 39.

karşısında uyarılar yapma ve toplumsal kargaşaya yol açacak derecede ağır sonuçlar doğurmayacaksa imamı değiştirme yetkisine sahiptir; fakat bunu nasıl gerçekleştireceği belli bir prosedüre bağlanmamıştır. Zaman zaman bu tür yetki aşımları görülse de fıkıhta bunları meşrulaştırmaya çalışan teorik bir zemin hazırlanması yönüne gidilmemiştir.[654]

Özet olarak Âmidî, İmametle alakalı olarak şu tesbitlerde bulunur: Emri bil Maruf Nehyi anil-Münker imamın vazifeleri arasındadır. İmamet dinin aslından değil furuiyattandır. Halifenin tayini vacip midir? Değil midir? Sorusuna vaciptir, demiştir. Halifenin tayininin nakli olduğunu akli olmadığı söyleyen Eş'ari ve Mu'tezilenin çoğunluğu bu görüştedir. Hem akli hem de nakli olduğunu söyleyenler; el Cahız, Kâbi ve Ebi Hüseynil Basri'dir. Halifenin tayinini halkın üzerine vaciptir diyen Ehli Sünnete karşı İmamiyye ve Îsmailiye, Allah'ın üzerine vaciptir, demişlerdir. Hazreti Ebubekir'in hilafetinin ispatı nas ve içtihatla sabittir. Çünkü Hazreti Peygamber "Ebubekir'i öne geçirin, insanlara namaz kıldırsın." buyurarak onun imametine işaret etmiştir. İmametin Kureyş'e ait olduğunu savunmuştur. Hazreti Ömer'in hilafetinin ispatı, halkın ona biat ederek Ehli hal vel Akd'in onu seçmesi ile gerçekleşmiştir. Hz. Osman'ın hilafeti yine Hz. Ömer'in bıraktığı altı kişiden birisi olması hasebiyle onun imametine ictihad etmiştir. Hz. Ali'nin hilafetini nassı celi ve onun efdaliyeti

[654] Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād*, s. 240; Âmidî, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, s.178.

ile olduğunu söyleyenlere karşı Ehli hal vel Akd'in tayinini yeterli görmüşlerdir. Şia imamın haşimi olmasını savunurken Ehli Sünnet ulemalarından bir kısmı bu görüşe muhaliftirler. Şia imamın masum olması gereklidir der. Oysa Ehli Sünnet masumiyet şartını nehy eder. Ehli Sünnet'e göre efdaliyet sırası şöyledir. Hz. Ebubekir, Ömer, Osman, Ali sırasıyla tabiin ve tebeüttabiin diye devam eder. Şiaya göre ise Hz. Ali, Peygamber'in haricindeki peygamberler dâhil bütün insanlardan efdaldir. Ashap arasında cereyan eden hilafet ile ilgili karp ve fitnelerden dolayı bu hususlarda Ehli Sünnet uleması suskun kalmıştır. Emri bil Marufun vücubiyeti kati delillerle sabittir. Halifenin İslam dinini hâkim kılma hükümlerini yerine getirme ve devlet siyasetini ikame etme gibi önemli vazifeleri vardır. Halifenin seçimi iki yoldan biri ile meşru olmaktadır. Biri halifenin tayini diğeri de Ehli hal vel Akd'in seçmesi iledir.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.

ABDÜLHÂMİD, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (çev. M. Sâim Yeprem), İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

……., "*Cebriyye*", DİA, VII, 205-208.

ABDÜLKERÎM, Zeydân, *Niẓâmü'l-ḳażâʾ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye*, Bağdad 1404/1984.

ABDÜRREZZÂK, Ahmed es-Senhûrî, *Fıḳhü'l-ḫilâfe ve teṭavvürühâ* (trc. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî), Kahire 1989.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), I-L, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1995- 2001.

AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., Ankara 1992.

ÂMİDÎ Seyfeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ali Muhammed (ö. 631/1233), *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm* (nşr. Hasan M. Abdüllatîf), Kahire: Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1971.

……, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (nşr. A. Muhammed el-Mehdî), I-V, Kahire: Dârü'lkütüb ve'l-vesâikı'l-kavmiyye, 2002.

……, *el-İmâmetu min Ebkâri'lEfkâr fî Usûlu'd-Dîn*, thk: Muhammed Zübeydî, Beyrut 1992.

ASKALÂNÎ İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali (ö. 852/1449), *Fethu'lbârî bi şerhi Sahihi'l-İmam el-Buhârî* (nşr. Ömer b. Hüseyin el-Haşşâb), I-XIII, Kahire, 1319.

ASKERÎ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl (ö. 400/1009), *Kitâbü'l-furûk* (nşr. Ahmed S. el-Hımsî), Trablus/Lübnan: Gross Press, 1994.

BAĞDÂDÎ Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî (ö. 429/1037-38), *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1995.

……., *Kitâbü usûli'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1981.

BÂKILLÂNÎ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013), *Kitâbü't-temhîd* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957.

……., *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecûzü'l-cehlü bihî* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.

BEYÂZÎ Kemâlüddin Ahmed b. Hasan (ö. 1097/1687), *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'limam* (nşr. Yusuf Abdürrezzâk), İstanbul: Daru'l-kitâbi'l-İslâmî, 1949.

BEYHÂKÎ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Horâsânî (ö. 458/1066), *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd* (nşr. Ebû Abdillah Ahmed b. İbrahim Ebü'lAyneyn, Abdürrezzâk Afîfî – Abdurrahman b. Salih el-Mahmûd), Riyad: Dâru'l-Fazîle, 1999.

……, *Kitâbü'l-esmâ' ve's-sıfât* (nşr. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî), Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1413/1993.

BEYHÂKÎ Zahirüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Zeyd (ö. 420/1169), *Me'âricü nehci'lbelâğa* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Kum: Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, 1988.

BUHARÎ Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. el-Muğîre el-Cu'fî (ö. 256/870), *el-Câmi'u'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâhi sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî* (nşr. Muhammed Züheyr b. en-Nâsır), I-IX, Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

BÛTÎ, M. Saîd Ramazan, *Fıkhu's-Sîreti'n-Nebeviyye Maa Mucez li-Târîhi'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Dımeşk 1991.

CÜRCÂNÎ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), *Kitâbü't-Ta'rifât* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Garbî, 1996. 329.

CÜŞEMÎ Ebû Sa'd Muhsin b. Muhammed el-Hâkim (ö. 494/1100), *Şerhu'l-uyûn* (nşr. Fuad Seyyid, Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile içinde), Tunus: ed-Dâru'tTunisiyye li'n-neşr, 1974.

CÜVEYNÎ İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik (ö. 478/1085), (ö. 1097/1687), *eş-Şâmil fî usûli'd-din* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Faysal Büdeyr Avn – Süheyr Muhammed Muhtâr), İskenderiye: Münşe'âtü'l-Ma'ârif, 1969.

Ğiyasu'l-Umem Fi İltiyasi's-Zülem, tahkik Abdulazim ed-Dib, Mektebetu'l-Kubra, 1401,

……., *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtıı'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.

EBÛ HANİFE Nu'man b. Sâbit (ö. 150/767), *el-Fıkhü'l-ekber* (nşr. ve trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam 'ın Beş Eseri içinde), İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981.

EBÛ HÂTİM, bk. RÂZÎ, Ebû Hâtim. EBÛ REŞÎD NÎSÂBÛRÎ Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed (ö. 420/1029), *el-Mesâil fi'lhilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde – Rıdvân esSeyyid), Beyrut: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979.

EBÛ YA'LÂ Kâdî Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed ibn Ferrâ (ö. 458/1066), *İbtâlü't-Te'vîlât li-Ahbâri's-Sıfât* (nşr. Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed enNecdî), Kuveyt: Daru Îlâfi'd-Düveliyye, 1407/1987.

EBÛ ZEHRÂ Muhammed (ö. 1974), *İbn Hanbel*, Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1981.

……, *İslâm Hukuku Metodolojisi* (Fıkıh Usûlü) (çev. Abdülkadir Şener), Ankara: Fecr Yayınevi, 1986.

EBÛ Ya'lâ, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, Kahire 1966, s. 240, 247-248.

El-BAĞDADÎ, Şihabüddin Ebu Abdillah Yakut b. Abdillah el-Hamevî er-Rumî, *Mu'cemu'l Büldan*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, tarihsiz, baskısız.

EMİN Ahmed (ö.1954), *Duha'l-İslâm*, *I-III*, Kahire: Mektebetü Nahdati'l-Mısriyye, 1964.

ET-TUSÎ, Nâsiruddin, *Telhîsu'l-Muhassal* (el-Ma'ruf bi *Nakdi'l-Muhassal*), Dâru'l-Edvâ, Beyrût, 1405/1985.

EŞ'ARÎ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'lmusallîn* (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd), I-II, Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, 1990.

……, *el-İbâne an usuli'd-diyâne* (nşr. Beşîr Muhammed Uyûn), Dımeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1990.

……., *Kitâbü'l-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (nşr. Abdülazîz İzzeddin esSeyrevân), Beyrut: Dârü Lübnân li't-tıbaâ ve'n-neşr, 1987.

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan et-Türkî (ö. 339/950), *İhsâ'ü'l-ulûm* (nşr. Ali Bû Mülhim), Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1995.

……., *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir); Beyrut: Dârü'lMeşrik, 2002.

GAZZÂLÎ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 505/1111), *Tehâfütü'l felâsife* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927.

....., *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-IV, Kahire: Matbaâtü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1939.

……., *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* (nşr. M. H. Hîtû), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.

……., *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız), I-IV, Medine: Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr,1993.

……., *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, (nşr. İbrahim A. Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üni. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1962.

HALLİKÂN Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrût: Dâru Sâdır, 1977.

HARPUTÎ Abdullatif (1842-1916), *Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.

HATİPOĞLU, Doç. Dr. Mehmed Said, *İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kurayşililiği*", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 23, 1978, Ankara.

HAYYÂT Ebü'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed (ö. 300/913?), *Kitâbü'l-intisâr* (nşr. Albert Nasrî Nâder), Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtulîkiyye, 1957.

HIMMÂSÎ Sedîdüddîn Mahmûd b. Ali b. el-Hasan er-Râzî (ö. 600/1204), *el-Munkız mine't-taklîd, I-II*, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412.

HİLLÎ Allâme Ebû Mansûr Hasan b. Yusuf b. Mutahhar (ö.726/1325), *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-i'tikâd* (Nasîruddîn et-Tûsî'nin Tecrîdü'l-İtikâd'ıyla birlikte), Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1988.

……., *Menâhicü'l-yakîn fî usuli'd-dîn* (nşr. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî), Kum: Daru'l-Üsve li't-Tıbaâ ve'n-neşr, 1415.

İBN ÂBİDÎN, *Reddü'l-muḥtâr,* Kahire.

İBN ARABÎ, Kâdı Ebu Bekr (543/1148), *el-Avâsım mine'lKavâsım*, thk: Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire 1371.

İBN EBÎ ŞEYBE Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), I-VII, Beyrut: Dârü't-tâc, 1409/1989.

İBNÜ'L-ESÎR (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), I-V, Kahire: Matbaâtü'l-Medenî, 1963.

İBN FÛREK Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahanî en-Nîsâbûrî (ö. 406/1015), *Mücerredü Makālâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

İBN HACER, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed elAskalânî (852/1448), *el-İsâbe fî Temyîzi's Sahâbe*, Mısır 1328.

----------, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire.

İBN HALDÛN Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî (ö. 808/1406), *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), I-III, Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1401/1981.

İBN HALDUN, el-Mağribî, Abdurrahman, *Mııkaddimetu îbn Haldun,*el-Matbaatü'l-Ezheriyye, Mısır, 1348/1930, tercümesi: Zakir Kadiri UGAN, Devlet Kitapları (M.E.G.S.B.) no. 418/54, 1985.

İBN HALLİKAN, Şemsüddin Ahmed b. M. b. E. Bekir, *Vefiyyatu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman,* Tahkik, Dr. İhsan Abbas, Daru's-Sekafe, Beyrut, tarihsiz, baskısız.

İBN HAZM Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (nşr. M. İbrahim Nasr – Abdurrahman Umeyre), I-V, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1996. 334.

İBN HİBBÂN Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertîbi İbn Balabân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-XVIII, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.

İBN HİŞÂM, Ebu Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb elHımyerî (218 / 833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk., şrh: M. es-Sekkâ-İ. el-Ebyârî-A. Şelbî, I-IV, Kahire, 118.

İBNÜ'L-Esîr, *el-Kâmil*, Kahire, 1349.

İBN MANZÛR Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.

İBN METTEVEYH Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed en-Necrânî (ö. 469/1076), *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhît bi't-teklif I* (Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. J. J. Houben), Beyrut: el-Matba'atü'l-Katûlikiyye, 1965.

……., *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* (nşr. Sami Nasr Lutf – Faysal Büdeyr Avn), Kahire: Dâru's-Sekafe, 1975.

İBNÜ'L-KIFTÎ, Ebü'l-Hasan Cemâleddîn Ali b. Yûsuf (ö. 646/1248), *Târihu'lhükemâ: İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ* (nşr. Julies Lippert), Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

İBNÜ'N-NEDÎM Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kûb (ö. 385/955), *Kitâbü'l-Fihrist* (nşr. Rıza Teceddüd), Beyrut: Dârü'l- Mesîre, 1988.

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmî (ö. 536/1141), *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007

. ……, *el-Mu'temed fi usuli'd-dîn* (nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott), London: Al-Hoda, 1991.

……., *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife* (nşr. Hassan Ansari – Wilferd Madelung), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Berlin: Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

……, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald Wilzer), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961.

İBNÜ'L-MURTAZÂ Ahmed b. Yahyâ el-Mu'tezilî (ö. 840/1437*), el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979, 335.

İBN RÜŞD Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Tehâfütü'ttehâfüt* (nşr. Süleyman Dünyâ), I-II, Kahire, 1980.

....., *Tefsiru mâ ba'de't-tabîa* (nşr. Maurice Bouyges), I-IV, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1990.

……., *el-Keşf an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille* (nşr. Muhammed Abid el-Cabiri), Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2001.

İBN SA'D, Ebu Abdillah Muhammed (230/845), *etTabakâtu'l-Kübrâ, I-IX*, tkd: İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut tz.

İBN SÎNÂ Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhî (ö. 428/1037), *Kitabu'ş-Şifâ: etTabî'iyyat I/ es-Semâ'ü-t-Tabî'î* (nşr. Said Zâyed), Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1975.

……, *Kitabu'ş-Şifâ: et-Tabî'iyyât II/es-Semâ ve'l-Âlem* (nşr. Mahmud Kâsım), Kahire, 1975.

İBN SURE, Ebu İsa Muhammed b. İsa (209/279), *el-Camiu's-Sahih ve Hüve Sünenû't-Tirmizî,* Daru'l Fikr, tarihsiz.

İBN TEYMİYYE, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdilhalîm (728/ 1328), *Minhâcu's-Sünne fî Nakdi Kelâmi'ş-Şîa ve'lKaderiyye, I-IV*, Bulak 1321.

İBN TEYMİYYE Ebü'l-Abbas Takiyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1328), *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (nşr. Âmir el-Cezzâr – Enver el-Bâz), I-XXXVII, Mansûra: Daru'l-Vefâ, 2005.

……., *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl* (Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-ma'kûl) (nşr. M. Reşâd Sâlim), I-XI, Riyad: Vizâretü't-Ta'lîmi'l-Âlî – Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.

……*es-Siyâsetü'ş-şer'iyye*, Kahire, 1322.

ÎCÎ Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar (ö. 756/1355), *elMevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İSFAHÂNÎ Râgıb, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddalî (ö. 502/1108), *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

İSFERAYÎNÎ Ebü'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir (ö. 471/1078), *et-Tebsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fırakı'l-hâlikîn* (nşr. Kemâl Yusuf el-Hût), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

İSTEMİ, Fuat. "Hadis ve Sünnette Hilafet Nedir Ne Değildir". Hilafet Nedir Ne Değildir?. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (ö. 415/1024), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, IV*, Rü'yetü'l-bârî (nşr. M. Mustafa Hilmî – Ebü'l-Vefâ el-

Ganîmî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısrıyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.

……, Muğnî, V: *el-Fırâku gayrü'l-İslâmiyye* (nşr. Mahmud M. el-Hudayrî), Kahire: edDârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.

MATÜRÎDÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî (ö. 333/944), *Kitâbü't- Tevhîd* (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

M. Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, Tunus, 1984.

MÜSLÎM Ebü'l-Hüseyin Müslim b.Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (ö. 261/875), *elMüsnedu's-sahîhu'l-muhtasar bi-nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-V, Beyrut: Dâru İhyâi'tTurâsi'l-Arabî, t.s.

MAVERDÎ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habibi'l-Basrî el-Bağdadî h.450, *el-Ahkamu's-Sultaniyye ve'l-Vüayatu'd-Diniyye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan.

M. Ziyâeddin er-Reyyis, *en-Naẓariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, Kahire 1976.

NECRÂNÎ Takıyüddin Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî (ö. 7/13 yy.'ın ilk yarısı), *el-Kâmil fi'l-istiksâ belaganâ min kelâmi'l-kudemâ* (nşr. Seyyid M.eş-Şâhid), Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.

FİRUZABADİ, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kamusu'l-Muhit*, ilgili madde. Müessesetur-Risale, Daru'r-Reyyan li't-Türas, 1407/1987.

NEVEVÎ, Muhyuddin Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref ul-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb,*et-Tekmile*, Muhammed Necibu'l-Mutiî, (Tekmile), Mecmu'.

NESAI, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahri, *Süneni'n Nesaî bi Şerhi'l Hafız Celalüddnıı s-Suyutî ve Haşiyeti'l-İmami Senedi*, Daru[7]! Kütübi'l-İlmiyye Beyrut-Lübnan, tarihsiz.

NESAI, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinân b. Dînâr (303/916), *Sünen*, I-VIII, şrh: Suyûtî, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul, 1992.

NESEFÎ, el-Akaidü'n-Nesefiyye, *Şirketü Sahafeti Osmaniye*, h.1326.

NESÂÎ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali el-Horasânî (ö. 303/915), *esSünenü'l-kübrâ* (nşr. Hüseyin Abdülmün'im eş-Şiblî), I-X, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.

NESEFÎ Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1114), *Tebsıratü'l-edille fi usûli'd-din* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

……,*Bahru'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm: İslâm İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, (çev. Cemil Akpınar), Konya: Rabıta Yayınevi, ts.

……., *et-Temhîd fi usûl'i'd-dîn* (nşr. Abdülhak Kâbîl), Kahire: Dârü's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî, 1987.

NEŞŞÂR Ali Sâmî, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrût: Dârü'n-nehdati'lArabiyye, 1984.

……., *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire: Dârü's-selâm, 1977.

NEVBÂHTÎ Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 310/922 [?]), *Fıraku'ş-Şîa* (nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulüm), Necef, 1355/1936.

NYBERG Henrik Samuel, "*Mu'tazila*", Shorter Encylopaedia of Islam, Leiden: Brill, 1953, 421-427.

RÂZÎ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî el-Versinânî (ö. 322/933-34) *A'lâmü'n-nübüvve* (nşr. Salâh es-Sâvî – Gulâm A'vânî), Tahran, 1397/1977.

RÂZÎ Ebû'l-Fezâil, Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer (ö. 630/1233'ten sonra), *Kitâbu Huceci'l-Kur'an* (nşr. A. Ömer el-Mahmesânî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986.

RÂZÎ Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn (ö. 606/1210), *İ'tikâdâtü firakı'l müslimîn ve'l-müşrikîn* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1986.

……., *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), I-IX, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

……., *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihû'l-gayb*, I-XXXII, Beyrut: Dârü'l-fikr li't-tıbaâti ve'n- neşr ve't-tevzi', 1981.

……., *Şerhü'l İşârât ve't-Tenbîhât*, I-II, Kahire: el-Matbaatü'l Hayriyye, 1325/1907, 344.

REŞÎD Rızâ, *el-Ḫilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ*, Kahire 1922.

SÂBÛNÎ Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî Usûli'ddin* (Mâtürîdiyye Akaidi başlığıyla nşr. ve çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.

……..,*el-Kifâye fi'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçi), İstanbul: İSAM Yayınları – Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.

……..,*Me'âlimu usûli'd-dîn*, (nşr. Semîh Dügaym), Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1411/1992.

SADRÜŞŞEHÎD, *Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî* (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397/1977.

SUBKİ, Tacuddin, *Tabakat 'uş-Şafî'iyye*, Daru'l-Kütüb, 1971.

SUBKÎ, Tacuddin b. Ali, *İbhâc fi şerhi'l-Minhâc 'alê Minheci'l-Vusûl fi ilmi'l- usûl li'l-Beydâvî*, Dâru'l-Kütübül-'İlmiyye, Beyrût, 1404.

ŞAH Veliyyullah ed-Dihlevî, *Ḥüccetullāhi'l-bâliġa* (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), II, 738.

ŞEHRİSTÂNÎ Ebü'l-Feth Muhammed b. 'Abdülkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve'nNihâl* (nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî), I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.

……, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* (nşr. Alfred Gillaume) Kahire: Mektebetü'ssekâfeti'd-dîniyye, ts.

ŞEYH MÜFÎD Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî elUkberî (ö. 413/1022), *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât* (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran: Tehran University Press, 1993.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'lkebîr* (nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî), I-XXV, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*, I-VIII, Kahire, 1939.

TABERÎ, Ebü Ca'fer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (ö. 310/923), *Câmi'ulbeyân 'an te'vili âyi'Kur'an-Tefsiru 't-Taberî* (nşr. Abdullah b. Abdulmuhsîn etTürkî), I-XXVI, Riyad: Daru Âlemi'l- Kütüb, 2003.

TAHÂVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Mısrî (ö. 321/944), *Şerhû müşkili'l-âsâr* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mesûd b. Ömer b Abdullâh, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)* (trc., Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.

TEFTÂZÂNÎ Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah (ö.791/1389), *Şerhu'l-Akâidi'nNesefiyye* (nşr. Adnan Derviş), Beyrut: Mektebetü dâri'l-Beyrûtî, 2005.

……., *Şerhu'l-Makâsıd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), I-V, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.

TEHÂNEVÎ Muhammed Ali b. Ali (ö. 1158/1745), *Keşşâfü ıstilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (nşr. Ali Dehrûc), I-II, Beyrût: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1995.

TİRMİZÎ, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk (279/892), *Sünen*, I-V, thk., şrh: Ahmed Muhammed Şakir, Çağrı Yay., II. Bsk., İstanbul, 1992.

TURAN, Mehmet - Demirdağ, M. Fatih. "Bir Rivayet Özelinde Hadiste Bağlamın Önemi". *Batu İslam Araştırmaları -II- -Din ve İnsan-*. Ankara: Son Çağ akademi, 2023, 54-70.

TÛSÎ, Nâsıruddîn, *Risâle-i İmâmet*, Tahran 1335.

TÛSÎ, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasan (ö. 672/1274), *Risâletü kavâidi'l-akâid* (nşr. Ali Hasan Hâzim), Beyrut: Dâru'l-Gurbe, 1992.

……., *Telhîsül-Muhassal* (nşr. Abdullah Nurânî), Tahran: Haidari Press, 1980.

……., *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye* (thk., Ahmet Hicâzî Sakkâ), Mektebetu'lKulliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1407/1987

……., *Şerhu'l-Makâsıd*, Meârif-i Nezârat Celilesi, I-II, İstanbul (t.s.).

UYSAL, Ekrem, *Eş'ari Kelâmı*, Ed. İsa Yüceer, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.

……., *Kelâmî Açıdan İmâmiyye'nin Gaybet ve Rec'at İnancı*, Ed. Yusuf Eşit, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.

VÂKIDÎ, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd (207/822), *Kitâbu'l-Meğâzî*, I-III, thk., tkd: Marsden Jones, Âlemu'l-Kütüb, III. Bsk., Beyrut 1984.

YILDIZ, Ömer. "Arapçada Çok Anlamlılık Ve 'Acûz Kasidesi". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 1495-1511. https://doi.org/10.47424/tasavvur.1363823.

ZÂFİR el-Kāsımî, *Niẓâmü'l-ḥükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîḫ*, Beyrut 1972.

ZEHEBÎ, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *es-Sîretu'n-Nebevviye*, thk: Husamuddîn el-Kudsî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrut 1988 Zuhaylî, Vehbe, Nizâmu'l-İslâm, Beyrut 1993.

……., *Mîzânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Tahkîk: Ali Muhammed el-Becevî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, Trs.

……., *Târihu'l-İslâm Ve Vefeyetü'l-Meşehir ve'l-A'lâm*, Tahkîk.

ZUHAYLÎ, Prof. Dr. Vehbe, *Tefsiru'l Münir fi'l Akide ve'ş-Şeria ve'l-Menhec,* Daru'l Fikr, 1. b., Dımeşk 1411/1991.

----------,*Fıkhul-îslâm ve Edilletühu*, Darû'l Fikr. 3. b. 1409/1989 Dımeşk.

ZEMAHŞERÎ, Mahmud b. Ömer (538/1144), *Keşşâf 'en Hekâiki Ğevâmidi't-Tenzîl*, Tahkîk: Abdurrezzâk Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1407/1987.

ZENCÂNÎ, Mahmud b. Ahmed Ebu'l-Munâkıb, *Tağrîcu'l-Furu' 'ale'l-Usûl*, Tahkîk: Muhammed Edib Salih, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1398/1978.