

KÂSİM B. İBRAHİM'İN İMÂMET TEORİSİ *

Binyamin Abrahamov
Çev.: Mehmet Ümit **

el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. el-Hasan b. Ali. 169/785 yılında doğdu. Biyografik kaynaklar onun gençliği hakkında hiçbir bilgi vermezler. Ancak O, muhtemelen Medine'de büyüdü. Kâsım, Mısır'a 199/815'ten önce geldi ve 211/826'ya kadar orada kaldı. Onun Mısır'a geliş nedeni belirsizdir. Bir kaynak Mısır'a kardeşi Muhammed tarafından kendisine bey'at edecek yeni taraftarlar toplaması için gönderildiğini bildirirse de, diğer kaynaklar Mısır'da söz konusu taraftar toplama misyonu ile ilgili herhangi bir bilgi vermezler. Ayrıca Kâsım'ın dînî faaliyetlerine ilaveten, geç dönem Zeydî kaynaklarının rivayet ettiği gibi Mısır'da bir isyan hazırlığı içinde olması muhtemel görünmemektedir. O Mısır'dan ayrıldıktan sonra, Medine yakınlarındaki er-Ress'e yerleşti. Burada 246/860 yılında vefat etti. Kâsım, eserlerinde bir muallim, gerçek dinin tebliğcisi, dış düşmanlara olduğu kadar (filozoflar, Hıristiyanlar, Maniheistler) iç düşmanlara (Müşebbihe, mühlidler, zalimler) karşı gerçek dinin bir savunucusu olarak görünür. O, Mu'tezile'den geniş ölçüde etkilenmiş ve eserleri, geç dönem Yemen Zeydîleri'nin Mu'tezilî doktrinleri benimsemesine zemin hazırlamıştır. Kâsım'ın ele aldığı temel teolojik konular şunlardır: Allah'ın varlığına ilişkin deliller, Dünyanın yaratılması, Allah'ın birliği ve sıfatları, Kötülük, İman ve Küfür, İmâmet.¹

* Bu makale, orijinali İbranice yazılan, Kâsım b. İbrahim'in teolojik risaleleri üzerine yaptığım doktora tezinin bir bölümünün gözden geçirilmiş şeklidir. Söz konusu tez, Prof. M. Schwarz'ın danışmanlığında tamamlandı. Bu metin, Binyamin Abrahamov'un *Arabica*, (tome: XXXIV, 1987/1, Leiden, ss. 80-105)'de yayımlanan "al-Kâsım İbn İbrâhîm's Theory of the Imamate", başlıklı makalesinin çevirisidir.

Makalenin Türkçe'ye çevrilip, yayımlanması için izin veren Profesör Dr. Binyamin Abrahamov'a teşekkür ederim. çev.

** Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

1 Bk. W. Madelung, *Der Imam Kâsım b. İbrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, ss.

I

Bu makalenin gayesi, üç ana bölümden oluşan Kâsım'ın imâmet görüşünü incelemektir;

1. Bir imam tayininin zorunluluğu
2. Meşru imamın alametleri,
3. İmâmetle ilgili Rafızî görüşlere ilişkin bir reddiye

Madelung, Kâsım'da imâmet meselesine ilişkin tartışmasının başında şunu ileri sürer: "Kâsım, (beş prensibi içerisinde) imâmet meselesinden bahsetmez². O (imâmet meselesi), beşinci prensip içerisinde dolaylı olarak işlenmiştir ve diğer çalışmalarının çoğunluğunda da imâmetten hiç bahsetmez. Açıkçası imâmet, onun doğrudan ilgilendiği bir konu değildi. Şu kesindir ki o, İslam Toplumundaki bütün kötülüklerin kaynağının, Hz. Peygamberden sonra kimin imam olacağı hususunda alınan yanlış karar olduğunu düşünen bir Zeydî idi. Zira o, bu yanlışın sonuçlarını, yanlışın kendisinden daha tehlikeli/ciddi görmekteydi. Açıkçası Kâsım'ın taraftarları, imâmet konusuyla Kâsım'ın kendisinden daha fazla ilgilenmişlerdir. Gerçekte ona (Kâsım'a) yöneltilen birkaç soru imâmetle ilgiliydi. İmâmetin zorunluluğu ve meşru imamın alameti hususundaki bir soruya cevap olarak Kâsım, *Kitabu tesbiti'l-imâme* adlı eserini yazdı³".

Bununla birlikte Kâsım'ın, İslam'ın beş prensibi arasında imâmet meselesini zikretmemesi,* imâmetin Kâsım'ın özel ilgi alanına girmediği anlamına gelmez. Öte yandan Kâsım, adil olmayan insanların bulunduğu mekandan hicret etme meselesine çok önem vermesi ve bu konuya *Kitabu'l-hicre* isimli uzun bir risale tahsis etmesine rağmen, ondan bir prensip olarak bahsedilmez. Bunun aksine, üçüncü prensip olan, va'd ve vaîd meselesi, onun eserlerinde çok az yer işgal

86-96; B. Abrahamov, *The Theological Epistles of al-Kâsım Ibn İbrahim*, Basılmamış Doktora Tezi, Tel Aviv Üniversitesi 1981, c. I.

2 el-Kâsım'a göre İslam'ın beş prensibi şunlardır: Allah birdir, Allah âdildir, Allah hem va'd eder, hem de vaîd eder. Kur'an çelişkilerden uzak mütecanis bir kitaptır; Sünnet ise, Kur'an'da bahsedilmiş olanlar ve Kur'an'ın kastettiğidir. Zalimlerin idaresindeki yerlerde mülkiyet kullanımı, kazanç temini ve ticaretle meşgul olma yasaklanmıştır. Bk. Kâsım b. İbrâhîm, *Min kelâmihî*, Berlin elyazması (W. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1887-1889, c. 4, s. 290, no: 4876, Glaser 101), vr. 132a-132b. Beş presibin metni, E. Griffini tarafından *RSO* 7 (1917), ss. 605vd. da; M. Imâra tarafından da *Rasa'ilu'l-adl wa't-tavhîd*, Kahire, 1971, c. I, s. 142'de yayımlandı. Krş. Madelung, *Der Imam*, ss. 104-105.

3 Madelung, *Der Imam*, s. 141.

* Bununla birlikte Kâsım, imâmeti usûliddine ilişkin zikrettiği on sekiz husus içinde sayar. Bk. Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (246/860), *Mecmûu kütübî ve resâilî'l-imam Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*, tahk.: Abdülkerim Ahmed Cedbân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 2001, c. I, s. 653. çev.

eder. İlke olarak, Kâsım'ın beş prensibi kriterine göre onun fikirlerinin önem sırası tespit edilemez. Zira Kâsım'ın beş prensibi, onun görüşlerinin tamamını kapsamaz. Madelung'un işaret ettiği gibi sadece onun görüşlerinin çoğunluğunun bir özetini içerir.⁴ Kâsım'ın kelâmî risalelerinin çoğu, ilk iki prensip olan Allah'ın birliği ve adaletini ele alır.

Siyasî yönü itibarıyla olmasa da imâmet meselesi,⁵ Kâsım'da önemli bir yere sahiptir ve Kâsım birkaç çalışmasını bu meseleye tahsis etmiştir: Bir imamın zorunluluğu ve alametlerinden bahsettiği *Kitâbu tesbîti'l-imâme* ve *Kitâbu'l-imâme*.⁶ İmâmet ile ilgili Râfızîler'in görüşlerinin çürütülmesini konu edinen

4 Bk. Madelung, *age*, s. 104.

5 Krş. Madelung, *Der Imâm*, 150.

6 Ambrossiana yazması C186'da [Bk. Griffini, *RSO*, 8 (1919-1920), ss. 293-297, no. 442 (C186)] risale (C186 yazması), *el-İhticâc fi'l-imâme* diye isimlendirilmiştir. Onun bazı bölümleri, R.Strothmann tarafından *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg, 1912, adlı çalışmasının ikinci bölümünde yayımlanmıştır. Madelung (*Der Imâm*, ss. 99-100), şu nedenlerden dolayı bu çalışmanın otantikliğinden şüphe eder: a-Bu risalenin dili bozuk ve bazen hatalıdır. Her ikisinin de aynı konuyu incelediği *Kitâbu'l-imâme* ile muhtemelen otantik olan *Kitâbu tesbîti'l-imâme* arasındaki fark çok dikkat çekicidir. b-*Kitâbu'l-imâme*'ye göre Zeydiyye muhalifleri yani Mürcie, Kaderiyye, Ehl-i Beytin düşmanları veya Ali'nin düşmanları (en-Navâsıb) ve Haricîlerden Kâsım'ın diğer risalelerinde söz edilmez. Kâsım'ın sürekli olarak söz ettiği hasımlar bu eserde mevcut olmayan Haşviyye'dir. Halbuki bu hasımlar listesi, Zeyd b. Ali'ye atfedilen fıkıh eserinde defalarca söz edilen düşmanlar listesiyle tamamen uyuşur (Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 55). Muhtemelen Kaderiyye ifadesi hâlâ kader karşıtlarını gösterir. Bu sebeple Madelung, yazarın kesin olarak ilk dönem Kûfe okuluna mensup bir Zeydî olduğu sonucuna ulaşır. Fakat açıktır ki erken bir dönemde bu çalışma, Kâsım'ın risaleler koleksiyonu içinde zikredilmektedir. Zira İbnü'n-Nedim (*Kitâbu'l-fihrist*, tahk.: G. Flügel, Leipzig 1871, s. 193.) ve Ebû Tâlib Nâtk bi'l-Hakk (*Kitâbu'l-ifâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, Berlin yazması, Glaser 37, vr. 25b) onu Kâsım'ın eserleri içine dahil ederler.

Madelung'un çıkarımının yeterince iyi temellendirilmediği anlaşılmaktadır. Üslubun oldukça sıradan olmasına karşın Madelung'un otantik olduğunu düşündüğü risalelerde bile Kâsım'ın üslubu yeknesak/mütecanis değildir. - zorlama ve zerafetten yoksun bir seci' - ile yazılmış olan *Kitâbu'r-redd ale'z-zındık*, *Kitâbu'r-redd ale'n-nasâra* eserlerindeki üslubu, *Kitâbu'd-delîli'l-kebîr*'deki üsluptan farklıdır. *Kitâbu'd-delîli'l-kebîr* secili yazılmıştır, fakat onda ne zorlama ne de zerafet eksikliği vardır. *Kitâbu'd-delîli'l-kebîr*'de Kâsım'ın üslubu *Kitâbu'l-müsterşîd*'teki üslubundan farklıdır [Bk. Abrahamov, *The Theological Epistles*, c. II, ss. 108-142 (Abrahamov, bu sayfalar arasında *Kitâbu'l-müsterşîd*'in metnini aktarır. çev.) Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-müsterşîd*, Berlin yazması, no: 4876/11, vr. 71b-81a]. *Kitâbu'l-müsterşîd*'te diğer çalışmalarında olduğu gibi bazen secili yazmaz. *Kitâbu'l-mesâil*'inde (British Museum yazması, Or. 3977) hiç secili tarzı kullanmaz. Kâsım, başlangıçta secili yazmış gibi görünmekte ancak zamanla tedricen secii bırakmıştır. Öyle ki onun sonraki risaleleri (*Kitâbu'd-delîli's-sağîr* gibi) bu üsluptan uzaktır.

Kitâbu'r-redd ale'z-zındık'ın otantikliği hakkında Nyberg'in şüphelerinin [Bk. *OLZ*, 32(1929),s. 432 vd.] aksine Bergstrasser, hem bu çalışmanın hem de *Kitâbu'r-redd ale'n-nasâra*'nın Kâsım tarafından yazıldığı sonucuna ulaşır. Ancak ikincisi birincisinden biraz daha sonra yazılmıştır. [Bk. *Islamica*, 4 (1929-1931), s. 295 vd.; Madelung, *Der Imâm*, s. 90 vd.] *Kitâbu'r-redd ale'n-nasâra*'nın üslubu önemli ölçüde *Kitâbu'r-redd ale'z-zındık*'ın üslubundan daha az zerafetten yoksundur. Bundan başka kendisinde imamın bulunabileceği bir kaynak olarak peygamber ailesine işaret eden anahtar kavram *ma'dîn* (kaynak kavramı, Kâsım'ın *Kitâbu'l-mesâil*'inin,

*Kitâbu'r-redd ala'r-râfıda ve Kitâbu'r-redd ala'r-ravâfid min ashâbi'l-gulüvv.*⁷

British Museum yazması, Or. 3977, vr. 57b' de bulunmaktadır. Krş. Madelung, *Der Imâm*, s. 143), aynı anlamda birkaç defa *Kitâbu'l-imâme* (Örneğin Bk. Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 57a, 57b) de kullanılır. Kâsım'ın öğrencilerinden birinin hocasından duyduklarını yazmış olması mümkün olan bir husustur ve bu da metinde zaman zaman görülen hataları izah edebilir.

Mürcie, Kâsım'ın eserlerinde hem ismi hem de görüşleri ile zikredilir. [Bk. Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâb el-mesâil*, British Museum yazması, no: 3977, vr. 47b. *Kitâbu'd-delîli'l-kebîr*, (Abrahamov'un, *The Theological Epistles* isimli çalışması içinde) c. II, s. 41 (Berlin yazması, no: 4876/1, vr. 17a). *Kitâbu'l-adl ve't-tevhîd*, (*Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*, tahk.: Muhammed Umâra, Kahire 1971, içinde) ss. 121-122). Bu son risale, Madelung tarafından otantik kabul edilmez]. Kaderiyye'ye gelince *Kitâbu'l-İmâme*'de yazar onları kendi düşmanları içine dahil ederken, bununla kader/cebr taraftarlarını kasteder, muhaliflerini değil. Birinciler Kâsım'ın eserlerinde açıkça zikredilmiştir. Oğlu Muhammed tarafından Kaderiyye ismiyle neyin kastedildiği sorulunca, Kâsım: "Kaderiyye cebri onaylayan kimselerdir" demiştir. (*el-Mücbire*, Bk. *Kitâbu'l-mesâil*, no: Or. 3977, vr. 47a). Aynı zamanda Peygamber ailesinin düşmanlarını, İmam'ın bu aileden olması gerektiğini savunan birisine muhalefet edenlere dahil etmede şaşılacak bir durum yoktur. Haricilere gelince, onlar imamın seçimle gelmesi gerektiği görüşündeydiler [Bk. *EI*(2), c. 1076] ve bu durum, bu görüşe karşı çıkan Kâsım'ın onları düşmanları olarak kabul etme nedeninin gerekçesi olabilir.

Madelung'un *Kitâbu'l-imâme*'nin yazarının erken dönem Kûfe okuluna mensup bir Zeydî olduğuna ilişkin görüşü savunulamaz. Erken dönem Kûfe Zeydî ekolünün öğretilerine şekil veren Butriyye, imamın bir *şûrâ* tarafından tayin edilmesi gerektiği görüşündedir. Onlardan bazıları imâmete gelmenin, huruc/isyân eden herbir Ali evladının özel hakkı olduğu görüşünü savunur (Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 50). Kanaatimce ya *Kitâbu'l-imâme*'nin yazarı ya da kitabın yazarının yararlandığı kaynağın yazarı olan Kâsım, imamın şûra tarafından atanması gerektiği görüşünü kabul etmez. *Kitâbu'l-imâme*'de Kâsım, "Allah'ın elçisinin imâmeti Ebû Bekir'e tevdi etmesi, isim ve zatını belirterek mi veya niteliklerine işaret ederek mi ya da imâmeti bir şûrâya havale ederek mi yoksa sessiz kalarak mı oldu" (Bk. Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-imâme*, Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 55a.) diye sorar.

Kâsım bir imam atama ile ilgili bu dört yolun hepsini kelâmın alışılmış diyalektik tartışma metodu ile reddeder (*Kitâbu'l-imâme*, vr. 55a-57a). Sonunda Kâsım, Hz. Muhammed'in halefini Allah'tan gelen bir mesaja göre tayin ettiği (Ebû Bekir'in ismiyle belirtildiği), fakat Ebû Bekir'den sonra meşru imam olarak, peygambere olan karabet temelinde insanların en çok itaat edileni, en dindarı, en akıllısı olan kimsenin tayin edilmesi gerektiği sonucunu çıkarır. (Bk. Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-imâme*, Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 57a-58) Kâsım'a göre imâmet bilinen bir yerde (yani özel bir kişide) olmalıdır. (Bk. *age*, vr. 57a) Kâsım, imamın karakteristik bir alameti olarak huruca/isyana hiçbir yerde işaret etmez.

Yazarın (Kâsım Ress'nin), bir Cârudî olduğu varsayılabilir. Cârudîler, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın imâmetini onaylamaz, ancak Peygamberin meşru imam olarak "vasîsi" Ali'yi tayin ettiğini iddia ederler. Onlar, müslümanların Ali'ye değil de ilk üç halifeye biat ettiklerinde yanlış yaptıkları ve Allah'ın emirlerine karşı geldikleri görüşünü savunurlar. [Bk. Madelung, *Der Imâm*, ss. 44-46; en-Nâşî, *Kitâbu usûli'n-nihal*, (J. Van Ess, *Frühe Mu'tazilitische Haresiographie*, Beyrut 1971 içinde) s. 42] (van Ess tarafından Nâşî el-Ekber'e atfedilen *Kitâbu usûli'n-nihal*'in yazarı hakkında Bk. W. Madelung, "Frühe Mu'tazilitische Haresiographie: das Kitâb al-Usûl des Ca'far b. Harb?", *Der Islam*, 57(1980), part: 2, ss. 220-236). Halbuki *Kitâbu'l-imâme*'ye göre Kâsım'ın, kendilerini reddetmeksizin zikrettiği Ebû Bekir ve Ömer'in imâmetini tasvip ettiği açıktır. Cârudîler, Hasan ve Hüseyin evladından herbirinin huruc/isyân yoluyla imam olabileceği fikrini savunurlar (Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 47). Oysa yukarıda ifade ettiğimiz gibi Kâsım hurucun imamın karakteristik bir alameti olduğu fikrinde değildir. *Kitâbu tesbîti'l-imâme*'de ifade edilen bu fikirlerin ve *Kitâbu'l-imâme*'de de yer aldığını aşağıda göreceğiz.

7 Madelung bu risalenin otantikliğinden de şüphe eder. Bk. *Der Imâm*, ss. 98-99. O, Kâsım ve dört

II

İslam mezheplerinin çoğunluğu, bir imam tayininin zorunluluğunun mutlak olduğunu savunurlar. Sadece Haricîlerin bir alt grubu olan Necdîler, Ebu Bekir el-Asam ve Hişam el-Fuvatî, şayet bütün insanlar dürüst ve adil olursa, onların hepsinin birbirine eşit olacağını ve bu yüzden de onlardan birine itaat etmeye gerek kalmayacağını ileri sürerek bu prensibe muhalefet etmişlerdir.⁸ Bu konudaki ihtilaf, bir imam tayininin zorunluluğuna ilişkin delil üzerinde – yani delilin akla mı yoksa nakle yani Kur'an ve Sünnete mi dayandığı hususunda – olmuştur. İmam tayinine ilişkin aklî delil, eğer toplum bir imama sahip olmazsa herkes başkalarının ihtiyaç ve isteklerini dikkate almaksızın kendi gayelerine ulaşmayı arzulayacağı ve bu da hırsızlık ve katliamlara yol açabileceğinden dolayı toplumun mahvolacağı varsayımından hareketle öne

kardeşinin isimlerinin bu risalede zikredildiğini [Bk. Kâsım b. İbrâhîm, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid min ashâbi'l-guluv*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 147. (Abrahamov, bu varak numarasını *er-Redd alâ'r-ravâfid* için vermekte, fakat söz konusu varaklar Berlin yazmasında Kâsım'ın *Adl ve't-tevhid ve nefyu'l-cebri ve't-teşbih* isimli eserinin varaklarına, Berlin yazması, no: 4876/21, vr. 140-149, tekabül etmektedir. çev.)] ve üslubunun *Kitâbu'r-redd alâ'r-râfida*'daki üsluptan farklı olduğunu öne sürer. Fakat sonuçta muhteva açısından iki risale arasında bir ilişki olmasından dolayı Madelung *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*'in Kâsım'ın düşüncesine uygun olarak eserleri konusunda oldukça bilgili, Kâsım'ın sağlığında yaşayan bir talebesi, muhtemelen oğullarından biri tarafından kaleme alınmış olduğu sonucunu çıkarır.

Madelung, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*'ta olduğu gibi aynı verilere sahip olmasına yani her iki eserin üslupta farklı olmakla birlikte muhtevada benzerlikler arzemesi, ricâl ve tabakât yazarlarının her iki eserin otantikliğinden şüphe etmemeleri verilerine sahip olmasına rağmen, onun, *Kitâbu'l-İmame*'ye ilişkin niçin farklı bir sonuca ulaştığı hususu açık değildir. Kâsım'a atfedilen eserler içinde otantikliği tamamen inkar edilebilecek olan tek eser, Hâricîlere reddiye olan *Kitâbu'l-kâmilî'l-münûr*'dir. Zeydî imamlar ondan bahsetmezler. Kâsım'ın eserlerinin tamamının bulunduğu yazmalar içinde de yer almaz. Onun üslubu, Kâsım'ınkinden çok farklıdır ve Hâricîlere verilen cevaplar, yazarın bir İmâmî Şüisi olduğu izlenimini verir. Krş. Madelung, *Der Imâm*, ss. 102-103.

- 8 Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, tahk.: A. Guillaume, Oxford 1931, s. 481 vd. ; amlf, *Kitâbu'l-mîlel ve'n-nihal*, W. Cureton'un tahkikinin (London 1846) yeniden basımı, Leipzig 1923, s. 92; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, tahk.: H. Ritter, Wiesbaden 1963, s. 125, 460. Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, İstanbul 1928, ss. 271 vd. Mutezilî kelamcı Nâşî'ye göre (Bk. J. Van Ess, *Frühe Mu'tazilitische*, s. 49 vd. , Arapça metin ss. 82-83) Mutezile, bir imam tayininin zorunluluğu hususunda ikiye bölündü. Bir grup bu zorunluluğun mutlak olduğunu, diğer grup ise müslümanların bir imam tayin etme veya etmeme hakkına sahip olduklarını iddia etti. Asam, Nâşî tarafından bir imam tayininin zorunlu olduğunu kabul etmeyenler arasında zikredilmez (Van Ess, *Frühe Mu'tazilitische*, s. 49 vd. , Arapça metin ss. 82-83). Nâşî'ye göre Asam bir imamın idare edemeyeceği kaos dönemlerinde fiilen birkaç imamın olabileceğini iddia eder. Bu nedenle Eşarî'nin, Asam hakkında söylediklerinin açık bir ifadeye dayanmaktan ziyade dolaylı bir çıkarsamaya dayandığı anlaşılmaktadır. Krş. W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973, ss. 226-227; J. Van Ess, "al-Asamm", *EI* (2), Supplement, ss. 88-90.

sürülmüştür.⁹ Mutezile'nin çoğunluğu, bir imam tayininin öncelikle akla ikinci olarak da nakle göre toplum üzerine yükümlülük olduğunu savunur. Oysa Eş'ariler, nakle birinci, akla ikinci derecede itibar ederler.¹⁰ Bu konuda geç dönem Zeydîleri nakle öncelik verirken,¹¹ On İki İmamcı Şiîler, Mu'tezile'yi takip etti.¹² Kâsım'ın kendisi hem akla, hem de nakle dayanır. Kâsım'a göre bir imam tayin etme yükümlülüğü, toplumu dış düşmanlarından müdafaa, zayıf kimseleri kuvvetlilere karşı savunma ve kutsal yerleri koruma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. İmam, Allah'ın emirlerine yöneltmek ve onlara kılavuzluk etmek için insanları gözeten kimsedir. İmam olmasaydı, insanlar yolunu şaşırırlardı.¹³ Peygamberden sonra insanlar bir imamdan vazgeçemezler. Eğer bir imama itaat etmezlerse, kan döker ve yasakları ihlal ederler. Güçlü kimseler zayıfları ezerler. Hükümler, hadler ve yasaklar anlamsız olur.¹⁴

Kâsım bir imam tayini yükümlülüğünün, yaratmada gözetilen bir hikmetle alakalı olduğunu ifade eder. Allah irade ve ihtiyar ettiği için kâinatı yarattı.¹⁵ Allah'ın eşyayı yaratıp daha sonra yok etmesini farzetmek muhaldir. O eşyayı var olabilecekleri bir biçimde yaratmıştır. Örneğin çeşitli türden gıdaları insanlar beslenebilsin diye yarattı. Aynı şekilde insanlığın faydası için yılın mevsimlere, aylara, gündüz ve gecelere bölünmesi ve insanların yararlanabildiği hayvanların olması, Allah'ın eşyayı insanlığın varolması için yarattığını gösterir.¹⁶

Çocukluklarından ergenliklerine kadar insanların varlığı, onlara bakan koruyup gözeten ebeveynine bağlıdır. Anne baba çocuklar silsilesi, var olma keyfiyetinin, yani her şeydeki fayda ve zararın, iyi insanların mükafatlandırılması ve günahkarların cezalandırılması keyfiyetinin bilgisinin

9 Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, Bûlâk, ts., ss. 43-44, 187. F. Rosenthal çevirisi, London 1958, ss. 91-93, 380-381.

10 Bk. H.A.R. Gibb, "al-Mawardî's Theory of Khilâfa", *Islamic Culture* 2(1937), s. 25. Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, s. 271 vd. Ancak Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdulcebbar gibi bazı Mu'tezililer, bir imam tayini yükümlülüğünün sadece nakle dayandığı fikrini savunurlar. Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 143. Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, c. XX, I. kısım, tahk.: Abdulhalim Mahmûd-Süleyman Dünya, Dâru'l-Misriyye li't-te'lif ve't-tercûme, ts., ss. 17-40. Krş. Seyfüddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm*, tahk.: Hasan Mahmûd Abdullatîf, Kahire 1971, s. 364 vd.

11 Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 143.

12 Ahmed Mahmûd Subhî, *Nazariyyetü'l-imâme lede's-şîati'l-isna aşeriyye*, Kahire 1969, ss. 69-77. Madelung, *Der Imâm*, s. 143.

13 Bk. Kâsım b. İbrahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, *The Theological Epistles* içinde c. II, ss. 206-207 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 82a-82b); *Kitâbu'l-imâme*, Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 57a.

14 Bk. Kâsım b. İbrahim, *Kitâbu'l-imâme*, Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 57a.

15 Kâsım, Allah'ın iradesini ihtiyarı (seçimi) ile aynı görür. Krş. Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 102.

16 Bk. Kâsım b. İbrahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, ss. 207-209 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 82b-83b).

kendisine Allah tarafından öğretildiği ilk ataya kadar uzanır.¹⁷

Kâsım, insan hayatını üç döneme ayırır: Terbiye aşaması olan birinci dönemde insanlar ebeveynlerine muhtaçtır. Yiyeceklerini temin için çalıştıkları ikinci dönemde onlar ailelerinden bağımsızdır. İyilik ve kötülük yaptıkları¹⁸ üçüncü dönemde kendilerini cezalandırabilen/uyarabilen bir öğretici ve kılavuza ihtiyaç duyarlar. Bu dönemde cinsellik ve gıda arzusu insanlarda vardır. Eğer bu arzuları sınırlayacak ve engelleyecek biri olmazsa, insanlar arzularını tatmin için birbirine karşı mücadele edecek ve sonuçta dünya mahvolacaktır.¹⁹ Allah, cinsel arzuları sınırlamak ve engellemek için evlenmeyi helal kıldı. Diğer fiillerinde insanları sınırlamak için de bilinen diğer kuralları koydu. Bu kuralları çiğneyen her kişi cezalandırılır. İnsanlar, bu kuralları kendilerine öğretecek bir rehberle muhtaçtır. İşte bu rehber de imamdır. Aynı zamanda imam kendine itaat etmediklerinde insanları cezalandırır, itaat ettiklerinde ise onları mükafatlandırır. Bu şekilde insanlar emniyette olurlar.²⁰

Kâsım bir imam tayini zorunluluğunu, zekat ve namazdan da çıkarır. Zira Cuma namazı bir imamla ifâ edildiğinden ve imam Cuma hutbesinde zikredildiğinden ötürü,²¹ namazı ifâ için bir imam olmalıdır. Müslümanlara farz bir yükümlülük olan namaz sebebiyle, imam tayini bir yükümlülüktür. Zekat dağıtım işi de, zekatı zengin kimselerden alıp fakirlere dağıtacak bir imam olmaksızın ifâ edilemez.²²

İmamın varlığı ve faaliyetleri sayesinde hükümler insanlar tarafından ifâ edildiğinden dolayı bir imam atanması gerektiği fikri, genel olarak *Kitâbu'l-imâm*'de ifade edilmiştir: "En zorunlu emir, imâmet emri (yani bir imam

17 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâm*, ss. 209 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 83a vd.).

18 *Kesebe* ve *iktesebe* fiilleri, Gazâlî'den önce Kelam'da kişinin sorumlu olduğu fiilleri yapması anlamında kullanılmıştır. Bk. M. Schwarz, "Acquisition (*kesb*) in Early *kalâm*", *Islamic Philosophy and Classical Tradition*, ed.: S. M. Stern, A. H. Hourani ve V. Brown, Oxford 1972 içinde, ss. 355-387.

19 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâm*, ss. 210 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 83b vd.). Kâsım'ın ikinci ve üçüncü dönemler arasında yaptığı ayırımın gerekçesi tutarlı değildir. Zira bizzat Kâsım'ın kendine göre yiyecek temini için çalışmak da sınırlı olmalıdır. (Bk. *Kitâbu tesbîti'l-imâm*, ss. 210 vd. (Berlin yazması vr. 83b vd.)). Bu nedenle ikinci ve üçüncü dönemler arasında fark yoktur.

20 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâm*, ss. 211 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 83b vd.).

21 Cuma hutbesinde imamın zikredilmesi Kâsım tarafından açıkça ifade edilmemiş, ancak şu cümlede imâ edilmiştir: *ve men kânet tu'kâdu lehu fe-mütekaddim kable tekaddümihâ*. "Bir şeyin varlığı için ön koşul olan husus, ister istemez o şeyden önce gelir". Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâm*, s. 222 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 87a). [Burada kastedilen şudur: Farz olan Cuma namazı, ancak bir imama tâbi olarak edâ edilebilir. Dolayısıyla Cuma namazının edâsı için imama tabi olmak ön koşuldur. Bu nedenle imama ittibanın yani imametinin farz oluşu, Cuma namazının farz oluşundan önce gelir. (çev.)

22 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâm*, s. 222 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 87a).

atanması) (*efradu'l-ferâ'id ve evkaduhâ farda'l-imâme*) dir. Çünkü bütün farzlar ancak onunla olur (*li enne cemî' el-ferâ'id la tekûnu illâ bihâ*). Herhangi bir şekilde bu emri değiştirmek mümkün değildir (*ve lâ yecûzu tabdîl farîdat el imâme*). Zira onun değişmesi (lafzî olarak; zira ondaki değişme/fesad), diğer herhangi bir emrin değişmesinde rastlanılmayacak (lafzî olarak; diğer tür emirde olmayan) bir hasara yol açar. (*li enne fihâ el fesâd mâ leyse fi gayrihâ*)²³

Bir imam tayin etme zorunluluğu, Kuran'da da sarahaten ifade edilir. İlk olarak Kâsım, Allah'ın yarattıklarından bazılarını seçtiğine ve onları diğerine tercih ettiğine işaret eder. Örneğin bu hususta o şu ayete işaret eder: "Sizi yeryüzünün halifeleri kılan kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan odur. ..." (6. En'am 165).²⁴ Sonra o (Kâsım), Allah'ın İbrahim'i ve aynı zamanda İsrailoğulları arasından diğer imamları tayin ettiğini ifade ederek Bakara, 2/124, Secde, 32/23-24 ayetlerini aktarır. Kâsım'ın Âli İmrân, 3/68 ve Bakara, 2/129 ayetlerini yorumlamasına göre Muhammed, İbrahim'in vârisidir. "Gerçekte insanların İbrahim'e en yakın olanı ona uyanlar, bu peygamber ve ona iman edenlerdir. Allah müminlerin dostudur." (Âli İmrân 3/68). Sonra Muhammed peygamberliği, İbrahim ve İsmail'den miras aldı. İbrahim ve İsmail'in duaları, onlar şöyle dua ettikleri için ona geldi: "Rabbimiz, onlara kendi içlerinden bir elçi gönder" (Bakara, 2/129).²⁵

Ancak "İmâmetin zorunlu ve toplum üzerine bir yükümlülük olduğuyla ilgili en açık delil ve en aydınlatıcı vahiy (*ve ebyan delîl ve envar tenzîl fi vücûbi'l-İmâme ve-mâ yecibu minhâ ale'l-ümme*), Allah'ın, 'Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere ve sizden olan emir sahiplerine (*ulu'l-emr*) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve rasule götürün, bu en iyi yorumdur. (lafzi olarak; bu yorum olarak daha iyi ve daha doğrudur)' (Nisâ, 4/59) sözüdür. Yüce Allah iktidar sahiplerine itaati, kendine ve elçiye itaatle birlikte emretti. Yüce Allah ancak bilinen bir şeyi emreder. (*ve lâ ye'muru tebareke ve teâlâ illâ bi-ma'lûm gayr mec'ûl*)"²⁶ Kâsım'a göre iktidar sahipleri imamlardır. En son aktarılan ayet, imâmetin zorunluluğunun delili olarak *Kitâbu'l-imâme'* de de görülür. Orada bu

23 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-imâme*, Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 56b. *Kitâbu'l-mesâil'* de (British Museum yazması, no: Or. 3977, vr. 58) Kâsım'ın oğlu Muhammed, Allah'ın hükümlerinin ancak bir imam aracılığıyla ifa edilebileceğini söyler. Krş. Madelung, *Der Imâm*, s. 144.

24 Aynı zamanda Bk. Kasas, 28/68; İsrâ 17/21; Zuhruf, 43/32; İsrâ, 17/70. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 204 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 81b).

25 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 205 vd. (Berlin yazması vr. 82a), s. 223 (Berlin yazması vr. 87a vd.).

26 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 206 (Berlin yazması vr. 82a).

ayet aktarıldıktan sonra Kâsım, "Allah bilinen bir itaati emretti" (*fe emera bi-tâ'at ma'lûm gayr mec'ûl*) ifadesini ilave eder".²⁷

Kâsım'da imâmetin mecburiyetine delil olarak zikredilen tek hadis; "Her kim bir imama tabi olmaksızın ölürse, bir purperest/sapkın gibi ölür (lafzî olarak; bir câhiliyye ölümüyle ölür). (*men mâte lâ imâm lehu mâte mîte câhiliyye*)"²⁸ *Kitabu'l-imâme*'de Kâsım'ın "Eğer hiç bir imam olmasaydı, din yeniden putperestlik kabilinden olurdu. (lafzî olarak; din putperestliğe geri dönerdi.) (*ve reca'a'd-dîn câhiliyye*) şeklindeki ifadelerinde, bu hadise bir telmihte bulunulur.²⁹

III

İmâmetin gerekliliği ispatlandıktan ve onun farziyyeti Kur'an ve Sünnetle olduğu kadar akılla da delillendirildikten sonra imamın kim olacağını bilmeye ihtiyaç vardır. Kâsım'a göre hiç kimsenin haksız yere imâmet iddiasında bulunamaması için imamın kimliği âşikâr olmalı ve onu tasdik eden alametler apaçık olmalıdır. Sadece gerçek bir imam, itaatkârları mükafatlandırarak ve suçlulara ceza vererek suçlulara engel olabilir.³⁰

İmamlar³¹ üç çeşittir: a-Rasuller ve nebîler (*rusûl, enbiyâ*) b-Elçilerin vasîleri (*evsiyâ*)³² c- İmamlar (*eimme*) olarak da isimlendirilen peygamberlerin halifeleri (*hulefâi'l-Enbiyâ*). Peygamberler, vasîler ve imamlar arasındaki fark, kimliklerini tayin eden alâmetler sayesinde anlaşılır. Kâsım imamlar arasında en yüksek mevkide olan peygamberleri, kendileri (nin peygamberliğini tasdik) için vukû bulan mucizeler vasıtasıyla ayırt eder. O, Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve Hz.

27 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-imâme*, Berlin yazması, no: 4876/6, vr. 57a.

28 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 206 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 82a). Krş. İbn Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 96. On iki İmamcı Şîiler bu hadisi, imâmetin dinin esaslarından biri olduğunu ispat etmek için kullanır. Bk. Subhî, *Nazarîyyetü'l-imâme*, s. 64. Krş. Madelung, *Der İmâm*, s. 95.

29 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-imâme*, no: 4876/6, Berlin yazması, vr. 57a.

30 Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 213 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 84b).

31 Kâsım'da imam kavramı çifte manaya sahiptir: a-topluma yol gösteren ve kılavuzluk eden her çeşit insan için genel bir isimdir. b-imam kavramı kimliği özel alametlerle bilinen bir lider türünü gösterir. Aşağı Bk.

32 İsna Aşerî öğretiyeye göre vasî (çoğulu *evsiyâ*), bir peygamberin vasîsi, yani peygamberin gizli ilimden ve birkaç somut eşyadan ibaret olan vasiyetine sahip olan, toplumun bir lideri olarak bir peygamberin meşru halefi veya o, bir peygamberin vasiyetini bir vasiden bir diğer vasîye veya bir peygambere teslim eden kimsedir. İsna Aşerîler, Adem'den bu güne kesintisiz peygamberler ve vasîler zincirinin varlığını öne sürerler. Ali, Muhammed'in vasîsidir. Bazı İsna Aşerî hadislerine göre Ali, bütün diğer vasîlerin en üstünü olarak kabul edilmiştir. Diğer bazı İsna Aşerî hadisleri ise, onu mevkice peygamberlere eşit tutar. Bk. U. Rubin, "Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, (1979), c. I, ss. 41-51.

Muhammed'in mucizelerini zikreder.³³

Vasîler, imamlardan üç alâmetle ayrılmıştır. a. Allah, isim belirterek onları seçti. b. Rasuller, onların özel mevkilerini bildi. c. Rasuller, onları diğerlerinden övücü ifadelerle ayırdı.³⁴ Ali, Kâsım tarafından bir vasî örneği olarak verilmiştir. Ali'nin yüksek konumu şu şekilde ifade edilmiştir. O gelecekte olacak olayları bildi (bu bilgi ona peygamber tarafından aktarılmıştı); yine o bütün ilimlerin ve dinlerin derin ve engin bilgisine sahiptir. Ve o Kuran'ın sırlarını bildi.³⁵; O, savaşta cesurdu, Allah'a ilk iman edenler arasındaydı ve belağat sahibiydi.³⁶

İmamları tasdik eden alametler şu şekildedir: a. Peygambere yakın akrabalık (*karabet*). b. Hikmette kemal sahibi olma (*kemalü'l-hikme*)³⁷. c. Takva.³⁸ İmamın bu alametleri Kâsım tarafından *Kitâbu'l-imâme'* de (Bk. dipnot: 6) ve *Kitâbu'l-mesâil'* de ifade edilmiştir.³⁹

Kâsım Peygambere akraba olma alametini, peygamberliğin peygamberlerin soyuna verildiğinden bahseden Kuran'dan ayetlerle (örneğin Hadîd, 57/26, Ankebut, 29/27) delillendirir.⁴⁰ Açıkçası o, bir imamın peygamberle yakın bir akrabalık içinde olması gerektiği ifadesini destekleyen bir Kur'an ayeti bulamadı. Hatta bazen o, bu görüşünü sadece belirli bir peygamberin ailesinden bahsedip peygamberliğin, soyuna geçmesine işaret etmeyen Kur'an ayetleriyle dahi temellendirir.⁴¹ Hikmetin, imamın bir alâmeti olduğuna delil olarak Kâsım, Davut örneğini verir.⁴²

33 Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 213 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 84b).

34 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 213 vd. (Berlin yazması, vr. 84b): *ve bânet el-evsiyâ mine'l-eimme bi-mâ hassahâ Allah bihi mine't-tesmiye. Ve bi-mâ kâne yu'rafu lehâ 'inde rusulihâ mine'l-menzile. Ve-mâ kânet rusul tubeyyinhâ bihi min akvâli't-tafâle.*

35 Esrâru'l-Kuran'ın bilgisi de, imamın ayırıcı niteliğidir.

36 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 214 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 84b vd.) Krş. Kâsım b. İbrâhim, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, Berlin yazması, no: 4876/19, vr. 131b. Ali'nin kişiliği ve nitelikleri hususunda Bk. D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London 1933, bölüm 4; U. Rubin, "Prophets and Progenitors", s. 45 vd.

37 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 215 (Berlin yazması, vr. 85a). Diğer yerlerde (Bk. dipnot: 38) bir üçüncü alameti, yani takvayı ilave ederken Kâsım burada sadece iki alameti zikreder. İlk iki alameti zikrettiği yerlerde Kâsım muhtemelen üçüncü alameti zikretmez. Çünkü Kâsım'a göre ilk iki alamet Allah tarafından yaratılmıştır. Oysa takvanın Allah tarafından yaratıldığını iddia etmek, Kâsım'ın hür irade öğretisi ile çelişir.

38 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 205 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 82a), s. 223 (Berlin yazması vr. 87b).

39 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-mesâil*, British Museum yazması, no: Or. 3977, vr. 57b, 60b.

40 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, ss. 216-218 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 85a-86a).

41 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, ss. 216-218.

42 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 219 (Berlin yazması vr. 86a). Müslüman geleneğinde Davut'un hem bir imam hem de bir peygamber olarak görüldüğüne, ancak vurgunun daha çok ikinci yönüne yapıldığına dikkat ediniz. Bk. R. Paret, ""Dâwûd", *El* (2), c. II, s. 182.

Kâsım, toplumun bir imam seçmeye hak sahibi olması fikrine karşı çıkar. Sadece en mükemmel ya da (en iyi kimse, *fâdil* veya *efdal*) meşru imamdır. Kendisinden daha üstün kişilerin olduğu bilinen bir kimsenin (*mevdûl*) imâmeti geçerli değildir.⁴³ Ali b. Ebî Tâlib'in imâmetine dair bir soruya cevap olarak Kâsım şöyle der: "Ali'nin, Allah'ın dinindeki fazileti sebebiyle (*li fadli Ali fi dînillah*) Ali'ye itaat (*tâ'at Ali*) ve önceliğin (diğerlerine karşın) ona verilmesi (*takdimuhu*), insanlar üzerine görev olarak yüklenmiştir... Kim ki önceliği ona rağmen başkasına verirse (*men kaddeme gayrehu aleyhi*), en faziletli insana rağmen, öncelik hakkını başkalarından daha az faziletli olduğu bilinen birine (*mevdûl*) vermiş olur..."⁴⁴. el-Hâdî, imâmetin toplumun rızası olmaksızın iki veya daha fazla müslümanın bey'atı ile geçerli olduğu iddiasına delil olarak büyük babası Kâsım b. İbrahim'i zikreder.⁴⁵

Kâsım tarafından zikredilen akli deliller, onun imamı araştırırken, imamın hikmeti ve Peygambere akrabalığını tercih ettiğini gösterir ve imamın toplum tarafından seçilmesi gerektiği görüşüyle çelişir.

Zulmün hakim olduğu bir dönemde imamı peygambere akraba olmasına göre aramak, daha kolaydır; eğer imam, ismi ile bilinseydi zalim hükümdarın zulmüne maruz kalırdı.⁴⁶ İnsanların seçimine ve fikrine göre imamı tespit, onu araştırma sürecini uzatır. Sonuçta bu, ifâsından imamın sorumlu olduğu pekçok kanunun hükümsüz olmasına yol açar ve bundan dolayı insanlar ihmal edilir ve zarara uğrarlar. Allah, insanlar için zordan daha ziyade kolay olan şeyleri yapmayı ister ve bu sebeple onlara imamı kolayca bulabilecekleri bir yol göstermiştir.⁴⁷

Kâsım imamı toplumun seçmesi prensibine karşı iki delil daha sunar. Birinci

43 *Mefdûl*'ün imâmeti hususunda krş. W. M. Watt, *The Formative Period*, s. 163. Mu'tezililer imam; efdal biri mi olmalı veya mevdûl de olabilir mi hususunda ihtilaf ederek ikiye ayrıldılar. Bk. Abdullah b. Muhammed en-Nâşi, *Kitâbu üsûli'n-Nihal*, J. Van Ess, *Frühe Mu'tezilitische* içinde Arapça metin ss. 50-61.

44 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, Berlin yazması, no: 4876/19, v. 131b. İmâmet, fazileti, zühtü, ve ilmi insanlarca apaçık bilinen yeryüzündeki insanlar arasında en iyi kimseye (*hayru ehli'l-ard*) aittir. Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması vr. 106b. Krş. S. Pines, "Shî'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2(1980), ss. 169-170. Bir nesilde iki imamın varlığının imkanı ile ilgili soruya cevap olarak Kâsım, 12. Yûsuf 76 ayetine işaret ederek ilminde diğerlerinden daha iyi olan birinin daima var olduğunu söyler. Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-mesâil*, British Museum yazması, Or. 3977, vr. 57b.

45 Madelung, *Der Imâm*, s. 142, dipnot: 248.

46 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 219 (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 86a). Peygamber ailesinin çok yakın akrabası olan bir şahsın ismi ile de bilinmiş olması mümkün değil midir? Kâsım kendi delilinin altını oyuyor gibi gözüküyor.

47 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 219 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 86a vd.).

delil, Kur'an'a dayandırılır. İmamı seçen insanlar değil Allah'tır. Allah, kendilerine ihsan ettiği şeyleri seçmeleri için insanlara imkan vermez; şu halde onlar kesin olarak en önemli dînî konuda seçim hakkına sahip değildirlir.⁴⁸

2. İkinci delil "ilzam"⁴⁹ olarak isimlendirilen tartışma metodu vasıtasıyla ifade edilmiştir. Sorun, imamı kimin seçeceği, sıradan insanlar (*avâm*) mı yoksa seçkin kesim (*havâss*) mi? Eğer avam ifadesinden tüm toplum kastedilirse, bu durumda seçim işi, toplum fertleri bütün yeryüzüne dağılmış olduğundan, ölüm ve doğumlar sebebiyle de onların sayıları tespit edilemediğinden dolayı başarılamaz. Ayrıca Allah'ın insana yapabileceğinin üstünde bir vazife yüklemesi caiz değildir.⁵⁰ Eğer seçim seçkinlerin elinde olsaydı o zaman seçkin kimdir ve onlar nasıl ayırt edilebilecektir? Eğer onlar bilgileri ve faziletleri vasıtasıyla ayırt edilebilirse, onlarla ilgili bu durumu kim tespit edecektir? Seçkinlerle ilgili bu durumun tespiti hususunda avama hak verilirse onlar, imamın seçkinler arasında en üstün kişi olmasından dolayı onun kim olduğunu bilme hususunda daha yetkili olacaktır. Bundan sonra Kâsım, imamı seçecek bir grubun teşkilinin mümkün olmadığı ve sonuç olarak imamı seçme hususunda hiç bir imkanın olmadığını ispat için ilzam sürecine devam eder.⁵¹

Kâsım *Kitabu'l-imâme'* de de imamın seçimi prensibine karşı çıkarak şunları öne sürer: Bir taraftan "eğer imâmet elçiye en yakın ve en yüce mevkinin dışına çıkarsa (*iza harecet min erfa' el mevâdi' wa akrabihi ilâ'r-rasûli*) toplumun her grubu (*fırka*) imâmet iddiasında bulunacak, dolayısıyla ihtilaf meydana gelecek ve bu ihtilaf da dinin yok olması (*ibtâluddin*) anlamına gelecektir."⁵² Diğer taraftan imâmet, Peygambere akrabalığa göre tespit edilmeyip, farklı esaslara (*ma'âdin muhtelif*) göre tespit edilirse, şurâya ihtiyaç olacaktır. Bu durumda şurâ üyelerinin farklı ve uzak yerlerden gelmeleri gerekir. Onları toplamak mümkün

48 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, ss. 204, 220 (Berlin yazması, vr. 81b, 86b).

49 *İlzam*, literal olarak "zorlama, mecbur bırakma, icbar etme" anlamına gelir. İlzam, kendisiyle bir şahsın, hasmının fikirlerinden yola çıkarak, hasmının öğretisini tekzip eden veya saçmalığını veya inancsızlığını ortaya koyan sonuçlar çıkardığı (hasmını bu sonuca zorladığı) yaygın bir kelam tartışma metodudur. Bk. J. Van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adûdaddîn al-İcî*, Wiesbaden 1966, ss. 396 vd. amlf, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Grunebaum, (Wiesbaden 1970) içinde, ss. 25 vd.

50 Burada Kâsım, Mutezile'nin Allah'ın adaleti prensibinin bir parçasını oluşturan *teklifi mâ-lâ yutâk* anlayışını kullanır. Bu anlayışa göre Allah'ın, bir kimseye yapamayacağı bir şeyi emretmesi tasavvur edilemez. Eğer Allah bir kimseyi yapmaktan kaçınamayacağı bir şeyden veya yapamayacağı bir şeyi yapmamasından dolayı cezalandırırsaydı, gayr-ı adil olarak telakki edilmek zorunda olacaktı. Bk. R. Brunschvig, "Devoir et pouvoir, Histoire d'un problème de théologie musulmane", *Studia Islamica* 20(1964), ss. 10vd.

51 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu tesbîti'l-imâme*, s. 220 vd. (Berlin yazması, no: 4876/12, vr. 86b). Krş. İbn Hazm, *Kitâbu'l-fisâl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Kahire 1321 H. , c. IV, s. 168.

52 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-İmâme*, no: 4876/6, Berlin Yazması, vr. 57a.

olsa bile, şûrânın her bir grubu imâmet iddia edeceğinden hedefleri farklı olacaktır. Onların ihtilafı savaşa, savaş da, yok olmaya yol açacaktır. Allah, kullarının ıslahını (*ıslâh ibâdîhi*)⁵³ istediğinden onların yok olmasına yol açacak tarzda bir farzı yerine getirmelerini emredeceği kabul edilemez.⁵⁴

Kâsım'ın, Zeydiyye'nin Cârudiyye veya Butriyye koluna mensup olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Madelung, "Kâsım'ın, imâmet teorisinde açıkça Butriyye'nin görüşünü reddettiği ve Cârudî öğretisindeki gibi Ali'nin baştan beri Peygamberin biricik meşru halifesi olduğunu ileri sürdüğünü"⁵⁵ iddia eder. Ancak eserlerinin hiçbir yerinde Kâsım, açıkça Peygamberin halefi olarak Ali'yi atadığından bahsetmez. "Sen benden sonra imamsın" vasiyeti ile Ali'nin imam olarak Peygamber tarafından atanmış olup olmadığına cevaben Kâsım, çekingen bir biçimde "o yeterli ve tavsif edilmiş bir imâydi" der.⁵⁶ Diğerlerine karşın önceliğin Ali'ye verilmesi gerektiğini iddia eden pasaj (Bkz. yukarıda s. 89), Kâsım'ın Ebû Bekir ve Ömer'in imâmetini gayri meşru kabul ettiğini ispatlamayıp, sadece Ali'nin ilk halifeler arasında en üstün olduğu anlamına gelir.⁵⁷ "Ali en üstündür, ancak Ebû Bekir ve Ömer meşru halifelerdir." anlayışı, Mu'tezilî fırak yazarı Nâşî'ye göre Butriyye'nin fikridir: "Ali b. Ebî Tâlib, Allah'ın elçisinden sonra insanların en üstünü ve imamete en layık olanı idi. Onlar (Butrîler), Ali her ikisine de bey'at ettiği ve imametlerini onayladığı için Ebû Bekir ve Ömer'e yapılan bey'atın hata olmadığını iddia ettiler..."⁵⁸ Bu görüş, bazı kaynaklarda Zeydiyye'nin bir kolu olarak ifade edilen Bağdat Mu'tezile'si tarafından da kabul edilmiştir.⁵⁹ Hakkında az bilgi bulunan erken dönem Zeydî kelamcısı Süleyman b. Cerîr de hikmet sahibi ve iyi niteliklere sahip olursa, mefdûlün imameti geçerli olacağından Ebû Bekir ve Ömer'e yapılan bey'atı fıska varmayan bir hata olarak telakki eder.⁶⁰ Kâsım gibi Süleyman b. Cerîr de,

53 Mu'tezile'nin genel öğretilerine göre Allah, insanlar için kötü değil, en iyi olanı (*aslah*) yapar. Krş. R. Brunschvig, "Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah)", *Studia Islamica*, 39(1974), ss. 5-23. J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden 1976, ss. 269-271.

54 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-imâme*, no: 4876/6, Berlin Yazması, vr. 57b.

55 Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 144.

56 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-mesâil*, British Museum yazması, no: Or. 3977, vr. 23b; Madelung, *Der Imâm*, s. 143. İsna Aşerî nass prensibine göre (yani açık tayinle imamete görevlendirme) Peygamber ölmeden önce açıkça Ali'yi halefi olarak atadı. Bk. U. Rubin, "Prophets and Progenitors", s. 48 vd. dipnot: 32. Bu, Cârudîlerin görüşüdür. Bk. Nâşî, *Kitâbu usûli'n-nihal*, s. 42, van Ess, *Frühe Mu'tazilitische* içinde tercüme metin s. 66.

57 Kâsım, aynı zamanda Ali'ye velâyetin Müslümanlara yüklenmiş en önemli emirler arasında olduğunu öne sürer. Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-mesâil*, British Museum yazması, no: Or. 3977, vr. 23a.

58 Bk. en-Nâşî, *Kitâbu usûli'n-nihal*, 43, tercüme metin s. 68; Madelung, *Der Imâm*, ss. 50, 76.

59 Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 42 vd.

60 Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 63; Watt, *The Formative Period*, s. 165.

Peygamber'in Ali'nin imametine açıkça işaret etmeksizin, onu îmâ ettiğini iddia eder (*ve eşâre ileyhâ alâ gayrı sebîli'n-nass*).⁶¹

Kâsım'ın, halife Ömer'e karşı tavır alması durumu, siyasal imamet meselesinden kaynaklanmamaktadır.⁶² Madelung'a göre o (Kâsım), Ömer'in idareciliğini değil, bilgisini eleştirir.⁶³ Ayrıca Madelung, "Kâsım'ın eleştirileri, ikinci halifeden çok Ömer ve oğlu Abdullah'la irtibatlandırılan ekol geleneğine yöneliktir. Bu ekol taraftarlarına karşı Kâsım, Ömer ve oğlunun kısmen takdir ettikleri Medine'deki diğer bir ekol geleneğini kabul eden İbn Abbas'ı yüceltir." diye ilave eder.⁶⁴

Kâsım'ın Ebû Bekir ve Ömer'in imametini meşru gördüğünü ve bu yüzden de bu konuda Butrîler ile mutabık olduğunu görmüştük (Bkz. dipnot: 6). Fakat onun meşru imama delalet eden alametlerle ilgili görüşü Butrî ve Cârudîlerin her ikisinden de ayrılır: O, isyanı imamın bir alameti olarak kabul etmez ve imamın toplum tarafından seçilmemesi gerektiğini savunur. Peygambere akraba olmaya ilaveten Butrî ve Cârudîlerin her ikisi tarafından benimsenen, meşru imama delalet eden bir alamet olarak Kâsım, ilim ve hikmeti kabul eder. Bu alamet, Kâsım'ın torunu Hâdî'nin zamanından itibaren geç dönem Zeydî imamet öğretisinde hurucla/isyanla birlikte ifade edilir.⁶⁵

Sonuç olarak Kâsım, imamın kimliğini tespit etmede açık bir yola işaret etmez. O, Peygambere karâbetten tam olarak neyi kastettiğini belirtmez, seçim taraftarı muhaliflerini uyardığı tartışmadaki müphem ifadesinden çelişkili sonuçlar çıkabilir. Yine o, imam olacak şahıs üzerinde mutabık olacak grubun büyüklüğünün hangi çapta olacağı sorusunu cevaplamaz. Bundan da ötesi, imamın tespiti hususunu daha zorlaştıran şey, Kâsım'ın, imamın "Ben imamım." dememesi gerektiği şeklindeki görüşüdür.⁶⁶ Doğrusu Kâsım *Kitâbu'imâm*'de⁶⁷ en akıllı insan olduğunu ispatlayan kişinin imam olduğunu söyler, fakat burada da onun imametinin toplum tarafından tasvip edilmesi gerekir. Öyle anlaşılmaktadır ki, Kâsım imamın kişiliğinin, kimliği hakkında hiçbir tartışmaya yer bırakmayacak derecede başkalarından üstün olması gerektiğini savunur gözükmektedir.

Kâsım, muhtemelen kendini imamete uygun bulup bunu zaman zaman îmâ

61 Bk. Nâşî, *Kitâbu usûli'n-nihal*, s. 44, tercüme metin s. 69.

62 Bk. Madelung, *Der Imâm*, s. 149 vd.

63 Bk. Madelung, *age*, s. 150.

64 Bk. Madelung, *Der Imâm*, ss. 150, 151, 132.

65 Bk. Madelung, *age*, s. 144.

66 Bk. Madelung, *age*, s. 143; Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-mesâil*, British Museum yazması, no: Or. 3977, vr. 60b.

67 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-mesâil*, vr. 58a.

etse de açık olarak imamet iddiasında bulunmaz. Eğer o, imamete layık olduğunu düşündüyse, "Peygamber ailesinin gerçek imamı, Müslümanların idaresini iradî olarak zalimlerin eline bırakan biri olamaz." şeklindeki Zeydî öğretisine göre hareket etmemiştir.⁶⁸ Sonraki Zeydîler, Kâsım'ın isyan ettiğini ve hatta bir imam olduğunu iddia ettiler. Fakat bütün bunlar, Zeydî hedeflere uygun olarak tarihin yeniden inşası gibi görünmektedir. Bununla birlikte Zeydî çekişmesinin bir sonucu olarak Kâsım'ın öğretisi, diğer Zeydî alimlerin karşı çıkamadığı otoritesini muhafaza etti. Baştan sona Kâsım'ın bütün eserlerinde, huruc/isyan için bir çağrıda bulunduğu hatta isyan ettiği veya imam olarak tanındığını ortaya koyan somut ve güvenilir delil unsurları dahi yoktur.⁶⁹

IV

Kâsım, şu hususlarda öğretilerine ve fiillerine hücum ederek Râfıza'yı⁷⁰ çok

68 Bk. Madelung, *Der Imâm*, 145.

69 Bk. Madelung, *Der Imâm*, ss. 91-96.

70 Râfıda kavramı, "terk etmek, bırakıp gitmek" anlamına gelen *rafada* fiilinden gelmektedir ve bundan dolayı da "terk edenler, bırakıp gidenler" olarak tercüme edilebilir. Bu ifade, Zeydîler tarafından Şii isyancı Zeyd b. Ali'yi terk edip, ona yardımcı reddedenler için aşağılamak amacıyla kullanılan bir terimdir. Bk. İbn Teymiye, *Minhâcu's-sünne fi nakdi kelâmi's-şîati'l-kaderiyye*, tahk.: Muhammed Reşâd Sâlim, Beyrut ts., c. I, s. 21.

İbn Teymiye'ye göre Zeyd b. Ali isyanı sebebiyle Şîa, Râfıza ve Zeydiyye olarak ikiye bölünmüştür. Bu sebeple Râfıda terimi, ancak Hicrî 120 veya 122'den itibaren bilinir olmuştur. Krş. I. Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites", *Journal of the American Oriental Society*, 29(1909), ss. 138-141.

Watt, Râfıza teriminin ilk olarak hangi anlamlarda kullanıldığını bilmenin mümkün olamayacağını savunur. Zira Eş'arî'nin *Makalât'*inde (s. 64 I. 5) İmâmîyye nitelemesiyle ilgili yer alan az sayıdaki ifadelerden biri, Eş'arî'nin Zeydî bir kaynaktan alıntıda bulunduğu görülür ve Hayyât *Kitâbu'l-intisâr'*da (Albert Nasrî Nâder'in Fransızca'ya çevirdiği Nyberg neşri, Beyrut 1957, Arapça metin ss. 14-15) Şîa ile ilgili hususları eleştirdiği çalışmasında Râfıza'dan bahseder. Buna göre Eş'arî'nin (Bk. *age*, s. 16), Ebû Bekir ve Ömer'i terk edenlerin Râfıda olarak isimlendirildikleri yani Ebû Bekir ve Ömer'in sahabenin hatası sonucu hilafete gelmiş gâsıplar olduklarını iddia edenlerin Râfıda olarak isimlendirildikleri ifadesi doğru gibi görünüyör. Bk. W. M. Watt, "The Râfidites: A Preliminary Study", *Oriens*, 16(1963). Krş. amlf, *The Formative Period*, ss. 157-160.

Muhtemelen Friedlaender'in belirttiği gibi bu terimin iki anlamının te'lifi, Râfızîlerin kim olduğu sorusunu cevaplamaya yardım eder. Friedlaender'e göre Zeyd b. Ali'yi terk eden ve Zeyd'in Râfızîler olarak isimlendirdiği Râfızîlerin karakteristiği olan husus, Ebû Bekir ve Ömer'e ve daha az oranda Osman ve diğer sahabeye karşı olumsuz tavırlarıdır. Bk. *agm*, s. 142 ve esas olarak dipnot: 6.

Râfıza bazen ılımlı Şîileri ayırmak için ve Şîa terimine karşıt olarak Gulât Şîileri göstermek için kullanılmıştır. Bk. Friedlaender, *agm*, ss. 146-148. Fakat İmâmî Şii doktrinin billurlaşmasından itibaren Zeydîler ve sık sık Sünnîler İmâmîyye Şîa'sını Râfıza olarak tanımladılar. Bk. *agm*, ss. 148-150. Bu husus, ayrıca Malatî (377/987) 'nin ifadeleriyle de desteklenir. Gerçekten Malatî, İmâmîyye ve Râfıza terimlerini hem ılımlı hem de aşırı Şîa'nın bütün grupları için kullanır. - Zeydîler ve İsmâilîler de İmâmîyye olarak isimlendirilir. (Bk. *Kitâbu't-tenbîh ve'r-redâ alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*, tahk.: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Bağdat-Beyrut 1968, ss. 18-35, ve Krş. Friedlaender, *agm*, ss. 154-159) --Ancak özel anlamıyla Râfıda, Malatî'ye göre sadece Hişam b.

sert bir dille eleştirir: a. *Vasiyet* öğretileri⁷¹ b. *Teşbihi* benimsemeleri⁷² c. İmamları Peygamberlerle eşit görmeleri d. *Takiyye* öğretileri⁷³ e. İmamlarının davranışları.

el-Hakem'in taraftarları olan Hişâmiyye hakkında kullanılır. "İmâmiyye'nin on ikinci grubu Hişam b. el-Hakem'in takipçileri olup, Hişâmiyye ismiyle bilinirler. Onlar, Allah'ın elçisi tarafından dini terk edenler (*yefudûne'd-Dîn*) olarak isimlendirilen Râfîda'dır. Bk. *age*, s. 24. *Rafada*'nın bu anlamı, döneminde açık ve kesin öğretilere sahip olan Şîa'ya Malatî'nin husumetini ifade ediyor gibi görünüyor. Râfîda'nın övgü/yüceltici anlamıyla ilgili olarak Bk. E. Kohlberg, *JAOS*, 99(1979), 677-679.

Kâsım iki risalesinde Râfîda'nın fikirlerinin çürütülmesini ele alır: 1- *er-Redd alâ'r-râfîda*, 2- *er-Redd alâ'r-ravâfîd*. İlk risalede Rafîda isminin kullanımından bahsetmez. Ancak Hişam b. el-Hakem ve ismiyle bahsettiği Hişam b. Sâlim'in öğretilerini eleştirir. (Bk. Kâsım b. İbrâhim, *er-Redd alâ'r-râfîda*, *The Theological Epistles* içinde ss. 313-314; Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 112a). Onlar, daha sonraları Makâlât yazarları tarafından İmâmiyye'nin ilk temsilcileri olarak tanınmışlardır. İkinci risalesinde Kâsım, Râfîza'yı, Zeydiyye dışındaki bütün Şîi gruplar için aşağılayıcı bir tabir olarak kullanır. *İfterake men idde'a't-teşeyyü' 'alâ selâsete 'aşere smfen minhum isnâ 'aşere fi'n-nâr ve humu'r-ravâfîd*. "Şîa olduğunu iddia edenler on üç gruba ayrılmıştır. Bunların on ikisi Cehennemde olup, onlara Ravâfîd denir." Bk. Kâsım b. İbrâhim, *er-Redd alâ'r-ravâfîd*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 104a. Pines yukarıda aktarılan cümleden sonra verilen çeşitli Râfîzî grupları hususunda Kâsım'ın dördüncü gruptan Ca'fer-i Sâdık ve çocuklarının imametini kabul eden Şîi grupları için bu ismi kullandığı kanaatindedir. Böylece bu ilk kullanımın kapsamı sınırlandırılmıştır. Pines'e göre bu kullanım, vasiyetin Ca'fer b. Muhammed'e intikal ettiğini düşünen ve vasiyetin son olarak ona geldiğine inananlardan bahsedildikten sonra "Onlar (sonuncular) ravâfîd'tir" denmesine dayanmaktadır. Cafer'in imametini tartışan grupların isimleri daha sonradır. Bk. S. Pines, "Shi'ite terms", ss. 167-168. Ancak Pines, Râfîda'nın ikinci anlamına göre ilk üç grup Râfîda olarak kabul edilmemesi gerektiğinden dolayı, isimlendirilmenin sınırlandırılmasının Kâsım'a isnad edilmesinin zorluğunu kabul eder. Bk. Pines, "Shi'ite terms", dipnot: 19. Kâsım gibi bir yazarın aynı yerde Râfîza'nın iki farklı tanımını karıştırması tasavvur olunamaz. Bu nedenle Kâsım'ın, Râfîda teriminin, Şîi olduklarını iddia edenler için kullanıldığını, Ca'fer ve haleflerinin imametini tanıyanların bu geniş tanımın içine konulduğunu savunduğu anlaşılmaktadır.

Bu açıklama, ayrıca Ca'fer'in imâmetini benimseyenlerin on iki grubun dördüncüsü olarak görünmesi ve aynı kategori altında tasnif edilen bir grubun muhtemelen bir diğerinde yer alması hususuyla da desteklenmektedir.

- 71 Bk. yukarıda dipnot: 32. Burada *vasiyye*, imâmete meşru halef olarak atanma anlamına gelir. Krş. S. Pines, "Shi'ite terms", s. 168, dipnot: 24.
- 72 Teşbih, genel olarak Allah'ın yaratılan bir şeye benzetilmesi, özel olarak Allah'ın insana benzetilmesi (Antropomorfizm) yani, Allah'a insanın ahvali, biçimi ve fiillerinin atfedilmesi anlamına gelir. Teşbihe muhalif olan görüş, Allah'ın yaratılan hiçbir şeye benzemediği, dolayısıyla Allah'ın insana benzemediği görüşünü savunur. Krş. Benim çıkmak üzere olan makale "The Tabaristânîs' Question, Edition and annotated translation of al-Kâsım ibn İbrâhîm's Epistles", *JSAI*, S. 7. [Bu makale, söz konusu derginin Sayı: 11 (Jerusalem 1988), ss. 16-54'te yayımlanmıştır. çev.]
- 73 *Takiyye*, ihtiyat kabilinden duygularını gizleme anlamına gelir. İmâmî Şîisi, kimliğini gizlemeye dikkat etmelidir: O, gerçek inancını gizlemeli ve aynı zamanda muhaliflerinin idaresindeki bir yerde, dindaşlarının (İmamîlerin) zulme uğrama tehlikesine meydan vermemek için onlar (muhalifleri) gibi davranmalıdır. Bk. I. Goldziher, *Vorlesungen Über den Islam*, Heidelberg 1910, ss. 214-215. E. Kohlberg, *takiyye*yi dinin bir prensibi olarak kabul eden İmâmî Şîilerin yanında, *takiyye*ye uygun hareket etmeyip inançları için savaşmayı tercih eden bazı İmâmî Şîiler olduğu gibi *takiyye*yi bir takım şartlarla kabul eden İmâmî Şîilerin de olduğunu ikna edici biçimde ispat eder. Bk. "Some İmâmî Shî'i view's on Takiyya", *Journal of the American Oriental*

a. Râfızîler, vasîliği Peygamber veya diğer bir vasîden alan vasîsiz bir dönemin olmadığını savunurlar. Onlara göre vasî, insanları Allah'a inanmaya mecbur eden Allah'ın hüccetidir. Bir vasî Allah'ın bütün hükümlerini bilir, bu yüzden insanlar ona itaat etmelidir. Sadece, nitelikleri hususunda kendi zamanında hiçbir dengi olmayan vasîyi bilen kişi Allah'a giden yolu bulabilir.⁷⁴

Kâsım, Râfızî vasiyet öğretisini, toplumların kılavuzlarının bulunmadığı birbirini izleyen iki elçi veya iki peygamberi birbirinden ayıran zaman aralıkları (*feterât*) temelinde çürütür.⁷⁵ Eğer bu zaman aralıklarında bütün emir ve yasakları bilen imamlar veya vasîler olmuş olsaydı, imamlar toplumlara kılavuzluk edeceğinden Adem'den sonra Peygamber göndermeye hiçbir ihtiyaç kalmazdı. Allah'ın toplumlara Peygamberler ve elçiler göndermiş olması, kesintisiz bir vasîler zincirinin olmadığını veya bu kesintisiz silsileye inananların, Allah'ın insanlara/kavimlere göndermiş olduğu elçi ve Peygamberlerden bahseden Allah'ın Kitabı'nı inkar etmiş olacaklarını ispat eder.⁷⁶ Kâsım, insanlığa Adem'den sonra hiçbir Peygamber veya elçi gönderilmemiş olduğu anlayışını, sapkın bir Hint mezhebi olan *Berhamiyye*'ye atfeder. Onlar Adem'in Peygamberliğini Şit'e, Şit'in de onu oğullarından vasî olana verdiğini iddia ettikten sonra, vasiyeti bir vasîler zinciri ile kendilerine kadar getirirler. Onlara göre Adem'den sonra Peygamberliği ve elçiliği iddia eden yanlış ve yalan bir iddiada bulunmuştur.⁷⁷

Society 95(1975), ss. 395-402.

74 *Ze'amat er-Râfida ennehu lem yekun karn mine'l-Kurân halâ. Ve lâ ümme mine'l-ümemi'l'ülâ illâ ve fihâ vasiyyu nebiyyin ev vasî min vasî. Hüccet Allah kâimâ aleyhim. Ve âlim bi ahkâmih küllihâ fihim. mefrûda aleyhim tâ'atuh ve ma'rifetuh. Leyse li ehad ve mimmen me'ahu fi dehrîh hâluhu ve lâ sıfatuhu. Lâ yehtedî ilâ Allâh ebeden men dallehu ve lâ ya'rifu'llahe subhânehu men cehilehu.* Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu'r-redd ale'r-râfida, The Theological Epistles* içinde, c. II, s. 310 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 111a). [Kâsım b. İbahim'in, *Kitâbu'r-redd ale'r-râfida* isimli eserinin bundan sonra verilen sayfa numaraları da Abrahamov'un *The Theological Epistles* içindeki sayfa numaralarıdır. çev.]

75 Bu terimle ilgili olarak Bk. Ch. Pellat, "Fatra", *EI*(2), c. II, s. 865.

76 Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu'r-redd ale'r-râfida*, s. 310 vd. (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 111a vd.).

77 *Ve mâ kâlet bihi er-Râfida fi'l-avsiyâ min hazîhi'l-makâle. Fe hüve kavlu fırkatîn kafîretin min ehli'l-hind yukâlu lehum el-berhamiyye. Tez'umu ennehâbi-imâmeti Âdem min küll rasûl ve huden muktefiye. Ve enne men idde'a ba'dehu nübüvve ev risâle fe-kad idde'â da'vâ kâzibe dâlle. Ve ennehu evsâ bi-nübüvvetihî ilâ Şit ve enne Şit evsâ ilâ vasî min vuldihî sümme yekûdûne vasiyyetehu bi'l-evsiyâ ileyhim.* Bk. Kâsım b. İbahim, *Kitâbu'r-redd ale'r-râfida*, s. 315. (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 112b). Bu görüş, az bir üslup farkıyla Kâsım'ın *Kitâbu'r-redd ale'r-râvâfid* isimli risalesinde şu şekilde ifade edilmiştir (Bk. Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 110a.): *ve evvel men câze (1) el-vasiyye ve idde'â 'ilmi âdem kavm yukâlu lehum el-İbrâhimiyye. Ve ce'alû (2) el-vasiyye virâse 'en 'eb fe-'eb (3) ve-hum min el-hind yukâlu lehum el-İbrâhimiyye ve-hum sâdet el-bilâd. Ve zeamû enne âdem evsâ ilâ Şit ve Şit evsâ ilâ ibnihi ve kâdû el-vasiyye 'ilâ enfusihim. Ve-ze'amû enne'l-vasiyye fihim el-yevm. Ve ze'amû enne külli nebî idde'â en-nübüvve min ba'di Şit müdda'in kâzib lâ yuhbirunâ bi-'ilm (4) âdem. Ve-kâlû enne Allah alleme âdem el-'esmâ (5) ve ilm küllehu fe-defea kull racul 'ilâ vasiyyihî el-'ilm kâmi-len. Sümme idde'âv bi-enne el-'ilm ellezî nezele mine's-Semâ fihim kâmil (6) ve ebtalû küll nebî ba'asehu*

Allah min vuldi âdem. Ambrossiana Kütüphanesinin üç yazmasında, {C 186 (Bk. RSO, 8(1919-1920), ss. 293-297; C131 (Bk.RSO, 7(1917); ss. 603-607; vd F61(Bk. RSO, 8(1919-1920), s. 604.)} farklı okunuşlar vardır: 1. C186 (v. 29a) –kâde ve sayfa kenarında hâze; C131 (vr. 83b) –hâra ve onun yukarısında kâde; F61 (v. 182a) –hâza . 2. C186 ce’alû; c131 ve ce’ale; 3. C186, C131, F61 –min ‘eb en ‘eb; 4. C186- *kezzâb liennehu lem yuhbirnâ ve sayfa kenarında kâzib lâ yuhbirunâ*; 5. C131 –*el-esmâ el-hüsnâ(!)*; 6. C186 –*kâmilên*. Pines, bu pasajı, Berlin yazmasına göre tercüme etmiştir (Bk. “Shî’ite terms”, ss. 220-221). Ben onun tercümesini aktarmak ve bazı yerlerde diğer yazmaların ışığında düzeltmeler teklif etmek istiyorum. Benim düzeltme ve notlarım, köşeli parantez içinde verilmiştir. Kendilerini vasiyyete (yazmada Jâze veya hâze?) ilk uygun görenler [burada parantez içindeki italik kelimeleri, kâde olarak okumak daha uygundur. Yani “vasiyeti ilk ileri sürenler”. Bu okuyuşu sadece iki yazma değil aynı zamanda vasiyyete ilişkin diğer bir iddia örneğini verirken Kâsım’ın aynı kelimeyi kullanması da destekler: *sümme kâde el-vasiyye kaom min el-yehûd ve zeamû enne’l-vasiyye intehet ilâ vuldi Dâvûd*. Bu iddia, *Resh gelîthaya* miras olarak bırakılan Dâvud’un vasiyetidir. Bk. S. Pines, *Revue des Etudes Juives*, 100(1936), ss. 71-73] ve Adem tarafından sahip olunan bilgiye varis olduklarına dair iddiayı yayanlar, el-İbrâhimiyye olarak isimlendirilen insanlardır. Onlar, vasiyeti, bir atadan diğerine geçen bir miras olarak kabul ettiler. (?) [Soru işareti gereksizdir. Bk. yazma.] İbrâhimiyye olarak isimlendirilenler Hintlidir (hum min el-Hind) ve (o) memleketin sahipleridirler. Onlar, Adem’in Şit’e vasiyet ettiğine (*evsâ*) ve Şit’in (sırası gelince) oğluna vasiyet ettiğine inanırlar (*ze’amû*). Bu şekilde vasiyeti, kendilerine kadar getirirler. [“Bugün vasiyetin kendilerinde olduğuna inanırlar”. Bu cümle, Pines’in çevirisinde ifade edilmez.] Onlar, Şit’in peygamberlik iddia etmesinden sonra gelen her peygamberin Adem’in bilgisi hakkında hiçbir malumatı olmayan [“Bizi Adem’in bilgisi hakkında bilgilendirmeyen”, C186 elyazmasına göre “çünkü o bizi Adem’in bilgisi hakkında bilgilendirmedir”. Burada Pines, elyazmasını yanlış okur.] yalancı bir sahtekar olduğuna inanırlar. Onlar, Allah’ın Adem’e isimleri ve bilgiyi kendi bütünlüğü içinde (külli olarak) öğrettiğini ve her insana mükemmel bilginin vasiyet edildiğini [“ve her insanın (büyük bir ihtimalle her vasî) bilgiyi eksiksiz olarak vasîsine teslim ettiğini (*defe’a*)] söylerler. Onlar semadan nazil olan bu bilgiye kendilerinin sahip olduğunu ve mükemmel (eksiksiz) olduğunu iddia ederler. Onlar, Allah’ın Adem’in çocuklarına (ya da çocuğuna) gönderdiği her peygamberin iddiasını inkar (*battalû*) [Bütün elyazmalarında *ebtalû* şeklinde geçer.] ederler. [“Onlar, Allah’ın Adem’in çocuklarından bir başka peygamber gönderme (ihtimalini) inkâr ederler”. Burada Pines’in doğru tespit edemediği kelime/edat –den, –dan anlamına gelen min edatıdır.]

Adem’in dinî konularla ilgili biricik otorite olduğu anlayışı, Sa’adia’nın *Kitâbu’l-emânât ve’l-îtikâdât* (Bk. tahk.: S. Landauer, Leiden 1880, s. 139; tahk.: J. Kafah, Jerusalem 1970, s. 143, S. Pines tarafından çevirisi, “Shî’ite Terms,” s. 221)’ında da yer alır. Sa’adia tarafından kullanılan isim, Kâsım’ın *Kitab er-Red alâ’r-Râfida*’daki kullanımına, yani *el-Berhamiyye*’ye, yakın olan *Berâhime*dir. Arap kelimeler ve reddiye edebiyatı, Berâhime hakkında yukarıda bahsedilenden farklı bir rivayet içerir. Ünlü hür düşünür İbn Râvendî {P. Kraus’a göre “Beitrag zur Islamischen Ketzergeschichte,” RSO 14(1934), s. 375, O, 300/912 civarında öldü. Oysa H. Nyberg, 250/864 gibi daha erken bir tarihi verir. Bk. Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr*, ss. XXX-XXXIV}, *Kitâbu’z-zümürûd*’ünde Berâhime’nin diliyle akıl adına bütün peygamberlerin otoritesini inkar eder. İbn Râvendî, Berâhime’yi şüphesiz bir maske olarak kullanır. Kendi namına böyle bir fikri ifade etmesi, çok tehlikeli olacağından sonraki yazarlar, bu fikirden Berâhime’ye ait bir fikir olarak bahsederler. Kraus, onların kaynağının, İbn Râvendî olduğunu ifade eder. Bk. Kraus, “Beitrag zur Islamischen Ketzergeschichte,” ss. 123-129, 341-358. Kraus, belirtildiği üzere Berâhime’nin bir başka görüşünü nakleden Sa’adia hariç zikrettiği yazarlar hakkında tamamen haklıdır. O, istisna olarak, Berâhime’nin yukarıda zikredilen bir başka fikrini nakleden Saadia’dan bahseder. Kraus, Sa’adia’da nakledilen Berâhime’ye ait fikrin doğrudan kaynağının İbn Râvendî olduğunu düşünmedeki güçlüğün farkındadır ve onun Sa’adia’nın, sonraki Berâhime’nin bu görüşünü daha sonraki yazarlarca özenle işlenmiş haliyle naklettiğini/zikrettiğini varsaydığı anlaşılmaktadır. Krş. S. Pines, “Shî’ite Terms,” s. 220. Pines, farklı bir

hipoteze sahiptir. İlk olarak o, Kâsım'da ifade edilen *İbrâhimiyye*'nin Berâhime'den başka bir şey olmadığını söyler. Bu husus, Kâsım'ın *el-Berhamiyye* isminin geçtiği *Kitâbu'r-redd alâ'r-râfida* adlı eserinde, *Kitâbu'r-redd ale'r-ravâfid*'ta geçen Adem'in ve Şit'in peygamberliği ile ilgili görüşün aynısının dile getirilmesiyle de (ki bu husus, Pines tarafından zikredilmez) ispatlanır. Kâsım'ın Berâhime'nin görüşüyle ilgili kaynağı, muhtemelen İbn Râvendî olamaz. Tersine daha makul gibi gözükür. Kâsım'ın ve Sa'adia'nın Berâhimesi (veya İbrâhimiyyesi), ilk insan ve ilk peygamber olan Adem'in, yerine sonradan gelen bir şeriatın geçmediği ve geçemeyeceği bir Şeriat getirdiğini açıkça benimsedi. Hindistan'a geri dönersek, dîni geleneğe göre ilk insan olan Mani'nin hala yürürlükte olduğuna inanılan Manusmriti isimli bir şeriat kitabının yazarı olduğunu görürüz. Bu öğretiyi ile Kâsım ve Sa'adia'nın Berâhime'sinin (veya İbrâhimiyyesinin) öğretisi arasındaki benzerlik âşikârdır. Bu nedenle, sonuncu (Berâhime) hakkında verilen bilgilerin, son tahlilde Hint inançlarıyla ilgili doğru bir bilgi parçasına dayandığını farz etmek için bazı gerekçeler vardır. Bu olgudan hareketle, muhtemeldir ki –bundan fazlası da olamaz- İbn Râvendî, Kâsım ve Sa'adia tarafından atıfta bulunulan bilgilere sahip olup ve de dolayısıyla Berâhime'nin, bütün tarihi boyunca insanlığın sadece tek geçerli ve değişmez bir Şeriatı (code of Law) sahip olduğuna ve olacağına inandıklarının farkında olduğu için, insanın, –İslam'ın değil- kendisinin emirleriyle idare edileceği aklın işleviyle ilgili görüşlerini dile getirmek amacıyla bu Hintli grubun ismini kullanmaya karar verdi. Bk. S. Pines, "Sh'ite Terms", s. 222-223. Hipotezini açıklarken Pines, İbrâhimiyye ismi ve İbrahim (Abraham) arasında hiçbir bağlantının imâ edilmediğini/öne sürülmediğini söyler. Ancak, Pines tarafından bahsedilmeyen Bâkîllânî'nin Berâhime ile ilgili kaydı, böyle bir bağlantıya işaret eder. "Berâhime, iki görüşe ayrıldı. Onlardan bazıları, rasulleri inkar (*Cahadû'r-Rusul*) ettiler ve hikmeti ve sıfatı gereği (*fi hikmet el-Bârî ve sıfatihi*) Yaraticının mahlukâtına bir elçi göndermesinin mümkün olmadığını (*lâ yecûzu*) ve Yaraticı tarafından gönderilen bir elçinin misyonunun kabulünü mümkün kılan hiçbir yolun olmadığını ileri sürdüler. Diğer grup şöyle dedi: 'Allah, mahlukâtına Adem dışında bir rasul göndermedi'. Onun dışında peygamberlik iddiasında bulunan herkesi yalancılıkla suçladılar (kezebû). Bu gruptan bazıları şöyle dedi: Hayır, Allah sadece İbrahim dışında kimseyi göndermedi.' Onlar, onun dışında herkesin peygamberliğini inkar ettiler". Bk. Bâkîllânî, *Kitâbu't-temhid*, thk. R.J. McCarthy, Beyrut 1957, s. 109, tercüme metin s. 184. Bu nedenle, söz konusu fırkanın orijinal isminin, daha sonradan Berâhime'ye dönüşen ve tahrif edilen İbrâhimiyye olduğunu farz etmek mümkün olabilir mi? Ya da tersine, hem İbn Râvendî'nin hem de Sa'adia ve Kâsım'ın eserlerinin ilgisini çekmesi nedeniyle Bâkîllânî (ö. 403/1013) gibi böyle geç döneme ait bir kaynak tarafından Berâhime ile ilgili bu iki geleneğin birleştirilmesi sonucu bu terkinin yapılmış olduğu farz edilebilir. (İbrâhîm ismi, İbrâhimiyye'den alınmış olabilir). Pines'in, İbn Râvendî'nin, aklın insanlığı idare eden tek geçerli ve değişmez yasa olduğuna inandığından dolayı onun üstünlüğüne ilişkin kendi görüşlerini ifade etmek için Berâhime ismini kullanmayı tercih ettiği şeklindeki Pines'in varsayımı sorgulanabilir gibi gözükmektedir. İbn Râvendî'nin Berâhime ismini bir maske olarak kullandığını ve dokuzuncu yüzyılın ortalarında (Kâsım veya diğerleri aracılığıyla) Berâhime'nin sadece Adem'in peygamberliğine inandığının bilindiğini farz etmek bile, İbn Râvendî'nin Berâhime ismini kullanmış olması makul gözükmez. Zira bu kullanım, İbn Râvendî'nin Berâhime'nin görüşlerini değil, kendi görüşlerini açığa vurmuş olacaktı. Bir kimse, bir görüşü başkalarına sadece onların görüşleri bilinmediği zaman yanlışlıkla atfedebilir. Bu çerçevede İbn Râvendî'nin, Berâhime ile ilgili Kâsım ve Sa'adia'nunkinden daha farklı bir bilgiye sahip olduğu daha makul görünmektedir.

"İbn Râwandî, or the Making of an Image" (*Al-Abhath* 27(1978-1979), ss. 5-26) başlıklı makalesinde J. Van Ess, İbn Râvendî'nin sapkın görüşleri bildiğini, ancak kendisini onlarla özdeşleştirmedikçe ispat etmeye çalışır. Van Ess'e göre, Kraus'un (daha önce zikri geçen) makalesinde dile getirilen İbn Râvendî'nin peygamberlik ve peygamberlere ilişkin görüşleri onun görüşleri değil, ancak kendilerini reddetmek amacıyla İbn Râvendî tarafından ifade edilen muhaliflerinin görüşleridir. Bk. Van Ess, *agm.*, s. 15. Van Ess, makalesinde Berâhime'nin görüşlerinin

Berâhime'nin görüşü, sapmış insanlara kendilerini uyarmak ve doğru yolu göstermek için Allah'ın elçiler gönderdiğine işaret eden Kur'an öğretisiyle tamamen çelişir. Kur'an, Râfızî vasiyet anlayışından bahsetmediği gibi o (Kur'an), bütün insanların doğru yoldan saptığını belirtir. Oysa Râfızîler, onların (sapmış insanların) içinde vasîler, yani sapmamış ve doğru yol üzere olan kişiler olduğunu ileri sürerler.⁷⁸

Vasiyet doktrinine karşı diğer bir argüman, Hz. Muhammed'in Peygamberliği ile alakalıdır. Şayet Hz. Muhammed bir vasîden vasiyet almış ise, bu vasî kimdir? Vasînin Arap olması mümkün değildir. Zira her Arap o dönem ümmî⁷⁹ idi. Aynı şekilde onun Arap olmayan biri olması da mümkün değildir. Zira Kur'an bize, Peygamberin hocasının diğer milletlere mensup bir kimse olmadığı ve apaçık Arapça ile Allah'ın ona öğrettiğinden bahseder.⁸⁰ Râfızî ifadelerden Peygamberin bir vasiyet aldığı ve bunun neticesinde ona zorunlu olarak doğru yolun gösterildiği sonucuna varılabilir. Oysa Kur'an, imamların bazılarının henüz çocukken doğru yolu bildiklerini iddia eden Râfızî görüşün aksine, bize Muhammed'in başlangıçta yolunu şaşırdığını, daha sonra Allah'ın ona doğru yolu gösterdiğini öğretir.⁸¹

Kitâbu'r-redd alâ'r-râfîda' da Kâsım, çocukları imam olarak atayan Râfızîleri şiddetle eleştirir. Müslümanlar bir çocuğu imam olarak atamaktan men edilmişlerdir. Çünkü Sünnet'e göre namazda bir çocuğa tâbi olmak, onun kestiğini yemek, tanıklığını kabul etmek, alış-veriş yapmak, onunla evlenmek yasaklanmıştır ve mülkiyeti hususunda ona güvenilmesi mümkün değildir. Bu hususlarda güvenilir olamayan, dinî meselelerde güvenilir olamaz.⁸² Bir çocuk, Allah'ın ke-sin delili olarak (6. En'am 149'a göre *hücce bâliğa*) kabul edilemez. Gerçekte, Allah Hz. Muhammed'i bir yetiştiren elçi gönderdi.⁸³

Hz. Muhammed kendisinin ilk Müslüman olduğunu söyler (*ve ene evvelu'l-*

kaynağı sorununa temas etmez.

78 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'er-redd ale'r-râfîda*, *The Theological Epistles* içinde, c. II, ss. 311-312, 315-317 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 111b, 112b-113a).

79 Yani Kutsal Kitaplardan haberdar olmayan. Bk. Bakara, 2/78; R. Paret, "Ummî", *EI*(1), c. IV, s. 1016. Krş. I. Goldfeld, "The Illiterate Prophet(Nabî Ummî)", *Der Islam* 57(1980), ss. 58-67.

80 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'er-redd ale'r-râfîda*, ss. 317-318, 315-317 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 113a-113b).

81 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd ale'r-râfîda*, ss. 318-319 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 113b). *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid'* ta Kâsım, Muhammed'in yolunu şaşırmamasının Allah'a şirk koşması nedeniyle olmadığını, Kureys'in, Yahudîlerin, Hıristiyanların yolunu şaşırmaması gibi olmadığını; hükümleri bilmemesi sebebiyle onun yolunu şaşırdığını belirtir. Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, no: 4876/16, vr. 104b.

82 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd ale'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 105b.

83 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd ale'r-ravâfid*, vr. 108b.

müslümîn, En'am, 6/163). Oysa Râfızîler, Hz. Muhammed'ten önce bir vasînin olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı vasînin imanı ve kesin bilgisi (*yakîn*) Hz. Muhammed'in imanı ve kesin bilgisine tekaddüm eder ve Kur'an öğretisiyle tamamen çelişir. Aynı husus, onların İbrahim'le ilgili düşüncelerinde de görülür. Kâsım, bu Râfızî görüşten Rafızîlerin, Hz. Muhammed ve İbrahim'in bilmediği vasîleri bildiği şeklinde saçma/anlamsız bir sonuç çıkarır. Eğer bu, Hz. Muhammed ve İbrahim hususunda tasavvur olunamazsa, Allah'ın pek çok elçisi için de tasavvur olunamaz.⁸⁴ Böylece *ilzam* metodunu kullanarak (Bkz. dipnot: 49) Kâsım, Râfızî vasiyet doktrinini delillerle çürütür. O aynı zamanda Râfızîlerin, imametın miras olarak intikal ettiği görüşünün, Hasan b. Ali'ye oğlunun değil de kardeşi Hüseyin'in halef olmasıyla çeliştiğini öne sürer.⁸⁵

Madelung, Kâsım'ın vasiyet doktrinini çürütmesinin, onun bir imam tayininin zorunluluğu deliliyle çeliştiğini ileri sürer. "Elbette Kâsım, onunla kendi imamet delilinin temelini yıkar. O bizzat imametın zaruretini, hikmet sahibi Yaraticının insanları Allah'ın emirlerinin bilgisi ile donatılan bir öğreticisiz bırakmayacağı ifadesi üzerine temellendirir. Burada Kâsım'ın imamet teorisinin eksikliği ortaya çıkar".⁸⁶ Bildiğim kadarıyla eserlerinin hiçbir yerinde Kâsım, "hikmet sahibi Yaraticı, insanları Allah'ın hükümlerinin bilgisi ile donatılmış bir öğretmensiz/kılavuzsuz bırakmaz" fikrini ifade etmeyip toplumun, insanların kendisini özel alametlere göre tanıyabileceği bir rehber ihtiyacı duyacakları bir şekilde yaratıldığını açıkça ifade ettiğinden dolayı Madelung'un iddiası sorgulanabilir. Denildiği üzere Kâsım imamları, Peygamberler, vasîler ve imamlar olmak üzere üçe ayırır. Toplumun, insanlar için doğru yolu gösterecek Peygamberler, vasîler veya imamlara sahip olmadığı dönemler olmuştur. Bu dönemlerden bahsederken Kâsım, toplumlarını tamamen yok olmaktan koruyan liderlerin varlığını inkar etmez. Kâsım'ın vurgusu, Allah'ın hükümlerini bilen rehber tipi üzerinedir. Böylece Allah, Kur'an'da hükümleri bildirdikten sonra insanlar hükümlerin ifâsında kendilerine kılavuzluk edecek bir imamı bulmaya yükümlü tutulmuşlardır. Öyleyse Kâsım'ın bir imam tayininin zorunlu olduğuna ilişkin ifadesi, Hz. Muhammed'ten sonraki döneme işaret eder. Bu dönemde insanların kendisini alametleriyle tanıyabileceği biri daima vardır. Kâsım, aynı zamanda Râfızîler tarafından savunulduğu gibi imametın babadan oğula miras yoluyla geçmesi prensibinin aleyhinde iddialar öne sürer.⁸⁷ Bu prensip, onun Peygamber

84 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-râfîda*, ss. 320-321 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 113b-114a).

85 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 105a vd.

86 Madelung, *Der İmâm*, s. 146.

87 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd ale'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 105a.

ve imamla ilgili olarak tespit ettiği alametlere yani tam bir hikmet sahibi olmaya ve dindarlığa zıttır. “Şayet imamet ve Peygamberlik veraset yoluyla intikal etseydi, onların her ikisinin de Yemen’den diğer memleketlere gitmemesi gerekirdi. Zira Hud, peygamberliğin çocuklarına geçtiği bir peygamberdi ve peygamberlik ondan diğerlerine geçmeyecekti”.⁸⁸ *Kitâbu’r-redd alâ’r-ravâfid’* ta Kâsım, özel anlamda Hz. Muhammed’ten sonraki imamete değil de, genel olarak imamete değindiğinden onun, Hz. Muhammed’e akraba olma alametine temas etmediği düşünülebilir.

b. Kâsım, teşbihi kabul etmelerinden dolayı Râfıza’yı kınar. Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî’nin⁸⁹ taraftarları Allah’ı insan suretine benzetirler, yani Allah insan suretindedir, ancak et ve kandan oluşmaz, yani o bir cisim değildir.⁹⁰ Hişam b. el-Hakem,⁹¹ Allah’ın nur olduğunu⁹² ve O’nun, altıgen bir vücudu bulunduğunu savunur.⁹³ Hişam’a göre Allah, hareketler aracılığıyla bilir (*ya’lemu bi’l-harekât*)⁹⁴ ve O, bir mekandadır (*tehuffu bihi el-emâkin*) ve O, bir mekandan diğerine hareket eder (*yetenakkelu*),⁹⁵ O, kararlarını değiştirir (*tebdû lehu el-bedevât*)⁹⁶ ve semavât O’nun dışındadır (*tahlû minhu’s-semâvât*), zira O, arşın üzerinde olup, başka bir yerde değildir.⁹⁷ Râfızîler aynı zamanda, Allah’ın bir şeyi görmesi hususunda,

88 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu’r-redd ale’r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 106b.

89 Hişam b. el-Hakem’in çağdaşı Şii bir kelimci. Aşağıya bakınız.

90 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu’r-redd ale’r-râfida*, *The Theological Epistles* içinde, s. 313 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 112a). Krş. Eş’arî, *Makalât*, ss. 34, 209. Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-frak*, tahk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Kahire ts. , s. 69. Diğer taraftan bazı kelimciler, Allah’ın bir cisim olduğunu iddia eder, ancak O’nun insan suretinde olduğunu inkar ederler. Bk. Eş’arî, *age*, s. 210.

91 Şii bir kelimci (ö. 179/795-796). İmam Ca’fer-i Sâdık ve Mûsa Kâzım zamanlarındaki İmâmî Kelamının en önde gelen temsilcisi. Onun hakkında Bk. W. Madelung, *El(2)*, c. III, ss. 496-498.

92 Krş. Eş’arî, *Makalât*, ss. 7, 31, 32, 34, 207, 209, 211; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, ss. 141-142. Müşebbihe görüşlerini genel olarak “Allah göklerin ve yerin nurudur” (Nûr, 24/35) ayetine dayandırır. Kâsım, *Kitâbu’l-müsterşid* isimli eserinde Allah’ın nur olduğunu iddia edenlerin görüşlerini çürütmeye bir bölüm tahsis eder. (*er-Redd alâ men zeame enne Allâh nûr ke’l-envâri’l-mahlûka*). Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu’l-müsterşid*, *The Theological Epistles* içinde, ss. 113-117 (Berlin yazması, no: 4876/11, vr. 73a-74a). Kâsım’ın temel argümanı, nûrun yaratıldığı, bu yüzden de Allah’ın, Yaraticının, nur olamayacağıdır.

93 Krş. Eş’arî, *Makalât*, s. 31, II. 11-12.

94 Bu, ilahî bilgi hususunda Hişam b. el-Hakem’in ve onun çağdaşı bir Şii kelimci olan Ebû Ca’fer el-Ahvel’in (muhalifleri tarafından Şeytanu’t-Tak diye isimlendirilir) anlayışıdır. Ebû Ca’fer el-Ahvel’e göre Allah bir şeyi sadece onu irade ederse bilir, eğer bir şeyi irade etmezse onu bilmez. “O, bir şeyi ister/irade eder” ifadesi, “O hareket eder, bu hareket O’nun iradesidir.” anlamına gelir. Bu nedenle eğer O, hareket ederse bilir. Bk. Eş’arî, *Makalât*, s. 220; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 71.

95 Krş. Eş’arî, *Makalât*, s. 32, 207.

96 Krş. Eş’arî, *age*, s. 221; Madelung, “The Shî’ite and Khârijite Contribution to Pre-Ash’arite Kalâm”, *Islamic Philosophical Theology*, thk. P. Morevedge, New York 1979, ss. 123-124.

97 Krş. Eş’arî, *age*, ss. 210, 33. Allah’ın mekanın arş olduğunu ileri sürenler görüşlerini, Allah

sadece bir şeyle kendisi arasında bir perde/engel olmadığına onu görebileceğinden (*ve ennehu lâ yubsiru mâ hacebethu anhu'l-hucub ve-lâ yerâhu*) Allah bir şeyi sadece ona yakın olduğunda bilir, fikrini savunmakla suçlanırlar.⁹⁸ Kâsım bu fikri, kendilerinde Allah'ın mutlak bilgisinin apaçık olarak ispatlandığı bazı Kur'an ayetlerini (Mücâdele, 58/6; Hac, 22/17; Kaf, 50/16; En'am, 6/3) aktararak çürütür. Şu iki ayet (Şûrâ, 42/11; İhlâs, 112/4) ise, Allah'ın herhangi bir şeye benzemediğini gösterir. Eğer Allah, nur/ışık veya bir cisim olsaydı, O cisim olma ve nur olma niteliklerinde başka şeylere eşit olacağından, O'na benzeyen başka şeyler olurdu. Dahası eğer O, nur olsaydı, karanlık O'nun zıddı olurdu. Ancak Allah, bir şeye denk olmaktan veya bir zıdda sahip olmaktan münezzehtir. Bundan dolayı teşbihi savunan her kimse, her ne kadar niyeti bu olmasa da, Allah'a şirk koşmuş olur.⁹⁹

Râfızîler, tersinden de teşbihle suçlanırlar; onlar sadece Allah'ı insana benzetmekle değil, aynı zamanda bir insanı, imamı da Allah'a benzetmekle suçlanırlar. Cafer'in imametini iddia eden Râfızîler, bir imama yaratılışında bilginin bahşedildiğini ve bu bilginin onun tabiatı olduğunu ileri sürerler. O gizli olan şeyleri, yer ve göklerin derinliklerindeki bilir. Onun için gece ve gündüz arasında fark yoktur. O aynı zamanda insanların fiillerini ve onların kalplerindeki bilir. Kâsım, Râfızîlerce imamlarına atfedilen bu bilginin, gerçekte sadece Allah'a atfedilebileceğini söyleyerek bu öğretiyi reddeder. Kâsım ayrıca, Allah'ın elçisi Muhammed'e doğuştan bilgi bahşedilmeyip bilgi onun tabiatı olmazken Râfızîlerin nasıl olup da imamın tabiatından dolayı bildiğini söylediklerini sorar. Peygamber, ancak öğrendikten sonra bildi. Bu, "Seni yolunu şaşırılmış halde buldu da doğru yolu göstermedi mi?" (Duhâ, 93/7) ayeti ve yine kendisinin başlangıçta

arşın üzerine istivâ etti/oturdu veya arşın üzerindedir, anlamını ifade eden ayetlerle destekler. *İstevâ alâ'l-arş*, A'râf, 7/54; Yûnus, 10/3; Ra'd, 13/2; Tâ-Hâ, 20/5; Furkân 25/59; Secde 32/4. Krş. İbn Hazm, *Kitâbu'l-fisal*, c. II, s. 123). Kâsım, bu ayetlerin müzakeresine müstakil bir makale tahsis eder (*Sıfâtü'l-arş ve'l-kürsî ve tefsîruhumâ*, *The Theological Epistles* içinde ss. 240-263, Berlin yazması, no: 4876/14, vr. 94b-100b). O, bu ayetleri Mu'tezile'yi takip ederek mecazî olarak yorumlar. Meselâ, *istevâ*, "hakim olmak/hükmetmek" anlamında yorumlanmıştır.

98 Sorun, diğer şeyler tarafından kendisinden gizlenen şeyleri Allah'ın görüp-göremeyeceği ve bilip-bilemeyeceğidir. Hişam b. el-Hakem'e göre; gizli şeylere nüfuz eden kesintisiz bir ışık huzmesi (ışın) göndermedikçe Allah, diğer bir şeyin arkasında gizlenmiş olan bir şeyi ne görür, ne de bilir. Bk. Eş'ari, *Makalât*, s. 33, 221; Bağdâdî, *el-Fark*, ss. 66-67.

99 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-râfida*, *The Theological Epistles* içinde, ss. 313, 315 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 112a-112b). Teşbihi red prensibi, Kâsım'ın nazarında o derece önemlidir ki, ona göre, bir mü'minin, yanlışlıkla, sapkın/heretik düşüncelere kapılmaması ve bundan dolayı Allah'a şirk koşmaması için heretik görüşleri bilmesi gereklidir. Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'l-katîl ve'l-kitâl*, *The Theological Epistles* içinde s. 288, (Berlin yazması, no: 4876/15, vr. 101a); amlf, *Sıfâtü'l-arş ve'l-kürsî*, *The Theological Epistles* içinde s. 251 (Berlin yazması, no: 4876/14, vr. 97b). Krş. Benim *JSAl* içinde çıkmak üzere olan makalem "The Tabaristânis' Question, Edition and annotated translation of one of al-Kâsım ibn İbrâhîm's Epistles".

bir Peygamber olmadığını, sonradan bir Peygamber olduğunu, böylece onun peygamberlik görevini ve bilgisini elde ettiğini ifade eden Peygamberin kendi şahadeti ile ispatlanmıştır.¹⁰⁰ Allah ezeli olarak alim olduğundan, fakat O'nun yaratıkları sonradan bilgi sahibi olduklarından dolayı Allah'a herhangi birinin benzetilmesinden kaçınmak için bilgisizlik bütün insanlara atfedilmelidir.¹⁰¹ Eğer Peygamberler ve Râfızîler tarafından vasfedilen imamlar gizli şeyleri bilmiş olsalardı, yediklerinden dolayı bir zehirlenme sonucu ölmezlerdi.¹⁰² Kâsım, Peygamber ve insanların gelecekte meydana gelecek olayları bilmediğini ispatlayan bazı Kur'an ayetlerini (Ahkaf, 46/9; Tevbe, 9/101; Lokman, 31/34; Nahl, 16/78) aktarır.¹⁰³

c. Kâsım, imamları Peygamberlerle eşit gören Râfızî öğretisini reddeder. Râfızîler, imamlarının, Peygamber Muhammed'in bildiği her şeyi bildiğini ve insanlara Muhammed'in inanmalarını emrettiği şeyleri, emrettiklerini iddia ederler. Onlara göre, Peygamberin insanlara gönderilmiş olması dışında Peygamber ve imam arasında herhangi bir fark yoktur.¹⁰⁴ Kâsım'ın bu öğretiyi reddetmesi, onun *takiyye* prensibine karşı çıkışı ve imamların ahlâkî olmayan davranışlarına muhalefetiyle dile getirilir.

d. Kâsım'a göre *takiyye* öğretisi, bir imamın nitelikleri ve fiillerinde Peygamber gibi olduğu şeklindeki Râfızî iddiasıyla çelişir. Zira Peygamber Muhammed, ne inancını gizlemek için ihtiyaten tedbir almış, ne de düşmanlarından saklanmış. Aksine inancını açıkça ortaya koymuş ve muhaliflerinin anlayışlarını çürütmüştür.¹⁰⁵ *Kitâbu'r-redd ale'r-râvâfid'* ta Kâsım'ın Râfızîlere karşı argümanları keskin olup, detaylı olarak verilmiştir. Onlar şu şekilde özetlenebilir:

1. İmamların bir kısmı, örneğin Ali, Hasan ve Hüseyin *takiyye* kurallarına göre hareket etmediler.
2. Allah, insanları Allah düşmanlarıyla arkadaşlık etmemeye ve zalimlerden korkmamaya çağırır.
3. Allah insanlardan, doğru yolu ve vahyetmiş olduğu ayetleri gizlemelerini ister.
4. Bir imam, gizlenmişken insanlar için bir rehber olarak hizmet edemez.
5. Hz. Muhammed, ümmetinin menfaati için açık bir biçimde hareket et-

100 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 104b.

101 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 104b.

102 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *age*, vr. 104b- 105a.

103 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *age*, vr. 105a.

104 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-râfida*, *The Theological Epistles* içinde, s. 321 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 114a).

105 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-râfida*, s. 321 (Berlin yazması, no: 4876/17, vr. 114a).

miştir.¹⁰⁶

6. Son olarak Kâsım, imamları lüks yaşam ve para sevgisi gibi dünyevî arzulara sahip olmakla itham eder ve bunların Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali b. el-Hüseyin (Zeyne'l-Âbidîn) ve Muhammed b. Ali (Bâkır'ın)'nin vasıfları olamayacağını belirterek, Râfîzî imamlarının gayr-ı ahlâkî davranışlarını reddeder.¹⁰⁷ O, imamları, tâcirler, esnaf-lar, çiftçiler ve hamallardan hums toplamalarından dolayı suçlar.¹⁰⁸

İmamî Şîiler, Peygamberin ganimetlerde hakkı olduğunu belirten Enfâl, 8/41'i delil getirerek her gelir ve kazancın beşte birinin imamların hakkı olduğunu iddia etmişlerdir. Zeydîler bu anlayışı reddederler. Peygambere fetihlerde elde edilen insanların mülkiyetinden hak verildiği, fakat ödenmeyen humsyla ilgili bir soruya cevap verirken Kâsım, hiç kimsenin Şeriatın şart koştuğu zekattan daha fazla mülkiyetinden (toprak dışında) ödemede bulunmaya (vergi vermeye) zorlanamayacağını (*Kitâbu'l-mesâil*, v. 59a) söyler. Ancak zekat da, sadece meşrû bir imam olduğunda verilmelidir. Bu meşru imam zekatı, gerçekten buna hak sahibi olan kimselere dağıtacak kişidir. Peygamber ailesi, beşte birlik (hums) hak sahibidir. Kâsım, bir taraftan ganimetler kavramını genişleten İmâmî iddiaya karşı çıkıp bu şekilde Müslümanları mülkiyetleri hususunda rahatlatırken, diğer yandan Sünnî öğretinin aksine, ganimetlerin beşte birinin Peygamber ailesinin hakkı olduğu iddiasını güçlendirmek ister.¹⁰⁹

106 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 107a-108a, 109a.

107 Kâsım'ın torunu Hâdî tarafından hazırlanan imamlar listesi, Ali b. el-Hüseyin (Zeyne'l-Âbidîn) ve Muhammed b. el-Hüseyin (el-Bâkır'ı)'i içermez.

108 Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 106b, 107a. İslâm Şeriatı, sadece ganimetler ve tabii kaynakların humsunu (beşte birini) toplamaya müsaa-de eder görünürken, çok çeşitli emtiadan hums toplanılması kabul edilmiştir (Krş. "Maks", *Shorter Enc. Of Isl.*). Bk. "Fey", *EI(2)*, c. II, s. 869; *age*, "Beytü'l-Mal", c. I, s. 1142.

Kâsım, çağdaşı Râfîzîlerin lideri 'Ali b. el-Hâdî'yi "O, sizden birine yardım etti mi veya onun durumunu değiştirdi mi? Biz, onun ne bir Peygambere, ne de bir mü'mine yakışan fiillerini görüyoruz. Biz onları kitabımızda anlatmaktan utandık." diyerek şiddetle eleştirir. Bk. Kâsım b. İbrâhim, *Kitâbu'r-redd alâ'r-ravâfid*, Berlin yazması, no: 4876/16, vr. 108b.

109 Bk. Madelung, *Der Imam*, ss. 147-148. Makaleyi okuduğu ve değerli katkılarda bulunduğu için Prof. Etan Kohlberg'e minnettarım.