



**Şİİ İMAMET NAZARİYESİ TARTIŞMALARI
BAĞLAMINDA AHMED EL-KATİB'E BİR REDDİYE: NEZİR
HASENÎ'NİN DİFÂ'UN ANÎ'T-TEŞEYYU' ADLI ESERİ**

**A Refutation to Ahmad Al-Kâtib in The Context of Shiite
Theory of Imamate: Nazir Hasani's Work Entitled Difa 'An
Al-Tashayyu'**

Doç. Dr. Metin BOZAN
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
metinbozan@hotmail.com

Özet: Bu makalenin amacı, İmamiyye Şiası'nın imamet nazariyesini temel kaynaklara dayalı olarak sorgulayan Şii alim/düşünür Ahmed el-Katib'in dilimize *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi* adıyla çevirilen *Tatavvuru Fikri's-Siyasi eş-Şii mine's-Şûrâ ilâ Velâyeti Fakih* adlı eseri ve bu esere bir reddiye olan Şii ulemadan Nezir Haseni'nin "*Difâ'un Ani't-Teşeyyu*" adlı eserleri bağlamında İmamiyye Şiası'nın imamet anlayışına yöneltilen temel tenkitler ve Şiiilerin buna karşı savunusu hakkında bir fikir vermektir.

Anahtar Kelimeler: İmamet, İmamiyye, Şia, Ahmet el-Katib, Nezir Haseni, Şiilik

Abstract: This article aims to give a certain information about the main criticisms directed to the imamate theory of the Twelver Shism and the Shiite refutations against them in the context of two works, while one of which has been composed by a Shiite scholar/thinker Ahmad al-Khâtib who questions, on the basis of primary sources, the imamate theory of Shia, entitled *Tatavvur Fikr al-Siyâsi al-Shi'i min al-Shûrâ ilâ walâyat al-Faqih* and translated into our language as *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, the other, entitled *Difâ' 'an al-Tashayyu'*, has been written by Nazir Hasan, one of Shiite scholar.

Key Words: Imamite, Imamiyyah, Shia, Ahmad al-Katib, Nazir al-Hasani

Giriş

Kendini kaynağa/en erkene dayandırma gayreti içinde olan Mezhep ve düşünce ekolleri, bakış açılarına uygun okuma biçimleri oluşturmuş ve perspektifleriyle uyumlu bir tarih anlayışı geliştirmişlerdir. Bu durum az veya çok bütün mezheplerde olmasına rağmen, özellikle Şia'da çok belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Zira onlar, diğer mezheplerin genel olarak kabul ettiği tarihten farklı, kendilerine özgü imamet eksenli bir tarih anlayışı ortaya koymuşlardır.

el-İmâmiyyetu'l-İsnâ 'Aşeriyye/On iki İmamcı Şia, Ca'feriyye adları da verilen İmamiyye Şiası mensupları, kendi mezheplerinin Hz. Peygamber döneminde ortaya çıktığını iddia etmektedir. Onlara göre hak üzere olan mezhepleri, Peygamber döneminde şekillenmeye başlamış, Peygamber'in vefatından sonra bir mezhep olarak ortaya çıkmış ve on iki imamın önderliğinde süregelmiştir. Buna göre daha Peygamber döneminde, Ali b. Ebî Tâlib'in etrafında bir grup oluşmuş ve bu grup bizzat Peygamber tarafından *Şiatu Ali* olarak adlandırılmıştır.¹ İşte Şia'nın bu husustaki ısrarcı tutumu, onlar ile muhalifleri arasında bitmek tükenmek bilmeyen polemiklerin yaşanmasına ve dolayısıyla kendilerine pek çok reddiyenin yazılmasına neden olmuştur. Şia mensupları da İmamet eksenli tarih anlayışlarına ve dayanaklarına yöneltilen söz konusu tenkitlere/reddiyelere karşı erken dönemlerden itibaren cevaplar vermişlerdir. Bu polemiklerin tarihini (Şianın bilinen en eski alimlerinden ve imamet hususunda ilk polemige girdiği kabul edilen) Hişâm b. Hakem (179/795)²e kadar

¹ Bkz. Mes'ûdî, Ebî'l-Hasan Ali b. Huseyn (345/956), *İsbâtu'l-Vasiyye*, Beyrut 1988, s. 279; Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm (360/971), *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. Ali Ekber el-Gıffârî, Tahran trz., s. 74. Ali b. Ebî Tâlib'ten (40/661) sonra imamet makamına her iki oğlu Hasan (49/669) ve Hüseyin (61/680), daha sonra da Hüseyin'in soyundan sırasıyla Ali Zeynelâbidîn (95/713), Muhammed el-Bâkır (114/733), Ca'fer es-Sâdık (148/765), Mûsâ el-Kâzım (183/799), Ali er-Rızâ (203/818), Muhammed el-Cevâd (220/835), Ali el-Hâdî (254/868), Hasan el-Askerî (260/873) ve varsayılan Muhammed el-Mehdî atanmışlardır. Muhammed el-Mehdî'nin 260/873 yılında babasının ölümünün ardından gaybete girdiğine ve kıyametten önce dönüp zulüm ile dolmuş olan dünyaya adaleti hâkim kılacağına inanmaktadırlar. İmamların hayatı için bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh b. Muhammed (230/844), *Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut trz, VI, 12, V, 211, 324; Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şia*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık, Necef 1936, s. 25, 53, 61, 66, 86-87, 92, 96, 103, 104; İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî (314/926), *el-Futûh*, Beyrut 1986, II, 322; Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk (329/940), *el-Uşûlu'l-Kâfi*, tsh. Necmuddîn Âmilî, tk. Ali Ekber Gıffârî, Tahran 1388, I, 206, 376, 385, 388, 390, 393, 397, 406, 419, 421-22, 431; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 193, 257, 259, 272; Taberî, İbn Rüstem, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Amilî (IV/X. asır), *Delâilu'l-İmâme*, Beyrut 1988, s. 80-268; Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî (413/1022), *el-İrşâd fî Ma'rifeti Huçecillâhi ale'l-İbâd*, thk. Muessesetu Al-i Beyt, Beyrut 1993, I, 5-339; Meclisî, Muhammed Bâkır (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, thk. Lecnetun min Ulemâ, Beyrut 1992, 42-53 ciltler.

² Ebû Muhammed Hişâm b. Hakem. Benî Şeybân'ın mevlâsı olarak Vâsit'ta doğmuştur. 179/795 yılında Kûfe'de ölmüştür. Hişâm b. Hakem için bkz. Keşşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asrın ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, tsh. ve tk. Mirâbâd el-Esterâbâdî, thk.

götürmek mümkündür. Kaynaklarda onun İbâdiyye'den Abdullâh el-İbâdî, Beyân el-Harûrî, Zeydî Süleymân b. Cerîr, Mu'tezilî Dırâr b. 'Amr, Ebû'l-Huzeyl ve Deysâniler ile tartıştığı aktarılır.³ Süreç içerisinde bu tartışmalar devam edegelmiştir. Üçüncü asırda İbn Kibe(319/931'den önce) ile Zeydi alim Ebu Ca'fer el-Alevî⁴, dördüncü asırda Kâdî Abdulcebbâr(415/1024) ile Şerif Murtazâ(432/1044)⁵, sekizinci asırda Allâme Hillî(726/1325) ile İbn Teymiyye(728/1328)⁶, onuncu asırda İbn Hacer el-Heytemi (974/1567) ile Tusterî (1019/1610)'nin⁷ giriştikleri polemikler bunlardan sadece bazılarıdır.

Çağdaş ulema arasında da bu tür tartışmaların vuku bulunduğunu müşahade etmekteyiz. Bir Şii ve bir Sünni âlimin mezhepler ve imamet hususundaki tartışmalarını ele alan Şerefuddin Âmilî'nin *el-Müracaât* isimli eseri bunun somut bir örneğidir.⁸ Şiilerin özellikle de imamiyye Şiası'nın on iki imam eksenli⁹ İslam tarihi algısı ve muhaliflerince kendilerine yöneltilen eleştirilere bakıldığında tarih boyunca devam edegelen bu tartışmaların içeriğinin pek değişmediği; yapılan itirazlar ile Şiilerin verdiği cevapların aşağı yukarı aynı minvalde olduğu görülecektir. Fakat bu bitmek tükenmek bilmeyen polemikte, bazen çok ilginç çıkışlara da rastlanmaktadır. Bu çıkışlardan birisi ve belki de günümüzde en çok yankı bulanı Ahmed el-Katib'in dilimize *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi* adıyla çevirilen

Mehdî er-Recâî, Kum 1404, s. 433, 526; İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed (385/995), *el-Fihrist*, ttk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994, s. 217; Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebî Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991), *Kemâlu'd-Din ve Temâmu'n-Ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Giffârî, Kum 1405, s. 362-363; Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ali Mir, Beyrut 1993, s. 52, Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *el-Fihrist*, Beyrut 1983, s. 208.

³ Hişâm b. Hakem'in tartışmaları için bkz. Keşşî, s. 530 vd.; Sadûk, *Tevhîd*, thk. Seyyid Hâşim Hüseyinî et-Tahrânî, Beyrut 1398, s. 122, *Kemâlu'd-Din*, s. 363, 364, *İlelu's-Şerâyi*, s. 202-203; Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 28, 50; Meclisî, Muhammed Bâkır (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, thk. Lecnetun min Ulemâ, Beyrut 1992, XI, 291, LVIII, 252, LXIX, 148, XLVIII, 192.

⁴ Bkz. İbn Kibe, Ebû Ca'fer er-Râzî (319/931'den önce), *Nakdu Kitâbi'l-İşhâd*, (Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islâm içinde) Princeton (1993), 171-244.

⁵ Kâdî Abdulcebbâr Abdullah b. Ahmed Ebû'l-Hüseyin el-Hemzânî (415/1024), *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Abdulhalîm Mahmûd, Süleyman Dünyâ, byy. trz.; *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, Abdulkerîm Osmân, Beyrut trz.; Murtazâ, Şerif Ebî'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Müsevî (432/1044), *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Hüseyinî el-Hatîb, Tahran 1987.

⁶ Hillî, Allâme, İbn Mutahhar Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325), *Minhâcu'l-Kerâme fî Ma'rîfeti'l-İmâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire 1962; İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin(728/1328), *Minhacü's-sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şia' ve'l-Kaderiyye*, Riyad 1986.

⁷ İbn Hacer el-Heytemi, Abbas Şehabeddin Ahmed (974/1567), *es-Savaikü'l-Muhrika ala Ehli'r-Rafz ve'd-dalalü'z-Zendeka*, Beyrut 1997; el-Hüseyinî el-Marâşi Tüsterî (1019/1610), *es-Savarimü'l-Muhrika fî Nakdi's-Savaiki'l-Muhrika*, Tahran 1948.

⁸ Şerefuddin Amilî, *el-Müracaât*, Kahire 1977.

⁹ İmamîlerin ileri sürdüğü deliller için bkz. Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş es-Sülemî es-Semerkindî (320/932), *Tefsîru'l-Ayyâşî*, tsh. Seyyid Hâşim er-Resûlî, Tahran 1380, I, 273; Nu'mânî, s. 217; Müfid, *el-İfsâh fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minin*, Kum 1412, s. 32; Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib (VI/XII. asır), *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Müsevî, Meşhed 1403/1981, s. 433; Neffîs, Ahmed Râsim, *et-Tarîk ilâ Mezhebi Ehl-i'l-Beyt*, Beyrut 1997, s. 49.

Tatavvuru Fikri's-Siyasi eş-Şii mine'ş-Şûrâ ilâ Velâyeti Fakih adlı eseridir.¹⁰ Zira kendisi de bir Şii olarak İmami literatüre hakim olan Ahmed el-Katib, Şii geleneği sorgulamış, kapalı bir takım hususlar gördüğü tarih algılarını eleştirmiş; Şia'nın temel kaynaklarına dayalı tenkitsel çalışmasında İmamet, Mehdilik, Gaybet-i Suğra, Gaybet-i Kübra, Velayet-i Fakih gibi konuları büyük bir vukufiyetle takdim etmiştir.¹¹

Ahmed el-Katib'in eseri Şii dünyada kısa sürede yankı bulmuş ve eserin muhtevasına tepki duyan Şii ulama çeşitli reddiyeler yazmışlardır. Bu reddiyelerden birisi de Seyyid Nezir Yahyâ Hasenî'nin *Difâ'un ani't-Teşeyyu' tebennâ erred ala eşşubuhatilleti esâraha Ahmed el-Katib ve Keşfu't-tezvîr vettahrif velkizbilmüteammid ala't-teşeyyu ve ulemâihi* adlı eseridir.¹² Söz konusu eser, Müessetü'l-Kevseri'l-Maârifî'l-İslamiyye tarafından 2003 yılında 1000 adet olarak Kum'da basılmıştır. Dili Arapça olan eser, 503 sf. olup Seyyid Kemal Hayderî'nin Şia'nın imamet anlayışını içeren uzun bir takdim ile başlamaktadır.

Eser bir mukaddime ve on bir bölümden oluşmaktadır. Şii/İmami bir müellif olan Nezir Hasenî, kitabın mukaddimesinde Ahmed el-Katib'in eserini Kum'da bir kitapçada tesadüfen gördüğünü,¹³ temel Şii kaynaklar ile Ahmed el-Katib'in onlara nispet ettiği fikirler arasında derin farklılıklar tespit ettiğini, iddialarını dayandırdığı fikirlerin Şii kaynaklardaki referanslarının temelsiz olduğunu ileri sürerek¹⁴ bunların ispat gayretine girişeceğini söylemektedir. Ayrıca Ahmed el-Katib'in içine düştüğü metodik hataları göstereceğini, Ahmed el-Katib'in iddialarını dayandırdığı rivayetlerin tahririni yapacağını, aktardığı rivayetleri senet açısından tenkite tabi tutacağını ifade etmektedir.¹⁵

Açık muhalefetler başlığı altında zikrettiği birinci bölümde ise Ahmed el-Katib'in bazı rivayetlerini tahlil etmekte, kimi rivayetlerin destekten yoksun olduğunu, kimilerinin metodik hatalar içerdiğini iddia etmektedir. Nezir Hasenî'ye göre kimi ifadelerde Ahmed el-Katib, sahabeye iftira etmekte, gerçekleri saptırmakta, bazı meseleleri araştırma ve tahkik yapmaksızın inkar etmektedir.

İkinci bölümde Ahmed el-Katib'in Şii alimlere kasti iftiralar attığını iddia etmekte; üçüncü bölümde ise Ahmed el-Katib'in, gerek tarihi şahsiyetleri ve gerekse dini terminolojiyi karıştırdığını ileri sürmektedir.

“İmametın dayanakları hususunda Ahmed el-Katib'in yalan ve iftiraları” başlığını taşıyan Dördüncü bölümde ise Ahmed el-Katib'in ele

¹⁰ Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsieş-Şii mine'ş-Şûrâ ilâ Velâyeti'l-Fakih*, London 1997; Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi, Ankara 2005.

¹¹ Eserin geniş bir tanıtımı için bkz. Söylemez, Mahfuz, “Ahmed el-Katib ve Şii Siyaset Düşüncesine Yeni Yaklaşımlar”, *İslâmiyât*, I/4, (1998), s. 211-226.

¹² Bir başka reddiye için bkz. Seyyid Sâmî el-Bedrî, *er-Red 'alâ Şubuhati Ahmed el-Katib Havle İmame'ti Ehli'l-Beyt ve Vucudi el-Mehdî el-Muntazır*, İran 1422.

¹³ Nezir Hasenî, s. 57.

¹⁴ Nezir Hasenî, s. 57.

¹⁵ Nezir Hasenî, s. 58.

aldığı imamları ve pratik hayatları ile imamet nazariyesi arasındaki çelişkileri tetkik etmektedir. Nezir Hasenî, Ahmed el-Katib'in iddialarına onun metodu ile cevap vermekte ve imamların imamet nazariyesi çerçevesinde hareket ettiğini söyleyip Hz. Ali den başlayarak Mehdi Muntazar a kadar ilahi misyon üstlenmiş imamlara yönelik açık iftira ve yalanlarını ele aldığını ifade etmektedir.

Beşinci bölümde ise Şura ile ilgili değerlendirmeleri ele almakta ve burada Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin bir oldubitti sonucu ortaya çıktığına dair rivayetler ile Hz. Ömer'in “Şayet Salim sağ olsaydı onu halife tayin ederdim” şeklindeki rivayetlerden hareketle şura ile ilgili Ahmed el-Katib'in değerlendirmelerinin dayanaksız olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.

“İmamet nazariyesinin unsurlarına yönelik Ahmed el-Katib'in iftiraları” başlığı altındaki altıncı bölümde ise imamet nazariyesinin unsurları ve onlara Ahmed el-Katib tarafından imamet nazariyesine yöneltilen eleştirileri cevaplamaya çalışmaktadır.

Yedinci bölümde Şia dışı kaynaklarda da zikredilen “Halifeler on ikidir” hadisini değerlendirmekte; bunların on iki imam düşüncesinin sarih delilleri olduğunu söylemektedir.

“Hüküm verirken araştırma ve muhakemeden yoksun bir şekilde aceleci kararlar vermek” başlığı altındaki sekizinci bölümde Muhtar es-Sakafi, İsmail b. Ca'fer, ilahi imamet, imamlara vekalet kurumu gibi konuları ele almaktadır.

Dokuzuncu bölümde ise takiyye ve imamların gayb bilgisi hakkında bilgi vermektedir. Burada imamların korku, baskı vb. nedenlerle takiyye yapmak zorunda kaldıkları izah etmektedir.

Onuncu bölümde ise Keysaniyye, Vâkıfiyye ve fırkaların ortaya çıkışının sebeplerini izah etmekte; “Keşfu'l-Hakâik” adlı on birinci bölümde ise Gaybet sonrası Şii ulemaya yönelik değerlendirmeleri ele almaktadır.

Kuşkusuz Nezir Hasenî, *Difâ'un ani't-Teşeyyu'* adlı eserinde Ahmed el-Katib'e ve dayanak olarak kullandığı delillere yaptığı reddiyeleri tek tek tahkik edecek durumda değiliz. Bir makalenin sınırlarını aşacak boyuttaki bu ağır görev, Ahmed el-Katib'e düşmektedir. Fakat Nezir Hasenî'nin eleştiri/reddiyeleri, eserin bilimsel değeri vb. hususlarda, bir nebze de olsa fikir vermesi amacıyla bazı değerlendirmelerde bulunmaya gayret edeceğiz.

A. Kaynak Eleştirisi

Nezir Hasenî'nin Ahmed el-Katib'e en dikkat çekici eleştirisi onun kaynak kullanma yöntemine yöneliktir. O, Ahmed el-Katib'in ilmi bir metot takip etmediğini söylemektedir.¹⁶ Eleştiri konularından birisi, Ahmet el-Katib'in istifade ettiği bazı kaynak kitapların baskı yeri ve tarihini

¹⁶ Nezir Hasenî, s. 58.

belirtmemesidir.¹⁷ Bu durum referansı tahkik etmeyi güçleştirmektedir. Yine bazı kaynakların farklı baskılarını kullanmasına rağmen çoğu zaman hangi baskıyı kullandığını belirtmemesi de Nezir Hasenî'nin eleştirdiği bir başka husustur.¹⁸ Nezir Hasenî'nin bu yöndeki eleştirilerinde haklılık payı vardır. Gerçekten de Ahmet el-Katib'in, bazen atıfta bulunduğu kaynakta baskı yeri vermemesi sayfayı ya da rivayeti bulmayı güçleştirmektedir. Nitekim kaynakların baskı yeri ve baskı tarihi ile ilgili problem eserin (bizzat yakından ilgilendiğimiz) Türkçe çevirisinde de gündeme gelmiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, söz konusu problemin kullanılan kaynaklar içinde çok cüzi bir yer teşkil etmekte ve bunların da büyük bir kısmında ilgili rivayetler tespit edilebilmektedir.¹⁹ Dolayısıyla Nezir Hasenî'nin Ahmed el-Katib'e yönelik bu eleştirisini yöntem açısından makul kabul etmekle birlikte, Ahmed el-Katib'in atıfta bulunduğu kaynaklarda konu/rivayeti büyük ölçüde tespit imkanı mevcut olmasından dolayı temel bir eleştiri olarak değerlendirilemeyeceğini söylemek mümkündür.

Nezir Hasenî'nin kaynaklar ile ilgili bir diğer eleştirisi de müellifine nispeti problemleri eserleri kullandığına yöneliktir. Bu hususta sadece “*Firaku’ş-Şîa*”nın meşhur Şii alim Nevbahtî (300/912)’ye²⁰ izafesini örnek göstermektedir.²¹ Oysa onun bu eleştirisi yersizdir. Zira bizzat Şia'nın önde gelen alimlerinden en-Necâşî (450/1058), *Ricâl* adlı biyografik eserinde *Firaku’ş-Şîa*’yı Nevbahtî'nin eserleri arasında zikretmektedir.²²

B. Rivayet Eleştirisi

Nezir Hasenî, Ahmed el-Katib'i kaynaklardan iktibas ettiği rivayetler konusunda da eleştirmektedir. Ona göre Ahmed el-Katib, gerek on iki imam ile ilgili rivayetlerde ve gerekse Mehdi ile ilgili haberlerde doğruluğu kesin olarak kabul edilmiş bilgileri araştırmadan inkar etmekte; Şii İmami kaynaklarda imametın nas ve tayin ile belirlendiğine dair pek çok rivayet olmasına rağmen bunları görmezden gelip²³ az sayıdaki imametın şura ile belirlendiğini iddia eden rivayetlere itibar etmektedir. Nezir Hasenî, bu hususa itiraz etmekte; Ehlü-l’Beyt’in Şura ile ilgili amel ettiğine dair ileri sürdüğü iddia da sadece Hz. Peygamber’in hastalığı sırasında kendisinden

¹⁷ Nezir Hasenî, s. 58.

¹⁸ Nezir Hasenî, s. 58.

¹⁹ Ahmed el-Katib’in bu tip referanslarının çoğuna, daha önceki çalışmalarımız dolayısıyla tahkik etme imkanı bulabilmiştik. Ayrıca eserin Türkçe’ye çevirisi sırasında da bir ölçüde katkı sağlamıştık.

²⁰ Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, *Firaku’ş-Şîa*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık, Necef 1936.

²¹ Nezir Hasenî, s. 59.

²² Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs el-Esedî el-Kûfî (450/1058), *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zencânî, Kum 1318, s. 63.

²³ Nezir Hasenî, s. 107 vd.

sonra halife/imamın kim olacağına dair üç tane muallel (problemlı) rivayete dayandığını savunmaktadır.²⁴

Rivayet hususundaki bir diğer eleştiri de Ahmed el-Katib'in, imametın Allah tarafından belirlendiğini içeren Şii kaynaklardaki rivayetler ile bunun şura ile belirlendiğini içerenleri karşılaştırmaması ve delalet değerlerine açıklık getirmemesidir.²⁵ Nezir Hasenî'nin burada kastı, Şii kaynaklarda Ali ve soyunun imametine delalet eden sayısız sahih rivayetin mevcudiyetine itibar edilmeyip kurgunun birkaç problemlı rivayete dayandırılmasıdır. Ona göre hem sayıca çok hem de sahih olan rivayetlere itibar edilmeliydi. Oysa Ahmed el-Katib'in burada yapmak istediği şey, Hz. Peygamber ve ilk halifeler döneminde Hz. Ali'nin, daha sonraları da diğer imamların yaşamlarının ileri sürülen teori ile çeliştiğini içeren rivayetlerin Şii kaynaklarda dahi mevcut olduğunu tespit etmektir.

²⁴ Nezir Hasenî, s.59. Bu rivayetlerden ilki şöyledir: Abbâs b. Abdilmuttalib, Müminlerin Emiri'ne, Peygamberin hastalandığı sırada kendisinden sonra kimin yönetime geçmesi gerektiğini sormasını ister; *eğer idare bizde olacaksa onu açıklaması iyi olur, başkasında olacaksa o zaman da bu konuda tavsiyelerini dile getirtmiş oluruz*, der. Rivayete göre Müminlerin Emiri der ki: Biz hastalığının ağırlaştığı sırada Rasûlullah'ın huzuruna vardık ve: *Ey Allah'ın Rasûlü bize bir Halife tayin et dedik. Hayır, buyurdu; İsrail oğullarının Harun hakkında ayrılığa düştikleri gibi sizin de bu konuda ayrılığa düşmenizden korkuyorum. Yalnız eğer Allah sizin kalbinizde bir iyilik bulunduğunu görürse, sizin için birini seçer*, buyurmuştur. (Bkz. Murtaza, *eş-Şâfi*, IV, 149; III, 295). Küleyni'nin aktardığı ikinci rivat ise Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilmektedir. Buna göre Rasûlullah'ın vefatı yaklaştığında Abbâs b. Abdilmuttalib ve Müminlerin Emiri'ni çağırır ve Abbâs'a: *Ey Muhammed'in amcası; Muhammed'in mirasını al, borçlarını öder ve onun ihtiyaçlarını giderebilir misin* diye sorar. Abbâs: *Ya Rasûlallah, annem babam sana feda olsun; ben yaşlı bir ihtiyarım, çoluk çocuğum çoktur, malım da azdır, sen rüzgarla kaşık atarken kim sana güç yetirebilir* cevabını verir. Peygamber kısa bir süre kendinden geçer, sonra: *Ey Abbas, Muhammed'in mirasını al, onun ihtiyaçlarını giderip, borçlarını ödeyebilir misin* diye sorar, Abbâs yine daha önceki sözlerini tekrarlar. Bunun üzerine Peygamber: *Ben onu hakkını verecek birine vereceğim* buyurur. Sonra: *Ey Ali, ey Muhammed'in kardeşi, Muhammed'in vaatlerini yerine getirip, onun borçlarını ödeyebilir, mirasını alabilir misin* diye sorar. O da: *Evet, annem babam sana feda olsun bunlar benim görevim ve hakkımdır* der. (Bkz. Küleyni, *el-Kâfi*, I, 236). Bu rivayeti değerlendiren Ahmed el-Katib, bu vasiyetten, rahatlıkla anlaşılacağı gibi, normal, kişisel ve geçici bir vasiyettir. Siyaset, İmamet ve dinî haleflikle hiçbir alakası yoktur. Rasûl bunu önce Abbâs b. Abdilmuttalib'e teklif etmiş, o, bunu kabul etmek istemeyince İmam Müminlerin Emiri (Hz. Ali) bu görevi gönüllü olarak üzerine almıştır, demektir. Üçüncü rivayette ise, Şeyh Müfid'in bazı kitaplarında İmam Müminlerin Emiri İmam Ali'den naklettiği bir vasiyet daha olduğu ifade edilmektedir. Rivayette Hz. Ali, Rasûlullah'ın vefatından önce kendisine vasiyette bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak Ahmed el-Katib'e göre, bu da genel nitelikte, ahlâki ve manevî bir vasiyet olup vakıflar ve sadakaların düzenlenmesi meselesiyle ilgilidir. Bkz. Müfid, *el-Emâlî*, s, 220 Meclis 21; Müfid, *el-İrşâd*, s, 188. tüm bu rivayetleri değerlendiren Ahmed el-Katib, *İmamiye Şiası'nın kutupları konumunda bulunan Küleyni, Müfid ve Murtaza tarafından zikredilmekte olan bu rivayetlere bir göz atıldığında Rasûlullah'ın İmam Ali'ye halifelik, İmamet ya da şura'nın terk edilmesine ilişkin bir vasiyetinin bulunmadığı görülmektedir. . Bu da İmam Ali'nin Rasûl'ün vefatından hemen sonra Abbâs b. Abdilmuttalib tarafından ısrarla kendisine teklif edilmiş olmasına rağmen, neden kendi adına Bey'at'i kabul etmeye yanaşmadığını bir ölçüde açıklamaktadır*, demektir. Bu hususta bkz. Ahmed el-Katib, Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi, Ankara 2005, s. 23-25.

²⁵ Nezir Hasenî, s. 58.

İmametın nas ve tayin ile belirlendiğini benimseyen Şii kaynaklarda, nas ve tayin fikrine muhalif rivayetlerin bolca bulunması zaten beklenemez. Ahmed el-Katib'in eseri tetkik edildiğinde, bilimsel yöntemler kullanarak *menkulde makul olanı* aradığı, fikir-hadise irtibatı çerçevesinde aktarılan rivayetlerin yaşanan gerçeklik/geçmiş ile ilişkisini sorguladığı; tamamına yakını Şii kaynaklara dayalı çalışmasında Şia tarafından ileri sürülen *tarihe* aykırı rivayetlerin izini sürdüğü görülecektir.

Nezir Hasenî'nin rivayet hususundaki bir diğer eleştirisi de Ahmed el-Katib'in zayıf addedilen ravilerin rivayetlerine dayanmasıdır.²⁶ Nezir Hasenî, bu iddiasına örnek olarak Reyân b. Salt'ı verir. Nezir Hasenî'ye göre Reyân b. Salt zayıf bir ravidir. Halbuki Şii eserlere bakıldığında İmamiyye'nin (o dönemki adıyla Kat'iyye'nin²⁷) öncülerinden olan Reyân b. Salt el-Bağdâdî el-Eş'arî, sekizinci imam olarak kabul edilen Ali er-Rızâ'dan rivayetleri olan ve Şii çevrelerde saygın addedilen bir şahsiyettir.²⁸ Şii alim Tûsî (460/1067)'nin biyografik çalışması *Fihrist*'te aktardığına göre, bu saygın kabul edilen alim, Kûfe'nin hadisini Kum'a taşıyan İbrahim b. Hâşim'in hocaları arasında bulunmakta ve bu kanalla Ali b. İbrahim b. Hâşim (Tefsîr-i Kummi'nin müellifi) ve dolayısıyla Müfid ve Tûsî'nin hoca silsilesi arasında yer almaktadır.²⁹ Nezir Hasenî'nin iddiasının aksine Şii alim Necâşî(450/1058) de *Ricâl*'inde Reyân b. Salt'ı sika ve saduk olarak takdim etmektedir.³⁰

Nezir Hasenî, Ahmed el-Katib'i kaynaklara ve kaynaklardaki rivayetlere sadık kalmama ithamının yanı sıra Kur'ân'a muhalefetle de itham etmekte; özellikle çocuk yaşta imam olunamayacağı ile ilgili iddiası nedeniyle Ahmed el-Katib'e³¹ ağır eleştiriler yöneltmektedir.³² Ona göre Ahmed el-Katib, bu tutumuyla Kur'ân'da zikredilen Hz. İsa'nın çocuk yaşta peygamber oluşu kıssasını görmezden gelerek "Kur'ân nas"sına açıkça muhalefet etmektedir. Oysa Ahmed el-Katib, imamet için öngörülen nitelikler göz önüne alındığında, daha kendi mallarında tasarruf yetkisine sahip olamayacak birisinin imam olabileceği kurgusuna tenkitler yöneltmektedir. Nezir Hasenî her ne kadar tepki gösterse de bu, sadece Ahmed el-Katib tarafından dillendirilmemiş; daha o dönemlerde mezhep mensupları arasında da hadise tartışma konusu yapılmıştır. Bu gruplardan bir kısmı, zamanın imamının daha buluğa ermemiş bir çocuk olmasının caiz olmadığını ileri sürerek³³ "baliğ olmayan birisine itaat caiz olursa, baliğ olmayana teklif de caiz olur. Nasıl teklif caiz değilse, itaat da caiz olamaz.

²⁶ Nezir Hasenî, s. 59.

²⁷ Bu konuda bakınız Bozan, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009, s. 145-201.

²⁸ Bkz. Necâşî, s. 165.

²⁹ Bkz. Tûsî, *Fihrist*, s. 31, 100.

³⁰ Bkz. Necâşî, s. 165.

³¹ Bkz. Ahmed el-Katib, s. 120 vd.

³² Bkz. Nezir Hasenî, s. 99.

³³ Bkz. Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 316.

Buna göre baliğ olmayanın ahkâmı, ahkâmın inceliklerini, kıyamete değin din ve dünya işlerinde ümmetin ihtiyacı olan hususları bilmesi mümkün değildir. Kaldı ki, buluş çağından önce bu bilgileri bilmesinin caiz olduğu kabul edilirse, bu daha küçük olan çocuklar için de geçerli olur. Hatta bunu beşikteki bebekler için ve deliler için de mümkün görmek gerekir” diyerek içine düştükleri sıkıntıyı dile getirmiş ve çözüm yolları aramaya çalışmışlardır.³⁴

C. Metodoloji Eleştirisi

Kaynak ve rivayet tenkitinin yanı sıra Nezir Hasenî, metodolojik yönden de Ahmed el-Katib'i eleştirmektedir. Ona göre Ahmed el-Katib, tarihi meselelerin pek çoğunu araştırmadan ve incelemeyen hüküm çıkarmakta ve bu nedenle hatalar yapmaktadır. Ayrıca Ahmed el-Katib'in kurgusunu da eleştirmekte ve güvenilir bir metotla Ehl-i Beyt imamlarının hayatını okuduğunu iddia etmektedir.³⁵

Nezir Hasenî'nin bu hususta ele aldığı konulardan biri, imametın Şura ile belirleneceğine dair iddiadır. Buna göre Ahmed el-Katib'in Şuranın gerekliliği hususunda varmış olduğu netice³⁶ ilahi imametın zorunluluğunu ortadan kaldıran bir durum değildir. Nitekim imametın zorunluluğuna inanan Şiiler, bu husus dışında ümmetin şurasının gerekliliğine de inanmaktadır.³⁷ Nezir Hasenî, erken dönemlerde Nas ve tayin fikrine aykırı bir Şura algısının kesinlikle olmadığını savunmakta; Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekir'in “bir oldu bitti ile seçildiği”ne dair ifadesi ve “şayet Salim diri olsaydı onu halife tayin ederdim” sözlerinin Şura fikrinin olmadığına delalet ettiğini söylemektedir.

Bölüm bir bütün olarak ele alındığında görülecektir ki, Nezir Hasenî, esas olarak Şura ile ilgili Ahmed el-Katib'in iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. Ancak Nezir Hasenî'nin Ahmed el-Katib'i pek çok rivayet içerisinde sadece birisini çekip ön plana çıkarmasını eleştirmesine rağmen Fesevî (277/890), İbn Kuteybe (276/889), Belâzurî (279/892), Taberî (310/922), (Şii alimler) Şerif Murtaza(432/1044), Tûsî (460/1067) ve Meclisî (1110/1697) tarafından bazı farklılıklarla aktarılan bu rivayeti tahlil etmekten de kaçındığını görmekteyiz.³⁸ Öte yandan ilk halifelerin

³⁴ Bkz. Nevbahtî, 88; el-Kummî el-Eş'arî, 95.

³⁵ Nezir Hasenî, 59-60.

³⁶ Bkz. Ahmed el-Katib, s. 23 vd.

³⁷ Nezir Hasenî, s. 59-60.

³⁸ Nezir Hasenî, s. 66. Şia'nın hicrî beşinci asırda yaşayan en büyük âlimlerinden biri olan Şerif Murtazâ'nın kaydettiği bir rivayette deniyor ki: Abbâs b. Abdilmuttalib, Müminlerin Emiri'ne, Peygamberin hastalandığı sırada kendisinden sonra kimin yönetime geçmesi gerektiğini sormasını ister; eğer idare bizde olacaksa onu açıklaması iyi olur, başkasında olacaksa o zaman da bu konuda tavsiyelerini dile getirtmiş oluruz der. Rivayete göre Müminlerin Emiri der ki: Biz hastalığın ağırlaştığı sırada Rasûlullah'ın huzuruna vardık ve: Ey Allah'ın Rasûlü bize bir Halife tayin et dedik. Hayır, buyurdu; İsrail oğullarının Harun hakkında ayrılığa düştükleri gibi sizin de bu konuda ayrılığa düşmenizden korkuyorum. Yalnız eğer Allah sizin kalbinizde bir iyilik bulunduğunu görürse, sizin için

uygulamalarından ya da bu uygulamalara itirazlardan Nezir Hasenî'nin iddia ettiği şekliyle nas ve tayin fikrinin çıktığını da söylemek mümkün değildir. Zira kaynaklarda sahabe arasında nas ve tayin eksenli bir tartışma tespit edilememektedir. Kaldı ki, Nezir Hasenî'nin ileri sürdüğü (yukarıda zikredilen) gerekçeler/deliller nas ve tayin fikrinin olduğuna da delalet etmemektedir. Zira sahabe arasında nas ve tayin fikri mevcut olsa, vuku bulan hadiselerin yaşanmaması gerekirdi.

Nezir Hasenî'nin Ahmed el-Katib'e yönelttiği diğer bir eleştiri ise imametın ispatına delalet eden aleni nasları görmezden gelmesidir. Ona göre bu deliller açıktır. Hatta sadece Şii kaynaklarda değil Sünni kaynaklarda da mevcuttur.³⁹ Bunun en belirgin örneği “Halifeler, hepsi Kureyş'ten olan on iki kişidir” rivayetidir. Ona göre Ahmed el-Katib'in “kara cahillik gösterdiği” bu rivayeti başta Buhari ve Müslim olmak üzere Sünni ulema zikretmektedir.⁴⁰

İmametın ispatına yönelik Nezir Hasenî'nin ileri sürdüğü rivayetler, yüzyıllarca tartışma konusu olmuş; bu hususta pek çok delil ileri sürülmüş; bunların delalet değeri hususunda (girişte de belirtildiği gibi) pek çok eser telif edilmiştir.⁴¹ Ancak sonuç itibarıyla İmamiyye Şiası'nın ileri sürdüğü ayet ve hadislerin delalet ve sübut yönünden kati deliller olduğunu söylemek güçtür. Nitekim başta erken dönem İmamî âlimler olmak üzere mezhep mensupları da İmametın ispatı hususunda ileri sürdükleri delillerin aleni olmadığını farkındadırlar ve bu durumu farklı şekillerde izah etmektedirler. Bu alimlerden Müfid(413/1022), nas ve tayin fikrinin var olduğunu; Hz. Peygamber'in bunu açıkça ilan ettiğini; ancak bunun kendilerine geliş yolunun problemlı olduğunu söyleyerek, rivayetin kapalı olduğunu itiraf etmektedir. Buna göre nas ve tayin kesinlikle vardır. Tıpkı ibadetlerle ilgili detaylarda olduğu gibi sorun, bu rivayetlerin bize intikalindedir.⁴² İmamîlerin en güçlü delili olan Gadir-i Hum rivayetinin dahi zaruri bir bilgi

birini seçer. Rivayet için bkz. Murtaza, *eş-Şâfi*, IV, 149; III, 295. Rivayet için ayrıca bkz. Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyân (277/890), *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târih*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî, Bağdâd 1974, I, 378; İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullâh b. Muslim ed-Dineverî (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse* (İbn Kuteybe'ye nispet edilir), Beyrut 1997, s. 8; Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Mahmud el-Ferdûs el-Azem, Dimeşk 1997, II, 13; Taberî, İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed (310/922), *Târihu't-Taberî*, Beyrut 1998, V, 78; Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikât*, Necef 1979, s. 341; Meclisî, XXXI, 397.

³⁹ Nezir Hasenî, s. 67.

⁴⁰ Nezir Hasenî, s. 59.

⁴¹ İmametın dayanakları hususunda genel bir değerlendirme için bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Tasavvuru*, Ankara 2007, s. 45-99.

⁴² Müfid'in aktarımına göre şayet muhalifler demektirler ki, Ali, nasla atanmış ve Peygamber bunu ilan etmiş ise bunun gizli kalması mümkün değildi. Durum böyleyse “Bu, neden diğer naslar gibi bilinmedi?” Buna verdiği cevapta Müfid, Peygamber'in bunu açık ve net bir şekilde ilan ettiğini, orada bulunanların da bunu öğrendiğini, bu hususta problemin rivayetlerin sonraki nesillere intikalindeki bazı problemlerden kaynaklandığını söyler. Bu fikrini desteklemek amacıyla da namaz, oruç, hac gibi farzlarda da intikal ile ilgili nedenlerden dolayı bir takım ihtilafların mevcut olduğunu ifade eder. Bkz. Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 20-21. Ayrıca bkz. Tûsî, *İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikât*, s. 330.

olmadığını, istidlali (çıkarımsal) bir bilgi olduğunu kabul eden⁴³ Murtazâ(432/1044) ise, buna çözüm yolu olarak imametın vucubunun ispatının akli delillerle olduğunu, aklın zorunlu gördüğü hususlarda bir nas ile bunun açıklanmasının mecburi olmadığını söylemektedir.⁴⁴ Aleni nassın mevcut olmaması ile ilgili Tûsî'nin ileri sürdüğü gerekçe ise daha da ilginçtir. Ona göre “nas aleni de olsa muhalifler onu inkâr edeceklerdir”.⁴⁵ Aslında tüm bu gerekçeler, her hâlükârda aleni nas hususunun Şii çevrelerde dahi ne kadar tartışmaya açık bir konu olduğunu göstermektedir.⁴⁶

“Halifeler, hepsi Kureys'ten olan on iki kişidir” rivayetine gelince; bunların Şii olmayan kaynaklarda zikredildiği doğrudur.⁴⁷ Ancak Şîa'nın imamların sayısını on iki ile sınırlandırırken bu gibi rivayetlere dayanıp dayanmadığı hususu sorgulanmalıdır. Nitekim erken dönem İmâmîler, bu tür rivayetlerden imamların sayısını belirleme veya sınırlandırma hususunda yararlanmamıştır. Çünkü Nevbahtî ve Kummi'nin Hasan el-Askerî sonrası fırkaların iddialarını temellendirmek için ileri sürdükleri gerekçelere bakıldığında dahi imametın sayısı ile ilgili delillere vurgu yapmadıkları görülmektedir. Kaldı ki, İmametın sayı ile tahsisinin yaygınlık kazanması da bir süreç içinde olmuştur. Yine Hasan el-Askerî öncesi, imamlar adı etrafında yapılan spekülasyonlarda da on iki sayısının belirleyici olmadığı görülmektedir. Oysa bu husustaki rivayetlere Nu'aym b. Hammâd (228/844), Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i (241/855) ve Buhari'nin (256/870) es-Sahih'inde rastlanmaktadır. Yani Hasan el-Askerî'nin ölümünden çok önceleri bu rivayetler mevcuttur. Öyle görünmektedir ki, İmâmî kaynaklar, muhalif kaynaklarda geçen bu tür rivayetlerden imameti on iki ile sınırlandırmada değil de imametın varlığı hususunda, kendi lehlerinde bir delil olarak kullanmışlardır.

On iki imam ile ilgili rivayetlerde olduğu gibi Ahmed el-Katib'in mehdi ile ilgili haberleri de inkar ettiğini söyleyen Nezir Hasenî, bunu “Doğruluğu kesin olarak kabul edilmiş bilgileri araştırmadan inkar”, başlığı altında vermektedir.⁴⁸ Nezir Hasenî ayrıca Ahmed el-Katib'in mantıksal bir hata içine girdiğini de söylemektedir. Ona göre imametın varlığına inanmayan bir kimsenin on ikinci imamın yani Hasan el-Askerî'nin bir çocuğunun var olup olmadığını tartışması yersizdir.⁴⁹ Mehdinin yokluğunu

⁴³ Bkz. Murtazâ, II, 129.

⁴⁴ Bkz. Murtazâ, I, 100.

⁴⁵ Bkz. Tûsî, *İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-I'tikâd*, s. 330.

⁴⁶ Bu hususta bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Tasavvuru*, Ankara 2007, s. 98.

⁴⁷ Bkz. Nu'aym b. Hammâd el-Mervezî, Ebû Abdillâh (228/844), *Kitâbu'l-Fiten*, thk. Semîr Emin ez-Züheyri, Kâhire 1412, I, 119; Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (241/855), *Müsned*, Mısır trz., V, 86, 87; Buhârî, Muhammed İsmail Ebû Abdillâh (256/870), *es-Sahih*, İstanbul 1981, VIII, 127 (93. Ahkâm, 51); Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, en-Nisâbü'rî (261/874-75), *es-Sahih*, thk. Mahmut Fuâd Abdülbakî, İstanbul 1981, III, 1452 (5. İmâre, 5-10).

⁴⁸ Nezir Hasenî, s. 107 vd.

⁴⁹ Nezir Hasenî, s. 58-59.

iddia ettikten sonra onun gaybeti meselesine girişmek⁵⁰ tutarsız bir davranıştır.⁵¹ Kaldı ki, İmamiyye mehdinin imametini akli ve nakli deliller ile ispat etmiştir. Ahmed el-Katib ise bunları görmezden gelmiştir.

Oysa Ahmet el-Katib'in mehdî konusunu ele alarak metodolojik bir hata içine girdiğini söylemek güçtür. Zira İmamiyye'nin imamet nazariyesinde mehdilik önemli bir yer işgal etmektedir. Bu nedenledir ki, Ahmed el-Katib, konuyu detaylı ve metodik olarak ortaya koymuştur. Mehdinin varlığı ile ilgili başlıca rivayetleri tek tek sıralamış, aralarındaki çelişkilere dikkat çekmiştir. Ahmed el-Katib'in dikkat çektiği husus, tarihi bir kişilik olarak varlığı kabul edilen bu şahsiyetin doğumu, doğduğu tarih, hayatının evreleri ve akibeti hususundaki rivayetler arasındaki sayısız çelişkidir.⁵² Ahmed el-Katib, Hasan Askeri'nin vefatı esnasında ailenin tutumunun böyle bir şahsiyetin var olmadığına delalet ettiğini söylemektedir. Nitekim Hasan Askeri'nin hamile olduğu ileri sürülen cariyesinin hamile olup olmadığı tahkiki için gözetim altında tutulmuş ve hamile olmadığına kanat getirilmiştir. Öte yandan Hasan Askeri (260/873)'nin kardeşi Ca'fer b. Ali el-Hadî de Hasan Askeri'nin bir mirasçısı bulunmadığını ileri sürerek miras talebinde bulunmuştur. Yine Hasan'ın vefat haberi Medine'de bulunan annesine ulaştığında annesi de Samarra'ya kadar gelip *vâsiyet* iddiasında bulunmuştur. Ayrıca Ahmed el-Katib'in mehdî ile ilgili değerlendirmeleri bununla sınırlı değildir. O, varlığı kabul edilen mehdî döneminde Şia'nın içine girdiği farklı eğilimlere, çelişki ve karmaşaya dikkat çekmiş; ileri sürülen aklî ve naklî delilleri incelemiş ve bunlar hakkında yeterli değerlendirmeler yapmıştır. Burada Ahmed el-Katib'in çok isabetli hatta can alıcı bir ifadesine şahit olmaktayız. Ona göre mehdinin varlığı ile ilgili ileri sürülen pek çok delil, daha önce kendilerinden ayrılan fırkalar ve mehdiliği iddia edilen diğer kimseler için de geçerli olabilecek iddialardır.⁵³ Gerçekten de ilgili kaynaklar tetkik edildiğinde Ca'fer Sâdık döneminden itibaren hemen hemen her ölen imamın arkasından birilerinin mehdiliğinin iddia edildiği görülecektir.⁵⁴

Gaybeti Suğra ve Gaybeti Kübra döneminin başları ile ilgili Nezîr Hasenî'nin görmezden gelmeye çalıştığı ve önemsiz gibi gösterdiği bir husus da Hasan Askeri sonrası ortaya çıkan fırkalar.⁵⁵ Nezîr Hasenî, liderleri ve sayıları belli olmayan bu fırkaların birer uydurma olduğunu, Şeyh Müfid(413/1022)'e dayandırmaktadır.⁵⁶ Oysa bu fırkalar, bizzat o dönemde

⁵⁰ Ahmed el-Katib, s. 189 vd.

⁵¹ Nezîr Hasenî, s. 71

⁵² Bkz. Ahmed el-Katib, s. 166 vd.

⁵³ Bkz. Ahmed el-Katib, s. 198 vd.

⁵⁴ Bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 99 vd.

⁵⁵ Bkz. Ahmed el-Katib, s. 139 vd.

⁵⁶ Nezîr Hasenî, s. 437. rivayet için bkz. Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 321.

yaşamış Ebû Hâtim er-Râzî (322/933),⁵⁷ Nevbahtî (300/912)⁵⁸, Kummî (301/913)⁵⁹, Mes'ûdî (345/956)⁶⁰ gibi alimlerin eserlerinde yer alır. Her ne kadar Nezir Hasenî, on dört fırkayı önemsiz addetse de hicri 260 yılından itibaren uzun bir süre bu fırkaların varlığını sürdürdüğünü görmekteyiz.⁶¹ Bu fırkaların süreç içerisinde yok olup on iki imam Şiasî'nin ortaya çıkması için yaklaşık bir asırlık bir süre geçecektir. Zira *Fusûlu'l-Muhtâra* adlı eserini telif etmiş olduğu 373/983 yılında Müfid, kendi döneminde on dört firkadan sadece birisinin kaldığını; diğer fırkaların yok olduğunu söyleyecektir.⁶² Fakat olaya imamet nazariyesi perspektifinden bakıldığında bağlıların bu süreç içerisinde bu kadar ihtilafa girmemesi gerektiği akla gelmektedir. Gerçekten de Hz. Peygamber'den bu hususta bir rivayet olsaydı, ya da her bir imam kendinden sonra gelecek olanı belirtseydi bu kadar bölünme olmaması gerekirdi. İşte Ahmed el-Katib'in de vurgulamak istediği husus budur.

Nezir Hasenî'ye göre Ahmed el-Katib'in içine düştüğü bir diğer hata da gaybet döneminde velayeti fakih, emri bilmaruf, hududun ikamesi, cihad, humus gibi fıkhi meselelerdeki ulama ihtilafını gaybet nazariyesi ile ilişkilendirmesidir.⁶³ O, gaib imamın varlığına inanmayan birisinin gaybet ile ilgili meselelerin fıkhi boyutunun tartışılmasını da gereksiz görmektedir.⁶⁴ Nezir Hasenî, Ahmet el-Katib'in bu husustaki eleştirilerine, gaib imamın

⁵⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdan (322/933), *Kitâbu'z-Zîne fî Kelimeti'l-İslâmiyye el-'Arabîyye*, thk. Abdullah Sellâm es-Semerrâî, (es-Semerrâî, *el-Guluv ve'l-Fıraki'l-Gâliyye* İçinde) Bağdâd 1988.

⁵⁸ Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, (300/912), *Fıraku's-Şia*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık, Nefes 1936.

⁵⁹ Kummî, el Eş'arî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef (301/913), *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963

⁶⁰ Mes'ûdî, Ebi'l-Hasan Ali b. Hüseyin (345/956), *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997.

⁶¹ Kaynaklarda Hasan el-Askerî sonrası ortaya çıkan fırkaların sayısı hakkında on birden yirmeye kadar farklı rakamlar verilmektedir. Ebû Hâtim er-Râzî, on bir, (Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, 292-93) Nevbahtî, on dört, (Bkz. Nevbahtî, 96). Kummî on beş, (Bkz. el-Kummî el-Eş'arî, 102) Mes'ûdî, yirmi, (Bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 200) Müfid on dört, (Bkz. Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 318) Şehristânî ise on bir firkaya ayrıldıklarını söylemektedir. (Bkz. Şehristânî, I, 202) Bu eserlerden, İmâmî kabul edilen Kummî ile Nevbahtî arasında büyük ölçüde bir benzerlik vardır. Ancak eserlerinde fırkaların sıralamasında farklılıklar görülmektedir. Ebû Hâtim er-Râzî'ye gelince, onun fırkaları sıralaması büyük ölçüde Nevbahtî'ye uymaktadır. Zikrettiği 11 firkadan ilk dokuzunun sıralaması Nevbahtî ile uyumaktadır. Bu durumda Ebû Hâtim er-Râzî'nin Nevbahtî'den istifade ettiğini söylemek mümkün görünmektedir. Mes'ûdî ise yirmi firkadan söz eder. Mes'ûdî bunları "Sırru'l-Hayat," ve "el-Makâlât" adlı eserlerinde zikrettiğini söylemektedir (Bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 200). Ancak bu eserler elimizde mevcut değildir.

⁶² Buna göre 373/983 yılında Nevbahtî'nin eserinde zikredilen fırkalardan, geriye sadece "Hasan el-Askerî'nin, Peygamber'in adı ile müsemma, silahlı olarak kıyamına dek kesinlikle diri olacak bir oğlunun varlığına inanan el-İmâmiyyetu'l-İsnâ aşeriyye" adlı fırkanın kaldığını, diğerlerinin artık mevcut olmadığını söylemektedir. Bkz. Müfid, , *Fusûlu'l-Muhtâra*, s. 321.

⁶³ Ahmed el-Katib, s. 271.

⁶⁴ Nezir Hasenî, s. 59.

pratikteki fonksiyonları çerçevesinde cevap verseydi daha isabetli olurdu. Oysa Nezir Hasenî, görülebildiği kadarıyla buna cevap vermekten kaçınmaktadır.

Nezir Hasenî'nin gaib imamın fonksiyonlarına yöneltilen eleştirilere verdiği bir başka cevap ise imamet ve fonksiyonları hususunda Sünnilerde de ihtilafın mevcut olmasıdır. Ancak Nezir Hasenî'nin konuya cevap niteliğinde olmayan bu gerekçesini anlamak da güçtür. Pratikte imamet fonksiyonunun gerçekleşmediği hususuna cevap vermesi gerekirken bu hususta Şia'yı Ehl-i Sünnet ile kıyaslanması izah edilebilecek bir durum gibi görünmemektedir. Çünkü Ehl-i Sünnet, imamet seçimini ve içtihatlarını tamamıyla beşeri bir hadise olarak kabul ederlerken Şii/İmamiler, imamların ancak Allah tarafından atanabileceğini savunurlar.⁶⁵ Zira onlara göre bir imam olmazsa herkes kitabı kendi heva ve hevesine göre tevîl edebilir.⁶⁶ Hâlbuki Kur'an'ı herkesin kendisine göre yorumlaması kabul edilebilir bir şey değildir. Zira Şia'ya göre, Kur'an'ın mutlak doğru bir şekilde tefsir edilmesi,⁶⁷ şeriat ve dinî ahkâmının uygulanması, hac, cihad, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-munker gibi dinî görevlerin yerine getirilmesi gerekmektedir.⁶⁸ Dolayısıyla din ve dünya işlerinde⁶⁹ insanların görevlerini yerine getirebilmeleri, dinin öngördüğü şekilde itaat edebilmeleri, Allah'ın emirlerini doğru biçimde algılayıp ona göre amel edebilmeleri için⁷⁰ mutlak anlamda her zaman ve mekânda insanlara doğruyu gösterecek,⁷¹ mücmel olan kitabı izah edebilecek,⁷² tüm ahkâmı bilen, hata ve günahlardan arınmış,

⁶⁵ Bu zorunluluk, insanların iyiye yönlendirilmesi, günahlardan uzaklaştırılması, toplumda kargaşanın önlenmesi vb. durumlar için halkın kendisinden sakınacağı masum bir imamın olması gerekmesindedir. Onlara göre ancak bir imamın varlığıyla birlik ve beraberlik sağlanabilir, zayıflar kuvvetli olandan hakkını alabilir, gafiller gafletten uyandırılabilir, adalet temin edilebilir. Aksi takdirde isyan ve zulüm yaygınlaşır. Şaffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferrûh (290/902), *Besâiru'd-Derecât el-Kubrâ fî Fedâili Âli-i Muhammed*, Kum 1374, s. 352; Nu'mânî, s. 138; Sadûk, *İlelu's-Şerâyi'*, s. 200; Murtazâ, *Şâfi*, I, 47; Kerâcîkî, Ebû'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osmân et-Tarablûsî (449/1057), *Kenzu'l-Fevâid*, thk. Abdullâh Ni'me, Beyrut 1985, I, 347; Tûsî, *İktisâd*, s. 297; Hillî, Allâme, İbn Mutahhar Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf (726/1325), *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982, s. 15; Tenbekânî, Muhammed Abdulfettâh (1040/1124), *Sefînetu'n-Necât*, thk. Seyyid Mehdî er-Recâi, Kum 1419, s. 45; Kâşânî, Muhammed Murtazâ (1091/1680), *İlmu'l-Yakin*, byy. trz, I, 373.

⁶⁶ Bkz. Kâşânî, I, 375. İnsanlar sadece mütevatiren gelen ve Kur'an'da açıkça ifade edilen hususlarla amel edebilir, diğer ihtilafli konularda ise kargaşa yaşanabilir. Tûsî, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, s. 304.

⁶⁷ Bkz. Kuleynî, *Kâfi*, I, 138-139.

⁶⁸ Bkz. Sadûk, *Uyûnu Ahbârî Rızâ*, s. 427. Ayrıca Bkz. Sâdâbâdî, Ubeydullâh b. Abdillâh (V/XI. asır), *el-Mukni'a fî'l-İmâme*, thk. Şâkir Şeb'î, Kum 1414, s. 47; Zencânî, Seyyid İbrâhîm el-Müsevî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Kum 1982, I, 74.

⁶⁹ Murtazâ, *Şâfi*, I, 47.

⁷⁰ Bkz. Fadl b. Şâzân, Ebû Muhammed en-Nisâbü'rî (260/873), *Kitâbu'l-İlel* (Sadûk, Muhammed b. Ali, *İlelu's-Şerâyi'* içinde), Necef 1966, s. 151-175, s. 253-254.

⁷¹ Bkz. Keşşî, s. 670.

⁷² Zencânî, I, 74.

emin⁷³ ve masum⁷⁴ bir imama ihtiyaç vardır.⁷⁵ İşte Ahmed el-Katib, bu iddialardan hareketle Şia'nın kurguladığı şekliyle imametın fonksiyonunu gaybet döneminde gerçekleşmediğini izah ederek, pratik hayatta yaşanan sıkıntılar ile nazariyeyi sorgulamaktadır. Bu nedenle Nezir Hasenî'nin Şia'da yaşanan problemleri Sünniler ile kıyaslaması pek tutarlı görünmemektedir. Zira Ehl-i Sünnet problemlerin çözümünde bu şekliyle mutlak bir imamın varlığını kabul etmezken, yukarıda açıkça ifade edildiği gibi Şiiler, problemlerin yaşanmaması için nas ve tayin ile atanmış masum bir imamın mevcudiyetini zorunlu görmektedirler.⁷⁶

D. Nezir Hasenî'nin Cevabını Geçştirdiği Bazı Sorular

Kuşkusuz Ahmed el-Katib, imamet nazariyesine pek çok tenkit yöneltmiş, Nezir Hasenî de bu tenkitlere cevap vermeye çalışmıştır. Bu cevaplardan bir kısmı dikkate değerdir. Ancak pek çok eleştiriye de geçştirici cevaplar verdiği söylenebilir. Ancak bazı temel sorular var ki, daha erken dönemlerden itibaren Şia'ya yöneltilmiş ve bunların cevapları genelde geçştirilmiştir. Nezir Hasenî'nin de bu soruları geçştirdiğini görmekteyiz. Bunların en başında geleni, (yukarıda da işaret ettiğimiz gibi) Hz. Peygamber döneminden itibaren imamların sayısının ve kimliğinin bilindiğinin iddia edilmesine rağmen, Ca'fer es-Sâdık döneminden itibaren neden her imam sonrasında imamet ile ilgili krizler yaşanmış ve bağlular, kendi aralarında bölünmüştür.⁷⁷ Yine Ca'fer es-Sâdık'ın ardından imamın kim olduğu önceden biliniyorsa neden Zürrare b. A'yen imamın kimliğini öğrenemeden vefat etmiştir.⁷⁸ Nezir Hasenî, Saduk(381/991)'un buna karşın geliştirdiği "Zürrare'nin bilmemesi böyle bir şeyin yokluğuna delalet etmez" fikrinden hareketle cevap vermektedir.⁷⁹ Oysa Ahmed el-Katib'in de belirttiği gibi Zürrare sıradan bir alim değildir. Hatta kaynaklarda kendisine Zürrariyye adında bir fırka nispet edilebilecek kadar önemli birisidir. Durum her ne olursa olsun on iki imamın kimliğinin Hz. Peygamber'den beri bilindiği iddiası ve bunun Zürrare tarafından bilinemeyeceği düşüncesi pek izah edilebilecek bir durum değildir. Zira onlara göre imamları bilmek dini bir yükümlülüktür. Öte yandan Nezir Hasenî, Zürrare ile ilgili bu rivayetin zayıflığına yönelmiş ve ravisi Ahmed b. Hilal'in zayıf bir kimse olduğunu iddia etmeye çalışmıştır. Oysa zayıf addedilmesine rağmen Şii kaynaklarda Ahmed b. Hilal'in adının zikredildiği ve bir kısmı Kütüb-ü Erbaa geçen üç

⁷³ Bkz. Fadl b. Şâzân, *Kitâbu'l-İlel* (Sadük, Muhammed b. Ali, 'İlelu's-Şerâyi' içinde), s. 253-254.

⁷⁴ Murtazâ, *Şâfi*, II, 7-8.

⁷⁵ Murtazâ, *Şâfi*, I, 47; Tûsî, *İktisâd*, s. 304, 313.

⁷⁶ Nezir Hasenî, s. 68-69.

⁷⁷ Bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 73 vd.

⁷⁸ Bkz. Ahmed el-Katib, s. 88,107.

⁷⁹ Bkz. Sadük, *Kemâlu'd-Din ve Temâmu'n-Ni'me*, s. 74.

yüzden fazla rivayeti görmekteyiz.⁸⁰ Kaldı ki, Zürare ile ilgili rivayet sadece Ahmed b. Hilal aracılığı ile gelmemiştir. Zaten Şeyh Saduk da rivayeti senet yönünden tenkit etmemekte; aksine farklı senetler ile rivayeti aktarmaktadır.⁸¹

Şii kaynaklarda Zürare b. A'yen'in durumundan daha dikkat çekici bir hadise de tasvir edilmektedir. Kaynakların aktardığına göre Ca'fer Sâdık'ın vefatının akabinde Şia'nın önde gelen bazı alimleri şaşkınlık yaşamış ve kime gideceklerini; ne yapacaklarını bilemez duruma düşmüşlerdir. Ahmed el-Katib, bu hadiseyi beda başlığı altında tetkik etmekte;⁸² babasından önce ölen İsmail b. Ca'fer'in vefatı ile başlayan tartışmaların Ca'fer Sadık'ın vefatının ardından iyice gün yüzüne çıkmasını ve kimin imam olduğunun bilinmemesini; yaşanan problemleri, içinde düştükleri şaşkınlıkları ele almaktadır. Buna örnek olarak da Hişâm b. Sâlim⁸³ ve arkadaşlarını içine düştükleri durumu nakletmektedir. Buna göre bu alimler, Kûfe sokaklarında oturup ağlamış, nereye yönelip gideceklerini bilemez⁸⁴ şaşkın⁸⁵ bir halde, hangi gruba katılacaklarını düşünmüşlerdir.⁸⁶ Burada Ahmed el-Katib'in vurgusu, önceden on iki imamın bilinmediğinedir. Nezir Hasenî ise bu karmaşa dönemini izah etmekten ziyade Ca'fer Sâdık ve Musa el-Kâzım'ın imametini içeren rivayetleri aktarmakla yetinmekte; yukarıda ismi zikredilen alimlerin durumlarını izah etmekten kaçınmaktadır.⁸⁷

Bunların dışında Ahmed el-Katib, dokuzuncu imam Muhammed el-Cevâd (220/835)⁸⁸ dönemi ile ilgili birkaç soru sıralamaktadır.⁸⁹ Bunlar,

⁸⁰ Bkz. Noor cd'si

⁸¹ Bkz. Sadük, *Kemâlu'd-Din ve Temâmu'n-Ni'me*, s. 74 vd..

⁸² Bkz. Ahmed el-Katib, s. 102 vd.

⁸³ Ebu'l-Hakem Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Bişr b. Mervân'ın mevlâsı olup Kûfeli'dir. Ca'fer es-Sâdık ve Musa el-Kâzım'dan rivayetlerde bulunmuştur. Bkz. Keşşî, s.565; Necâşî, s.434.Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936),*Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'hülâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1995, I, 105; Bağdâdî, Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed (429/1037),*el-Fark beyne'l-Firak*, tk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997, s.71; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehran, Ali Hasan Fâur, Beyrut 1996, I, 216; İsferrâinî, Ebu'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tebîr fi'd-Din ve Temyîzi'l-Firaki'n-Nâciye 'ani'l-Firaki'l-Hâlikin*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1983, s. 39.

⁸⁴ Saffâr, 271; Kuleynî, *Kâfi*, I, 285; Keşşî, 565.

⁸⁵ Kuleynî, *Kâfi*, I, 285-86; Keşşî, 565; Müfid, *İrşâd*, II, 221; Meclisî, XLVII, 262.

⁸⁶ Saffâr, 271; Sadük, Ali b. Hüseyin, Ebu'l-Hasan, İbn Bâbeveyh el-Kummî (329/940), *el-İmâme ve't-Tabsira mine'l-Hayra*, thk. Medresetu'l-İmam el-Mehdî, Beyrut 1985, s. 72; İbn Rüstem et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Amilî (IV/X. asır), *Delâilu'l-İmame*, Beyrut 1988, s. 157, 159. Kutbuddîn er-Râvendî (573/1177), *el-Harâic ve'l-Cerâih*, Kum 1409, II 730 Kuleynî, *Kâfi*, I, 285; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 209; Müfid, *İrşâd*, II,

⁸⁷ Nezir Hasenî, s. 105-07.

⁸⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Cevâd. 195/810 yılında Medine'de doğmuştur. 220/835 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Buradaki kabristan'a, dedesi Mûsâ el-Kâzım'ın yanına defnedilmiştir. Muhammed el-Cevâd için bkz. Nevbahtî, s. 91; Kummî, s. 99; Kuleynî, I, 411; Ezdî, Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed b. 'İyâs b. Kâsım (334/945), *Târihu Mûsul*, thk. Ali Habîbe, Kahire 1967, s. 422; Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 55; Müfid, *el-İrşâd*, II, 273.

⁸⁹ Ahmed el-Katib, s. 120 vd.

sekizinci imam olarak kabul edilen Ali er-Rızâ (203/818)'nin vefatı sırasında Muhammed el-Cevâd'ın yedi yaşında bir çocuk oluşu ile mensupların içine düştükleri şaşkınlık, bir kısmının başka fikirlere kayması, bir kısmının ise Cevad'ın imametini kabul etme ile birlikte onun ergenlik çağına gelinceye kadar kimin imameti üstleneceğini ileri sürmesidir. Nezir Hasenî ise bu sorulara cevap vermekten ziyade klasik Şii kaynaklarda aktarılan Muhammed el-Cevad'ın imametini ispata yönelik kendi delillerini zikretmekle iktifa etmektedir.⁹⁰

Sonuç

Nezir Hasenî'nin Difâ'un ani't-Teşeyyu' tebennâ erred ala eşşubuhatilleti esâraha Ahmed el-Katib ve Keşfu'tezvîr vettahrif velkizbilmüteammid alatteşeyyu ve ulemâihi adlı eseri, Ahmed el-Katib'in Şura esasına dayalı bir siyasal sistemden Velayeti fakih düşüncesine dönüşümün sürecini pek çok hususta özgün ve çarpıcı bir şekilde anlattığı Tatavvuru Fikri's-Siyasi eş-Şii mine's-Şûrâ ilâ Velâyeti Fakih adlı eserine bir reddiyedir.

Ahmed el-Katib'in ileri sürdüğü görüşleri tenkit ederken zaman zaman müfteri, anlayışı kıt, art niyetli vb ağır hakaretlere varacak ifadeler kullanan Nezir Hasenî, eserini tamamen bir savunma psikolojisi üzerine inşa ederek Ahmed el-Katib'i, kullandığı rivayet, senet, kaynak ve yorumları açısından eleştirmiş; ileri sürdüğü iddialara kendi perspektiflerinden cevaplar vermeye gayret etmiştir. Nezir Hasenî'nin bunu yaparken daha ziyade klasik Şii kaynaklarda zikredilen reddiyelerden istifade ettiği görülmektedir.

Büyük ölçüde Şii kaynaklara dayanılarak hazırlanmış olan Ahmed el-Katib'in eserine reddiye yazan Nezir Hasenî'nin, kaynak kullanma yöntemindeki birkaç eleştirisi ve bazı rivayetlerdeki kimi tenkitleri dikkate değer olabilir. Ancak (kısa bir yazı da hepsini temellendirmek güç olsa da) Nezir Hasenî'nin verdiği cevapların Şii olmayan kesimleri tam anlamıyla ikna edebilecek nitelikte olduğunu söylemek zordur. Kaldı ki, imamet nazariyesinin ileri sürüldüğü dönemlerden Nezir Hasenî'ye varıncaya kadar Şia'nın iddia ettiği şekliyle imamet meselesini delaleti ve sübutu kati bir şekilde muhaliflerine ispatları mümkün olmamıştır ve mevcut kaynak ve deliller ile ispatı mümkün gibi de görünmemektedir. Bu nedenle İmamiyye Şiası mensupları için inanç esasları arasında yer alan imamet meselesi ile

⁹⁰ Ali er-Rızâ'nın vefatı esnasında Muhammed el-Cevâd'ın yaşının küçük olması, spekülasyon konusu yapılmıştır. Şahadetinin kabul edilemeyeceği, ardında namazın caiz olmadığı, kestiğinin yenemeyeceği, kendi malında doğru dürüst tasarrufta bulunup bulunamayacağı şüpheli, baliğ olmayan yedi yaşında bir çocuğun imam kabul edilmesi eleştirilmiştir. (Bkz. Bkz. Ebû Hâtım er-Râzî, s. 288) Bu nedenle çeşitli fırkalara bölünmüşlerdir. Kummî bunları beş fırkaya ayırmaktadır. (Bkz. Kummî, s. 93) Nevbahtî de sayı vermemek ile birlikte beş grubu zikretmektedir. (Bkz. Nevbahtî, 85-86) Müfid ise bunları üç gruba ayırmaktadır. (Bkz. Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 315 vd)

İlgili daha pek çok tartışma yaşanacağı bir vakıadır. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, Şia'dan imamet düşüncesinden vazgeçmesini istemek, onların Şiilikten vazgeçmesini; kendi inançlarını inkar etmesini istemek anlamına gelmektedir. Zira inandıkları şekliyle imamet, onlar için tıpkı meleklere, peygamberlere, ahirete iman etmek ile eş değer bir husustur. Bu durumda her ne kadar onlara katılmasak da Şia'yı anlayışla karşılamak; onların inanış biçimini İslam kültürünün bir zenginliği olarak kabul etmek en tutarlı yol olmalıdır. Tabii ki ilmi tenkitler yapılacaktır; ancak inanışlarına saygı duymak ve onları bir parçamız olarak görmek zorundayız. Zira farklılıkları ötekileştirerek ya da yok ederek değil; aksine ortak değerlerimizi ön plana çıkararak farklılıklarla bir arada yaşama kültürünü geliştirdiğimizde İslam kardeşliği çerçevesinde bir birlik tesis etmemiz mümkün olabilecektir.