

bütün fırkaları, Hz. Ebû Bekir'in seçime dayanan imâmetinin meşrû olduğunda ittifak etmiştir. Efdaliyet konusunda Basra âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Abdullah el-Basrî dışındakiler Hz. Ebû Bekir'in Ali'den, Bağdat âlimleri ise Hz. Ali'nin Ebû Bekir'den üstün olduğu düşüncesine yönelmiştir (İbn Ebû'l-Hadîd, I, 7-9). Mu'tezile'nin genel anlayışına göre İslâm toplumu için bir tek imam kabul edilmesi benimsenmekle birlikte müslüman nüfusun yaygınlığını dikkate alan Ebû Bekir el-Esam, her ülke halkının imamını kendisinin seçmesi gerektiğini söylemiştir. Mu'tezile'nin imâmetle ilgili diğer düşünceleri Ehl-i sünnet'le paralellik arz etmektedi.

V. (XI.) yüzyılda Abbâsî halifeliğiyle sıkı şekilde bağlantılı olan Sünnî imâmet düşüncesi değişen şartlara göre farklı özellikler göstermeye başlamıştır. Muhtemelen güçlü Selçuklu iktidarının etkisiyle Gazzâlî, hâkim sultana bağlı olan halifeyi İslâm'ın baş temsilcisi olarak kabul etmiş, hâkim idarecinin meşrûluğunu da halifeyi tanımaya başlamıştır. Bu meşruyet bir silsile halinde devleti idare edenlere intikal etmiştir. Sonraki devrelerde, imâmî şartları arasında yer alan Kureyş soyuna mensubiyet ilkesi geniş ölçüde tartışılmıştır. Hilâfeti otuz yılla sınırlandıran ve ardından saltanatın geleceğini belirten hadis teoride Sünnî düşüncesine hâkim olmuşsa da gücü elinde bulunduran hükümdarın, klasik doktrindeki imâmet şartlarını haiz olup olmadığına bakılmaksızın konu zaruret kaidesiyle açıklanmaya çalışılmış, sonuçta klasik doktrin yenilenmeyerek muallakta bırakılmıştır. Önceleri imâmetle ilgili konular, Şîa'ya bir tepki olmak üzere usûl'd-dîn çerçevesinde kaleme alınan eserlerde tartışılırken sonraları bu mesele ya hiç ele alınmamış ya da sadece Hulefâ-yi Râşîdîn zikredilmekle yetinilmiştir.

Mısır'da Mansûre şer'î kadısı Ali Abdürrâzık'ın imâmetin dinî olmaktan çok dünyevî bir mesele olduğunu, bu konuda müslüman milletlerin yararına olan şey ne ise onun yapılmasının gerektiğini ve Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususla ilgili açık bir beyanın bulunmadığını belirten *el-İslâm ve usûlû'l-hükûm* adlı çalışması konunun en önemli yönüne ışık tutuyordu. Başta M. Reşîd Rızâ olmak üzere diğer müellifler ise cihanşümul İslâm imâmetinin Hulefâ-yi Râşîdîn modeli esas alınarak yeniden düzenlenmesi fikrini savunmuştur (*el-Hilâfe evi'l-imâmetü'l-uzmâ*). Bununla birlikte modern Sünnî imâmet

düşüncesinde en çok vurgulanan husus imâmetin seçime dayandırılması ve şûra hükümetinin kurulmasıdır. Bu prensipler, genellikle Hulefâ-yi Râşîdîn'i sonrakilardan ayıran özellikler olarak ortaya konulmuştur.

İmâmîyye, kuruluşundan itibaren imâmet düşüncesini bir inanç esası olarak muhafaza edegelmiştir. VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren imâm-ı bâtın anlayışı kısmen sûfî ve İsmâîlî tesirler altında büyük ölçüde işlenip ebedî imâmet telakkisi ve lâyetle birleştirilmiş ve peygamberliğin bâtını yönü tarzında açıklanmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı imam aslî tabiatının gereği ilâhî tecelliye mazhar olmuş, bu sebeple hakikatlere ulaşmış kimse olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte günümüz Şîî âlimlerinden bir kısmı imâmeti bir din esası olmaktan çok mezhebî esas olarak kabul etmektedir.

Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'tan sonra (487/1094) Müsta'li ve Nizârî kollarına ayrılan İsmâîlîler'in imâmet görüşleri de zamanla farklılaşmıştır. Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh'in 524 (1130) yılında ölümünün ardından onun çok küçük yaşta Tayyib adlı oğlunun imâmetini kabul eden Müsta'li Tayyibî İsmâîlîler bu çocğun gaybet halinde olup henüz ortaya çıkmadığını kabul etmişlerdir. Nizârî'dan sonra zâhir imamlar silsilesini benimseyen Nizârîler ise Hasan Alâ Zikrihisselâm'ın 559'da (1164) ilân ettiği "kyâmetü'l-kiyâmât" doktriniyle imam, bâtını gerçeklerin ifşâ edicisi ve nâtik nebînin üzerinde her türlü hükümün açıklayıcısı olarak telakki edilmiştir. Bu durumda imamlar Allah'ın kelimesi yahut emrinin mazharı ve ruhanî âlemin sebepleri olarak benimsenmiş olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "emm" md.; Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Siffin* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981, s. 10-12, 15-16; İbn Şâzân en-Nisâbüri, *el-İzâh* (nşr. Celâleddin el-Hüseynî er-Urmevî), Tahran 1363 hş., s. 235; Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-imâm* (nşr. J. Van Ess), Beyrut 1971, s. 10-70; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Ritter), s. 2; Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 56-60, 314-324, 385; Mes'ûdî, *İsbâtü'l-vasıyye*, Beyrut 1409/1988, s. 141; Nusmân b. Muhammed, *De'â'imü'l-İslâm* (nşr. Âsaf Ali Asgar), Kahire 1985, I, 34-35; İbn Bâbeveyh, *Risâletü'l-i'tikadâtü'l-imâmîyye: Şit-İmâmîyye'nin İnanç Esasları* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1978, s. 109-113; Sâhib b. Abbâd, *Nuşratü mezâhibi'z-Zeydiyye* (nşr. Nâci Hasani), Beyrut 1981, s. 51-60, 111-113, 133, 159; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 182; Bâkîllânî, *et-Temhid* (Ebû Rîde), s. 184, 186, 187; Şeyh Müfid, *Eva'ilü'l-makâlât* (nşr. Fazlullah ez-Zencânî), Tebriz, ts. (Mektebetü serveş), s. 39-42;

Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlû'd-din*, İstanbul 1346, s. 274; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989, s. 3-29; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (nşr. M. Hâmîd el-Fikî), Beyrut 1403/1983, s. 19-28; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 357-366; Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1964, s. 132-141, 169-194; a.mlf., *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Kahire 1327, s. 95-100; Ubeydullah b. Abdullah es-Seddâbî, *el-Muknî' fi'l-imâm* (nşr. Şâkir Şeba'), Kum 1414; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille* (Salamé), II, 823-848; Lâmişî, *et-Temhid li-kavâ'idü't-tevhîd* (nşr. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1995, s. 148-157; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 24; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, s. 255-320; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 807, II, vr. 669^a-702^a; İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), Beyrut 1385/1965, I, 7-9; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VI, 1-5; Yahyâ b. Hamza, *el-Me'âlimü'd-diniyye fi'l-akâ'idü'l-ilâhiyye* (nşr. Muhtâr M. Ahmed Haşşâd), Beyrut 1408/1988, s. 127-144; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeire), Beyrut 1409/1989, V, 232-290; İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Der-vîş el-Cüveydî), Beyrut 1415/1995, s. 177-200; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1325/1907, VIII, 344-367; Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyyesi*, Ankara, ts. (TBMM Matbaası); M. Reşîd Rızâ, *el-Hilâfe evi'l-imâmetü'l-uzmâ*, Kahire 1341; Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, Kahire 1964, s. 252-255; Ali Abdürrâzık, *el-İslâm ve usûlû'l-hükûm*, Beyrut 1972, tür.yer.; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, II, 58-59, 356-366; J. Wellhausen, *el-Havâric ve's-Şi'a* (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 45-46; I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (trc. Andras-Ruth Hamori), New Jersey 1981, s. 176-177, 182-191; Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1404/1984, s. 71-74; a.mlf., "el-İmâm", *Mevsû'atü'l-hadâretü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 428-445; Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghaybe Period", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), New York 1988, s. 25-79; M. Beyyûmî Mehrân, *el-İmâm ve ehlü'l-beyt*, Beyrut 1995, I, 27-97; Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşlîliği", *AÜİFD*, XXIII (1978), s. 121-213; W. Ivanov, "İmâm", *IA*, V/2, s. 980-983; W. Madelung, "İmâma", *EI*² (İng.), III, 1163-1169; a.mlf., "İmâmete", *ER*, VII, 114-119; "İmâmet", *DMT*, II, 378-387; Abdülaziz Sachedina, "Imamah", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. John L. Esposito), Oxford 1995, II, 183-185; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâriciler", *DiA*, XVI, 172-173.



MUSTAFA ÖZ – AVNİ İLHAN

□ FIKIH. Fıkıh kitaplarında imâmet terimi ibadet bölümlerinde "namaz imamlığı", devlet yönetimiyle ilgili bölümlerde "devlet başkanlığı" anlamında kullanılmıştır. Sünnî literatüründe imâmet ve hilâfet kelimeleri eş anlamlı olduğu halde Şîî eserlerinde imâmet meşrû devlet başkanlığı, hilâfet ise fiilî yönetim için kullanılmıştır. Buna bağlı olarak imam

meşrû devlet başkanı (de jure), hâiife ise iktidarı fiilen elinde bulunduran (de facto) kimsedir. Bu sebeple ilk üç halife ile Emevî ve Abbâsî devlet başkanları Şîa'ya göre imam değil halifedir. İmâmet, her ne kadar devlet başkanlığı demek ise de zaman zaman bununla daha geniş anlamda bizzat devletin kastedildiği de olmuştur. İmâmetin gerekli (vâcip) olup olmadığı, gerekli ise bunun dinen mi yoksa aklen mi olduğu tartışılırken kastedilen bizzat siyasî yapıdır. Devletin henüz kurumlaşma aşamasında bulunduğu ve bu yapı adına en belirgin kurumun devlet başkanı olduğu dönemlerde devlet merkezli tartışmalar imâmet etrafında yapılmıştır.

İmâmet kurumu etrafındaki teorik tartışmalar, İslâm tarihinin en önemli muhalefet hareketi olan Şîa tarafından başlatılmış, daha sonra diğer gruplar da bu tartışmaya katılmıştır. İlk dönemlerde süregelen siyasî mücadelenin ışığında önce iş başındaki halifenin meşrû olup olmadığı tartışılmış, bunu "Meşrû halife kimdir, nasıl belirlenir, ne gibi niteliklere sahip olması gerekir?" soruları takip etmiştir. Emevî Devleti'nin yerine Abbâsîler'in geçmesi Şîa merkezli imâmet tartışmalarını daha da alevlendirmiş ve ilk defa Şîî muhalefetin teorik temellerini ortaya koyan eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bunu, Sünnî görüşün Şîa'nın iddialarına cevap teşkil eden ve kendi teorilerini ortaya koyan eserleri takip etmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 245-259). Şîa, Hz. Ali-Fâtîma soyundan gelenlerin, Ehl-i sünnet ise özellikle belli bir dönemden sonra iktidarı fiilen elinde bulunduran Emevî ve Abbâsî halifelerinin meşrû devlet başkanı olmalarını sağlayan teorik esasları ortaya koymaya çalışmıştır. Başlangıçta Şîa daha geniş bir toplum desteğine sahipken sonraları siyasî mücadelenin şiddetiyle özellikle imamın tayin şekli, imamda bulunduğu iddia ettikleri nitelikler ve ilk üç halifeye yönelttikleri suçlamalardan ötürü Sünnî halk ve ilim çevrelerinde bulunduğu desteği kaybetmiştir.

Şîa'nın önce Emevîler'e yönelik başlattığı, ardından Abbâsîler'e karşı sürdürdüğü muhalefet hareketinin teorik zemini olarak ortaya koyduğu imâmet anlayışı hep aynı çizgiyi takip etmemiş, zaman içinde siyasî mücadelenin şartlarına uygun bir evrim geçirmiştir. Nihai planda da uygulanabilir bir siyaset modeli olmaktan çıkıp bütünüyle dinî-ruhanî bir liderliğe dönüşmüştür. İmâmetin İmâmiyye inancının temellerinden biri haline gelmesi geçirdiği evrimin son aşamasını teşkil

eder. Sünnî hilâfet teorisi ise dört halife döneminde oluşan yönetim teamüllerine dayanmayı esas aldığından hem siyasî gerçeklikten kopmamış hem de bir yönetim modeli olma özelliğini sonuna kadar korumuştur. Ancak bu teori de zaman içinde belirli bir evrim geçirmiş, aynı anda iki halifenin bulunabilmesi, halifenin müctehid olmasının daha ziyade bir ideal olarak aranması, Kureyş kabilesine aidiyetin farklı yorumlanması örneklerinden anlaşıldığı üzere bir taraftan siyasî gerçeklikle daha uyumlu bir noktaya gelirken diğer taraftan da dört halife döneminin bazı uygulamalarını sonraki dönemin tatbikatına meşrûiyet kazandıracak biçimde yorumlamıştır.

İmâmet konusundaki en temel tartışma, İslâm devletin başına geçecek olan kişinin kimliği etrafında olmuştur. Hz. Peygamber'in ölümüyle birlikte nübüvvet görevinin sona erdiğini ve bu sebeple onun yerine geçecek devlet başkanında peygamberlere has dinî yetki ve nitelikler bulunmadığını kabul eden Ehl-i sünnet'in hilâfet tarifi de bu anlayışa uygundur. Onlara göre hilâfet dinî değerleri koruma, İslâm toplumunu yönetme açısından Resûl-i Ekrem'e halef olmadır (Mâverdî, s. 5); kendisini yönetecek devlet başkanını seçmek de İslâm toplumunun görevidir. Hz. Peygamber'in, kendi yerine geçecek kimseyi veya bunu belirleyecek usulü açıkça ortaya koymayıp çözümünü İslâm toplumuna bırakması bunun toplum tarafından yapılabileceğini göstermektedir. "Benim ümmetim yanlış üzerinde birleşmez" (İbn Mâce, "Fiten", 8) hadisi de bu konuda ümmete güvenileceğinin işaretini vermiştir. Bu anlayışa göre devlet başkanı dinî imtiyazlara ve üstün niteliklere sahip olmadığı gibi yaptıklarından dinen ve hukuken sorumludur.

Şîa'ya göre ise devlet başkanı sadece İslâm toplumunu yöneten kişi değil, günahsız olmak ve gizli bilgilere sahip bulunmak gibi üstün nitelikleri ve şeriatın bîatını anlamını açıklamak gibi özel görevleri olan bir kimse, siyasî ve dinî bir liderdir. Aynı zamanda hem nebî hem velî olan peygamber vahyin zâhirî ve bîatî anlamına sahipti. Resûl-i Ekrem'in ölümüyle nübüvvet sona ermiş, ancak velâyet imamlarda yaşamaya devam etmiştir. Böylece peygamberliğin sona ermesinin doğurduğu boşluğu dolduran imamların İslâm toplumunu yönetmek, dinî ilimleri ve fıkhı izah etmek, eşyanın bîatî anlamını kavrayabilmeleri için insanlara rehberlik etmek gibi üç temel fonksiyonu

vardır. Sahip oldukları bu nitelikler sebebiyle imamlar, Sünnî anlayıştaki halifeden çok farklı olarak Allah'la kul arasında bir aracı ve şefaathçi konumundadır. Bu durum, onların neden İslâm toplumunun biatıyla veya sıradan bir devlet başkanının belirlemesiyle seçilemeyeceğini ortaya koyduğu gibi, niçin Emevî ve Abbâsî halifelerine tercih edilmeleri gerektiğini ve imamlar uğruna yapılan mücadelenin basit bir siyasî mücadele olmaktan çıkılarak kutsal bir görev haline getirildiğini de açıklar.

Bir kısım Hâriciler'le Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esam gibi farklı düşünen bazı âlimler istisna edilecek olursa İslâm âlimlerinin çoğunluğu imâmeti gerekli bir kurum olarak görür. Bu noktada Şîa ile Ehl-i sünnet arasında temelde bir farklılık yoktur. Ancak Şîa bu görüşünü aşkın bir sebebe dayandırırken Sünnîler, ister aklen ister dinen isterse hem aklen hem dinen gerekli olsun imâmeti İslâm toplumunun huzuru için gerekli kabul ederler.

Ehl-i sünnet, ilk dört halifenin belirlenmesinde takip edilen usule bakarak sınırlayıcı olmamak üzere iki yol ortaya koymuştur: Seçim, ahd veya istihlâf. İlkinde halifeyi İslâm toplumu veya ehlü'l-hal ve'l-akd denilen belirli niteliklere sahip kişiler, ikincisinde de bazı şartlarla iş başındaki halife seçer. Sonraları buna üçüncü bir yol eklenmiştir ki o da zor kullanarak iktidarı ele geçirenlerin belirli şartlarla meşrû yönetici olarak tanınmasıdır. Şîa ise imamın bu iki yoldan biriyle belirlenmesini kabul etmez. Peygamber nasıl Allah tarafından seçilmişse onun risâlet dışındaki fonksiyonunu devam ettiren imam da Allah tarafından (nasla) seçilir. Şu kadar var ki İmâmiyye ve İsmâiliyye Şîası'nın benimsediği bu tayin usulü Hz. Ali'nin halifeliğinin belirlenmesinde uygulanmamıştır. Onun devlet başkanlığı Medine'de bulunanların rızasına dayanır ve kendisi de Muâviye b. Ebû Süfyan karşısında imâmetinin meşrûluğunu bu rızaya dayanarak savunmuştur. Ancak seçim veya ahd usulü, Emevîler ve Abbâsîler'le yaptıkları siyasî mücadelede kendilerine teorik bir destek sağlamadığı, Emevî ve Abbâsî halifeleri de hiç değilse şeklen bu yollardan birini kullanarak iş başına geldikleri için devlet başkanının bu şekilde belirlenmesi Şîa tarafından benimsenmemiştir. Bunun yerine Ali ve soyunun Hz. Peygamber'e yakınlığı sebebiyle imâmette ehil olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Emevî ve Abbâsîler'in de Peygamber'in yakın çevresi içinde yer aldıklarını ve aynı

kabileden (Kureyş) bulduklarını ileri sürmeleri, özellikle Abbâsiler'in Resûl-i Ekrem'in amcasının soyu olması karşısında bu yakınlık da yeterli bulunmamıştır. Şîa'nın, Hz. Peygamber'in mirasçısı olarak imâmetin kendi imamlarının hakkı olduğu iddiası hiç değilse Abbâsiler'e karşı kullanılamazdı. Çünkü veraset yoluyla intikal imâmetin Resûlullah'tan Ali'ye geçmesini sağlamazdı. Allah'ın resulü öldüğünde amcası Abbas sağdı ve imâmetin ona geçmesi gerekirdi. Nitekim Râvendiyîye fırkası, Hz. Peygamber'den sonra meşrû imamın Abbas b. Abdülmuttalib olduğunu ileri sürmüştür.

Sonunda Şîa, bütün bunların yerine Hz. Ali'nin bizzat Resûl-i Ekrem tarafından nasb ve tayin edildiğini ileri sürdü. Onlara göre Hz. Peygamber, Veda haccı dönüşünde Gadir-i Hum denilen yerde yaptığı açıklama ile yerine Ali'yi bırakmıştır. Resûl-i Ekrem burada, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" demiştir (*Müşned*, I, 84, 118, 119, 152; Tirmizî, "Menâkıb", 19; İbn Mâce, "Muḳaddime", 11). Şîa, Sünnî kaynaklarında da yer alan bu hadisteki "mevlâ" (dost) kelimesini devlet başkanı olarak anlamış ve bu sözlerle Ali'nin Hz. Peygamber tarafından kendi yerine imam tayin edildiğini ileri sürmüştür. Şîa'ya göre bu olaydan kısa bir süre sonra da, "Bugün sizin dininizi tamamladım ..." (el-Mâide 5/3) âyeti inmiş ve bu tayinle din kemale ermiştir. Hz. Ali yerine oğlu Hasan'ı, o da kardeşi Hüseyin'i bırakmış ve imâmet zinciri son imama kadar bir önceki tarafından tayin edilmek suretiyle devam etmiştir. Burada esas itibarıyla imâmetin Hz. Ali'den sonra bir anlamda veraset yoluyla intikali söz konusu ise de Şîa bunu tayin yoluyla intikal olarak sistemleştirmiştir. Tayin usulünde imâmetin Hz. Ali'den başlatılması zaruri olduğundan ilk üç halifenin imâmetini reddetmek gerekmiş, Şîa da tutarlı olabilmek için Hz. Peygamber'den sonra ilk meşrû halifenin Ali olduğunu ileri sürmüştür.

Hz. Ali'den başlayıp on ikinci imama kadar gelen bu tayin usulü on ikinci imamın çocuk yaşta ölmesiyle tıkanmıştır. Aslında on ikinci imamın mevcudiyeti de tartışmalıdır. On birinci imam Hasan el-Askerî 260 (874) yılında öldüğünde çocuğu yoktu. Bazı kaynaklar, bu sebeple bıraktığı mal varlığının kardeşi Ca'fer ile annesi arasında paylaşıldığını kaydetmektedir (Arjomand, XXVIII [1996], s. 501-502). Bir müddet on birinci imam Hasan el-Askerî'nin gâib olduğu söylenmişse de hayli

tartışmalı geçen bir süreçten sonra Hasan el-Askerî'nin, ölürken dört yaşındaki oğlu Muhammed'i on ikinci imam olarak bıraktığı ve aynı yıl bu imamın gâib olduğu görüşü kabul edilmiştir. İsmâiliyye'de ise imâmet Ca'fer es-Sâdık'tan sonra oğlu İsmâil'e, ardından onun oğlu Muhammed b. İsmâil'e geçmiş, gaybet bundan sonra başlamış ve Fâtımîler'in ortaya çıkmasına kadar gâiblik devam etmiştir.

İmamın Ehl-i beyt'ten tayin yoluyla belirleneceği değişmez bir esas olarak kabul edilince, mevcut imamın bir halef bırakmadan ölmesi durumunda gaybetten başka bir çözümün bulunması esasen mümkün değildi. Bu anlayışa göre gâib imam bir gün geri gelecek ve dünyayı zulümden kurtaracaktır. Ancak gâib imamın geçen asırlar boyunca görünmemesi ve bu süreç içinde İmâmîler'in bir devlet kurma imkânından mahrum kalması, İmâmiyye Şîası'nı bu teori üzerinde tekrar düşünmeye sevk etmiş, çok sonraları imamın dönüşüne kadar ona vekâleten müctehid fakihlerin sorumluluğunda bir devletin kurulması imkânı ve mecburiyeti "velâyet-i fakih" anlayışının doğmasına zemin hazırlamıştır.

İmâmet konusunda dikkate değer bir tartışma da aynı anda iki halifenin bulunamayacağı meselesidir. Başlangıçta gerek Şîa gerekse Ehl-i sünnet aynı anda ancak bir devlet başkanının olacağı görüşündeydi. İmâmiyye Şîası'nda tayinle belirlenen bir tek imamın mevcudiyeti karşısında iki imamdan bahsedilmesi esasen mümkün değildir. Sünnîler de Sünnî-Abbâsî hilâfetine Şîf-Fâtımî imâmetiyle tehdit edilme tehlikesi karşısında hilâfetin teklifine daha fazla sarılmışlardır. Fakat daha sonra Fâtımî tehdidinin bertaraf edilmesi ve Abbâsiler için bir tehlike oluşturmayan Endülüslü Emevî Devleti'nin kurulması üzerine bazı Sünnî âlimler (meselâ Abdülkâhir el-Bağdâdî), arada bir deniz bulunması durumunda aynı anda iki halifenin mevcut olabileceğini kabul etmişlerdir. Zeydîler de başlangıçta aynı anda sadece bir imamın mevcut olacağını söylerken III. (IX.) yüzyılda biri Yemen'de, diğeri Taberistan'da iki Zeydî imamın ortaya çıkması karşısında belirli şartlarla iki imamın mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir. Her iki tavır, hem Sünnî hem Şîî muhitlerinde yönetim teorisinin mevcut siyasî duruma göre yeniden şekillendirilmesinin tipik örnekleridir.

İmâmet kurumu çerçevesinde en fazla tartışılan diğeri bir mesele devlet başkanında bulunması gereken nitelikler ol-

muştur. Özellikle Şîa, sahip olduğunu iddia ettikleri niteliklerle kendi imamlarının Hulefâ-yi Râşidîn'den, Emevî ve Abbâsî halifelerinden daha fazla imâmete ehil ve hak sahibi olduğu konusunda ısrarlı davranmıştır. Bu niteliklerin başında devlet başkanının günahsız (mâsum) olması gelir. İmâmiyye Şîası, hem o günkü muhalefetinin en uygun stratejisi olarak kabul ettiği tayin usulünü haklı göstermek, hem de uğruna mücadele ettiği imamlara bir kutsiyet kazandırmak ve halk nazarında destek sağlamak için imamların mâsumiyeti teorisini geliştirmiştir. Onlara göre böyle bir tayini haklı ve gerekli kılan en önemli sebep imamların günahsız olmasıdır. Mâsum bir imamın ümmet veya ehlül-hal ve'l-akd tarafından seçim yoluyla veya mâsum olmayan bir halife tarafından veliaht tayin edilmesi suretiyle belirlenmesi söz konusu değildir. İmâmiyye'nin bu mâsumiyet anlayışı Allah adına hükmeden, yorumlarda bulunan teokrat bir yönetici, dolayısıyla bir teokrasi anlayışı ortaya çıkarmaktadır.

Şîa'nın İsmâiliyye kolu da bu hususta İmâmiyye gibi düşünmekteyse de diğeri kolu olan Zeydiyye imamın mâsum olduğunu kabul etmez. Zeydiyye'nin imamda aradığı nitelikler, imâmeti Hz. Ali / Fâtıma soyuna hasretmesi dışında esas itibarıyla Sünnîler'in aradığı niteliklerdir. Zeydiyye, imamın belirlenme usulü konusunda da İmâmiyye'den ayrılır. Onlara göre ilk üç halife (Ali, Hasan, Hüseyin) bizzat Hz. Peygamber tarafından tayin edilmişse de sonrakiler için bu söz konusu değildir. Sonraki halifeler, Ehl-i beyt'ten gerekli nitelikleri haiz birinin ortaya çıkması ve zulmü önlemesiyle belirlilik kazanır. Bu görüşü sebebiyle Emevî ve Abbâsî hilâfetine en şiddetli muhalefeti Zeydiyye göstermiştir.

Ehl-i sünnet de devlet başkanının mâsum olduğunu kabul etmez. Onlara göre devlet başkanı, dinî ve hukukî sorumluluk ve işgal ettiği konum açısından diğeri insanlardan farklı bir mevkide değildir. Hz. Ebû Bekir'in halife seçildikten sonra kendisine "halfetullah" diye hitap edilmesine razı olmamasının arkasında, şahsına insan üstü bir özellik atfedilme ihtimalini reddetme düşüncesi vardır.

İmâmiyye, devlet başkanının aynı zamanda toplumun en faziletlisi olması gerektiğini söyler. Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun en faziletlisi Hz. Ali'dir; dolayısıyla o varken daha az faziletlinin halife olması söz konusu değildir. Bir

kısım Hâricî ve Mu'tezilî âlimlerle Ebû'l-Hasan el-Eş'arî de devlet başkanının İslâm toplumunun en faziletlisi olması gerektiği görüşündedir. Ancak çoğunluk bunu mutlaka gerekli bir şart olarak ileri sürmez; en faziletlinin her zaman bilinemeyeceğini, bazan da şartların en faziletliyi imam olarak belirlemeye / seçmeye elverişli olmayacağını söyler ve bu sebeple daha az faziletlinin halife olmasını da imkân dahilinde görür. Mezhep kurucularına rağmen Eş'arî kelâmcıları da sonradan bu görüşe meyletmıştır. Zeydîler de esas itibarıyla bu görüşe katıldıklarından İslâm toplumunun en faziletlisi saydıkları Hz. Ali'den önceki halifeler olarak Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i de meşrû sayarlar. Ehl-i sünnet ise dört halife arasındaki fazilet sıralamasını bu halifelerin görev sırasına göre yapar.

Bu nitelikte ilişkili olan bir vasıf da devlet başkanının âdil olmasıdır. Fıskın zıddı olan adalet, "dinî emirleri yerine getirme ve hukukun çizdiği sınırları aşmama" anlamına gelmektedir. Şîa'da, mâsum ve toplumun en faziletlisi olduğuna inanılan imamin âdil olmaması esasen söz konusu değildir. Devlet başkanının âdil veya fâsık olması Ehl-i sünnet bakımından önemli bir özelliktir. Ancak bu özelliğin ulaşılabileceği bir ideal mi, yoksa mutlaka var olması gereken ve olmadığında halifenin meşruiyetini etkileyen bir şart mı olduğu tartışmalıdır. Buna bağlı olarak halifenin başlangıçta sahip olduğu bu niteliği daha sonra kaybetmesi durumunda ne gibi bir müeyyide ile karşılaşacağı, zalim devlet başkanına karşı direnme hakkının / görevinin bulunup bulunmadığı problemi de önemle üzerinde durulması gereken bir husustur.

Sünnî hukukçular tarafından üzerinde çokça durulan bu konu, aslında devletin hukuk ve adalete dayanıp dayanmaması açısından önem kazanmaktadır. Bu noktada, böyle bir halifeye mutlaka karşı çıkılmasını ve gerekirse silâh kullanılmasını zaruri gören Hâricîler bir ucu, sadece nasihat edilmesini ve etkili olmadığı takdirde karşı çıkılmayıp sabredilmesini ileri süren Mürcie diğer ucu temsil eder. Çoğunluk bu iki uç arasında yer alır ve adaletten ayrılmakla meşruiyet temelini kaybeden devlet başkanının değiştirileceğini belirtir. Ancak bunun nasıl yapılacağı açıklık kazanmadığı değildir. Şâfiîler, devlet başkanının adaletten ayrılmakla sıfat ve yetkilerini kendiliğinden kaybettiğini söylerken Hanefîler bunun ancak bir azil işlemleriyle mümkün olabileceğini belirtirler.

Azlin gerçekleştirilmesi sırasında silâha başvurmak ise fitneye sebep olacağı ve daha fazla zarar doğuracağı için genelde kabul edilmemiştir (bk. AZİL; BAĞY).

Devlet başkanında bulunması gereken bir diğer nitelik Kureyş kabilesine mensup olmasıdır. Hz. Ebû Bekir'in Benî Sâide toplantısında halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini vurguladığı bilinmektedir. Ancak bu dinî-hukukî bir zorunluluk değil siyasî bir gerekliliktir. Onun halifelikle ilgili olarak, "Araplar bu işi ancak Kureyşli şu topluluğa tanı" sözü de (*Müsned*, I, 55; Buhârî, "Hudûd", 86; Abdürrezzâk es-San'ânî, V, 443; İbn Hişâm, II, 657) bunu ifade etmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber'den de bir hadis rivayet edilmekle birlikte (*Müsned*, III, 129, 183; IV, 461) sened olarak değilse bile İslâm'ın genel hükümleri ve liyakate verdiği önem açısından bunun sahih olamayacağı ileri sürülmüştür (tartışmalar için bk. Hatiboğlu, XXIII [1978], s. 121-213). Bu şart üzerinde daha çok Sünnî âlimler durmuşlardır. Zira Şîa için Kureyş'ten olmak yetmemekte, aynı zamanda Ehl-i beyt'ten olmak da gerekmektedir. Sünnîler'in bu şartı ön plana çıkarması, Şîa'nın Peygamber'e soy ve nesep olarak yakınlık şartını daha geniş yorumlayarak geçersiz kılma ihtiyacından doğmuş olabilir. Bu görüşlerin ortaya atıldığı dönemlerde hilâfetin fiilen de Kureyş'in (Emevîler-Abbâsîler) elinde bulunması bu tür yorumları kuvvetlendirmiştir. Hâricîler bir tarafa bırakılırsa Kureyş şartını aramayan veya farklı yorumlayan âlimlerin (meselâ Sadrüşşerfa [ö. 747/1346], İbn Haldûn [ö. 808/1406]) Abbâsîler'in ortadan kalkmasından sonra gelmiş olması bunu teyit etmektedir. Hâricîler'e göre Kureyş'ten olma şartı İslâm'ın getirdiği eşitlik anlayışına aykırı olduğu gibi Hz. Ömer'in, "Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim sağ olsaydı onu yerime bırakırdım" sözü, Kureyş kabilesine mensubiyeti mutlaka gerekli bir şart olarak anlamama gerektiğine de delildir. Zira Sâlim Kureyş kabilesinden değildi. Bu konuda en dikkate değer yorumlardan birini yapan İbn Haldûn, Hz. Peygamber'in sözü edilen hadisini Kureyş'in o dönemde sahip olduğu asabiyle izah eder. Ona göre halifenin İslâm toplumunu etrafında toplayacak saygınlığı bulunan bir kabileden olması gerekir. Resûl-i Ekrem döneminde bu özelliğe sahip olan kabile Kureyş idi. Kureyş daha sonra bu özelliğini kaybetmiş olup her dönemde halife aynı özelliğe sahip herhangi bir kabileden olabilir (*Mukaddime*, II, 583-587).

Devlet başkanında aranan özelliklerden biri de erkek olmasıdır. Hâricîler bir tarafa bırakılırsa bu nitelik üzerinde gerek Şîa'nın gerek Ehl-i sünnet'in ittifak ettiği söylenebilir. Hâricîler'in aradığı temel şart liyakattir. Ehl-i sünnet âlimleri devlet başkanının erkek olması gerektiği konusunda, "Yönetimlerini kadına bırakan bir millet dirlik göremez" (Buhârî, "Meğâzî", 82; Tirmizî, "Fiten", 75) meâlindeki hadise dayanırlar. Ancak günümüzde bu hadisin sıhhatini şüpheli görenler bulunduğu gibi (Mernissi, s. 56-57) hadisi klasik yorumun dışına taşıyanlar da vardır. Buna göre hadis genel bir kural olarak değil, gönderdiği elçiye hakaret edip mektubunu yırtan Sâsânî hükümdarının devletinin yakın bir zamanda parçalanacağını haber vermek üzere söylenmiştir. Zira o sırada Sâsânî Devleti'nin başında bir kraliçe bulunuyordu ve çok geçmeden de Sâsânî Devleti tarih sahnesinden silinmiştir (Zâfir el-Kâsımî, s. 342-343). Öte yandan Muhammed Hamîdullah, Kurân-ı Kerim'in kadınların hükümdar olmasına olumlu baktığı kanaatinde. Ona göre Kur'an'da Sabâ Melikesi Belkis'la Hz. Süleyman kıssası nakledilirken Belkis'tan olumlu şekilde bahsedilmesi buna bir delil teşkil eder (*İTED*, V/1-4 [1973], s. 25).

Sünnî âlimlerin önemli bir kısmının aradığı diğer bir nitelik halifenin müctehid olmasıdır. Bu görüşteki hukukçular, devlet başkanının yargı ve yasamada üstlendiği rol dolayısıyla bu bilgi seviyesine sahip olmasını gerekli görmüşlerdir. Ancak bu nitelik halifeler tarafından ferdî çaba ile kazanılır; Hz. Peygamber'den herhangi bir gizli bilginin intikali söz konusu değildir. Şîa'ya göre ise imamların böyle bir çabayla elde edilen bilgiye ihtiyacı yoktur. Çünkü Resûl-i Ekrem tarafından Hz. Ali'ye imâmet görevi verilirken ilk peygamberden itibaren nesilden nesile intikal eden gizli ilimler de öğretildiği. Hz. Ali de bu bilgileri kendisinden sonraki imamlara intikal ettirmiştir. Yeni bir bilgiye ihtiyaç duyulduğunda ise Allah bunları imamlara vahiy yoluyla bildirir. Ayrıca mâsum olan imamlar her türlü dinî yorumu tam bir yetkinlikle yapabilirler.

Gerek tayin usulü gerekse bulunması şart koşulan nitelikler açısından değerlendirildiğinde görülür ki Sünnî hilâfet teorisiyle Şîî imâmet anlayışı arasındaki temel fark, Sünnî halifelerin meşruiyetleri İslâm toplumunun rızasına dayanarak, insan üstü vasıfları olmayan, ferdî çabayla elde edilen bilgi ve liyakatle toplumu yöneten ve icratından dinen ve hukukun

sorumlu tutulan sivil bir yönetici olmalarına karşılık Şii imamların meşruiyetlerini Allah tarafından seçilmesinden alan, ilâhî nur ve bâtinî bilgilerle desteklenen, her türlü günahahtan arınmış ve toplumu hem siyasî hem dinî açıdan yöneten ve yönlendiren, dinî ve hukukî sorumlulukları bulunmayan, âdeta insan üstü siyasî-ruhanî bir lider kimliğine sahip olmalarıdır (ayrıca bk. ANAYASA).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 55, 84, 118, 119, 152; III, 129, 183; IV, 461; Buhârî, "Megâzî", 82, "Hudûd", 86; İbn Mâce, "Fiten", 8, "Muqaddime", 11; Tirmizî, "Fiten", 75, "Menâkıb", 19; Şâfiî, *el-Üm*, I, 143-144; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1971-75, V, 443; İbn Hişâm, *es-Sire't*, II, 657; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 159-161; a.mlf., *Maqâlât* (Ritter), s. 452-467; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 245-259; Bâkullânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 178-239; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, İstanbul 1346, s. 279-294; Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, Beyrut 1405/1985, s. 1-33; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultânîyye* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Kahire 1357/1938, s. 19-35; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut 1403/1983, s. 147-154; Nüreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi usûlü'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979, s. 56-61; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-hak ve keşfü's-sıdk* (nşr. Aynullah el-Hasenî el-Urmevî), Kum 1407, s. 164-372; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-ser'îyye* (*Mecmû'ü fetâvâ* içinde), VII, 244 vd.; Sübkî, *es-Seyfû'l-meşhûr fi şerhi 'Akideti Ebi Mansûr* (nşr. M. Saim Yeprem), İstanbul 1409/1989, s. 49-52; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, İstanbul 1315, s. 67-73; İbn Haldûn, *Muqaddime*, II, 582-624; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 548-549; IV, 263-264; E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, Paris 1954-56, I, 221-512; II, 263-494; T. W. Arnold, *The Caliphate*, London 1965, tür.yer.; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968, tür.yer.; Zâfir el Kâsimî, *Nizâmü'l-hüküm fi's-ser'î'a ve't-târîh*, Beyrut 1394/1974; Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-ser'îyye*, Kahire 1397/1977; M. Ziyâeddin er-Reyyis, *en-Nazarîyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, Kahire 1979; Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâdîlîğin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, s. 110-118; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, New York 1985; a.mlf., "Khalifa", *EP* (İng.), IV, 947-950; Abdürrezzâk es-Senhûrî, *Fikhü'l-hilâfe ve tetavvürühâ* (trc. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî), Kahire 1989; Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite, A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (trc. Mary Jo Lakeland), New York 1991, s. 56-58; M. Yûsuf Mûsâ, *Nizâmü'l-hüküm fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî); Ali Abdürrâzık, *el-İslâm ve usûlü'l-hüküm*, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât); Andrea M. Farsakh, "A Comparison of the Sunni Caliphate and the Shi'i Imamate", *MW*, LIX/1 (1969), s. 50-63; LIX/2 (1969), s. 127-141; Muhammed Hamidullah, "Constitutional Problems in Early Islam", *İTED*, V/1-4 (1973), s. 15-35; Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII (1978), s. 121-213; U. Rubin, "Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition", *Jerusalem Studies*

in Arabic and Islam, I, Jerusalem 1979, s. 41-65; H. Corbin, "Şiilikte Velayet Kavramı" (trc. Sabri Hizmetli), *AÜİFD*, XXVI (1983), s. 717-726; M. Sharon, "The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authority in Early Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, V (1984), s. 121-141; Hasan Onat, "Şii İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD*, XXXII (1992), s. 89-110; Said Amir Arjomand, "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective", *IJMES*, XXVIII (1996), s. 491-515; W. Madelung, "Imama", *EP* (İng.), III, 1163-1169; a.mlf., "Shi'a", a.e., IX, 420-424; S. H. Nasr, "İthnâ 'Ashariyya", a.e., IV, 277-279; D. Sourdel, "Khalifa", a.e., IV, 937-947; Ahmed Mahmoud Subhi, "el-İmâme", *Mevsû'atü'l-hadâretü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 428-445.



M. AKİF AYDIN

İMÂMİYYE

(الإمامية)

Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe'nin iki talebesi için kullanılan bir tabir.

Sözlükte "iki imam" anlamına gelen "İmâmeyn" (imâmân), Hanefî literatüründe Ebû Hanîfe'nin talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî hakkında kullanılmıştır. Mezhep fikhinin teşekkül ve tedvininde büyük rol oynayan bu iki âlim hocalarıyla birlikte mezhebin imamları olarak anılır. Ancak kaynaklarda "İmâm" kelimesi mutlak olarak zikredildiğinde Ebû Hanîfe kastedilir. Özellikle son dönem kaynaklarında yaygınlık kazanan İmâmeyn veya aynı anlamdaki "Sâhibeyn" kelimelerinin ne zamandan beri kullanıldığı tesbit edilememekle birlikte Ebû Hanîfe ve talebelerine ait ortak bir görüşe atıfta bulunulurken isim tekrardan sakınmak için özel tabirlere yer verildiği bilinmektedir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a "Şeyhayn", Ebû Hanîfe ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye "Tarafeyn" denmiştir. Müteahhirin devri âlimleri, fetva konusunda Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerinin öncelik ve önemini tartışarak bir meselede farklı görüş belirtmeleri veya birinin diğeriyle aynı görüşü paylaşması halinde hangi görüşün tercih edilmesi gerektiği hususunda ölçüler belirlemeye çalışmışlardır (İbn Âbidîn, I, 25-30).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 92; II, 916; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muhtâyye*, IV, 557-558; İbn Âbidîn, *Ukûdü resmî'l-müftî* (*Mecmû'atü'r-resâ'il* içinde), I, 25-30; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 248; M. Seyyid Bey, *Üsûlü'l-Fikhî*, İstanbul 1333, I, 254; Bilmen, *Kamus*, I, 323; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dimaşk 1405/1985, I, 57.



SALİM ÖÖZT

İMÂMİYYE

(الإمامية)

İmâmeti

dinin esaslarından kabul eden, bazan Şia ve İsnâaşeriyye ile eş anlamlı olarak kullanılan Şii fırkaların ortak adı.

Mezhepler tarihi kitaplarının bir kısmında Râfıza (Revâfız) adıyla ele alınan İmâmîyye (Eş'arî, s. 17-31; Bağdâdî, s. 54-72; Ebû'l-Hüseyn el-Malatî, s. 14-26) zaman zaman, imam ilkesini benimseyen bütün Şii gruplar için olduğu gibi varlığını sürdüren en büyük Şii grup durumunda bulunan İsnâaşeriyye için de kullanılır. Gaybet-i suğrâdan (260-329/873-941) önce yazılmış erken devir Şii kaynaklarında İmâmîyye adıyla bir fırkaya rastlanılmakta, gaybet-i suğrâ sırasında kaleme alınan eserlerde ise on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümü üzerine Şia arasında ortaya çıkan fırkalar içinde sadece birinin ismi olarak anılmaktadır (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 102-103; Nevbahtî, s. 90).

Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin zamanında Şia diye bilinen ve henüz dinî bir fırka oluşturmayı yalnız siyasî bir görüşü temsil eden grup önce Irak'a yerleşmişti; Irak sakinlerinin çoğu ve özellikle Kûfe halkı Şii temayülü benimsemiş bulunuyordu. Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra siyasî ve dinî mahiyette bir fırka olarak ortaya çıkmaya başlayan Şii cemaati, Muhammed b. Hanefîyye'nin imâmetini iddia eden Keysânîyye, imâmetin kesintiye uğradığına inananlar ve Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in imâmetini benimseyenler olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Sonuncu grup, Zeynelâbidîn'i babasından sonra ilim ve amel bakımından en üstün ve imâmet makamına en lâyık kişi olarak benimsemiş, onun devrinde ileri sürülen diğer imâmet iddialarının geçersiz olduğunu söylemiş ve Hz. Peygamber'den gelen nasların da bu hususu teyit ettiğini belirtmiştir (Şeyh Müftü, *el-İrşâd*, s. 254). İmâmîyye'nin selefleri denilebilecek olan, fakat İmâmîyye diye anılmayan sonuncu grubun düşüncesi bu yönde oluşmaya başlamıştır.

Zeynelâbidîn'in ölümünden sonra Şia içinden bir grup oğlu Zeyd'e nisbetle Zeydiyye fırkasını teşkil etmiş, diğerleri ise Muhammed el-Bâkır'ın imâmetini benimsemiştir. Bu arada imâmetin Muhammed el-Bâkır'dan Ebû Mansûr el-İclî'ye, ardın-