

İMÂMİYYE ŞİASİ'NDA İMÂMET KRİZİ VE GAYBET KURUMU: SOSYO-TARİHİ BİR BAKIŞ AÇISI*

Yazar: Said Amir Arjomand
Çeviren: Ali Avcu**

ÖZET

İmâmiyye Şiası'nın teşekkül sürecindeki en önemli aşamalardan birisi gaybet dönemidir. Bu makale on birinci imamın ölümüyle birlikte İmâmî toplum içerisinde ortaya çıkan fikir ayrılıklarını ele almaktadır. Yazar, bu dönemde yaşanan sosyal sorunların ve tarihî sürecin İmâmî gaybet düşüncesinin oluşumundaki önemli etkisine işaret etmektedir. Yazara göre İmâmîyye Şiası'nda gaybet düşüncesinin oluşum süreci, siyasî ve sosyal olayların itikadileştirilmesinin güzel bir örneğini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İmâmet, Gaybet, Şî'a,

THE CRİSİS OF THE İMAMATE AND THE İNSTİTÜTION OF OCCULTATION İN TWELVER SHİ'İSM: A SOCİOHİSTORİCAL PERSPECTİVE

ABSTRACT

One of the most important stages of formative period of Imami Shi'ism is the period of occultation. This article examines the conflicts that arisen in the Imami community with the death of eleventh Imam. The Author emphasizes the important effect of social problems and historical period on the institution of the idea of Imami occultation. According to the author, the formative period of the theology of occultation in Imami Shi'ism constitutes a good example of religization of politics and social developments.

Key Words: Imamate, Occultation, Shi'a

* Çevirisini yaptığımız bu makale International Journal of Middle East Studies, Vol. 28, No. 4, November 1996'da "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective" adı altında yayınlanmıştır.

** Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
aliavcu@hotmail.com

GİRİŞ

İmâmîyye Şîası'nın VIII. yüzyılın ortalarından X. yüzyılın ortalarına kadarki gelişme dönemi pek çok bakımdan karanlık kalmaktadır. Bu çalışma, dönem hakkındaki tarihî bilgiyi ana sorun çerçevesinde düzenleme girişimidir: İmâmetin doğası ve bu makama veraset etme ile ilgili çifte kriz. İmâmet krizi ve krizi çözmek için gösterilen çabalar, sosyo-tarihî açıdan bu iki teşekkül asrına dair kavramsal olarak tutarlı bir bakış açısı oluşturmanın odak noktasını teşkil eder. Bu bakış açısı, İmâmîyye Şîası'nda sağlam bir otorite sistemi yaratmaya yönelik çabaların Abbasilerin erken dönemlerinin sosyal değişim ve siyaset bağlamında mülâhaza edilmesini gerekli kılar: Ali oğulları-Abbâsî ilişkileri, İranlıların kitlesel olarak İslam'a ihtida etmeleri ve Şîilikle diğer çağdaş dinî ve entelektüel cereyanlar ve hareketler arasındaki diyalog ve rekabet. Bizim yaklaşımımız İmâmîyye Şîası'nın erken dönem tarihini dönemsel olarak yeni bir tasnife tabi tutmayı önermektedir.

DEVİRİMCİ MEHDİLİK DÖNEMİ ESNASINDA İMÂMÎYYE ŞİASINDA OTORİTE VE ORGANİZASYON (744–818)

Beşinci ve altıncı imamlar Muhammed el-Bâkır (v. 733) ve Câfer es-Sâdık (v. 765)'in İmâmîyye mezhebi içerisindeki çeşitli Ali taraftarı grupları etkileyici bir şekilde birleştirme başarısı siyasî aktiviteden uzak kalmasıyla açıklandı. Câfer es-Sâdık'ın, Nisan 744'te II. Velîd'in öldürülmesi ile başlayan devrimci dönem esnasında siyasete karışmaktan kaçınması dikkat çekicidir. Bu yıl içerisinde Hâşimî ileri gelenleri Mekke yakınlarındaki Ebvâ'da bir lider seçmek için toplandılar ve Tâlib Oğulları'ndan Abdullah b. Muâviye "Muhammed ailesinden razı olunan birisi" adına Hâşimî devrimini başlattı.¹ Câfer, Hâşimî toplantısında genç amcaoğlu Muhammed b. Abdullah b. Hasan'ı Peygamber ailesinin Mehdîsi olarak kabul etmeyi reddeden tek karşıt görüşlü kişiydi. Toplantıda katılan diğer bir Hâşimî olan İbrahim b. Muhammed el-Abbâsî, babasının Horasan'daki gizli hareketini yönetiyordu. İbrahim'in oğlu Muhammed Câfer

Yazarın notu: Bu makalenin ilk müsveddesi hakkındaki değerlendirmelerinden dolayı Prof. Dr. Wilferd Madelung'a minnettarım.

¹ Hainz Halm, *Die Schia*, Dramstadt, 1988, 27–30; P. Crone, "On the Meaning of the 'Abbasid Call to al-Ridâ, *The Islamic World* (Essays on Honor of Bernard Lewis), Ed. C. E. Bosworth-C. Issawi-R. Savory-A. L. Udovitch, Princeton, 1989, 98–99.

es-Sâdık ile birlikte çalıştı ve ondan hadis rivayet etti.² Pek çok rivayete göre Câfer, muhtemelen Abbas Oğulları'ndan İbrâhim el-İmam'ın ölümü üzerine, Kûfeli devrimci lider Ebû Seleme tarafından devrimci hareketin liderliğini üzerine alması için davet edilmişti, fakat o bu görevi gelmeyi reddetti.³

Abbâsîler, Hâşimî devrimi içerisinde galip taraf olarak ortaya çıkınca Câfer yeni rejime karşı herhangi bir muhalif tavır içine girmedi ve II. Halife olan Ebû Câfer Abdullah b. Muhammed el-Mansûr (754-775)'u Irak'ta ziyaret etti. Ebvâ toplantısının katılımcıları arasında olduğu rivayet edilen ve Abdullah b. Muâviye'ye hizmet etmiş olan tecrübeli devrimci Mansûr, Ali oğullarına karşı şiddete başvurma konusunda genellikle acımasızdı. Bununla birlikte, onun Câfer es-Sâdık ile ilişkileri iyiydi. O, Câfer'in fikhî görüşlerini aldı ve rivayete göre onun isteği üzerine Ali'nin Necef'teki türbesini onardı.⁴ Üstelik Mansûr, Câfer'in önemli adamlarının bazılarını kendi hizmetinde çalıştırdı; böylece Abbasî devleti içerisinde İmâmî memur aristokrasisi için kalıcı bir mevki tesis etti.

Bu İmâmî memur ailelerinin kaynağı, Ümeyyeliler'e karşı Alevî-Abbâsî devrimci koalisyonuna dayandırılabilir. Esed Oğulları'nın İranlı kölesi Yaktîn b. Mûsâ (v. 801) taraftar kazanmak için oldukça yetenekli bir devrimci idi. O, II. Mervan döneminde Kûfe'deki yer altı faaliyetlerini sürdürürken Abbasî birini değil de "Ehl-i Bey'ten razı olunan" bir Tâliboğlu'nu tercih etmek zorundaydı ve Ebû Seleme'ye yakın idi. Ebû Müslim tarafından *Yek Dîn* olarak adlandırılmasına rağmen hilâfetinin başlangıcındaki iktidar mücadelesi esnasında Mansûr'un yakın adamı olarak tekrar saf değiştirdi ve Halife el-Mehdî döneminde seçkin birisi olarak kaldı.⁵ Yaktîn'in oğlu Ali de halife el-Mehdî'nin hizmetinde göze

² İbrâhim ile Câfer es-Sâdık arasındaki mektuplaşma XI. Yüzyılda hala vardı. Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâli'n-Necâşî*, Qumm, 1986-87, ss. 355-356.

³ S. Husain M. Jafry, *Origins and Early Development of Shi'a İslam*, London and New York, 1979, 273.

⁴ Muhammed b. 'Umer el-Keşşî, *Ricâl*, Muhammed b. Hasan et-Tûsî tarafından *İhtiyârü Ma'rifeti'r-Ricâl* adı altında özetlendi, Ed. H. Mustafavî, Meşhed, 1970, 245; Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *el-İrşâd*, Qumm, Trz., 12-13; İngilizce çevirisi, I. H. A. Howard, *Kitâbu'l-İrshâd, The Book of Guidance*, London, 1981, 6; İbn Şehrâşûb, *Menâkıbu Âli Ebi Tâlib*, Necef, 1956, III, 378-379. Farklı bir yaklaşım için bkz., Halm, *Die Schia*, 34-35.

⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîh*, III, 103; İngilizce çevirisi *The History of al-Tabarî*, Vol. XXVIII, *Abbasid Authority Affirmed*, Trans., J. D. McAuliffe, Albany, 1995, 24. Ayrıca McAuliffe'nin dipnotta alıntı yaptığı kaynaklar için (23, n. 117), özellikle "*Ahbârü'd-Devle*", 231 ve Necâşî, *Ricâl*, 273'e bakınız. Yaqtîn (balkabağı anlamında) yeni

çarptı. Yaktîn ailesi aynı zamanda İmâmî idi ve Câfer es-Sâdık'ın taraftarlarıydı. Ali b. Yaktîn (v. 798) yedinci imam Mûsâ el-Kâzım'ın hayır duası ile Abbâsî rejimine hizmet etti ve öldüğü zaman baş veliaht Muhammed el-Emîn cenaze namazını kıldırdı.⁶ Muhammed b. İsmâil b. Bezi' -ki onun bütün ailesi halife el-Mansûr'un mevlası idi- de benzer şekilde sekizinci imam Ali b. Mûsâ'nın hayır duasıyla Abbâsî devletinin yüksek bir memuru olarak hizmet etti.⁷ Belirtilmesi gereken son önemli İmâmî aile Nevbaht Oğulları'dır. Nevbahtîler, saray müneccimleri olarak hizmet etmiş ve ileri bir yaşta halife Mansûr'un eliyle İslâm'a girerek onun mevlası olmuş Mecusi müneccim Nevbaht'ın soyundan gelmiş olan İranlı aristokrat bir ailedir.⁸

Hayatının son yıllarında Câfer es-Sâdık, pek çok taraftarını cezbetmiş olan Hasan Oğulları'ndan Mehdî Muhammed b. Abdullah'ın ayaklanmasıyla uzak durdu.⁹ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'ye göre Câfer'in iki oğlu Abdullah ve Mûsâ da bu taraftarlara dâhildi.¹⁰ Câfer daima halife el-Mansûr'u vasiyetinin uygulayıcısı olarak adlandırdı.¹¹ Böylece Câfer

muhtedînin samimi ve saf monoteizmini ispatlamak için seçilmiş olan Yak Dîn (Bir dine 'iman') şeklindeki Ebû Müslim'in lakaplandırmasının Araplaşdırılması olmalıdır.

- ⁶ W. Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtadâ on the Legality of Working for Government" (el-Meseletü fi'l-Amel mea's-Sultân), *Bulleton of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XLIII, I, 1980, 18.
- ⁷ 7. İmam "Allah dostlarını onlardan korumak için" Allah dostları arasında yer alan birisi olarak zalimlerle görev yapan Ali b. Yaktîn'i övdü. (Keşşî, *Ricâl*, 433). Sekizinci imam da benzer şekilde "arkadaşlarını onlardan korusun, onlar sayesinde Allah Müslümanların işlerini ilerletsin ve kötülüğe karşı inananların sığınağı olsunlar diye" zalimlerin kapısında çalışmış olan Muhammed b. İsmâil b. Bezi'e saygı gösterdi. Necâşi, *Ricâl*, 331.
- ⁸ Ailenin ilk muhtedî üyesi, telaffuz edilemeyen İranlı isimler zinciri yüzünden halifeyi güldüren ve onu Ebû Sehl (kolaylığın babası) diye çağırduğu oğlu olabilir. ('A. İkbâl, *Hândân-ı Nevbahtî*, Tahran, 1932, 11). Gerçek şu ki, onlar başlangıçta bu yakın ilişkiye sahip olmasalar bile Ebû Sehl'in oğlu Fadl, İmâmî literatürde yer alan Ali er-Rızâ'nın atanma saatinin uğursuzluğuyla ilgili olarak diğer müneccimlerle kişisel kanaat farkını aktarır. Necâşi, *Ricâl*, 20; Muhammed b. Ali b. Bâbüya, *Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*, Ed. M. M. El-Horasânî, Necef, 1970, II, 145-147.
- ⁹ Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Kitâbu Fıraki's-Şîa*, Ed. H. Ritter, İstanbul, 1931, 53-54; Sa'd b. 'Abdullah el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, Ed. M. C. Meşkûr, Tahran, 1963, 76. Hasan Oğulları'ndan Muhammed b. Abdullah'ı Kâim el-Mehdî olarak kabul ettikleri söylenen Muhammed el-Bâkır'ın Şîası, bunu beşinci imamın ölümünden uzun süre sonra açıkça yaptı.
- ¹⁰ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâlâtü't-Tâlibiyyîn*, Ed. A. Şakr, Kâhire, 1949, 277-278.
- ¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Kitâbu'l-Ğaybe*, Ed. Ağa Buzork et-Tahrânî, Necef, 1965, 119, 255.

es-Sâdık, kişisel ve ailevî karizması ve ilmî otoritesi sayesinde devrimci dönemlerde taraftarlarını disiplinli bir dinî mezhep olarak bir arada tutmayı başardı. Yine de İmâmî mezhebin hiyerarşik ve idari yapısı gelişmemiş olarak kaldı. Dahası, mehdîci (chiliastic) anlayış onun ölümünden hemen sonra İmâmiyye Şiası içerisinde gedikler açmaya başladı.

Gaybet düşüncesi mehdîci Keysâniyye mezhebi içerisinde ortaya çıktı. Zira bu mezhebin taraftarları Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'yi Mehdî olarak gördüler¹² ve "kıyamet kopmadan önce bir devletin kurulacağı beklentisi içerisinde oldular.¹³

Muhammed b. el-Hanefiyye 700 yılında öldüğünde Keysâniyye onun Radvâ dağlarında gizli ya da gaybette olduğunu, Mehdî ve Kâim olarak geri döneceğini iddia etti.

Muhammed'in oğlu Ebû Hâşim ise 717-718 yıllarında çocuksuz olarak öldüğünde Keysânîler'in bazıları onun Mehdî olduğunu ve Radvâ dağlarında gaybette canlı olduğunu iddia ettiler. İmâmiyye Şiası'na girmiş olan Ric'at (ölünün geri gelmesi) ve bedâ (Tanrı'nın fikir değiştirmesi)'yi içeren gaybet düşüncesi Keysânî inanç kümesi içerisindeydi.¹⁴

Bu inancın İmâmiyye Şiası'na girmesinin önemli kanallarından birisi, önce şiddetle Câfer es-Sâdık'a saldırıp sonra onun takipçisi olan Keysânî Seyyid el-Himyerî'nin (v. 787'den sonra) güçlü şiirleriydi.¹⁵ İnançlarının bir parçası olarak İmâmî kaynaklardan aktarılan aşağıdaki dizelerde¹⁶ Seyyid şöyle diyor:

Yönetim sahibi (Veliyyü'l-Emr) ve Kâim olan birisi
Onun için bir gaybet (takdir edilmiştir): O kesinlikle kaybolacak
Ve Tanrı gaybeti gerçekleştirecek olan O'nu korusun

¹² W. El-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târîh ve'l-Edeb*, Beyrut, 1974, 195-96; Halm, *Die Schia*, 24-26.

¹³ J. Van Ess, "Das Kitâb al-Irgâ' des Hasan b. Muhammed b. Al-Hanefiyya", *Arabica*, Vol. XXI, 1974, 24.

¹⁴ *Encyclopedia of Islam*, 2. Baskı, Leiden, 1978, 836-38, "Kaysaniyye" maddesi (W. Madelung).

¹⁵ Seyyid, beşinci ve altıncı imanlarca İmâmî Şiîliğe kazandırılan Keysânî grubun temsilcisi olarak görülebilir. Böyle bir grubun varlığı, Muhammed b. El-Hanefiyye ile ilgili, onun ölmeden önce yeğeni (dördüncü imam)nin imâmetini kabul ettiğini ileri süren ilk İmâmî rivayetlerin yatıştırıcı tonundan çıkarılabilir. Ali b. Bâbüya, *el-İmâme ve't-Tebssira mine'l-Hayrât*, Ed. M. R. Hüseyinî, Beyrût, 1987, 193-195. Bir rivayette beşinci imam, Muhammed'in imâmetini inkâr eder ancak onun Mehdî olduğunu doğrular. İbn Bâbüya, *a.g.e.*, 193.

¹⁶ Müfid, *İrşâd*, 284; İngilizce çeviri, 430.

O bir süre bekleyecek, sonra davasını açığa çıkaracak

Ve tüm doğu ve batıyı adaletle dolduracak.¹⁷

Burada gaybet düşüncesinin gelecekte zuhur edecek kâim ile ilişkilendirilerek mehdîci çağrışımlar kazandığı görülebilir ki bu kâim aynı zamanda kılıçla zuhur eden (*el-kâim bi's-Seyf*), hakkı ikame eden (*el-kâim bi'l-hakk*) ve Muhammed ailesinin haklarını tazmin eden (*kâim Âl Muhammed*) kâim şeklinde zengin yan anlamlara sahip bir terimdir.

Hodgson'un doğru bir şekilde vurguladığı gibi, bazı Keysânî hayranları ve diğer aşırı gruplar dâhil ilk Şîîler'in yeniden organize olmaları ve Câfer es-Sâdık tarafından hep birlikte bir mezhep içerisinde organize edilmelerine, mehdîciliğe ve silahlı isyana el ele sert tepki göstermeleri eşlik etti. Babası Muhammed el-Bâkır gibi Câfer, kendisinin Kâim olduğunu inkâr etti ve Kâim'in ortaya çıkmasının yakın olmadığını vurguladı.¹⁸ Bununla birlikte mehdîci Gulat'ın din anlayışının Câfer es-Sâdık tarafından kesin olarak geriletildiği şeklindeki Hodgson'un önermesi yanlış bir anlamadır. Onun ölümünün hemen ardından Nâvûsiyye olarak bilinen Câfer es-Sâdık'ın taraftarlarından bir grup onun ölümünü inkâr edip kılıç sahibi (Sâhibu's-Seyf), Kâim ve Mehdî olarak yeniden ortaya çıkacağını iddia edip tekrar mehdîciliğe döndüler. Onlar Câfer'in kendilerine şöyle demiş olduğunu ileri sürdüler: "*Başımın bir dağdan size doğru yuvarlandığını görseniz dahi ben sizin Kâim'iniz olduğum sürece buna inanmayım.*"¹⁹

Mehdîcilik Abbasî devrimi esnasında şiddetli ve yaygındı. Ali taraftarları için bu durum, Kâim ve Muhammed ailesinin Arabistan'daki Mehdî'si olarak Hasan soyundan gelen Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye'nin ayaklanmasında zirveye ulaştı. Bu ayaklanma, Hâdî ünvanını alan kardeşi İbrahim tarafından sürdürüldü ve (İbrahim) Irak'ta ayaklandı. Bu ayaklanmalar pek çok Zeydî tarafından desteklendi. Câfer es-Sâdık'ın kendisini bu uzun süreli ayaklanmadan uzak tutmasına rağmen, oğullarının bu ayaklanmaya katılmalarını engellemesinin mümkün olmadığı görülüyor. İşaret edildiği gibi Mûsâ b. Câfer'in, Nefsü'z-

¹⁷ Müfid, *a.g.e.*, 284. Benim çevirdiğim versiyon "*Kemâl*"de verilmiş olanlardan biraz farklıdır, ancak onun bazı el yazmalarında bulunan versiyonuyla aynıdır. İbn Bâbüya Muhammed b. Ali es-Sadûk, *Kemâlü'd-Dîn ve Tenâmü'n-Ni'me fi İsbâti'l-Ğaybe ve Keşfü'l-Hayra*, Ed. A. A. Gaffârî, Tahran, 1970, 35.

¹⁸ M. G. S. Hodgson, "How did the Early Shi'a Become Secterian", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. LXXV., 1955, 12.

¹⁹ Nevbahtî, *Fırak*, 57; el-Eş'eri el-Kummî, *Makâlât*, 79-80.

Zekiyye'nin ayaklanmasına katılanlar arasında olduğu rivayet edilir. O, aslında isyanda sürekli ön plana çıkan mehdi anlayışını kendisinin uzun vadeli hedefleri için daha ustaca kullanmayı öğrendi.

Câfer es-Sâdık'ın büyük oğlu Abdullah çoğunluk tarafından Câfer'in vasîsi olarak kabul edildi. Ancak o, babasından sadece yetmiş gün sonra öldü.²⁰ Bunun üzerine taraftarlarının çoğu daha sonra yedinci imam sayılan, Abdullah'ın kardeşi Mûsâ'yı kabul ettiler. Gizlice de olsa, İmam Mûsâ el-Kâzım (v. 799) siyasi faaliyetlerinde 762'de yan yana savaştığı Zeydîler'le yarıştı ve gelecekte zuhur edecek Kâim olduğu iddiasında Hasanî amcaoglunun örneğini takip etti.²¹ Aynı zamanda o, Şîîler'i kendi bölgelerinde denetlemek için vekiller atayarak İmâmî mezhebin ilkel düzeydeki davet sistemini iyice sağlamlaştırdı. O, en nihayetinde tutuklanana kadar, bu vekiller aracılığıyla imamın Medine'deki hazinesine gönderilen bağışların toplanması uygulamasını geleneksel hale getirdi.²²

Mûsâ'nın diğer Hasanî amca çocuklarının Fahh (786), Mağrib (789) ve Deylem (792)'deki ayaklanmalarının ardından Hârûn er-Reşîd Mûsâ'yı 793 yılında tutukladı. O serbest bırakıldı, sonra ikinci kez tutuklandı. Mûsâ el-Kâzım'ın iki tutukluluk dönemi, taraftarları aracılığıyla yayılan, Kâim'in iki gaybetinin olduğu, kısa gaybeti imamın ortaya çıkışının geciktiği uzun gaybetin takip ettiği düşüncesinin doğmasına sebebiyet verdi.²³ Bunun en kolay açıklaması Mûsâ'nın Kâim olarak mehdilik iddi-

²⁰ Nevbahtî, *Fırak*, 65–67; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 87–89. Cafer'in mirasçısı olarak atanmış olan oğlu İsmâil ondan önce ölmüştü.

²¹ Mûsâ'nın ölümü duyurulduğunda taraftarları arasındaki bir grup, "Kâim ve Mehdi olduğuna işaret eden pek çok rivayet"ten dolayı onun canlı mı, ölü mü olduğuna karar veremedi. (Nevbahtî, *Fırak*, 69; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 91). Örneğin Mûsâ'nın kendisinin Kâim (Kâim bi'l-Hakk) olduğunu iddia ettiği rivayet "ancak yeryüzünü Tanrı'nın düşmanlarından temizleyecek ve adaletle dolduracak olan Kâim, büyük gaybeti gerçekleştirecek olan torunlarının beşincisidir" ibaresi ilave edilerek değiştirildi. İbn Bâbüya, *Kemâl*, 391. Ayrıca bkz., Ali ibn Bâbüya, *İmâme*, 147.

²² Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton, 1993, 10–14.

²³ Modarressi, *a.g.e.*, 87; Müfid, *İrşâd*, 303; İngilizce çeviri, 456, Mûsâ el-Kâzım ile ilişki içerisindeki Vâkıfa tarafından beşinci imama atfedilen "Kâim" rivayetine göre "Bu için sahibi için dört sünnet vardır: Mûsâ'nın sünneti, Yusuf'un sünneti, İsâ'nın sünneti ve Muhammed'in sünneti. Mûsâ'nunki korku ve uyanıklık, Yusuf'ununki hapis, İsa'nunki onun öldüğünün söylenmesi ancak ölmemesi, Muhammed'in ki hükümdarlıktır. (Ali b. Bâbüya, *İmâme*, 234–35; İbn Bâbüya, *Kemâl*, 152–53. 'ilavede bulunun') Sonraki varyant, altıncı imamın Yusuf ve İsâ'nın sünnetlerini değiştireceği ve Kâim'in Sâhibu Zaman'ın yerine geçeceği iddiasını ilave eder. (İbn Bâbüya, *Kemâl*, 28; S. A. Arjomand, "The

asıdır. Aynı iddia, onun 799'daki ölümünün yaygın inkârını ve Mûsâ'nın yakın gelecekte ortaya çıkıp ayaklanacağı beklentisini açıklayabilir.²⁴ Onun hapiste ölmediğini iddia edenlerin bazıları, Nâvûsiyye tarafından tedavüle çıkarılmış olan rivayeti Câfer es-Sâdik'ın, oğlu Mûsâ lehinde kullandığı bir kanıtla dönüştürdüler:

O, kâim el-mehdîdir. Eğer [sen], onun başının dağdan sana doğru yuvarlandığını [görsen] buna inanma. Çünkü o, senin efendin (*sâhib*) Kâim'dir.²⁵

Mûsâ'nın ölümünden sonra, taraftarlarının çoğu onun canlı olup, Kâim ve Mehdî olarak gaybette olduğunu düşündüler. Üstelik onlar böylece imâmetin onunla son bulduğunu iddia ettiler. Bu hareket Vâkıfa olarak bilinir oldu ve Vâkıfa'nın İmâmiyye Şîası'na Keysâniyye'den mehdîci fikirlerin direk olarak girmesinde çok büyük bir katkısı oldu. Vâkıfler tarafından yazılan gaybet hakkındaki kitaplar (tekili, Kitâbu'l-Ğaybe) Kâim el-Mehdî'nin geri dönüşü hakkında pek çok apokaliptik rivayet üretmek için oldukça önemliydi. Çünkü hareketin önde gelen şahsiyetleri daha sonra sekizinci imam döneminde İmâmî cemaate yeniden katıldılar.²⁶

Bununla birlikte Mûsâ el-Kâzım'ın oluşturduğu hiyerarşik yapı onun [İmâmî cemaatin] ayakta kalmasını sağladı. Başlangıçta taraftarlarının çoğu Vâkıfî pozisyon aldılar ve ondan sonra imam olmadığını düşündüler. Bazı vekilleri imamın tutukluluğu esnasında biriktirmiş oldukları paraları iç etmek için onun ölümünün yaygın bir şekilde inkâr edilmesinin avantajından yararlandılar.²⁷ Bununla birlikte diğer bir rivayete

Consolation of Theology: The Shi'ite Doctrine of Occultation and the Transition from Chiasm to Law", *Journal of Religion*, Vol., LXXVI, 4, 1996, 31 numaralı İngilizce çeviri.

²⁴ Bunu önlemek için halife, Mûsâ el-Kâzım'ın ölü vücudunu kadılar, Hâşimîler ve başkent'in ordu komutanlarının şahitliğinde ümitsizce teşhis ve teşhir ettirmişti. (Ahmed b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîh*, Ed. M. Th. Huzme, Leiden, 1883, II, 499.) Taraftarlarından yaklaşık elli ile yetmiş kişi arasında kişinin onun cesedini teşhis edenler arasında olduğu rivayet edildi. (İbn Bâbüya, *Kemâl*, 38–39). Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîl*, 504–5'te cesedin Bağdâd'taki bir köprünün üzerinde de halka sergilendiğini rivayet eder. Yine de Mûsâ'nın kutsallığını iddia eden Vâkıfa arasındaki bazı aşırıları onun Kâim olduğuna inanmaya devam ettiler. Muhammed b. Beşîr adında birisi Kaim'le görüşüğünü dahi iddia etti ve rivayete göre onun önde gelen taraftarlarına, Mûsâ şeklinde bedenleşmiş, iyi giyimli birisinin (ya da heykelin) görüşlerini arz etti. (el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 62–63; Keşşî, *Ricâl*, 477–78).

²⁵ Nevbahtî, *Fırak*, 68; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 89–90.

²⁶ Halm, *Die Schia*, 38–39.

²⁷ Modarressi, *Crises*, 62. Aktarılın rivayetler arasında özellikle bkz. Keşşî, *Ricâl*, 405, 467; Necâşi, *Ricâl*, 300.

göre Mûsâ'nın ölümünden elli gün sonra onun kardeşlerinden ikisi ile diğer iki tanık Mûsâ'nın, oğlu Ali'yi Vasî'si ve mirasçısı olarak atadığına Kadî'dan önce şahitlik ettiler. Daha da önemlisi Ali b. Yaktîn, Ali'nin atamasının ölmüş olan imam tarafından yapıldığını iddia etti.²⁸ Ali b. Mûsâ'nın vekiller hiyerarşisinin kontrolünü aşama aşama ele geçirdiği²⁹ ve Vâkıfler'in çoğunun pozisyon değiştirerek yeniden onun İmâmiyye'sine katıldıkları görülüyor. Bununla birlikte Ali'nin imâmeti ile ilgili ciddi şüpheler rivayet edilmiştir. Çünkü onun kırk yaşının sonlarına kadar çocuğu olmamıştır.³⁰

Hârun er-Reşid'in imparatorluğunun bölünüp çökmesini hazırlayan iki oğlu arasındaki iç savaşlar, Zeydîler'in yanında pek çok İmâmî'nin de katıldığı son Alevî ayaklanmalarını içerir. Bu ayaklanmalar, Bağdad'ın doğu yakasının komutasını üslenen Hasan b. Hars tarafından ordudan uzaklaştırılmış birtakım askerler ve kabîle mensuplarının öncülüğünde Emîn'in öldürülmesinin üzerinden bir yıl geçmeden 814 yazında başlatıldı. Hasan b. Hars "Muhammed ailesinden razı olunan (er-Rızâ) birisi" sloganına başvurarak Ümeyyeliler'e karşı gizli Hâşimî devrimci koalisyon formülünü yeniden canlandırdı. 815 yılı ocağında aynı razı olunana çağrı diğer bir ordudan uzaklaştırılmış komutan tarafından yapıldı. Ebû's-Saraya, İbn Tabatabâ olarak bilinen Hasanî Muhammed b. İbrâhim'in sözde liderliği altında büyük bir isyan çıkardı.³¹ Sözde yüce liderlik, İbn Tabatabâ'nın ölümü üzerine kısa bir süre sonra diğer bir Hasanî Muhammed b. Muhammed'e geçti. Mûsâ el-Kâzım'ın çocuklarından ikisi Ebû's-Saraya'nın isyanı sırasında devrimci liderlik konusunda anahtar rol oynadılar. Zeyd b. Mûsâ, Basra'daki Abbâsî taraftarlarını canlı canlı yaktığı ve evlerini ateşe verdiği için "Ateş Zeyd" (Zeyd en-Nâr) diye lakaplandırıldı. O, Ebû's-Saraya'nın isyanı bastırıldıktan sonra ortadan kayboldu ve ertesi yıl, kendisinin (imâmet) hakkıyla ilgili Basra'da patlak veren isyanda ortaya çıktı.³² Kardeşi İbrâhim b. Mûsâ, Alevî ayaklanması için Yemen'in desteğini aldı.³³ Hicaz, Câfer es-Sâdık'ın son oğlu

²⁸ İbn Bâbüya, 'Uyûn, I, 17-18.

²⁹ Keşşî, Ricâl, 465-67, 498-99, 506-8.

³⁰ Keşşî, Ricâl, 464,553.

³¹ Taberî, Târîh, III, 976; İngilizce çeviri, *The History of al-Tabarî*, Col., XXXII, *The Reunification of the 'Abbasid Caliphate*, Trans., C. E. Bosworth, Albany, 1978, 9, 12; İsfahânî, Mekâtîl, 523; F. Gabrieli, *Al-Ma'mun e Gli 'Alidî*, Leipzig, 1929, 5, 15-16.

³² Taberî, Târîh, III, 976; İngilizce çeviri, XXXII, 226-27, 44.

³³ Taberî, Târîh, III, 987-88; İngilizce çeviri, XXXII, 28-30; H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, London, 1981, 209.

Muhammed b. Câfer ed-Dibâc'ı halife olarak seçmiş olan diğer Ali taraftarlarının kıskırtmalarıyla isyana katıldı. İsyanın mehdîci beklentilerinin kendisine açıkça isnat edildiği kişi, Mûsâ el-Kâzım'ın münzevi bir hayat yaşayan bu öz kardeşidir. O, Müminlerin Emiri ünvanını aldı ve onun, kendisinin Mehdî/Kâim olduğunu umduğunu söylediği rivayet edilir.³⁴ Me'mun tarafından ona gönderilen bir mektup gerçekten ona "*Mehdî, Muhammed b. Câfer et-Tâlibî*" olarak hitap etti.³⁵ 815'teki bu isyanlar sırasında sekizinci imam Ali b. Mûsâ sonunda bir çocuk sahibi oldu ve İmâmî hiyerarşinin sıkı kontrolünde olmalıydı. Büyük babasının siyasi olmayan geleneğini takip eden Ali b. Mûsâ, ailesinin pek çok üyesinin dikkat çeken rolüne rağmen bu isyanlardan uzak durdu. Amcası Muhammed b. Câfer ed-Dibâc'ın onun arabuluculuğunu istediği görülür ve onu Abbâsî hükümeti ile barış yapmayı istemesi için Mekke'ye gönderdiği rivayet edilir.³⁶ Muhammed b. Câfer ed-Dibâc'ın yenilgisinden sonra Ali b. Mûsâ'nın kardeşi İbrâhim b. Mûsâ da Me'mun'un güçleri tarafından Yemen dışına sürüldü. Bununla birlikte İbrâhim Mekke'yi ele geçirdi ve Me'mun'un, Ali b. Mûsâ ile anlaşmaya vardığı 817 yılında barışçıl bir şekilde teslim oldu ve bu, kendisine resmen Yemen valiliğinin verildiği Ali b. Musa'nın arabuluculuğu sayesinde olmuş olmalıydı.³⁷

Ali taraftarlarının isyanlarının bastırılmasından sonra halife el-Me'mun, Ebu's-Saraya'nın son "Razı olunanını (Rızâ) ve halife karşıtı Tâlibî Mehdî'yi Irak ve Arabistan'dan sırayla kendi yanına, Merv'e getirmişti. Ali b. Mûsâ'dan da Medîne'den ayrılması, Şî merkezleri olan Kûfe ve Kumm'dan kaçınarak halifenin Merv'deki sarayına yol alması istendi. Daha sonra 817 Mart'ında Me'mun, Peygamber Ailesi'nin Abbâsî ve Hâşimî kollarının bir kez daha tarihî birlikteliğini sağlayacak bir hareketle mağlup isyancının formülasyonunu kendine mal etti. O bu hareketi "ikinci davet" (ed-Dâvetü's-Sâniye)³⁸ olarak ilan ederek bu yolla -birincisinde Muhammed Ailesi'nden Razı Olunan Birisi'ne davet olduğu için- Abbâsî devrimine üstü kapalı bir atıfta bulunmaktaydı. O, kendisinden razı olunanın ismini ellili yaşlarında olan Ali b. Mûsâ olarak açık-

³⁴ Isfahânî, *Mekâtil*, 539. Muhammed'in kardeşi Ali b. Câfer'in Mekke'de onunla kavga ettiği söylenir. Isfahânî, *Mekâtil*, 540.

³⁵ Madelung, "New Documents Concerning al-Ma'mun, al-Fadl b. Sahl and 'Ali al-Ridâ", *Studia Arabica-Islamica*, Beyrût, 1981, 337.

³⁶ Isfahânî, *Mekâtil*, 540.

³⁷ Ya'kûbî, *Târîh*, 545-46.

³⁸ Madelung, "New Documents", 338.

ladı ve onu Abbâsî hanedanlığının üyelerine tercih ederek tahta mirasçı yaptı.³⁹ Veziri Fadl b. Sehl'in tavsiyesine karşı Me'mun'un bu şaşkıncı kararı almasındaki nedenler⁴⁰ pek çok sonuçsuz tartışmanın konusu oldu. Yerinde düşünceler arasına sadece Ali b. Mûsâ'nın yaşını değil, onun dindar ilim adamlığını ve Muhammed el-Bâkır ile Câfer es-Sâdık'ın siyasi olmayan duruşlarına geri dönmesini de dâhil etmeliyiz.⁴¹ Dahası Me'mun İmâmî mezhebin düzenli yapısından etkilenmiş ve bunu Irak'ta yaşamaya devam eden Emin tarafını tutan yandaşlara karşı, dağılık Şîi gruplardan toplu destek sağlamak için önemli bir vasıta olarak düşünmüş olmalıdır. Son fakat aynı derecede önemlisi, Me'mun'un zihni Abbâsî hilâfetinin sonuna dair apokaliptik beklentilerle de meşguldü.

Ebû Câfer'in mehdici bir unvan olan Mansûr ismini alması ve oğluyula torunu için Mehdî ve Hâdî unvanlarını kullanması, en-Nefsüzzekiyye isyanının Mehdîci yönüne hilafetin bir yanıtı olarak düşünülebilir. Bununla birlikte Mansur'un bu cevabı, apokaliptik özlere Câfer es-Sâdık'ın verdiğiinden daha fazla bir son vermemiştir. Abdullah el-Me'mun, "örtünün kalkması" ve "Kâim/Mehdî'nin zuhuru"ndan önce Abbâsî hanedanlığının yönetimdeki son üyesi olması gerektiği yönündeki yaygın beklenti arasında Abbâsî ve Alevî ailelerini birleştirmek için ani girişimini başlattı.⁴² Madelung'un gün yüzüne çıkarttığı Me'mun'un mektubu, halifenin kendisinin bu beklenti içerisinde olduğunu, çünkü ona "atalarının otoritesi ve Abbas'ın torunlarının yedincisinden sonra Abbas Oğulları'ndan ayakta hiçbir önemli kişinin kalmayacağı hakkında Devrim Kitabı'nda (Kitâbu'd-Devle) ve diğerlerinde buldukları'nın babası tarafından ona söylenmiş olduğunu kanıtlar.⁴³

Mûsâ el-Kâzım'ın ailesinin Hasanîler'le birlikte 815'teki isyana katılması şaşkıncıdır. Bu isyan, Muhammed ailesinden razı olunan birisinin adı etrafında birlik olma çağrısı ile gerçekleşen Hâşimî isyanının son hal-

³⁹ Gabrieli, *Ma'mun*, 32-45.

⁴⁰ Madelung, "New Documents", 338.

⁴¹ S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago, 1984, 58. Ya'kûbî'den alınan bir rivayet için bkz., Ya'kûbî, *Târîh*, II, 500.

⁴² Bu ifadeler Me'mun'un Bağdâd'taki asilere karşı mektubunda kullanılır. (Madelung, 'New Documents', 345). Mehdî'nin zuhurunun 200/815 yılında olması beklendi. Daha sonra Nuaym b. Hammâd'ın *Kitâbu'l-Fiten*'inden alınan gelecekle ilgili bir rivayete göre Abbas Oğulları'nun sonuncusu Abdullah olarak isimlendirildi "ve o, onlar arasındaki gözün son sahibidir...: O, cehenneme ve musibet kılıcına kilit olacak. (Madelung'dan naklen, "New Documents", 345).

⁴³ Madelung, "New Documents", 343.

kası olarak not edilir. Me'mun'un Ali b. Mûsâ'yı kendisinden razı olunan kişi (er-Rızâ) olarak ataması bir çağrı ve VIII. yüzyılın ortasında başlamış olan devrimci mehdîcilik dönemini kapadı. Dahası 815'teki büyük isyan İmâmiyye'yi Zeydiyye'den ayıran mezhebî çizginin inceliğini gösterir. Göreceğimiz gibi yarım yüzyıl sonra -İmâmî ulemanın oluşmakta olan hiyerarşisi tarafından daha katı hale getirilen mezhebî çizgiyle ve Me'mun'un tarihî hareketinin çağrışımı içerisinde kendisinden razı olunanın oğlu olarak adlandırılmış olan sonraki imamlarla, Zeydîler'in kendisinden razı olunan kişi için yenilenmiş çağrılarını İmâmîler arasında tamamen duymazdan gelindi.

Merv'e giderken sekizinci imam Nişabur'daki⁴⁴ Şîi tohum tarafından coşkulu bir şekilde karşılandı ve onun gerçekleşmiş pek çok tartışma ve konferansa başkanlık ettiği rivayet edilen başkent Merv'de iki yıl kalış, Horasan'daki İmâmî Şîiliğin yayılışına muazzam destek sağladı.⁴⁵ Bazı taraftarlarının, Abbâsî halifesiyle tarihi uzlaşmayı onaylamamasına rağmen Ali b. Mûsâ er-Rızâ'nın halifenin mirasçısı olarak atanması otoritesini büyük oranda artırdı; rakip ve dağınık Şîi gruplar arasında taraftarlarının sayısı arttı.⁴⁶ Bununla birlikte o 818 Eylülünde aniden öldü ve Tus'taki Hârûn er-Reşîd'in kabrinin yanına defnedildi. Şeyh el-Müfîd'in onun ölümüyle ilgili rivayetleri "ölümüne en ustaca yapılmış zehirlerin neden olduğunu belirtir."⁴⁷ Durum böyle olsa bile Ali er-Rızâ'nın yerine, evlatlık olduğu ve gerçek oğlu olmadığı söylenen yedi yaşındaki bir çocuk geçti.⁴⁸ Böylece imâmet krizi başladı. Halife Me'mun'un, daha sonra damadı olan genç imamı desteklemesine rağmen⁴⁹ İmâmî yapının etkin kontrolü toplumun bilgili kişilerine geçmiş olmalıdır.

⁴⁴ İbn Bâbüya, 'Uyûn, 36-37. bölümler. Onun Nişabur yakınlarındaki bir köydeki "konaklama istasyonu" haccın popüler bir yeridir.

⁴⁵ Çünkü İbn Bâbüya'nın 'Uyûn'unun pek çok sayfasında bu iki yıl Ali er-Rızâ'nın kariyerinin bakiyesi olarak ayrılır. O, Hicaz'da hadis ve şeriat hocası olarak bilinmesine rağmen onun yasal öğretisinin çoğu halife himayesindeki döneme aittir. Örneğin önemli bir kısım ('Uyûn, 34-35. bölümler) muhtemelen Nişabur'daki imama gençlik döneminde takdim edilen Fadl b. Şâdân tarafından nakledilmiştir. 'Uyûn, II, 119.

⁴⁶ Muhtemelen başarısız ayaklanmalar da dâhil, pek çok Zeydî bunlar arasındaydı. Nevbahtî, *Fırak*, 73; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 94.

⁴⁷ Müfîd, *İrşâd*, 316; İngilizce çeviri, 478.

⁴⁸ Modarressi, *Crisis*, 63.

⁴⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 552-53; Nevbahtî, *Fırak*, 27; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 93.

İMAMET KRİZİ, ŞİİLİĞİN GELİŞMESİ VE ULEMANIN ORTAYA ÇIKIŞI: 818-874

İmâmiyye Şiası, imamın ölümü üzerine tekrar ortaya çıkan miras krizine alıştı. Bir mirasçının açık bir şekilde atanması beşinci ve altıncı imamlar döneminde kurumsallaştı, ancak bu, uygulamada her zaman iyi işlemedi. Altıncı imamın atadığı mirasçı, onuncu imamın atadığı mirasçı gibi kendisinden önce öldü. Ancak Şia'nın varlığına yönelik daha ciddi bir tehdit imâmet krizinin kendisiydi. Bu kanaatin açıklanması gerekmektedir.

İlim, VIII. yüzyılın ortalarında Câfer es-Sâdık'ın ders halkasında özenle geliştirilmiş olduğu için imâmet öğretisinin köşe taşı yapılmıştı. Muhammed el-Bâkır ve Câfer es-Sâdık Kur'an ve şeriatın talimini imâmetin temel fonksiyonları yapmışlardı. Câfer es-Sâdık'ın öğrencisi Hişam b. Hakem buna ilave olarak imamın masumluğunu (ismet) tartışmıştı.⁵⁰ Önceki imam tarafından ilâhî olarak yapılan atamanın dışında imamlar otoritelerini bilgilerinden aldılar ve bu dönemde "bilgili" ('Âlim)⁵¹ ya da mükemmel bir hukukçu (Fakih)⁵² olarak gösterildiler. Sekizinci imamın öğrencisi Ali b. Mâziyâr tarafından aktarılan bir rivayete göre beşinci ve altıncı imamların her ikisi de onaylamışlardı ki:

Âdem'le inen ilim kaldırılmamıştır. Miras olarak alınmış ilim... Ali toplumun gerçek bir âlimiydi ve ondan sonra aramızdaki hiçbir âlim, kendisinden sonrası için kendi ilminin aynısını bilen bir mirasçı bırakmadan ölmez.⁵³

İmâmetin vazgeçilmez koşulu olarak ilmin gerekliliği, IX. yüzyıldaki imâmet kriziyle yakından alakalıydı. 765'te Abdullah b. Câfer'in yetmiş günlük imâmeti esnasında (Câfer ve Mûsâ'nın imâmetleri arasında) taraftarlarının çoğunun, onu zorunlu ilmi ister halde buldukları için onun imâmetini tanımadıkları rivayet edilir.⁵⁴ Dokuzuncu yüzyılın ilk on yılı esnasında çocuğu olmayan sekizinci imam Ali b. Mûsâ'nın imâmeti ile ilgili olarak endişelenmek için Şîîler arasında iyi bir neden vardı. Zira

⁵⁰ *Encyclopedia of Islam*, II. Baskı, "İsma" maddesi. (W. Madelung)

⁵¹ E. Kohlberg, "Imam and Community in Pre-Ghayba Period", *Authority and Politics Culture in Shiism*, Ed. S. A. Arjomand, Albany, 1988, 25; Modarressi, *Crisis*, 29-31.

⁵² Örneğin bkz. Tûsî, *Ghayba*, 228.

⁵³ İbn Bâbûya, *Kemâl*, 223. Aynı ravi tarafından diğer bir rivayet (bununla ilgili gelecek dipnota bak) altıncı imamın şöyle dediğini aktarır: "İzin verilen ve insanların ihtiyaç duyduğu her şeyi bilen ancak onun insanlara ihtiyaç duymadığı âlim birisi olmasa dünya var olmaz." Benzer rivayetler için bkz., İbn Bâbûya, *Kemâl*, 223, 224.

⁵⁴ Nevbahtî, *Fırak*, 65; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 87.

reşit olmayanların mirası devralmasının neden olduğu sorun imâmet doktrininin merkezine yerleşti. Sekizinci imam öldüğü zaman İmâmî toplumdaki pek çok seçkin şahsiyet yedi yaşında bir çocuk olan yeni imamın nasıl Kur'an'ın ve şeriatın yetkili öğreticisi rolünü üstlenebildiğini sordu. Gerçekte yedi yaşındaki imamın ilmi sorunu, her grubun kendi çözümünü sunması ile İmâmî toplumun pek çok gruba bölündüğü bir konu oldu.⁵⁵

Dokuzuncu imam 835'te yirmili yaşlarında ölüp ardından, atanması bir hizmetçi tarafından rivayet edilen, ancak sonraki imam yatağında öldüğü esnada orada hazır bulunan ileri gelen bir tanığın karşı çıktığı 7 yaşındaki oğlu yerine geçtiğinde, reşit olmayan imamın ilmi hakkındaki aynı endişe bir kez daha ortaya çıkmış olmalıdır.⁵⁶ Bununla birlikte bu dönem toplumun sorunlarını çözmeye alışık olan İmâmî yapının önde gelen üyeleri tarafından derhal sona erdirildi ve pragmatik bir karara varıldı. Tanık itirazını geri çekti ve çocuk olan Ali b. Muhammed, selefi tarafından atanmasının yasal olarak belgelenmesi üzerine imam kabul edildi. İlk kez miras krizinden kaçınıldı ve İmâmî Şîîler imamın ölümünden sonra bölünmediler.⁵⁷ Gerçek şu ki, imamın reşit olmamasından kaynaklanan ciddi entelektüel krizlerin, dokuzuncu imamın ölümünden sonra İmâmî toplumda herhangi önemli bir bölünmeyle sonuçlanmaması yarım yüzyıl önce Mûsâ el-Kâzım tarafından oluşturulan hiyerarşik yapının sağlamlığını gösterir. Artık onun etkin kontrolü, gelişmekte olan bağımsız bir gruba, toplumun eğitilmiş kişileri olan ulemaya geçti.

Bu dönemde Şîîlik tarihinin ihmal edilmiş sosyal bağlamı, Abbâsî imparatorluğunun nüfusunun kitleler halinde İslâm'a geçişidir.⁵⁸ İmâmîyye Şîası'nın diğer davette bulunan gruplarla rekabete girdiği dönüştürme dalgası imamların taraftarları için yeni bir alan ortaya çıkardı ve bu, Ebû's-Seraya gibi iç savaş döneminin Ali taraftarı kabileci komutanının iddiasından oldukça farklıydı. Câfer es-Sâdık'ın büyük bir hadisçi olduğu ve enerjisinin çoğunu çok sayıdaki taraftarlarının, hadis rivayeti

⁵⁵ Nevbahtî, *Fırak*, 74–76; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 95–99.

⁵⁶ Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî er-Râzî, *Usûlü'l-Kâfî*, Ed. Cevad Mustafavî, Tahran, II, 110–112; Modarressi, *Crisis*, 64.

⁵⁷ Bu, bölünmenin rivayet edilmediği bir imamın başa geçmesinin tek örneğidir. Sadece birkaç İmâmî'nin rahmetli imamın daha genç oğluna da teklif ettiği, ancak kısa bir süre sonra cemaate geri döndüğü rivayet edilir. Nevbahtî, *Fırak*, 77; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 99–100.

⁵⁸ R. W. Bulliet, "Conversation to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran", *Conversion to Islam*, Ed. N. Levtzion, New York and London, 1979, 30–51.

ve Şîî hukuku alanlarında yetişmesi noktasında harcamış olduğu düşünülür. Bununla birlikte o, Şîîliğin propagandası için taraftarlarınca gerçekleştirilen teolojik tartışmaları da destekledi. Vurgulanması gereken nokta, akîdenin imâmet krizinin nihai çözümünde etkin rol oynaması idi. Şu da vurgulanabilir ki, kendi kuşağının önde gelen beş din adamından dördü Arap olmayan Kûfeli Mevâlî idi, yalnızca birisi Araptı.⁵⁹ Biz dokuzuncu yüzyılda, Ali er-Rızâ'nın ilk destekçisi, gizli taraftarı ve vekili (vekil) Yunus b. Abdurrahmân ve sonraki imamın rivayetlerini aktaran ve sonraki iki imamın vekili olan Ali b. Mâziyâr gibi sekizinci, dokuzuncu ve onuncu imamların bazı vekilleri tarafından ortaya konulan bağımsız yasal ilmi fark etmeye başlıyoruz.⁶⁰ İmamların bu her iki vekili de Mevâlî idi. İmâmiyye Şiası'nın yayıldığı bir bölge olan Ehvaz'dan olan Ali b. Mâziyâr Hıristiyanlıktan dönme idi. Davet faaliyetinin diğer bir merkezi Kumm'dan⁶¹ olan Abdurrahman'ın oğlu Yunus (dinden dönen biri için tipik bir isim) İranlı vezir Ali b. Yaktîn'in Mevlâsı idi. Yunus, akîî din anlayışına karşı çıkanlarca ve Yunus ondan ayrıldıktan sonra bizzat sekizinci imam tarafından sık sık Maniheist (Zındık) olarak adlandırıldı. Yunus b. Abdurrahman'ın bazı taraftarlarının isimleri daha belirgin bir İran tarzını içerir: Yunus b. Behmân ve Nişaburlu Şâdân b. Halil, ki onun oğlu Fadl b. Şâdân gelecek dönemin en ünlü din adamı oldu. Fadl, Horasan'ın Tahirî yöneticisini kazanmak istemiş olan aktif bir muhtedî olarak Nişabur'daki İmâmî toplum içerisinde önemli bir figür olmasına rağmen,⁶² onun sonraki imamların vekili olarak hareket etmediği ve gerçekte on birinci imamın otoritesine meydan okuduğu anlaşılıyor.⁶³

Vekillerin gelişmekte olan hiyerarşileri sekizinci ve dokuzuncu imamların miras krizini canlı tuttu ve imamın kutsal yönünün (en-Nâhiyetü'l-Mukaddese) kontrolü gecikti. Dokuzuncu ve onuncu imamlarla

⁵⁹ İkbâl, *Hândân*, 77-81. İmâmîler için Mevalî'nin Araplara oranı aynı dönemde Sünnî hukukçular ve din adamları için muhtemelen bundan farklı değildir.

⁶⁰ Necâşî, *Ricâl*, 253-54, 446-48. Yunus, "şerî kanaat belirtme (fetvâ) konusunda kendisine talimat vermiş olan" İmam Ali er-Rızâ'nın vekili olarak düzenli şerî fetvalar vermiş görünüyor. (Necâşî, *Ricâl* 446). O, Ali er-Rızâ'nın, Me'mun'un sarayına gitme kararına şiddetle karşı çıktı ve bu noktada imamı çileden çıkarmış olmalıdır. Ona daha sonra dokuzuncu imam tarafından eski hakları iade edildi. Keşşî, *Ricâl*, 483-88, 493, 496-99.

⁶¹ Mecûsî ana ateş tapınağı Kumm yakınlarına yerleştirildi. Üstelik şehir Deylem ve Taberistan'a yakındı ve İmâmî Şîîler tarafından bu bölgelerdeki davet faaliyeti için karakol olarak kullanıldı. A. A. Faqîhî, *Tarih-i Medhabî-yi Kumm*, Kumm, Trz., 15, 63-65.

⁶² Keşşî, *Ricâl*, 539-41.

⁶³ Modarressi, *Crisis*, 66.

rın imâmetlerinin elli yılı boyunca yeni profesyonel ulemâ sınıfının oluşturduğu hiyerarşik yönetim idareyi devralırken, yedinci imamdan beri süregelen mehdîci siyasî yönelim dağıldı. Bu hiyerarşik yönetim, sürekli İslâm'a giriş dalgasının olduğu esnada imanlı toplumu öteden beri bü-yütmekteydi.

Vakitsiz öldüğü 835 yılında dokuzuncu imam Muhammed b. Ali el-Cevâd'ın son uygulamalarından birisi humusun düzenli olarak toplanmasını emretmekti.⁶⁴ Onun oğlu onuncu imam Ali b. Muhammed (daha sonra el-Hâdî) rüştüne erdikten sonra Irak ile İran'da gelişen İmâmî toplumun etkili bir lideri ve teşkilatçısı oldu. İmam adına velâyet işini etkin bir şekilde yürüten Osman b. Sa'îd el-'Amrî, imam adına humusun toplanmasını bir düzene sokarak şerî ve fıkhi konularda çeşitli İmâmî topluluklarla düzenli olarak görüştü. Artık humus "onların servetlerinin şeriata uygunluğunu, temizliğini ve Allah'ın onların canlarını korumasını garanti eden Allah'a bir itaat" olarak inananlardan zorla alındı.⁶⁵

Onuncu imam tarafından 232 (847-48) tarihli iki eş zamanlı atama mektubu, Ali b. Hüseyin b. Abd Rabbih (Ali, Hüseyin'in oğlu, o da efendisinin kölesinin oğlu-bir muhtedînin oğlu için bundan daha güzel bir isim bulunabilir miydi?) adında birisinin muhtemelen genişlemiş davet bölgesini, iki yeni vekil arasında paylaştırdı. Bu atama kararnamele, hiyerarşik otoriteyi sağlam bir hukukî temel üzerine inşa etmek amacıyla özenle kaleme alınmıştır. Onuncu imam tarafından gönderilen bir diğer fermada, iki vekile yetki kullanımlarını kendi faaliyet bölgeleriyle sınırlı tutmaları ve Bağdad, Medâin ya da kendilerine ait olmayan başka bir bölgeden bağış kabul etmemeleri emredilir.⁶⁶

Dokuzuncu yüzyılın ortalarında Şîliğin yayılması halife Mütevekil'in zulmünü harekete geçirdi. 848'de O, İmam Ali el-Hâdî'nin göz hapsinde tutulabilmesi için başkente getirilmesini emretti. İmamın velâyet makamı da Medine'den Irak'taki Samarra'ya taşındı. Gelecek çeyrek yüzyılda imamlar, uzaktaki Arabistan'dan ziyade Samarra'da ikamet ettiler. Samarra, İran'daki Ehvaz, Kumm ve Nişabur'a daha yakındı ve bu durum vekillere, İmâmî toplulukların kök salması için söz konusu bölgelere daha kolay ulaşmalarını sağladı. Irak'ın eski Şîilik merkezi olan

⁶⁴ Modarressi, *Crisis*, 12.

⁶⁵ Keşşî, *Ricâl*, 514'ten naklen Modarressi, *Crisis*, 14.

⁶⁶ Keşşî, *Ricâl*, 513-14.

Kûfe'nin gerilemesi on ya da yirmi yıl sonra başlarken, İmâmî Şîiğin sosyolojik cazibe merkezinde daha doğuya doğru bir kayma vardı.

Mütevekkil, kendisini 861'de öldüren Türk köle muhafızlar vasıtasıyla tahta geçmişti. Sonraki imamların hayatlarına dair Şii şehadet anlayışına göre düzenlenmiş rivayet,⁶⁷ sonraki Abbâsî halifelerinin, özel muhafız birliğini oluşturan Türk köleler karşısında kendilerinin militan olmayan Alevî amca çocukları olan sonraki imamların rekabeti konusunda endişe duymayacak kadar zayıf olup Zeydî ve Zenc isyanlarıyla meşguliyet içerisinde oldukları gerçeğini göz ardı eder. Komutan Sâlih b. Vasîf, halife el-Muhtedî (869-70)'nin⁶⁸ kısa yönetimi esnasında on birinci imam Hasan el-Askerî'yi hapsedti; ancak buna rağmen imam, bu karışık on yılda Türk muhafızların ellerinde Muhtedî ve diğer halifelere göre daha iyi sayılırdı. Diğer bir deyişle Mütevekkil'den sonra İmâmî toplumun gördüğü zulüm azaldı. Zeydî bir Alevî olan Yahyâ b. Ömer tarafından Kûfe'de 864'te "Muhammed ailesinden razı olunan birisi"⁶⁹ davetle başlatılan başarısız bir isyan ve aynı yıl içerisinde bunu takip eden Taberistan'da çıkan başarılı bir Zeydî ayaklanma, Abbasi halifelerinin İbn Rıza diye isimlendirilen, ki bu Me'mun'un Abbâsî-Alevî ittifakını çağrıştıran bir isimdi, onuncu ve on birinci imamlara yakınlaşmaları için bir neden teşkil etmekteydi. 868'de onuncu imam Ali b. Muhammed el-Hâdî'nin cenaze töreninde halife el-Mu'tez'in kardeşi onun adına namazı kıldırdı.⁷⁰ On birinci imam saygın Alevî amcaoğlu olarak hilâfet sarayına sık sık gitti. Hasan b. Ali el-Askerî 874'te öldüğü zaman halife Mu'temid'in kardeşi cenaze namazını kıldırdı.⁷¹

Diğer yandan imamlar, İmâmî toplum içerisinde dâhilî sorunlarla karşılaştılar. Mezhebî dinî disiplinin sürdürülmesi kolay olmamış olabilir. İşaret edildiği gibi dönem, Zerdüştfî ve Mazdekî kaynakların etkisiyle

⁶⁷ Rivayet A. A. Sachedina tarafından incelenmeksizin kabul edilir. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany, 1981, 28-29.

⁶⁸ Müfîd, *İrşâd*, 344; İngilizce Çeviri, 521-22.

⁶⁹ İsfahânî, *Mekâtîl*, 639. On birinci imamın ölümünden sonra imâmetle ilgili agnostik tavır takınan bölünmüş Vâkıfî gruplardan birisi, Tanrı'nın yeni delilinin (hucet) tezahür etmesi esnasında Şia arasında ortaya çıkan farklılıkların "Muhammed ailesinden razı olunan birisi" ne işaret etmesi gerektiğini düşündüklerini not etmek de ilginçtir.

⁷⁰ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 625-26.

⁷¹ Nevbahtî, *Fırak*, 79; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 102. Mûsâ el-Kâzım'ın durumunda olduğu gibi Alevî ve Abbâsî önde gelenler, ordu komutanları, hâkimler ve hukukçular vücuda baktılar ve onun doğal bir ölümle öldüğüne sıkıntılı birer tanık oldular. İbn Bâbüya, *Kemâl*, 43; İkbâl, *Hândân*, 107.

mehdîciliğin güçlenmiş olduğu İran'da Şîlîğin yayılması yönünden ortaya konuldu. Müslüman zaferinden sonra Mehdîci Mecûsî inançlar, kurtarıcı kral Vehram'ın ve Kandiz kalesinden Viştap'ın oğlu Peshyotan'ın [Mehdi]] geri dönüşünü farklı şekillerde önceden haber veren birtakım rivayetler içerisinde keskin siyasi yapıya dönüştürüldü.⁷² İranlı kitlelere, Hâricîlik, Mürcîlik ve Abbâsî Şîlîği gibi çeşitli İslâmî hareketlere ait davetçilerce davet edilmiş ve İslam'a kazandırılmış olan Mevâlî tarafından yol gösterildi.⁷³ Neo-Mazdekî ve mehdîci inançlara eğilimli olan bu yeni muhtedîların çoğu Abbâsî devrimi esnasında Ebû Müslim'in takipçileri ve taraftarları oldular ve onun 755'te ölümünden sonra isyan ettiler. Onlar sekizinci yüzyılın ikinci yarısıyla dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında İslâmî-Neo-Mazdekî dinî-siyasi hareketlerin ev sahipliğini yaptılar.⁷⁴ Ebû Müslim'i takip etmiş olan çeşitli gruplar, onun Mazdek ve Mehdî ile birlikte bakırdan yapılmış bir kalede ikamet etmekte olduğu ve onların üçünün birlikte ortaya çıkacağı iddiasını sürdürerek ölümünü inkâr ettiler. Bu gruplar daha sonra Ebû Müslim'in kızı tarafından torunu Fâtıma'nın Mehdî (Mehdî b. Fîrûz, eğitilmiş çocuk [Kudâk-e Dâna]) olduğuna inanmaya başladılar.⁷⁵ Dokuzuncu yüzyılda İmâmî Şîlîğin Nişabur, Kazvin ve Rey'de yayılmasının bu gruplardan kitlesel asker alımından kaynaklandığı farz edilebilir. Dokuzuncu yüzyılın daha sonraki dönemlerinde pek çok Neo-Mazdekî bölgeler, doğmakta olan İsmâîlî Şîlîğin yayılma bölgeleri oldular.⁷⁶ Yeni muhtedîler, Câfer es-Sâdık'ın torunu Muhammed b. İsmâîl'in Kâim ve Mehdî olarak yakın gelecekte ortaya çıkması konusundaki inanç vasıtasıyla İsmâîlî Şîlîkte tatmin ettikleri mehdîci eğilimlerini ortaya koydular.⁷⁷ Diğer yandan İmâmî Şîlîk yeni

⁷² H. G. Kippenberg, "Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen", *Studia Iranica*, 7, 1978, 64–80.

⁷³ W. Madelung, "Religious Tired in Early Islamic Tired", *Bibliotheca Persica*, II. Bölüm, 5.

⁷⁴ Gh. H. Sadikhî, *Les Mouvements Religieux Iraniens au I^{er} et au II^e siècle de l'hegire*, Paris, 1938. Ebû Müslimiyye'nin İmâmî muhalifler tarafından Hürremiyye ile bir tutulması önemlidir. Nevbahtî, *Fırak*, 41–42; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 64. Onların "Mazdekîlik'in üçüncü aşaması" olduğunu düşünen Yarshater tarafından bu hareketlerin Neo-Mazdekî yapısı vurgulanır. E. Yarshater, "Mazdakizm", *Combridge History of Iran* içerisinde, Ed. E. Yarshater, Vol. III, Kısım. II, 1983, 1001–1006.

⁷⁵ Bu yerel inançlar, Ebû Müslimiyye ile İsmâîlîler'in inançlarını birlikte ele almaya arzuolu olan Nizâmü'l-Mülk tarafından kayda alınır. Bkz. Ebû Ali Hasan et-Tûsî Nizâmü'l-Mülk, *Siyerü'l-Mülk*, Ed. H. Darke, Tahran, 1976, ss. 280, 312, 320.

⁷⁶ Yarshater, "Mazdakizm", 1014–15.

⁷⁷ F. Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrine*, Cambridge, 1990, 140.

muhtedîlerin mehdî anlayışlarını uzlaştırmak ve içermek zorundaydı. İranlı İmâmî ulemâ, Kâim'in gelecekteki iktidarı konusunda üretilmiş pek çok rivayeti aktararak bu mehdîci anlayışın yüceltilmesinde önemli bir rol oynadı. Mehdî/Kâim'in ashabının imamlara yapılan zulümlerin öcünü almak için Araplarla savaşıacak Arap olmayan (Acem) kişiler olacağı kehanetinde bulunarak, Abbâsî devrimi esnasında ve sonrasında İranlı yeni muhtedîlerin arzularını yansıtan bir dizi rivayet böylece İmâmî literatürde ortaya çıktı.⁷⁸ Daha genel bir ifade ile IX. yüzyıl İran'ındaki hadisçiler, mehdîci rivayetlerin İmâmî külliyyat içerisinde kabul görmesinde anahtar rol oynadılar.⁷⁹ Örneğin dikkate değer figürler olan İranlı Mevâlî âlimler Ali b. Mahziyâr ve Fadl b. Şâdân gelecekle ilgili rivayetlerin önemli figürleridir. "*Zamanın sonu (melâhim) Kitabı*" ve "*Kâim Kitabı*" birincisine atfedilir; "*Gaybet Kitabı*" da sonrakine atfedilir.⁸⁰ İmâmî Şûlîğe kazandırılan bir Zeydî olan Abbad b. Ya'kûb el-'Uşfûrî (v. 864), uyumsuzluğuna rağmen, İmâmî öğretisi içerisinde dört yüz asıl (usûl-ü erba'u mie) arasında yer edinen bir rivayet aktardı. 'Uşfûrî tarafından "asıl"ında delil olarak alınan rivayete göre sonuncusunun Kâim olduğu on bir imam –onların isimleri yoktur- olacaktır.⁸¹

Onuncu imama bazı İranlı vekilleri arasındaki ciddi sorun Ali el-Hâdî'nin imâmetinin sonuna doğru patlak verdi. Fâris b. Hâtim b. Mâhûya el-Kazvînî, Deylem ve Taberistan yakınlarındaki dinî davet sınırları olan Kazvin'de faaldî ve Batı İran (Cibâl)'dan humus ve bağışları toplamakla yükümlüydü. 862'de Samarra'daki baş malî vekil oldu.⁸² Bununla birlikte iki yıl sonra onuncu imam Ali el-Hâdî ona lanet etti: Fâris, Ali el-Hâdî'den uzaklaştı ve kendine ait bölünmüş bir grup olarak kontrol ettiği belli topluluklardan bağış almaya devam etti. İmam kızgındı ve ona suikast yapmak için görülmedik bir adım attı. Kriz, imamın mirasçısı olarak atadığı ilk oğlu Muhammed'in ölümü ile şiddetlendi.⁸³ İmam Ali el-Hâdî, 868'de öldüğünde velâyete hatalı bir kararla başvekili Osman b.

⁷⁸ M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide Divin Dans Le Shi'isme Original*, Paris, 1992, 44–45. Referansları Nu'mânî'nin *Kitâbu'l-Ğaybe*'sinden alır. Bu eğilim gelecek nesil için İbn Bâbüya tarafından ıslah edildi. Amir-Moezzi, *Le Guide*, 46. Bu çalışma şu anda İngilizce olarak "*The Divine Guide in Early Islam*, Albany, 1955" adı altında mevcuttur.

⁷⁹ Ortodoks olmayan diğer rivayetler için bkz., Modarressi, *Crisis*, 22.

⁸⁰ Amir-Moezzi, *Le Guide*, 251.

⁸¹ Amir-Moezzi, *Le Guide*, 250.

⁸² Keşşî, *Ricâl*, 520–28; Modarressi, *Crisis*, 71–72. Onun ismi, babasının din değiştirerek İslâm'a girdiğini gösterir.

⁸³ Modarressi, *Crisis*, 43, 71–75.

Sa'îd el-Amrî'yi bıraktı. İmamın atadığı mirasçısı ölüydü ve Fâris'in grubu bu esnada kız kardeşinin güçlü liderliği altında Ali'nin genç oğlu Câfer'i imamları olarak seçmişti.⁸⁴ Grup, merhum atanmış mirasçı Muhammed'in, Câfer'e imâmetin gizli malları ve özel eşyalarını göndermiş olduğunu iddia etti. Gizli malları götürdüğü söylenen vekil bir havuzda boğulmuş olarak bulundu,⁸⁵ ancak ona ne olduğu anlaşılamadı. 'Amrî ve onun İmâmî yapıdaki destekçileri son imamın ortanca oğlu Hasan ile yetinmek zorunda kaldılar. El-Askerî unvanlı yeni imam Hasan b. Ali, halifenin özel olarak üzerine titredığı yirmisinde bir saray mensubuydu.⁸⁶ Onun yaşam tarzı ahlaki karakteri hakkında şüphe uyandırdı. Üstelik o, şerî ve dinî ilim konusunda bazı İmâmî ulemâ ile fazla sayıdaki samimi eleştirilenlerden birisi olan Nişabur'un meşhur Şîî lideri Fadl b. Şâdân tarafından yetersiz bulunmuştu. Onuncu imamın büyük oğlu ve atanmış mirasçı Muhammed öldüğü zaman ulemanın bir kısmının Hasan'ı imâmete aday olarak denediği ve onu zorunlu ilim konusunda yetersiz bularak, Hasan'ın imâmetini kabul etmek için hazırlanan gruba "Himâriyye" adını verip, onun genç kardeşi Câfer'e yöneldikleri rivayet edilir.⁸⁷

Yine de Osman b. Sa'îd, imama velâyet etme makamındaki yasal danışmanlık hizmetini daha fazla profesyonelleştirmekle imamın ilgi eksikliği konusunda en doğrusunu yaparak pek çok kişinin bağlılığını sağladı. Bu dönemde hukukçular, imamın kutsal yönü hakkındaki rivayetleri düzenleme konusunda açıkça görevlendirildiler. Dahası İmam Hasan el-Askerî'nin kararlarının içeriğini gösteren el kitabı yürürlüğe kondu. Daha sonra onun başka bir hukukçunun çalışması olduğu ortaya konuldu. Aynı zamanda dinî vergiler toplanmaya ve biriktirmeye devam edildi.⁸⁸ Bunların hepsi imâmetin fonksiyonlarını imamın katılımı olmaksızın velâyet makamından uzaklaştırmak için iyi bir hazırlıktı.

Müderresî, imâmetin doğası hakkında Şîî bakış açılarının kutuplaşmasına tanık olduğu imâmet krizi dönemini tartışır. Taraftarları Müfevvida olarak bilinen aşırı duruş, imamları Tanrının onlara yaratma ve emretme güçlerini taşımış olduğu (fevveda) doğaüstü varlıklar olarak

⁸⁴ İkbâl, *Hândân*, 109.

⁸⁵ Modarressi, *Crisis*, 73-75.

⁸⁶ Modarressi, *Crisis*, 68.

⁸⁷ 'Abdullah es-Sallûm es-Samarrâî, *el-Ğuluuv ve'l-Fıraku'l-Ğâliyye fî Hadârati'l-İslâmiyye*, Bağdâd, 1972, 291-293 künyeli eser içerisinde ek olarak yayına hazırlanmış ve basılmış Ebû Hâtîm er-Râzî'nin *Kitâbu'z-Zîna'sı*; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihâl*, Ed. A. A. Muhannâ-A. H. Fa"ûr, Beyrut, 1990, I, 200.

⁸⁸ Keşşî, *Ricâl*, 577-81; Modarressi, *Crisis*, 70.

düşündüler. Orta duruş imamların din ve hukuk konusunda otorite sahibi birer hoca oldukları, ancak görülmeyenin bilgisine sahip olmadıkları şeklinde karşılık verdi ve pek çok orta yolcu, imamın yanılmazlığı resmî ilkesini asla kabul etmedi.⁸⁹ Örneğin Nişabur'da iki grup birbirini tekfir ediyordu.⁹⁰ İmamın gaybı yanılmaksızın bilmesi fikrini zayıflatan ve bazı İmâmîler'i, Câfer es-Sâdık'ın atanmış mirasçısı kendisinden önce öldüğü zaman bir yüzyıl önce Keysâniyye'den borç aldıkları, Tanrının beklenmedik fikir değiştirmesi (bedâ)⁹¹ düşüncesini bir kez daha kullanmaya zorlayan iki eğilimin fikir ayrılığı, atanmış mirasçı Ali el-Hâdî'nin ölümüyle şiddetlendi.⁹² İmâmet krizi ve onuncu imamın ölümünden sonra velâyet makamından kontrolün gitmesi, Ali b. Hasaka, Kâsım b. Yaktîn ve amacı ölmüş olan imamı ilahlaştırmak olan Muhammed b. Baba tarafından temsil edilen Kumm'lu bir grubun önderlik ettiği aşırı mehdîciliğin (Ğuluvv) patlak vermesiyle sonuçlandı.⁹³

On birinci imamdan rivayet edilen, iman yönünden atalarından hiç birisinden kendisi kadar şüphelenilmemiş olduğu şikâyeti⁹⁴ beş yıl sekiz aylık görev süresinin sonunda imâmet krizinin ulaştığı noktayı özetler. Hasan b. Ali el-Askerî'nin sorunlu imâmeti 1 Ocak 874 Cuma günü ölmesi ile sona erdi. O, kendinden sonra bir mirasçı (halef) [ya da temiz kişi (ethâr)] bırakmadan öldü. Çünkü aşikâr bir çocuğu bilinmiyordu, onun mirası kardeşi Câfer ile annesi arasında paylaşıldı.⁹⁵ İlk kaynaklarımızda geçen Hasan'ın çocuksuz öldüğü şeklindeki bu açık ifade, herhangi bir çocuğa işaret etmeksizin mülkünü annesine miras olarak bıraktığı vasiyetnamesi tarafından da desteklenir.⁹⁶

⁸⁹ Modarressi, *Crisis*, II. Bölüm. Bu rakip itikadî eğilimlerin taraftarlarının sosyal ve etnik bileşimiyle ilgili karışık konu henüz ciddi olarak araştırılmamıştır.

⁹⁰ Modarressi, *Crisis*, 38.

⁹¹ İbn Kibbe er-Râzî'nin *Nakdu Kitâbi'l-İshâd li Ebi Zeyd el-Alevî'si* Modarressi, *Crisis*, 181'de yeniden ele alınmıştır. İngilizci çeviri, 216. Bununla birlikte İbn Kibbe bu fikri şiddetle reddetti ve onu kâfirlerin ileri sürdüğünü düşündü.

⁹² Madelung, "Badâ", *Encyclopaedia Iranica*, III, 354-55.

⁹³ Keşî, *Ricâl*, 516-20.

⁹⁴ İbn Bâbüya, *Kemâl*, 222; Modarressi, *Crisis*, 65.

⁹⁵ "Halef" el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 102'de; "Ethâr, Nevbahtî, *Fırak*, 79'da. Diğer yandan iki kaynaktan da üslup aynıdır.

⁹⁶ Miras, kadı ve hükümet tarafından on birinci imamın annesi adına kayda geçirildi ve onun mirasının taksimi için yedi yıl sert bir dava sürdü. (İbn Bâbüya, *Kemâl*, 43; Tûsî, *Çaybe*, 75, 138; İkbâl, *Hândân*, 108.) On birinci imamın, daha sonra Gâib imama ait olduğu iddia edilen mirasının taksimi, Muhammed'in gaybette olduğunu düşüncü

TARİHİ İMÂMETİN KESİLMESİNDEN SONRA DİNİ OTORİTE VE NEVBAHTİLER'İN EGEMENLİĞİ: 874-941

Tarihi imâmetin kesilmesinden sonra İmâmî toplumun liderliğinin iki gruba intikal ettiği fark edilebilir: Ulemanın olgunlaşmamış hiyerarşisi ve imamet makamına sadık vekillerle hilâfet devletinin hizmetindeki politik olarak güçlü İmâmî aileler. Özellikle el-Muktedir (903-932) ve er-Radî (934-941)'nin hilâfetleri döneminde bu sınıflara fırsat doğmasıyla kurumsallaşan dinî otorite içerisinde ciddi zorlukları düzene koyan hâkim aristokrasinin etkisinin yeriden egemen olması şaşırtıcı değildir. Bu dönemde Nevbahtî ailesinin ve diğer İmâmî Şîîler'in üyeleri vergi görevlisi, memur ve daha küçük vezirler olarak hizmet ederken Fırat ailesinin Şîî vezirleri hilafet bürokrasisini zaman zaman kontrol ettiler. İmamın ortadan kaybolmasıyla bu aileler, özellikle Nevbahtîler, şaşkın vaziyetteki İmâmî hiyerarşi ve toplum üzerinde ağır basan etkilerini devreye soktular.⁹⁷

On birinci imam Hasan b. Ali'nin 874'te ölümünden sonra taraftarları yaklaşık on dört gruba ayrıldı. Onuncu ve on birinci imamların yöneticiliğini yapmış olan baba ve oğul 'Amrî ailesi pek çok vekil üzerindeki kontrollerini sürdürdü. Pek çok İmâmî'nin aksine⁹⁸ onlar, Hasan'ın rakip kardeşi Câfer'in imâmetini kabul etmeyi reddettiler ve onun yerine gaybette olduğu söylenen merhum imamın sözde küçük oğlunda karar kıldılar.⁹⁹ On birinci imamın cenazesini kaldıran baba Osman b. Sa'îd¹⁰⁰in ondan çok da uzun yaşamadığı ve bu dönemde velâyet makamının rutin işlerinde dahi yetkisini oğlu Muhammed'e devrettiği anlaşılmaktadır. Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman İbnü'l-Amrî imamın başvekili olarak babasının kendisini yerine geçirmesine karşı önemli bir başkaldırının üstesinden geldi¹⁰¹ ve 917'de ölene kadar kırk yıldan fazla bir süre velâyet makamının kontrolünün onun elinde kaldığı anlaşılıyor. IX. yüzyılın sonunda halife tarafından Samarra'nun boşaltılmasından sonraki dönemde o, kutsal makamı ve imamın yöneticiliğini de Bağdad'a taşıdı.

olan Seyyid el-Himyerî üzerinde güçlü bir etki bırakmış olan Muhammed b. El-Hanefiyye'nin mirasının paylaşımını yansıttı. İbn Bâbüya, *Kemâl*, 35.

⁹⁷ V. Klemm, "Die Vier Sufarâ' Des Zwölfen Imam Zur Formativen Periode Der Zwölfers'ia", *Die Welt Des Orients*, XV, 1984, 132-34.

⁹⁸ Râzî, *Kitâbu'z-Zîna*, 290-93.

⁹⁹ Gâib imamın ismi, lanetleme cezasıyla gizli tutuldu. Nevbahtî, *Fırak*, 91; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 104-105.

¹⁰⁰ Tûsî, *Çaybe*, 216.

¹⁰¹ Tûsî, *Çaybe*, 245-46.

İbnü'l-Amrî, on birinci imamın ölümünden sonra bir imamın varlığıyla ilgili öne sürülen şüpheleri düşünerek, on birinci imamın lehine onun ölümünden sonra da kendi babasının lehine sonuçlanacak bir meşruiyet sağlamak istedi.¹⁰² 860'larda ve 870'lerin başlarında onuncu ve on birinci imamların karamame ve mektupları Muhammed b. Osman el-'Amrî'nin el yazısıyla çeşitli İmâmî topluluklara gönderilmişti. On birinci imamın ölümünden sonra yirmi yıldan fazla bir süre toplum liderleri aynı el yazısı ile (yani Muhammed b. Osman'ınki) gâib imamın makamından mektup ve karamameler almaya devam ettiler.¹⁰³ Bu el yazısı mektubun, saraydaki halifeye alternatif olarak kimliği çağın efendisi ya da gâib imam şeklinde tespit edilmiş olandan geldiği düşünüldü.¹⁰⁴ 890'ların ortalarına rastlayan dönemde gâib imamdan kararname ve mektup yayınlanması durdu ve onun adına humus toplanmasından vazgeçildi.¹⁰⁵ İbnü'l-'Amrî'nin eliyle 895 civarında yayınlanan muhtemelen son fermenda önceki imamların halifelere beyatlarından dolayı onlara karşı isyan edemeyecekleri yönünde önemli bir itirafa karşılaşmaktayız, bununla birlikte bu itirafa gâib imamın beyat borcunun bulunmadığı hükümdara karşı çıkacağı vaadi de eşlik etmekteydi. Tebliğ daha sonra gâib imamı bulutların arkasında gizlenen güneşe benzetir, böylece gelecekteki Şîi gaybet öğretisinin ilk merkezî ögesini verir-Yani insanlığın süregelen ilahî rehberliği olarak imâmetin faydaları imamın yokluğuna rağmen devam eder.¹⁰⁶

Gâib imamın makamından gelen kararname ve mektuplar 890'larda kesilmesine rağmen İmâmî dinî liderliğin X. yüzyılın ilk on yılında Kum civarındaki bölgede, birisi Kum diğeri Rey'i temsil eden Ahmed b. İshâk ve Muhammed b. Câfer el-Esedî vasıtasıyla topluma bağını sürdürdüğü görülüyor.¹⁰⁷ İmâmî yapının birliğini ve otoritesini sağlamak için İbnü'l-Amrî ve Nevbahtîler Kum'un önde gelen İmâmî âlimlerine teşvik ziyaretleri de gerçekleştirmiş olabilirler. "Kumluların Şeyhi" Abdullah b. Câfer el-Himyerî el-Kumî Kûfe'deki İmâmî Şîa'ya vaaz etmek için 903 yılı civarında Irak'a geldi. Onun çalışmaları arasında (günümüze kadar gelmeyen) "Gaybet ve Zihnî Karışıklık Kitabı", onuncu

¹⁰² Tûsî, *Çaybe*, 216-17.

¹⁰³ Tûsî, *Çaybe*, 219-23; Modarressi, *Crisis*, 93.

¹⁰⁴ İbn Bâbüya, *Kemâl*, 483; Tûsî, *Çaybe*, 176.

¹⁰⁵ Bkz. Said Amir Arjomand, "Imam Absconditus ant the Beginnings of a Theology of Occultation: Imami Shi'ism Around 900/280-290", *Journal of the American Oriental Society*, 1997, I, 117.

¹⁰⁶ Tebliğ ve şerhin çevirisi için bkz., Arjomand, "Imam Absconditus" I, 117.

¹⁰⁷ Tûsî, *Çaybe*, 257-58.

imamla âlimlerin yazışması hakkındaki eser ile sekizinci ve dokuzuncu imamlardan gelen hadislerin aktarıldığı kitaplar vardır. Bunları Muhammed b. Osman el-Amrî tarafından kaleme alınan "Ebû Muhammed el-Hasan'ın (on birinci imam) cevapladığı sorular", "Ebû Muhammed" in Cevap ve Kararnameleri" ve "Yönetim Sahibinden (Sâhibü'l-Emr) Hadislerin Aktarılması Kitabı" –Yönetim sahibi gâib imamdır- adlı risaleler takip eder. Bu çalışmalar gaybet dönemiyle tarihi imâmet arasındaki hiyerarşinin öğretisi ve otoritesindeki süreklilik duygusunu açıkça pekiştirir. Büyük hadisçi Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî (v. 941) de Nevbahtîler döneminde bir süre Rey'den Bağdad'a taşındı.

Onuncu yüzyılın başında Nevbahtî ailesinin önderi, meşhur ve aydın bürokrat Ebû Sehl İsmâil b. Ali (v. 923)'yi Bağdad'daki İmâmî Şîa'nın lideri olarak buluruz. İmâmîyye Şîası'nın en karanlık döneminde Ebû Sehl en-Nevbahtî hem politik, hem de entelektüel düzeyde kritik bir rol oynadı. Bir imamın yokluğunda Şîliğin bekasını sağlamak için imamın gaybetinin İmâmî hiyerarşik yapının kalıcı bir özelliği haline getirilmesine katkıda bulundu. Üstelik o, İkbâl'e göre, sistematik teolojinin çatısını tasarlayan ilk kişi olarak gaybeti imâmet öğretisi içerisinde merkezî bir unsur haline getirdi.¹⁰⁸ Pratikte Nevbahtîler, dirayetli kızı Ümmü Gûlsüm'ün Nevbahtî biri ile evli olduğu İbnü'l-Amrî'ye yakındılar. Ebû Sehl on birinci imamın ayrıcalıklı çevresinin yegâne uzun ömürlü üyesi olarak İbnü'l-Amrî'nin rakipsiz dinî otoritesini onayladı.¹⁰⁹ İbnü'l-Amrî 917'de öldüğü zaman imamın velâyet makamının yönetimi onuncu imam döneminde büroda aktif olduğu kesin olarak ifade edilen Nevbahtî ailesinin bir mensubu Hüseyin b. Rûh tarafından teslim alındı.¹¹⁰

Bununla birlikte Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin imâmet krizinin çözümüne uzun vadede sağladığı daha hayati katkı entelektüel düzeydeydi. Ortaçağ İslâm'ındaki temel aklî eğilim olan Mutezilî teoloji, IX. ve X. yüzyıl Bağdad kültüründe güçlü bir unsurdur. Nevbahtî'nin herhangi bir Mutezilî okulda öğrenim gördüğüne dair kanıt olmamasına rağmen o, bu grubun fikirlerini bilen birisiydi ve onların aşırı gruplara (Gulat) ve Karmatîler'in devrimci İsmâilî Şîliklerine karşı koyabilmeleri ve Sünnî

¹⁰⁸ İkbâl, *Hândân*, Bölüm: 6.

¹⁰⁹ İbn Bâbüya, *Kemâl*, 93. Hasan el-Askerî tarafından hamile bırakıldığı iddialarını test etmek için iki yıldır halife tarafından gözetim altında tutulan köle kadın Saykal (ya da Sakil) ondan sonra Nevbahtî'nin evine taşındı ve yirmi yıldan fazla bir süreden beri Gâib İmam'ın annesi olduğu iddia edildi. İkbâl, *Hândân*, 108, 245.

¹¹⁰ İkbâl, *Hândân*, 214–216.

ana görüşle rekabet edebilmeleri için İmâmî Şîîleri en ileri akılcı vasıtalarla donatmayı arzuladı. Bu sonuca göre onun Bağdad'daki İmâmî toplumun lideri olarak kendisiyle diğer noktalarda tartışmakla meşgul olduğu İmâmî olmayan eski bir Mutezilî İbnü'r-Râvendî'yi otuz dinara İmâmî bakış açısıyla imâmet hakkında bir kitap yazması için kelâmın (aklî teoloji) uygulayıcısı olarak görevlendiren kişi olması muhtemeldir.¹¹¹ Bu olağan dışı önlemin nedeni aşırı gelenekçi İmâmî toplum içerisinde yetişmiş din adamlarının yetersiz olması olarak gözükiyor. En sağlam gelenekçiliğin hâkim olduğu Kumm IX. yüzyılın son çeyreğinde İmâmî öğretinin ana merkezi olmuştur. Sonuç olarak, Madelung'un vurguladığı gibi IX. yüzyılın sonunda Şîîlik ve Mutezilîlik birbirinden ayrıydı.¹¹² Bununla birlikte manzara değişiyordu ve merkez İran'da Şîî inançlarını akılcı yollarla savunmak için maharetlerini kullanan Mutezile'den Şîa'ya geçmiş dinî tahsilli bireylerin iki örneğini biliyoruz.¹¹³ Bu noktada Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin kendisi ve yeğeni Hasan b. Mûsâ (v. 912-922 arası) İmâmî Şîîlikteki itikadın önde gelen savunucuları oldular.

Ebû Sehl en-Nevbahtî ve önceki Mutezilîler tarafından seçilen strateji, mevcut geleneklerden ziyade aklî delilleri kullanarak imâmet ve gaybet sorunlarına teolojik bir çözüm bulmaktı. Herhangi bir teolojik delilin mantığı gaybetin oluşumunu ve imâmetin doğasını birleştirmeye ve bu münasebetle gaybetin zorunluluğunu yerleştirmeye meyilliydi. Nevbahtî'nin politik yönelimi ve dinî ilgi alanları ise, gaybet düşüncesinin mehdîci konumundan çıkarılmasını gerektirdi. Entelektüel ilgisi ve Mutezile sempatisi ona, bu düşüncenin sadece gaybet teolojisinin yardımı ile apokaliptik olma özelliğinden kurtarılabilceğini telkin etmekteydi.¹¹⁴

Gaybet hakkındaki ilk teolojik risaleler imamın gaybete girmesinden yaklaşık otuz yıl sonra ortaya çıkmıştır. Gâib imamın makamından gelen son emirde gösterilmiş olan ana fikir –Şöyle ki, bu gaybet, imâmet

¹¹¹ İkbâl, *Hândân*, 91-120. Ebû Sehl ve yeğeni de, İbn er-Râvendî'nin Maniheizm'den İslam'a geçmiş Mutezile taraftarı hocası Ebû İsâ el-Verrâk (ö. 861)'a ait imâmetle ilgili teolojik bir risaleyi kaynak olarak kullandılar. İkbâl, *Hândân*, 102-103.

¹¹² Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology, *Le Shi'isme Imamate*, Ed. T. Fahd, Paris, 1979, 13.

¹¹³ Bunlar daha sonra dikkate alınmış olan Rey'deki İbn Kibbe er-Râzî ve Cürcan'dan gelerek İsfahan'da yaşayan Muhammed b. Abdullah b. Mümellek el-İsfahânî idi. Necâşî, *Ricâl*, 380-381.

¹¹⁴ Şerî bir teoloji gerektiren imamın yokluğunun neden olduğu krize tutarlı bir çözüm "Consolation of Theology" adlı kitabımda geliştirilir.

vasıtasıyla insanlığın ilâhî rehberliğinin ayrıcalıklarını engellemez- Mutazile ekolünden döndürülen Reyli din adamı Muhammed b. Abdurrahman İbn Kibbe tarafından ele alındı ve geliştirildi. İbn Kibbe imamın gaybetinin imâmet doktrininin mantıklı bir sonucu olduğunda ısrar etti.¹¹⁵ Şîliğin sonraki gelişim seyrinde onun bazı akfî delilleri reddedilmesine rağmen, imâmet ve gaybet teorilerinin bağlantısı kesinlik kazandı.

Müderriş'in IX. yüzyılın son yıllarına tariheddiği üç polemik risalede İbn Kibbe, imâmet teorisinin daha geniş bağlamı içerisinde Hasan b. Ali'nin oğlunun varlığı ve gaybeti tartışmasına ciddiyetle yer verir. İbn Kibbe er-Râzî çağdaş Karmatîler'in ahlak kurallarına karşı gelmesini reddederken, biricik imama ihtiyacın din ve şerî hukuk (hükümüş-şerîa) yönetiminin kurulması için gerekli olduğunda ısrar eder.¹¹⁶ İmamlar din ve hukuk konusunda yetkili hocalar, Tanrı'nun ve insanlığa gönderdiği rehberinin kanutlarıdır. Bu nedenle onlar var olmalıdır. "Hasan b. Ali'nin oğlunun" gaybeti insanlığın ilâhî rehberliğini her toplumda ve her çağda bir peygamberin yokluğundan daha fazla engellemez.¹¹⁷ İbn Kibbe, böyle birisinin hâlihazırda var olmasının gerekmediğini, fakat tamamen gaybette olabileceğini ispat etmek için kehanet içeren bir kıyasa başvurur. Üstelik o, Şîi gaybet teolojine dâhil edilmesi takdir edilmiş gaybette bir imamın varlığı ile ilgili bir delil geliştirir. Gaybetteki bir imamın varlığını kanıtlamak için İbn Kibbe, imamın tanrının delili (Huccetullah) olduğunu -ya da daha doğrusu insanlığın devam eden rehberi olduğunu, bu nedenle peygamberlerden sonra bir imam olması gerektiğini -savunan imâmet düşüncesi gerçeğini kabul eder. Dahası o, doktrinindeki şartı -yani imametın önceki imamın açık atamasıyla (nass) meşrulaştırılacağı şartını- imamın açıkça bir mirasçı atamaksızın ölmeyeceği iddiasına çevirir.¹¹⁸ Bu delil daha sonra önceki imamlarda olduğu gibi Gaip İmamın atanmasının merkezî bir grup tarafından yapıldığı şeklindeki bir kanıtla ve imamın yakın arkadaşlarının onun varlığını, emirlerini ve yasaklarını haber verdikleri gerçeğiyle desteklendi.¹¹⁹

İbn Kibbe er-Râzî Rey'deki rakipleriyle tartışırken aşağı yukarı aynı dönemde Ebû Sehl en-Nevbahî Bağdat'ta "Kitâbu't-Tenbîh"i kaleme

¹¹⁵ Modarressi, *Crisis*, 125.

¹¹⁶ *Nakdu Kitâbi'l-İshâd*, Modarressi, *Crisis* içerisinde, 178; Çeviri, 212.

¹¹⁷ *el-Mesele fi'l-İmâme*, Modarressi, *Crisis*, 138 içerisinde; Çeviri, 143.

¹¹⁸ Modarressi, *Crisis*, 135; Çeviri, 139.

¹¹⁹ Modarressi, *Crisis*, 136; Çeviri, 140-141.

aldı. İbn Kibbe'nin açıkça yapmış olduğu gibi Ebû Sehl'in İmâmî Şîliği çağdaş İsmâilî Karmatîler'in devrimci dindarlıklarından kesin olarak ayıran kişi olduğunda şüphe yoktur. 903'teki ya da 903 civarındaki bir kitabına göre İranlı aristokratımız Şîa'nın yarı Mecûsî inançları takip ettiği suçlamasını çürütmek için ızdırıp içerisindeydi:

“Şayet onlar bizim Mecûsîler'in ve diğer aşırı grupların taraftarlarına (Ali ile ilgili) benzer iddialara sahip olduğumuz itirazını öne sürerlerse, aynı itirazların Peygamber'in mucizelerine de yöneltildiği şeklinde onlara cevap verilebilir.... Bu dönemdeki Şîa'nın pozisyonu Müslümanların çoğunluğununki gibidir.... Doğrusu Şîi gelenekler daha güçlüdür, çünkü ne devlet, ne askerî güç, ne gözdağı verme, ne de (gücü elde etmek için) arzu onlarla birliktedir.”

Ebû Sehl bir imamın yokluğu sorununun aklı bir din anlayışı ile en iyi şekilde çözülebileceğini haklı olarak algıladı:

“Kendi bütünlüğü içerisinde dinin önemi akıl yürütme ile bilinir. Biz Tanrı'yı akıl kanıtlarla anlıyoruz ve onu görmüyoruz. Bize onu gören herhangi birisi rivayet edilmemiştir. Biz Peygamber'i ve onun dünyadaki varlığını rivayetlerle biliyoruz ve biz onun peygamberliğini ve peygamberliğinin gerçekliğini akıl yürütmeyle biliyoruz.”

Ebû Sehl'in delilinin kaynağı İbn Kibbe'ninkine benzerdi. O bu iddiayı, bir peygamberin yokluğunun onun dini öğretisini ya da şerî kararlarını hükümsüz kılmayacağı gibi, bir imamın yokluğunun da dinin ya da şeriatın geçerliliğini azaltmadığı şeklinde sürdürdü. Sonunda Ebû Sehl, Gâib İmamla toplum arasındaki iletişimin kesilmesini açıklamak için iki gaybetin olabileceği¹²⁰ yönündeki mehdîci Yeni Vâkıfî [Neo-Vâkıfite] kanıyı benimser:

“Onun için iki gaybet vardır, bunlardan birincisi yakındır, sonra diğeri gelecektir.”

Bizim için korunan “Tenbîh”in son paragrafında¹²¹ Ebû Sehl, imamın gaybetiyle ilgili İmâmî Şîiler'in iddialarının imamı 105 yıl önce ölmüş Vâkıfa'nın iddiası kadar mantıksız olmamasıyla övünür. Bununla birlikte, gördüğümüz gibi, on yıl ya da daha sonra Ebû Sehl'in yeğeni ve ilahiyatçı meslektaşısı, on birinci imamın belirli bir mirasçısı olmaksızın ölmüş olduğunu yazdı.¹²² Muhtemelen Ebû Sehl, fiilen gaybette bulunan

¹²⁰ Vâkıfî bakış açısı on birinci imamın ölümünden sonra yeniden canlanmıştı. Bkz. Arjomand, “Imam Absconditus”.

¹²¹ Yukarıdaki pasajlarda çevrilen metin İbn Bâbüya'da korunur. Bkz. *Kemâl*, 90–94.

¹²² Bkz. İbn Bâbüya, *Kemâl*, 96.

bir imamın olduğuna dair heyecan uyandırmayan bu iddiasından bu dönemde vazgeçti. İbn Nedîm'in şahadetine göre:

“O, Muhammed ailesinin Kâim'i hakkında daha önce hiç kimsenin savunmadığı bir kanıya sahipti. Bu onun öteden beri iddia ettiği şeydi: Ben imamın Muhammed b. Hasan olduğunu ancak onun gaybette öldüğünü ve gaybet esnasında onun otoritesini oğlunun üstlendiğini, böylece Tanrı'nın onu açığa çıkararak hükmünü tamamlamasına kadar imâmetin onun oğlunun neslinde olacağını söylüyorum.”¹²³

Bu arada Ebû Sehl pek çok imama atfedilmiş¹²⁴ ve üstelik “et-Tenbîh”te zikrettiği rivayetlerce de desteklenmiş olan Gâib İmamı isimlendirme konusundaki yasağı ihlal eder.¹²⁵ “Hasan'ın oğlu” belki de İmâmî otorite tarafından ilk defa bu dönemde, ancak sadece onun ölümünü doğrulamak için, Muhammed olarak isimlendirildi.¹²⁶ Dahası Ebû Sehl aklın verileriyle çelişmek istemeksizin, gaybette bir dizi imam olduğu, onların yalnızca sonuncusunun kendini belli edip ortaya çıkacağı görüşünü ileri sürdü. Bu tatmin edici bir çözüm değildi ancak İmâmî Şîliğin bekasını sağlamak için çözülmek zorunda olan bir sorunun varlığını gösterir. Soruna mehdîci olmayan tatmin edici bir çözümün, mirasın tarihî yapısı hakkında daha büyük bir meşguliyet gerektirdiğini ve gaybet düşüncesinin yalnızca bir formunu oluşturabildiğini akla getirir.

Bu nedenle Nevbahtî'nin sonraki kanaatinin Şîî kanunu içerisinde yer almaması oldukça şaşırtıcıdır. Yine de onun güvenilirliğini reddetmek için iyi bir neden yoktur.¹²⁷ Onun bakış açısının Yeni-Vâkıfî fikirlerin bir uyarlaması olduğu ve gaybet düşüncesinin gelişimini yeniden inşaımızla tam olarak uyum içerisinde olduğu görülüyor. Bu bakış açısıyla sorun mantıksız değil ancak dinî alan dışıdır. Ebû Sehl, İmâmî mehdîcilerin hâlihazırdaki meydan okumaları karşısında dinî delillerini geliştirme konusunda ümitsizliğe kapılmış ve açıkça onların kendisiyle irtibat halinde

¹²³ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, Ed. G. Flügel, Beyrut, 1964, 176.

¹²⁴ Kuleynî, *Kâfi*, II, 126–127; İbn Bâbüya, *Kemâl*, 648.

¹²⁵ İbn Bâbüya, *Kemâl*, 92–93; İngilizce Çevirisi, Arjomand, “Imam Absconditus”.

¹²⁶ Muhammed oldukça egzotik bir isimdi. İmam Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra aşırı gruplardan birisi Hasan'ın, amcası Câfer'in korkusundan dolayı gizli olan Muhammed isimli yetişkin oğlunu mirasçı olarak atamış olduğuna inanırdı. Kûfe'nin Sevad'ındaki diğer bir aşırı grup, onun oğlunun isminin Muhammed olduğunu inkâr etti ve onu Ali olarak adlandırdı. el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 114.

¹²⁷ İkbâl (*Hândân*, 10–11) bu rivayeti tam anlamıyla inkâr etmez, ancak onun muhtemel erken döneme ait bir kanaat olduğunu düşünür. Eğer bizim analizimiz doğruysa bu, Ebû Sehl'in sonraki kanaatidir.

olduklarını iddia ettikleri kişinin öldüğünü duyurmuş olabilir. Yine de, XI. yüzyıldaki gelişmeler gösterdiği gibi, sadece teolojik delil, dinî otorite krizine kalıcı bir çözüm getirmek için konuyu yeterince bağlamından uzaklaştırabilirdi.¹²⁸

Ebû Sehl'in gaybet hakkındaki yeni görüşü tarihî bağlam içerisinde mantıklıdır. Hayatının son on yılı esnasında Ebû Sehl, gâib imamın doğrudan temsilcileri olduklarını iddia eden İmâmî toplum içerisindeki aşırılarla büyük sorun yaşıyordu. 910'ların başında bir dönem büyük şöhrete kavuşmuş olan mistik ve mehdîci Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, Saffah'ın (cömert birisi) mehdîci davranış tarzıyla Ehvaz'daki fakirlere para dağıtıyordu¹²⁹ ve Şîî toplumun lideri olan Ebû Sehl'e şöyle yazarak meydan okudu: "Ben zamanın sahibinin (sâhibü zaman) vekiliyim."¹³⁰ Ebû Sehl, Hallâc'ı ve hareketini bastırmak için muhtemelen, Muktedir döneminde hilafet devletinin üst düzey memuru olarak önemli etkisini ve Zâhiri hukuk ekolüyle -ki İmâmî-Şîî bu düşünceyi sarayda kabul etti, çünkü kendilerine zor kullanılmıyordu- olan yakın bağlarını kullandı.¹³¹ Dahası 914-15'te, Hallâc'ın birinci meydan okumasından kısa süre sonra Bağdat'ta bir adam kendisinin, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin gaybetten dönen oğlu olduğunu iddia etti.¹³² Halife Muktedir, hilafette gözü olanı parmaklıklar arkasına koymak için küçük bir bahaneye ihtiyaç duydu, oysa hadise Ebû Sehl'i ve İmâmî hiyerarşiyi oldukça kaygılandırıyordu. Ebû Sehl'in, Hasan'ın oğlunun gaybette ölmüş olduğu şeklindeki sonraki görüşünün, her ne kadar sadece bizim spekülasyonumuz olabilirse de, hilâfette gözü olmayla ilgili bu son hadiseye kısmî bir yanıt olması muhtemeldir. Daha sağlam bir tarihî zeminde, hilâfet iddiasında bulunanlarla ilgili sorunun, İbnü'l-'Amrî ve İbnü'l-'Amrî'nin çalışkan kız kardeşi Ümmügülsüm'ün çağdaşı Ebû Sehl'i, velâyet makamının yöneticisinin otoritesinin kuvvetlendirilmesi gerektiğine inandırdığı hipotezini yürürlüğe koyuyoruz. Yeni bir düzenleme olan sefir (intermediary)'in, imamla Şîîler arasındaki yegâne resmi aracı olan baş temsilcinin konumunu yüceltmek için aşağı yukarı bu dönemde yürürlüğe konmuş olduğu görülür.¹³³

¹²⁸ Bkz. Arjomand, "Consultation of Theology".

¹²⁹ İkbâl'in dikkatlice belgelendirdiği "Hândân, 115-116"daki açıklamasına bakınız.

¹³⁰ Tûsî, *Gaybe*, 247.

¹³¹ İkbâl, *Hândân*, 113-114. Hallâc sonunda 922'de idam edildi.

¹³² Klemm, "Vier Sufarâ", 141-142.

¹³³ Klemm, "Vier Sufarâ", 132-141.

İmamla yegâne aracının konumlarını kurumsallaştırma fırsatı Muhammed b. Osman el-Amrî 917'de öldüğü zaman ortaya çıktı. Bu dönemde Gâib İmam'ın yönetimi artık Bağdad'daydı. Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî¹³⁴ Gâib İmamla toplum arasında resmî elçi (sefir) olarak tayin edildi. Ümmü Gülsüm, babasının Hüseyin b. Rûh'u sefiri olarak atamış olduğunu ilan etti.¹³⁵ Daha da önemlisi, yeni yükseltilmiş makam tahsisi, çeyrek asır sonra Gâib İmamla resmî iletişimi yeniden başlatmak için İmâmî hiyerarşinin kararı idi. 9 Nisan 918'de yeni görevlendirilmiş sefir Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî, Gâib İmam'dan gelmiş ilk yeni kararnameyi ilan etti.¹³⁶ İşaret etmek ilginçtir ki karamamenin konusu İbn Rûh'un hiyerarşinin yeni başı olarak belgelenmesiydi. Böylece Gâib İmam'dan gelen karamamelerin yayınlanması (geleneği) başlatıldı.

İbn Rûh'un, velâyet makamının bağlarını İran'daki yurttaşlarla sağlamlaştırdığı görülür. Onun, kendisini ziyaret eden İranlı bir kadınla Farsçanın Avah lehçesiyle konuştuğu rivayet edilir.¹³⁷ İmamla Şîası arasındaki iletişimin yeniden başlaması ile İbn Rûh, İran'daki İmâmî toplumlarla düzenli olarak haberleşti. Kum'daki toplulukla bağlarını kuvvetlendirmeye niyetlendiğinde şüphe olmayan İbn Rûh'un döneminde yayınlanmış bir kararnamede Gâib İmam, hadisçi Ali b. Bâbüya'yı, kendisine hayır duada bulunduğu oğlunun doğumu konusunda tebrik etti.¹³⁸

SONUÇ: DİNİ OTORİTE KRİZİ VE TAMAMLANMIŞ GAYBETİN İLANI

Ebû Sehl, Fırat ailesinin düşmesiyle sonuçlanan sorunlu bir dönemde öldü. Koruyucuları Ebû'l-Hasen el-Furât ve onun oğlu Muhsin 924'te idam edilince İbn Rûh hapse atıldı. İbn Rûh'un vekili Şalماغânî, Furat Oğulları'nın hilafet bürokrasisindeki diğer korunan kişisi, Musul'a kaçtı. Şalماغânî o zamana kadar Gâib İmam'ın yönetim merkezinde İbn

¹³⁴ Bir rivayete göre İbn Rûh en-Nevbahtî, nispeten daha küçük bir figür olarak, İbnü'l-Amrî'nin Bağdad'daki on temsilcisinden biriydi. Bununla birlikte o, İmam'ın bürosunda İbnü'l-Amrî'nin kâtibi olarak çalışmış olmalıdır. Çünkü İbnü'l-Amrî'nin hasımlarından birisini lanetlemek için Gâib İmam tarafından yayınlanmış karamamelerden birisi onun elinde ortaya çıkar. Tûsî, *Gaybe*, 245.

¹³⁵ Tûsî, *Gaybe*, 227; İkbâl, *Hândân*, 215–216. Klemm'in ("Vier Sufarâ", 138, özellikle 63 numara) doğru bir şekilde ileri sürdüğü gibi, Ümmügülsüm'ün erkek torunu bu dönemin baş kaynağıdır.

¹³⁶ Tûsî, *Gaybe*, 227–228; İkbâl, *Hândân*, 216.

¹³⁷ İbn Bâbüya, *Kemâl*, 504.

¹³⁸ İbn Bâbüya, *Kemâl*, 509; Tûsî, *Gaybe*, 195–196.

Rûh'a hizmet etmiş ve İmâmî toplumun kullanması için hukukî konularla ilgili pek çok kitap yazmıştı.¹³⁹ Şalmagânî'nin İbn Rûh ile yakın istişare içerisinde ve onun ricasıyla düzenlemiş olduğu ve bir hüküm hariç içeriği Kumm hukukçularınca onaylanmış "Yükümlülükler Kitabı" (Kitâbu't-Teklîf) bunlar arasındaydı.¹⁴⁰ Şalmagânî daha sonra İbn Rûh ile bozuşt ve kendisi için Gâib İmam'ın vekilliğini iddia etti. İbn Rûh'un hapisten tepkisi, Şalmagânî'yi cemaatten ihraç eden Gâib İmam'dan geldiğini bildirdiği bir kararnameyi Mart 962'de yayınlamak oldu.¹⁴¹ Gâib İmam'a velâyetin iç yüzünü bilen birisi olarak Şalmagânî, İbn Rûh gibi, yağma için her şeyin hazır olduğunu bilmekteydi –ya da onun öne sürdüğü şekliyle "Biz bu konuda köpeklerin leş için kavga ettikleri gibi kavga ediyorduk."¹⁴²

Şalmagânî, İslam olarak kabul edilemeyecek düalist bir din yaratarak ve Muhammed ailesinin Kâim'ini Şeytanla bir tutarak, Hallaççı muhalefeti zirveye çıkarmak için Gâib İmam'ın kapısı olma iddiasını kullandı. Özellikle endişe veren şey Şalmagânî'nin, taraftarlarının birinin şii-riinde vurgulandığı gibi, gaybet düşüncesiyle ilişki içerisindeki İranlı Kurtarıcı Kral'ın geri dönüşü hakkındaki sonraki Mecûsîliğin mehdîci vahiylerini uyarlaması idi:

"Doğrusu O (Tanrı) sıfatsız bir tevhitir.

Bütün muvahhitleri birleştirendir.

İşıkla karanlığı birbirine karıştırandır.

Ey Hâşim'in ailesini (Muhammed'in Ailesi) arayan!

Ve Hüsrev'in ailesini inkâr eden.

Arap soyundan olmayan, gerçekten gaybette olan O'dur.

İranlılar nezdinde iyi bir değeri vardır.

Bir zamanlar Araplar arasında Luay'ın çıktığı gibi.¹⁴³

Şalmagânî'nin panteist mehdiciliğe yönelmiş bu hukukçu taraftarları "Hasan'ın sözde oğlu" ile ilgili tüm rivayetleri görmezden gelirler ve

¹³⁹ Şalmagânî'nin mezhepten ayrılmasından sonra İbn Rûh'a Şia'nın onun kitaplarını ne yapması gerektiği soruldu, "çünkü bizim evlerimiz onlarla doludur." (Tûsî, *Gaybe*, 239.) Şerif Murtazâ'nın cevaplandığı bir sorudan hareketle bir asır sonra Şalmagânî'nin yasal el yazmalarının hala kullanımında olduğunu anlıyoruz. *Rasâilü's-Şerif el-Murtazâ*, Kumm, 198?, I, 279.

¹⁴⁰ Tûsî, *Gaybe*, 239; İkbâl, *Hândân*, 230–234.

¹⁴¹ Tûsî, *Gaybe*, 218.

¹⁴² Tûsî, *Gaybe*, 241'den naklen, Arjomand, *Shadow of God*, 43.

¹⁴³ Tûsî, *Gaybe*, 250. Daha sonraki Mecûsî siyasî içerikli vahiyler hakkında bkz. Kippenberg, "Mittelpersischen Traditionen", 64–70.

pek çok İranlı muhtedî gibi İranlı kral ailesinden bir kurtarıcının gaybetten dönmesini umarlar.

929'da hapisten salıverilmesi üzerine Hüseyin b. Rûh Musul'daki vekille anlaştı ve velâyet makamının kontrolü sayesinde bölgenin malî yönetimini yeniden ele geçirdi.¹⁴⁴ Üstelik o, siyasî güce geri dönmesini ve 934'te halife olmuş er-Radî'nin olumlu idaresini, ondan önce Şalmagânî'nin teşviki ile Ebû Sehl'in Hallâc'a yapmış olduğu gibi, mehdîci düşmanı Şalmagânî'yi yok etmek için kullandı. Şalmagânî tutuklandı, taraftarlarıyla birlikte yargılandı ve sonunda Kasım 935'te idam edildi.¹⁴⁵

İmâmet krizinin yetmiş yılı ve imamın yokluğu esnasında kadınların Şîî toplumda belirgin bir rol oynaması kayda değerdir. Suikasta uğramasından sonra Fâris el-Kazvinî'nin kız kardeşi, kardeşinin taraftarlarını Câfer lehine, on birinci imamın da aleyhine örgütleyerek onların lideri oldu. On birinci imamın annesi, Fâris'in kız kardeşinin karşı cephesinde Câfer'e karşı çıkarak ve merhum Hasan el-Askerî'nin geride hamile bir cariye bıraktığını iddia ederek imamın ölümünden sonra önemli bir rol oynadı. On birinci imamın halası ve kız kardeşi de bu tartışmaların içine çekildi.¹⁴⁶ Sonunda Muhammed b. Osman el-Amrî'nin kızı Ümmü Gülsüm, kocasının akrabası İbn Rûh en-Nevbahtî'nin mirasını kendi babasına bağlamada ve böylece sefirliğin kurumsallaşmasını sağlamada önemli bir rol oynadı. Üstelik o, mehdîliğe ve Şalmagânî'ye karşı yapılan tartışmalarda İbn Rûh'u destekledi.¹⁴⁷

İbn Rûh düşmanlarından daha uzun yaşamadı. O, Haziran 938'de öldü. Kronolojik bir yanıyla Amrîler'i sefir olarak gören resmî Şîî tarihine göre İbn Rûh Gâib İmam'ın üçüncü sefiri idi; dördüncü ve son sefir olarak Ali b. Muhammed es-Samarrî tarafından takip edildi. Tarihi bir figür olarak Samarrî gerçekten siliktir. O, tek bir görevi yerine getirmek için rivayetlerde zorunlu olarak yer alır: Zamanın sonuna kadar sürecek olan tam gaybetin ilanıyla sefirliğin kısa süreli kurumsallaşmasının ortadan kaldırılması. İbn Rûh'un Gâib İmamla yeniden iletişim kurulduğu iddiasının rahatsız edici meşru bâblar (kapılar) karşı iddiasını üretmiş olması gibi, Samarrî'yi de sefirliğin yapısındaki merkezî dinî otoriteyi kurumsallaştırma konusundaki başarısız bir projenin şifresi olarak görmek man-

¹⁴⁴ Tûsî, *Gaybe*, 147–150.

¹⁴⁵ Tûsî, *Gaybe*, 220–221; Klemm, "Vier Sufarâ", 133.

¹⁴⁶ Modarressi, *Crisis*, 78–79, 82–83.

¹⁴⁷ Tûsî, *Gaybe*, 227, 248–250; İkbâl, *Hândân*, 215, 232–234.

tıksız değildir. 941'de ölümünden altı gün önce Samarrî rivayete göre Gâib İmam'dan gelen bir kararname ortaya çıkardı:

Rahman ve rahîm olan Allah'ın adıyla. Ey Ali b. Muhammed es-Samarrî!.. Sen altı gün içerisinde öleceksin. İşlerini hallet ve ölümünden sonra yerini dolduracak herhangi birinin lehine tanıklık yapmadan ayrıl. Doğrusu ikinci [başka bir rivayette tam (tâmme)] gaybet gerçekleşti ve Tanrı'nın izniyle olmasından başka ricat olmayacaktır.¹⁴⁸

Kararname Nevbahtîler'in yüz yüze kaldıklarına benzer sorunu önceden görerek devam eder:

Yakında Şîam arasında beni gördüğünü iddia eden kişiler olacak. Doğrusu Süfyânî ve evrensel savaş çılgılığı (sayha) ortaya çıkmadan önce beni gördüğünü iddia eden kimse iftiracı bir yalancıdır.

Bu bildiri, Samarrî'nin ölümünden sonra ortaya çıkan diğer hak iddia edenleri, İbnü'l-Amrî'nin yeğeni dâhil, kapıcılıktan [Gizli İmam'ın bâbliği] caydıramadı.¹⁴⁹ Rivayete göre ona altı gün sonra bir mirasçı atayıp atamayacağı sorulduğu zaman Samarrî şöyle cevap verdi: "İş Allah'ındır. O, bunu tamamlayacaktır."¹⁵⁰ Samarrî arkasında mirasçı ve gaybet doktrini bırakmadan ayrılarak bu iddialarla öldü.

Gâib İmam'ın kapısı olma yönündeki aşırı iddia sahiplerinin çoğalmasa ve imamın velâyet makamıyla Şîi toplum arasındaki iletişimin ikinci kez kesilmesi¹⁵¹ bu zihni karışıklık (hayra) döneminde mihne duygusunu derinleştirdi ve pek çok İmâmî, İmâmî Şîiliği yok olma tehdidiyle yüz yüze bırakarak cemaatten ayrıldı.¹⁵² Kısa vadede Nevbahtî ve İbn Kibbe er-Râzî tarafından imâmet krizine getirilen teorik çözüm, dinî otorite krizine pratik çözüm olarak yeterli gelmedi ve Şîi toplumun morali üzerinde anlık küçük bir etki bıraktı. Bununla birlikte uzun dönemde ka-

¹⁴⁸ İbn Bâbüya, *Kemâl*, 516. Editör "tâmme" (complete) kullanımının elyazmasının bazı kopyalarında bulunduğunu not eder (Not: 1). Sonraki kullanım ilk olarak Tûsî'de verilir. Tûsî, *Gaybe*, 243.

¹⁴⁹ Tûsî, *Gaybe*, 254-256.

¹⁵⁰ İbn Bâbüya, *Kemâl*, 516; Tûsî, *Gaybe*, 243.

¹⁵¹ İbn Bâbüya, *Kemâl*, 3.

¹⁵² E. Kohlberg, "From İmamiyye to Ithnâ 'Ashariyya", *Bulleton of the School of Oriental and African Studies*, XXXIX, 1976; Modarressi, *Crisis*, 97-98. Kuleynî'nin "Kâfî"indeki (I, 117-120) yurdun sahibi (Sâhibu'd-Dâr) ve gaybet hakkındaki kısa bölümler şüphe uyandırır ve daha eski tarihli bir rivayette Kuleynî dönemin başlangıcı olarak gaybet (Gaybe) yerine karışıklık (Perplexity, hayra) kavramını kullanır (II, 470). Aynı şekilde kutsal makamdaki yönetim tarafından İbn Ebî Ganîm'e kesin cevap olarak yayınlanan buyruk, inananların "otorite içerisindeki bu kimselerle ilgili şüphe ve zihni karışıklığından" bahseder. (Tûsî, *Gaybe*, 173.)

lıcı çözüm, İbn Bâbüya tarafından X. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı gibi, bu öncü teolojik cümleleri yeniden ele almayı gerektirdi.¹⁵³ İmâmî Şîlik üzerinde maksimum Mutezilî etkinin olduğu bir dönem olan XI. yüzyıl esnasında mehdîci bağlamından çıkarılan gaybet düşüncesi bu ifadelerin ileri sürdüğü temeller üzerinde gelişti. Daha sonra XI. yüzyıl İmâmî önderleri, son imamın gaybeti doktrinini kendi akli teolojileri çerçevesinde uyarladılar. Gaybet düşüncesi yeniden apokaliptik bir temele oturtuldu ve Şîi fenafillâh anlayışının ve itikadının sabit unsurlarına dönüştürüldü. Aynı zamanda dinî otorite, şerî gaybet düşüncesiyle tutarlı bir şekilde kurumsallaşmış oldu.¹⁵⁴

¹⁵³ İbn Bâbüya, *Kemâl*, 87-93.

¹⁵⁴ Arjomand, *Consolation of Theology*".