

ERKEN DÖNEM ŞİÂ'SI NASIL MEZHEBE DÖNÜŞTÜ?*

Marshall G. S. HODGSON

Çev.: Siddık KORKMAZ
NE.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

ÖZET

Başlangıçta Şîilik, İsnâaşeriyye mensuplarının ve hatta Sünnîlerin sandığının aksine, birbiri ardına gelen on iki imamdın oluşan ve muhalif Şîî gurupların imamlık iddiasında bulunan kimseleri desteklemek amacıyla kendisinden uzaklaştığı bir inanç sistemi değildir. Erken dönem Şîilik artık son dönemde görülen İmâmiyye bakış açısı ile değerlendirilmemelidir. Bu gerçeklik de bir zamanların meşhur sorularını ortadan kaldırmakta ve başka soruları gündeme getirmektedir. Zeydîlere göre Ali Zeynelâbidîn kesinlikle bir imam değildir. Zeydîler asla İsnâaşeriyye'den kopup ayrılmamışlardır. Çünkü Zeydîliğin sistemleştiği dönemde On iki İmamcılar henüz ortaya çıkmamış ve On ikinci imam henüz gündeme gelmemiştir. Aynı şekilde Muhammed bin el-Hanefiyye gibi, Fâtımî soyundan olmayan imamları, birçok Şîî grubun imam olarak benimsemiş olması, artık garipsenecek bir durum değildir. Çünkü diğer Araplar gibi, erken dönem Şîîleri, baba soyundan gelen, yani Muhammed'in kızının soyundan değil de Ali'den olan imamları da benimsemişlerdir. Hz. Peygamber'le olan akrabalık devreye girdiğinde diğer amcalar bile bu konuyla ilişkilendirilebilmiştir. Bundan dolayı bütün Şîî gayretlerin en etkilisi bir anlamda Abbâsîleri tahta oturtmuş olanıdır.

Erken dönem İslâm'ında birçok geçişken akım vardır ve bunların büyük bir kısmı Sünnîlik içinde erimiştir. O halde Şîilik bu kaderden nasıl kaçmış ve kendi ayırt edici farklılıklarını nasıl muhafaza etmiş ve derinleştirebilmiştir? Bu süreç içindeki pek çok unsurdan ikisi, Gulât'ın batinî bağımsızlığı ve Ca'fer el-Sâdik'in imâmîti konusundaki, mezhebî eğilimlerin sahip olduğu stratejik avantajlar olarak görünmektedir.

Anahtar Kavramlar: Şîa, Gulât, İsmâiliyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Sünnîlik.

ABSTRACT

How did the Early Shi'a Become Sectarian?

* Bu makale *Journal of the American Oriental Society*, Universty of Chicago 1955, 75/1 - 13'de "How did the Early Shi'a Become Sectarian?" adıyla yayınlanmıştır. Makalenin yazarı olan Marshall G. S. Hodgson, 1921 ABD doğumlu olup Chicago Üniversitesi'nde, "dünya tarihi" bağlamında İslâm medeniyetini ele alan dersler vermiş, İsmailîlik üzerine kapsamlı araştırmalar yapmış ve çeşitli akademik dergilerde makaleler yayınlamıştır. Yazar 1950'li yıllarda yazmaya başladığı, ilk baskısı 1958-59'da yayınlanan *The History of Islamic Civilization*, adlı eserini 60'lı yıllarda geliştirerek yeniden ele almıştır. Bu defa *The Venture of Islam (İslam'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İstanbul 1993) adını verdiği eserin 3. cildini tamamladığı sırada 1968'de, Chicago Üniversitesi'nde tarih profesörü iken ölmüştür.

Shi'ism was not at first, as orthodox Twelvers and seven Sunnis would have it, a consistent cult of the twelve imam one after another, from which various dissident Shi'ite groups diverged in favor of one or another alternative claimant. The early Shi'a is no longer to be viewed from the standpoint of later Imamism; and this fact obviates some once-popular questions, raising new ones in their place. For Zaydis, Ali Zayn al-Abidin was no imam at all. The Zaydis never parted company with the Twelvers at all; for in the days when Zaydism was being formulated there were as yet no Twelvers, for the Twelfth Imam had not yet come upon the scene. Similarly, it need no longer be regarded as strange, as it used to be, that so many Shi'ites could accept as imam non-Fatimids, like Muhammad ibn al-Hanafiya; for it is now recognized that for the early Shi'ites, as for the other Arabs, it was descent in the male line which counted—that is, from Ali, not primarily from Muhammad's daughter. And so far as relationship to the Prophet entered the case, even the other uncles were not ruled out. Hence the most effective of all Shi'ite efforts, in one sense, was the one which put the Abbasids on the throne.

There were many cross-currents in early Islam; most were absorbed into the Suni synthesis. How was Shi'ism able to escape this fate and maintain and deepen its characteristic differences? Two of the several elements in the process are the spiritual independence of the Ghulat and the strategic advantages of the sectarian tendencies in the imamate of Ja'far al-Sadiq.

Key Words: Shi'a, Ghulat, Ismailism, Zaydism, Imamism, Sunnism.

Artık şu iyice bilinmektedir ki, başlangıçta Şiilik, İsnâaşeriyye mensuplarının ve hatta Sünnîlerin sandığının aksine, birbiri ardına gelen on iki imamdanda oluşan ve muhalif Şiî gurupların imamlık iddiasında bulunan kimseleri desteklemek amacıyla kendisinden uzaklaştığı bir inanç sistemi değildir. Erken dönem Şiilik artık son dönemde görülen İmâmiyye bakış açısı ile değerlendirilmemelidir. Bu gerçeklik de bir zamanların meşhur sorularını ortadan kaldırmakta ve başka soruları gündeme getirmektedir. Örneğin şu varsayımın artık bir değeri kalmamıştır: Zeydîler, Zeyd'i beşinci imam olarak, Muhammed Bâkır'a tercih etmeleri ve onun Ali Zeynelâbidîn'in halefi olarak görmeleri sebebiyle ve yine sonraki Zeydî imamların, Zeyd'in soyundan gelen kimseler olduğuna inanmaları nedeniyle İsnâaşeriyye'den ayrılmışlardır.¹ Zeydîlere göre Ali Zeynelâbidîn kesinlikle bir imam değildir. O imam olsaydı bile, kendisinin bir halefi olacak birisinin varlığı meselesi söz konusu olmazdı, çünkü imâmet soya dayalı bir olgu değildi.² Gerçekten de, Zeydîler asla İsnâaşeriyye'den kopup ayrılmamışlardır. Çünkü Zeydîliğin sistemeleştiği dönemde On iki İmamcılar henüz ortaya çıkmamıştı, zira On ikinci imam henüz gündeme gelmemişti. Aynı şekilde Muhammed bin el-Hanefiyye gibi, Fâtîmî soyundan olmayan imamları, bir çok Şiî grubun imam olarak benimsemiş olması, artık garipsenecek bir durum değildir. Çünkü artık

¹ Eski iddialar I. Goldziher'in çalışmalarında görülebilir. *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910), 247. Bunlar aynı zamanda genel bir ifade olan "fivers" terimine de yansımıştır (Fünrer). Krş. B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit* (Wiesbaden, 1952), 170. Ne yazık ki bu noktadaki aynı karşılık dikkatsizlikler nedeniyle devam etmektedir. Yine krş. C. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, trc. J. Carmichael ve M. Perlmann (London, 1949), 142-143. M. Gaudefroy Demombynes, *Les Institutions musulmanes* (Paris, 1946, 3rd. ed.), 41. Hatta Zeyd'i gizli bir imam yapar! Zeydîler, İsnâaşeriyye'nin içine dahil etmek artık sürdürülebilir bir iddia değildir.

² R. Strothmann Zeydîlik üzerine yaptığı çalışmalarda bu noktaları çok açık bir şekilde aydınlatmıştır.

bilinmektedir ki, diğer Araplar gibi, erken dönem Şîileri, baba soyundan gelen, yani Muhammed'in kızının soyundan değil de Ali'den olan imamları da benimsemişlerdir. Gerçekten de öncelik Ali ailesine verilmekteydi, dolayısıyla Ebû Tâlib neslinden her hangi birisi Şîi lider olabilirdi.³ Hz. Peygamber'le olan akrabalık devreye girdiğinde diğer amcalar bile bu konuyla ilişkilendirilebilirdi. Bundan dolayı bütün Şîi gayretlerin en etkilisi bir anlamda Abbâsîleri tahta oturtmuş olanı idi.

Artık erken dönem Şîilerinin bizim şu anda temel Şîi ilkeleri olarak saydığımız şeyleri nasıl olup da önemsemediklerini ve bizatihi bu temel ilkelerin nasıl olup da ortaya çıktığını sormamıza gerek yoktur. Bu çalışmada üzerinde durulacak temel soru Şîiliğin nasıl mezhebe dönüştüğüdür. Erken dönem İslam'ında birçok geçişken akım vardır ve bunların büyük bir kısmı Sünnîlik içinde erimiştir. O halde Şîilik bu kaderden nasıl kaçmış ve kendi ayırt edici farklılıklarını nasıl muhafaza etmiş ve derinleştirebilmiştir? Bu süreç içindeki pek çok unsurdan ikisi, Gulât'ın bâtinî bağımsızlığı ve Ca'fer el-Sâdık'ın⁴ imâmeti konusundaki, mezhebî eğilimlerin sahip olduğu stratejik avantajlardır.

Şîa'nın Başlangıçtaki Yenilgisi ve Buna Tepkisi

Geleneksel Sünnî bakış açısına göre Hz. Ali, ümmet tarafından kabul görmüş dört büyük halifeden birisidir ancak Şîa, ümmetin bütünü tarafından benimsenmiş olan ona yönelik saygı ve ihtiramı abartmaktadır. Bu bakış açısına göre Şîa'nın öteki Müslümanlara karşı olan olumsuz tutumu anlaşılabilir gibi değildir. Şîilerin bu tutumunu anlamak için atılabilecek ilk adım, Selef'in, Hz. Ali'yi, ilk üç halife ile aynı değerde görmediğini fark etmek olacaktır. Selef'in Hz. Ali'ye yönelik ortaya koyduğu bu tutum -ki Buhl'un, Ali biyografisinde⁵ açıkça ortaya konulmuştur- pek çok yeni soruyu gündeme getirmekte -örneğin bir zamanlar hakir görülen Ali, şimdi sahip olduğu önem ve değeri nasıl kazandı?- ve aynı zamanda onun taraftarlarındaki muazzam canlılığı açıklamaktadır.

Şîilerin acımasızca Ali'nin düşmanı olarak tanımladıkları Müslümanların öteki kesiminin makul bir tarihî oluşum süreci vardır. Herhangi birisinin Peygamber'in ölümünün ardından⁶ Ali'nin mantıkî bir aday olduğunu ileri sürmesi

³ "Tâlibî" ifadesi genellikle "Alevî"de olduğu gibi "Abbâsî"nin zıddı olarak kullanılmaktaydı. Abdullah b. Muâviye olayı göstermiştir ki diğer Tâlibîler aile içinde görülebilir. Ancak bazıları, İbn Muâveye'nin bile imamlığı gerçek bir Alevî'ye devretmesini bekleyebilirler. Nevbahî, *Firku's-Şîa*, ed. H. Ritter (İstanbul, 1931), krs. F. Buhl, "Alidernes Stilling," *Danske Videnskabernes Selskab, Forhandling*, nr. 5 (1910), 384.

⁴ Şüphesiz burada ele alınmayan diğer faktörler de vardır. B. Lewis, *Origins of Ismailism* (Cambridge, 1940), 32, Abbâsîlerin yönetimi altında komplocu mezheplerin gelişmesine sebep olarak Arap milliyetçiliği tarafından baskı görmeyen kesimlerin daha medenî sınıflara dönüştüğünü vurgular.

⁵ F. Buhl, *Ali som Praetendent og Kalif* (Kopenhagen, 1921). Ali'nin konumu (Taberî, 3/213) hakkındaki Munsûr'un ifadeleri doğrulanmış gibi görünmektedir.

⁶ P. K. Hitti bununla beraber Şehristânî'yi, vasîlik iddiasında bulunan bir grubu (*ahl al-nass*) Peygamber'in ölümü dönemine götürme görüşleri ile takip eder. *History of the Arabs*, 4. baskı (London 1949), 179. Şüphesiz başlangıçtan beri Ali kendince bazı taraftarlara sahipti. Ancak hangi durumda olursa olsun, geleneksel kurallardan beslenen, soya dayalı olarak birinin yerine geçme anlamını taşıyan vasîlik (legitimizm) anlayışı, Şîa'ya mâil edilemez, en azından imâma başvuruldu-
→

imkansızdır. Ancak olağan üstü şartlar altında Medîne'de seçildiğinde Muhammed'in önde gelen ashabından birçoğu Ali'nin yönetimine karşı çıktı ve diğerleri mesafeli bir biçimde tarafsız kaldı.⁷ Sadece Talha ve Zübeyr değil aynı zamanda Muâviye de Suriye'nin dışından destekçilere sahipti, Ezruh'taki tahkim hadisesi Eşari'nin yerinde seçimi ile tarafsızlar için bir zaferdi ve anlaşıldığı kadarıyla hayatının sonlarında Ali, şu ya da bu gerekçeyle Müslümanların büyük bir kesimince yüzüstü bırakılmıştı.⁸ Sonuç olarak Sünnîlerin görmezden geldiği Ali yahut Osman'a karşı muhalefet, Şîilerin aynı zamanda Şeyhayn'a (Ebû Bekir ve Ömer) kadar uzattıkları eleştiriler açıkça bir kurgudan ibaret değildi. İslam'ın kesimi olan Emevîlerin, Ali'yi lanetlemesi ile Ali'nin sadık taraftarı olan Şîiler ve Hâricîler tarafından Osman'a yöneltilen lanetleme eşit idi.⁹ Muhammed'in diğer ashâbı tarafından lideri reddedilmiş olan Şîa azınlık gurubu olarak ortaya çıktı. Her ne kadar Müslümanların geri kalan kısmı henüz onlarla karşılaşmaya hazır değil ve Osmâniyye de aynı derecede etkisiz ise de Şîiler onlarla bir arada bulunmayı reddediyorlardı.

Erken dönemi içselleştirme gayretlerinden sonra Şîanın tarihi iki sonuca yönelmiştir. Bunlardan birisi özel dini sistem içinde Ali ve onun belli bir soyuna yahut torunlarına ayrıcalıklı bir rol biçtiği mezhebî guruplaşmanın gelişimidir. Diğerisi ise Sünnî İslam'ın yaşam biçimi olan çeşitli yol ve renklerdeki Ali ve onun Fâtıma'dan olan torunlarının intikamı alınincaya kadar Şîî yönelim içindeki İslam'ın şekillenmesidir. Bununla beraber açıkça bellidir ki her iki eğilimin de başlangıçta arasında hiçbir fark yoktur ve bunlar birinci yüzyıl olaylarının sonuçlarını takip etmişlerdir.

Hâricîler tarafından nefret edilmesine, Suriyeliler ve Muâviye'nin gurubu tarafından karşı çıkılmasına, Hicaz'ın Zübeyr taraftarlarınca sevilmemesine, Ezruh'un tarafsızları tarafından terk edilmesine ve kendi hazinelerinin varlığının en azından garantisi olduğu Kûfeliler tarafından desteklenmemesine rağmen Ali iştiyaklı bir taraftar grubuna sahipti. Mâlik el-Eşter, Muhammed b. Ebî Bekr ve Selman Fârisî, diğerlerine oranla en azından sadık kalmışlardı. Strothmann,

→ →

ğunda ve onun kişisel tayini ile ilgili *nass'a* bakıldığında durum budur. Ne Ali ne de Hüseyin geleneksel kurallara göre vasi idiler.

⁷ Krş. Buhl, 'Ali, 36 vd. Açıkça Ali'nin Medîne'deki seçimi, diğer ilk üç halifenin seçimi ile aynı anlamı taşıyordu. Medîne, yakın akrabalarının bulunması ve seçilmiş şehir olması sebebiyle, Muhammed'in kişisel itibarına dayandığı için, halife çıkarma ve değiştirme yeri olma özelliğine sahipti. Aksi takdirde halifenin kendisinden kaynaklanan yasal bir konumu yoktu ve şartlar oluştuğunda ilk önce Medîneliler ortamı hazırlar ve sona erdirirlerdi. 'Ali başkentliği Medîne'den almış (çünkü o Müslümanların bütünüün taraftarlığına değil, kendi taraftarlarına güvenmektedir), Muâviye'nin yaptığı gibi, onun bu seçimi oğlu tarafından sürdürülmüştür. Ancak o Muâviye'nin tersine, Müslümanların tamamının sadakatini idare edememiştir. Osman'ın ölümü ile Muâviye'nin halifeliğini ilanı arasında geçen zaman, rahatlıkla dördüncü Medîne halifesinin fetret dönemi olarak isimlendirilebilir. Krş. J. Wellhausen, *Das arabische Reich* (Berlin, 1902), 34.

⁸ Wellhausen, *Reich*, 63 ve çeşitli yerlerde.

⁹ Wellhausen, *Religiös-politische Oppositionsparteien*, Abh. d. Kön. Gesellschaft d. Wiss. Zu Göttingen, phil.-hist. c. V nr. 2 vd. (1901), 83'de Muhtar zamanındaki Hüseyin karşıtlığının Osman karşıtlığına denk düştüğünü ifade eder.

Düelî'nin şiirinde Ali'ye bir takım uyarlanmış dinî atıfları görür.¹⁰ Abdullah b. Sebe neredeyse Selman kadar efsanevi bir kişiliktir, ancak anlaşıldığı kadarıyla o muhtemelen Ali'nin hakikaten mağlup edilebileceğine ya da öldürülebileceğine inanmayı reddetmiş; Ali'nin "Arapları asasıyla gütme" ve tüm serkeş İslam toplumunu kendi otoritesine boyun eğdirme gibi ilahi bir göreve sahip olduğunu öne sürmüş ve böylece onun nispeten Barbarossa'ninkine benzer bir tarzda geri döneceği beklentisi içine girmiştir. Eğer Medâin'e sürüldüğü doğru ise onun sıkı taraftarları hayatında Ali'yi zaten utandırmıştır.¹¹

Bu partizanca eğilim gerçek bir mezhebî harekete çok yavaş dönüşmüştür.¹² Kûfeliler Ali'nin ailesine, Mısırlıların Abdülaziz'in¹³ ailesine baktıkları gibi bakmışlar, onların bağımsızlıklarını temsil etmişler fakat ahlâkîlik, duygusallık ve hissîlik gibi çeşitli unsurlar devreye girmiş ve din ancak bundan sonra gündeme gelmiştir.¹⁴ Hucr b. Adiy'in şehit edilmesi ile birlikte Kûfeliler sadece bir vatanperveri kaybetmek açısından değil aynı zamanda kabile liderlerinin dokunulmaz olan saygınlığını bir kenara koymak için de doğacak olan yeni bir eğilimin kurbanını vermişlerdir.¹⁵ Hüseyin, Kûfeliler için başka bir şehit olduğunda (60/680), diğer bir ahlâkî ve dinî bir element ilave edilmiştir. Şüphesiz Hüseyin, Ali'nin oğlu olduğu kadar Peygamber'in torunu olmasından kaynaklanan saygınlığının farkındaydı ve onun ölümünün başarısızca intikamı için şehit olan Kûfe'nin pişman Tevâbûn'u, Ali'ye sadakati bünyesinde barındırdığı gibi bizzat Muhammed'e de bağlılığı içinde taşıyan, meseleyi tamamen dinî bir konu hali-

¹⁰ R. Strotmann, *El*, "Shî'a" başlığı altında. Ancak bir şiirdeki fazlasıyla övgü dolu ifadeler bile gerçek bir inanç ilkesini ifade etmekten uzaktır. el-Eşter'in Ali göreve geldiğinde, Ali'nin *vassiyü'l-evsiyâ ve vârisü 'ilmi'l-enbiyâ* şeklindeki, Ya'kûbî'nin (thk. Houtsma *Historiae* (Leiden, 1883), II, 208) benzer şekildedeki ifadeleri de tam anlamıyla gerçek değildir. Ancak hangi durumda olursa olsun bu ifadeler kullanıldığında, tamamen kişisel bir sevgiyi ifade ediyor olabilir: *Vasf* ifadesi kişisel bir talebi imâ edebilir ancak, Nefs'üz-Zekiyeye tarafından kullanıldığında bile (Taberî, III 209), kendi başına dinî bir görevi ifade etmez. H. Lammén'in *Fatîma* (Rome, 1912), 139'daki alıntısında görüldüğü gibi, nübüvve dayalı bile olsa veraset anlayışı, Abbâsiler için kullanıldığında, bir doktrinî imasını içermekten eksik gibi görünmektedir.

¹¹ *El*², "Abd Allâh ibn Saba" başlığı altında. (Ayrıca krş. Korkmaz, Sıddık, *Tarihin Tahriî İbn Sebe Meselesi*, Ankara 2005 ç.n.)

¹² Mesela Hüseyin'in Medîne'de iken kendi adaylığı hakkında yaptığı tartışmalardan eser yoktur ve desteklesinler ya da desteklemesinler kendisine verilen yardım sözünün yalan olduğu genel hissiyattaki durum, *dinî* bir bağlılık vaadinden daha ziyade adil bir hükümet kurabileceği düşüncesi idi. (Taberî, II 274 vd.) Tevâbûn, hatta Muhtâr bile İbn Zübeyr'i öyle ya da böyle kabul etmeye gönüllü görünmekte, ancak Muhtâr'ın, Medîne'deki İbnü'l-Hanefiyye'den umduğu şey, mesihî unsurlardan öte politik bir bağlılık idi (Taberî, II 607, Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf V* [Jerusalem, 1936], 221.

¹³ Kindî, *Kitâbu'l-Umerâ'* (Leiden, 1912), 50, 95 vd., 124. Ancak s. 112, aile bazen bağımsızlıktan mahrum bir liderlik teklif etmektedir.

¹⁴ J. Wellhausen'in alıntı yaptığı bir konuşmada olduğu gibi, *Relig.-Polit. Opp.-Parteien*, s. 69, Şiiler hala öteki Müslümanları, Hüseyin zamanında, kardeş müminler olarak isimlendiriyorlar, *mezhebî* bir ayrımı işaret etmiyorlar ve bütünüyle var olan dinî bir farklılığı gündeme getiriyorlardı. Krş. Şîî mezhepçiliği üzerine R. Strothmann'ın *Kultus der Zaiditen* adlı çalışmasındaki, tesadüfen işaret ettiği hususlar, çok farklı bir açıdan ortaya konulmuş meselelerdir.

¹⁵ Emevîlerin siyasal birliktelikte ısrar etmelerinin siyasî gerekliliğini öven Wellhausen gibi yazarlar hiçbir şerefli Müslümanın kendisine bizzat beyat etmediği bir kişiye itaat etmesini onaylamayan meşru bir tutumun asaletini muhtemelen göz ardı ettiler. Sadece iktidara munis bir şekilde itaat edilen çağlarda Hucr'un olayı önemsiz görülebilir.

ne dönüştürmek için atılmış bir adım oldu.¹⁶ Muhtâr (ö. 67/687), bazı Arap ayırmıcılığındaki elementlere tanıdığı ayrıcalık ve Mevâlî'ye verdiği eşitlikle (Şîî) harekete daha çok tutkulu bir bağlılık hissi verdi. Bu durum Kûfe vatansenverliğini yaraladı ama Şîî eğilimli hareketleri dikkate değer dinî ve sosyal bir cazibe merkezi haline getirdi. Tevâbûn ve Muhtâr hareketi farklı yollarla mezhep olması muhtemel bir ruhun işaretlerini vermiş oldular ama Şîa henüz bir mezhep değildi. Şîî ve Sünnî şeklinde Müslümanlar arasında henüz bir ayırım yoktu. Şîa ve Osmâniyye sadece imâmet konusunda ayrımcı bir düşünceye sahipti, iman konusunda kapsamlı bir ayırışma yoktu.¹⁷ Diğer bazı mezhebî eğilimleri de kapsayan bu aynı ruh, tamamiyle İslam içinde bir motif olarak zamanla gelişti.

Emevî Arapçılığına karşı gelişen dindarâne muhalefet genelde Ali taraftarlığı ile ilişkilendirilmiştir.¹⁸ Hüseyin'in zamanında Hicaz hala Zübeyr'in oğlunu, Ali'nin oğluna tercih etmekteydi. Ama Zeyd zamanında Hicaz onu destekledi (122/740). Bununla beraber karakteristik Şîî tutumu ve muhalefeti Benî Ümeyye üzerine yoğunlaşmıştı. Hicaz açık bir şekilde Ali soyundan birisinin Emevîlere karşı üstün gelmesini bekliyor ve 144/762'deki Mansûr'a karşı isyanında Hasenî soyunu destekliyordu. Ancak Ali'nin *vasf* olduğuna inanmıyorlar, Fâtıma nesline önem vermiyorlar¹⁹ ve Muhtâr'ın "*mehdî*" teriminin²⁰ onlara denk düşüğünü kabul etmiyorlardı. Ali soyunun, özellikle de Fâtıma neslinin idareyi ele alma düşüncesi zamanla öylesine kökleşti ki 169/786'daki Fahh olayı gibi katliamlardan sonra kutsal şehirlerin Alevî veya Zeydî birisi tarafından yönetilmesini beklemek yaygın hale geldi.²¹ Günümüze gelinceye kadar bütün Seyyidlere gösterilen saygı, Mekke Şerifi'nin bir Alevî olarak kendisini ihyâ eden

¹⁶ Onlar *Ehl-i Beyt* (ev halkı) adına savaşan bir kesimi temsil ediyorlardı, ancak bu kavramın, o dönemdeki Hâşim'in evinin halkının tamamını içermesi çok net değildir. Krş. *EI*, "Sharif" maddesi.

¹⁷ Daha genel bir davanın seçilmiş bir savunucusundan çok sapkın bir inanışın lideri olarak gösterilen Muhtârın saygınlığının karalanmasına ölümünden hemen sonra başlanmış; buna katkıda bulunmayı reddeden zevcelerinden birisi cezalandırılmıştır. (Taberî II 743.) Muhtâr'ın kendi kendine bir mezhebin kurucusu olma sıfatı, -zamanla, bir eğilim olarak mezhep ismi olan Keysân'ın, Muhtâr'a dönüşmesi- ısrarlı bir düşünce olarak ortaya çıktı. Bizzat B. Lewis bile yazdığı "After the death of Muhammad ibn al-Hanafiya" (ö. 80/700 civarı), "Mukhtâr" (ö. 67/687) "onun gerçekte ölmediği ancak gaybete çekildiği gibi..." *The Arabs in History*, 2. baskı (London, 1954), 72. A. Guillaume, *Islam* (Harmondsworth, 1954), 117, gibi şeyleri anlatır.

¹⁸ Bazı eğilimler, doğrudan bir Şîî aktiviteden daha ziyade, şüphesiz Sünnî eğilimde birleşmeyi beklemiş olan bazı açılardan dolayı henüz Ali'nin lehine oluşmuş tam bir zafer anlamına gelmiyordu. Bundan dolayı J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950), 24, (Mâlik'in Hasenîlere destek vermesine rağmen) Şâfiî'nin (Zeydî bir aday desteklemiştir) otoriter bir gurup olarak, ilk dört halifeyi değil, hala ilk üçünü düşündüğünü not eder.

¹⁹ Taberî, III 189: Bir baş Horasan'a Alevî olarak değil, Fatımî olarak damgalanarak gönderildi.

²⁰ İbnü'l-Hanefiyye ile ilişkisi muhtemelen de Goje'nin *Fragmenta historiarum arabicarum* (Leiden, 1869), Vâkıdî'den yaptığı s. 230-1, işin içinde Gulât'ın liderlerinin bir eli olduğu alıntısından kaynaklanmaktadır.

²¹ Zeydî öğretisi önce, Ali adına yapılan birçok isyana ve onların, Zeydî mezhebinin oluşumuna yaptıkları gibi, İslam'ın Şîileşmesini temsil eden, çok yönlü takipçileri ile birlikte, el-Ressî (245/860) tarafından birleştirildi. Krş. Kendisini Peygamber'in Ehl-i Beytinden bir reformcu olarak tanımadığı, aralarında özellikle Şîî eğilimli kesimlerin genişçe destek verdiği bir Abbâsî isyancısı kaydedilmek ve onun Ali neslinden olmadığı anlaşılınca kovulduğu bir hadise, Büveyhîler kadar sonraki zamana tekabül etmektedir. (Miskeveyhî, *Experiences of the Nations* (Oxford, 1921), 263/247. Benzer olaylar Fas'tan Delhi'ye kadar yayılan alan içinde, değişik zamanlarda görülmüştür.

idareciliğin doğal adayı olduğunu var saymayı normal hale getirdi. Bu duygu öylesine çok taraflıdır ki - *Hadislerde*²², tarikatlarda, localarda, halk hikâyelerinde - sadece aslî Ali taraftarlarının iddialarının desteklenmesinde değil, aynı zamanda bütün bir dindarlık yapısında, Sünnî İslâm'ın en azından yarım Şîilik olarak isimlendirilebilmesini mümkün hale getirdi. Ama yine de bazı Şîiler vardı ki bunlar öteki yarılarını reddediyorlar ve kendilerini tam bir Şîi olarak tanımlıyorlardı.

Erken Dönem Gulât'ı Tarafından Gündeme Getirilen Konular

Her ne kadar Şîi eğilim birinci asırda Osmanî eğilimden daha az Ortodoks olarak değerlendirilemez ise de, İslam içerisinde daha sonra ortaya çıkan ve genellikle kendilerini Şîi hareketle²³ ilişkilendiren fikirlerin bazıları, zamanın iyi tanımlanmamış standartlarınca dahi Ortodoks dışı görülebilirdi. Bu durumda erken dönem Gulât'ında, sonraki dönem Şîa'sının mezhebî yönünün gelişmesine katkıda bulunan unsurları bulabiliriz. Ancak Gulât'ın, - geleneksel olarak Gulât'ı Şîa'nın sol kanadı, On iki imamcılarını merkezi, Zeydîleri de sağ kanadı olarak tanımlayan geleneksel yaklaşımın, - makâlât yazarlarınınca son derece ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiş olan özelliklerinin daha erken dönem için kabul edilebilir bir yanı yoktur.²⁴ Mezhebin aşamalı teşekkülünden önce, Ca'fer Sâdık'tan (147/765) sonraki - İsmâîlî, Zeydî ve On iki imamcılar içinden çıkan diğer mezhepler gibi -On iki imamcılar tarafından daha sonra benimsenecek olan düşünceler de dahil olmak üzere, dar anlamdaki dinî tefekkürün büyük bölümü gulûv olarak yaftalanmıştır. Bu yafta herhangi bir ilk dönem Şîi düşüncesine verilen genel bir isimdir.²⁵

Aşırıları anlamına gelen *Gulât* terimi, kendilerinin mutedil olarak gören sonraki dönem On iki İmamcılar²⁶ tarafından, özellikle kendilerine aykırı gelen diğer Şîileri, aşırılıkçı olarak tanımlamak üzere kullanılmıştır. Başlangıçta bu terim

²² Abbâsîler bile öteki atalarının lehine Ali'yi değiştirememişlerdi.

²³ Fakat tek başına Şîa ile değil. Söz gelimi Süfyânî beklentisi ile dolu fikirler, kesinlikle bu gelen eğilimin parçası idiler. Gulûv tek başına Şîi görünüm sergileyen mantukî bir aşırılık değil, fakat herhangi bir kesimde tezahür etmeye hazır bir düşünce idi.

²⁴ Gulât'ı *hulûl* terimi açısından tanımlayan Gaudefroye-Demombynes, *Institutiou*, 40, mesela hak-sız yere bir çerçeve sunar. *Politik* aşırılığa gitmiş gibi görünen Gulât'ın bazıları (mesela *hannâk*, "boğanlar"), farklı bir konudur.

²⁵ Özel olarak Gulât'ı belli bir Şîi aday ile ilişkilendirmenin genellikle sınırı ve çizgisi yoktur. Nevbahâtî'de, İbnü'l-Hanefiyye'nin *rec'at'ını* bekleyen (s. 25) Beyân, Ebû Hâşim'in nübüvvetini iddia ederek (s. 30) ve Bâkir'in *vasîliğini* ileri sürerek (s. 25) bunların arasında yer alır. De Goëje, *Frag-menta*, 230, onu, Bâkir'dan ayrıldıktan sonra Hasenîler ile ilişkilendirir. Aynı şekilde Gulât'ın fikirlerini sonraki dönem Şîi mezhepleri benimsemiş, On iki imamcılar bazılarını, İsmâîlîler de diğerlerini almışlardır.

²⁶ Görünüşe göre bu kavram zaman içinde, Sünnîlerin bütün Şîilerle birlikte yaşadıkları gibi Şîilerin iç çekişmelerinden neşet etmiştir. Bu, mükemmel şekli ile en erken makâlât yazarı olarak, Nevbahâtî ve Eş'arî'nin (*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. H. Ritter, I [İstanbul 1929]), kullanımına kıyasla geçici olarak yapılmış bir atanmadır ve Eş'arî bütün malzemeleri Gulât doktrinin içine dahil edip bir bölümde toplayarak, Şîa'nın büyük bir kesimini Gulât'a dahil ederken; Nevbahâtî çoğuna kendisinin de ulaştığı, belli bir mezhebî tasvir etmek için kullanmaktadır. Ama aynı zamanda Eş'arî'de yer alan bu gurupların çoğu, düşünce açısından değil de, peş peşe gelen imâmet sırasına göre listelediği ve İmâmiyye olarak tanımladığı, ikinci gurupta da yer almaktadır.

kesinlikle teknik anlamda düşünülmemiştir.²⁷ Ancak zamanla bu anlamı kazanmıştır. Birbirlerine karşı ihtiramla davrandıklarını görmekte başarısız olunan Sahabe zamanından, Mürciî olduğu söylenen Ebû Hanîfe devrine kadar, erken dönem içerisinde iyi bir Sünnî bulma konusunda, Sünnîlerin mahcup duruma düştükleri gibi, On iki İmam Şiîleri de, azınlık durumunda bulunmalarını göz önünde bulundurmasalar bile, kendi saf doktrinlerinin erken dönemde, izlerini sürmekte başarılı değildiler. Keşşî'deki çelişkili deliller, birçok erken döneme ait isimden, gönülsüz ama kesin bir biçimde, feragat etmeye dönük açık bir isteksizliğe işaret etmektedir.²⁸ Fakat gerçekte serbest düşünen herhangi bir erken dönem Şiîsi aforozla karşı karşıya gelmek durumunda kalmış ve böylece *Gulât* tanımlaması ona uygun bir etiket olarak kabul edilmiştir. (Nevbahtî (297/910'dan önce) ve Eş'arî (323/935) gibi erken dönem makâlât yazarları tarafından *Gulûv* ismi, Ca'fer'den sonra onun imâmeti konusunda birleşen gurupların tamamı için kullanılmakta, ancak kendilerinden hemen önceki asırlar için kullanılmamaktadır.²⁹ Bu duruma onların devamında gelen makâlât yazarları da çok az örnek eklemiştir. Değişen çizgisi ile birlikte erken dönem *Gulât*'ı, az sayıdaki iyi tanımlanmış mezheplerden farklılık arz ederler. Bu mezheplere örnek olarak Nusayrîler, Ali İlahîleri ve bazı İsmâîlî gurupları verebiliriz. Bu mezheplere aşırılık dolu Süffîleri dahil edemeyiz. Yani bu yanlı *Gulûv* terimi muhafaza edilecek olursa, sadece söz konusu erken dönem gurupları için kullanılabilir. Bununla birlikte sonraki dönem On iki imamcı olmayan mezheplerin şahsi kimlikleri şimdilik bir kenarda tutulmalıdır. Bu durumda On iki imamcılığın devraldığı miras da diğer herhangi bir Şiî mezhebininkinden farklı olmayacaktır.

Müslüman ya da Batılı İslam araştırmacıları Sünnî İslam'ın incelenmesine dair bir gözlem metoduna sahiptirler. Bu metod, St. Jhon ya da St. Paul'dan geldiği farz edilen, Müslüman heretiklerin doktrinlerini öğretmeden başlayıp, Hıristiyan İslam araştırmacılarının, korkuyla yaklaştıkları metoda kadar uzanır.³⁰ Bundan dolayı erken dönem *Gulât*'ı İslam araştırmacıları arasında pek fazla ilgi

²⁷ Nevbahtî, mesela, s. 46, *gulûv* terimini, Abbâsîlere izafe edilen, On iki İmamcılığın genellikle kendi çizgilerine dahil ettikleri, imâm'ın her şeyi bildiğine ve İmâmı bilmeyenin, Tanrı'yı da bilmeyeceği... vs. inanan Hâşimîye grubu için kullanır. Genellikle Nevbahtî'ye göre bu terim, bir ya da daha fazla karakterin özelliklerini içerir. Bunlar: ulûhiyet iddiaları, *tenâsuh* (reenkarnasyon) ve döngüsellik ve ahlaksızlıktır. Ancak bunlar tamamen yorumdur. Mesela sayfa 78'de Ali'nin tamamen *rab* olduğu düşüncesini bulurken, 29'da, Tanrı'nın, İbn Muâviye'nin işi olduğu (Krş. *Nûr* doktrini) ve s. 28'de zayıf bir biçimde Ebû Hâşim'in öldükten sonra yeniden dünyaya dönmesinin beklendiğini görmekteyiz.

²⁸ Keşşî, *Ahbârü'r-ricâl* (Bombay [1317]), 83, Muhtâr hakkında çelişkili fakat geniş anlamda lehine rivayetlere sahiptir (Muhtâr hakkında en kötü rivayet *Muğîre* başlığı altında verilmektedir). Ayrıca o Câbir el-Cu'fî hakkında da, s. 126, muğlaktır. Aynı şekilde sayfa 149'da Muğîre ve Ebû'l-Hattâb'ın Cehennem'de bir süre kaldıktan sonra Cennet'e gideceklerini ima eder.

²⁹ Nevbahtî, 32 ve 41. sayfalarda *Gulûv*'ü Hattâbiyye (Keysâniyye, Abbâsiyye, özellikle Harsiyye) gibi belli gurupların içinde bulunduğu bir kesim ile özetler. Özel durumlar için bu terimi daha sonra kullanmasına rağmen, görüldüğü kadarıyla, sonraki sapıklara da hariç tutar. Onun çağdaş olan Eş'arî, yaklaşık olarak aynı gurupları ele alır. Şüphesiz H. Ritter'in ileri sürdüğü gibi, bu türden listeler politik gerekçelere sahiptir. ("Philologica III", *Der Islam*, c. 18 [1929], 34.)

³⁰ Dürzîler hakkında De Sacy ve Nizârîler hakkında da Von Hammer klasik örneklerdir.

görmemiştir. Çünkü onlar Sünnîler ve On iki İmamcılar tarafından küçümsenmişlerdir. Ancak erken dönem dinî öğretinin canlılığı, özellikle Friedländer tarafından yapılan çalışmalarla birlikte, onların da ele alınmasının gerektiğini ortaya koymuştur. İslam'ın o döneminde onların yalnız kaldıkları, Suffilerin sonradan üzerine eğildikleri problemlere büyük bir başarı ile yaklaştıkları, kişisel dinî tecrübeler hakkında dönemin ahlak ve ruh anlayışı gibi konularına kesin sorular yönelttikleri de iddia edilebilir.

Bu erken dönem Gulât hareketleri, nispeten daha basit olarak değerlendirilebilir. Yeni yeni güçlenen Arapların ve onların egemenliği altında bulunan çeşitli kültürlerle ait bu küçük toplumda, her bireyin yeni fikirlerinin umum için potansiyel bir önemi vardı. Basit ve içeriksiz olan bu düşünceler ileride sahip olmayacakları bir değere sahiptiler. Zamanla onların yerini Kalenderîler işgal edecektir. Mesela Gulât'ın liderlerinden birisi, açıkça cahil ve bedevî olarak kaydedilir.³¹ Fakat biz onların bütün görüşlerini, özellikle aşırılık içeren fikirlerini, yürürlükte olan dinî anlayışlar olarak düşünebiliriz. Dindar bir On iki İmamcı Şîi'si hariç, herhangi bir kimsenin Muhammed'in torunlarının dışında birisine, Mesîhî bir figür olarak bakmasında, şaşırarak bir şey yoktur. Birisi rahatlıkla, aşırılar diye bilinen bu kesim hakkında, insanları tamamen doğumundan dolayı yücelten bir gurup olduğunu söyleyebilir. Ya da erken dönem Gulât'ının yaptığı şekliyle, birilerinin ölü saydığı bir adamın geri döneceğini kabul ederek aykırı düşmüş birisinden, aynı şekilde, sözde ılımlı Şîa olarak kabul edilen kesimin umduğu gibi, doğumu konusunda şüphe bulunan bir adamın geri döneceğini bekleyen kimseden daha aşırı birisi yoktur. Daha da fazlası; Gulât'a hamledilen görüşlerin zamanla abartılmış olduğunu varsaymamızın sebebi vardır. Biz, Gulât'ın Ebu'l-Hattâb ve Muğîre gibi önde gelen isimlerinin, Keşşî tarafından, Muhammed ailesi hanımlarının (iffetlerine saygıdan dolayı) adet gördüklerinde bile, namazın vaktini söyleyebilecekleri ya da kesin bir yıldız görünümüne kadar mağribin (akşam namazının vaktinin) söylenmemesi gerektiği görüşlerine sahip oldukları ve bu anlayışların dinî vecibelere karşı tamamen bir sapkınlık işareti olduğu vurgusu ile ağır bir biçimde suçlanmış olduklarını görmekteyiz.³² Erken dönem Gulât'ından birisi olan (Hamza b. Umâre) el-Berberî'yi, Nevbahtî'nin bir yerdeki tasvirinde; İbnu'l-Hanefiyye'nin tanrı, kendisinin de onun peygamberi olduğunu iddia etmiş, fakat kısa bir süre sonra, Rucû', yani ölümden sonra tekrar geri dönmeye inanmış, böylece hem kendisinin hem de İbnu'l-Hanefiyye'nin rec'atını benimsemiş bir kimse olarak bulabiliriz. Bunun ışığında bir kimse İbnu'l-Hanefiyye'nin ilahlığı fikrinin, Berberî'nin kendi peygamberlik iddialarının sonucu dışarıdan gelen bir fikir olduğundan şüphe duyabilir.³³

³¹ Nevbahtî'de Ebû Mansûr, 34.

³² Keşşî, 149.

³³ Nevbahtî, 23 ve 25. Bu öğretinin çelişkili karakteri, genellikle bizim bildiğimiz yapıda veya muhtelif birkaç lidere izafe edilen malzemeler olarak çoğunlukla dikkatsiz bir şekilde kullanılmıştır. Eş'arî'deki s. 11, *cennet'i, melekût'a* yükselmek için söylenen sözleri dünyevî bir ödül olarak tanımlayan kişiler de aynı kesimdir. Doğrusu onları, Şehristânî'de kısaca özetlendiği üzere, *Milel, I*

Muhtemelen bir kimsenin "aşırı" diye damgalanmasının sebebi, Osman'a ilaveten, *Şeyhayn'ı da* kınamasıdır. Nevbahtî'ye göre İbn Sebe *vakf* (en son gelen imamın ölümünü reddetmek anlamındadır ki; bu anlayış On iki İmamcılar tarafından, On ikinci İmam ile sınırlandırılmıştır) doktrini ve *Gulûv*'ü ilk defa ortaya koyan kimse idi. Nevbahtî *Gulûv*'ü tanımlamaz ama Ali'nin ölümünü reddetmek anlamına gelen *vakf'ın* dışında, onun bahsettiği şey; tıpkı Musa'nın Yûşa ile ilişkisi gibi Ali'nin de Muhammed'le bir alakasının olduğudur. Keşşî bunu daha da açık hale getirir. Ali genel Şîi algıda olduğu gibi vasıdır ve onun yönetimdeki hakkı ezelden beri vardır (*farz*) ve bundan dolayı ilk üç halife ile birlikte takipçileri de lanetlenmelidir. İbn Sebe işte bu fikirleri sebebiyle Ali tarafından yasaklanmış ve ilk halifeler tarafından Rafizî olarak kabul edilmiştir. Onun *Gulûv'unun* sebebi bu gerçeklerdir. Nevbahtî'nin açıkça ima ettiği şey, (İbn Sebe tarafından yapılan ve) *takiyye'nin* ihlali anlamında gelen bu gibi şeyleri, (*şehhera*) *açığa vurması* olarak görünmektedir.³⁴

Bununla beraber erken dönem Gulât'ını sonraki dönem On iki İmamcılar ile kıyasladığımızda, onları tamamen aşırı diye isimlendirmek veya onların Hıristiyanlıktan izler taşıdığını ileri sürmek oldukça zordur. Onlar bütün Şîa'ya özel dinî rengini veren, ayırt edici özelliklerinden kaynaklanan problemleri ortaya koydukları için Şîa'nın geneline katkıda bulunmuşlardır. Onların dâhil ettiği hususlar arasında, Friedländer'in işaret ettiği gibi Müslümanların çoğunluğu tarafından reddedilmiş olan erken dönem Arap düşüncesinin bazı özelliklerinin bulunduğu da söylenebilir.³⁵ *Rec'at* düşüncesinin, Câhiliyye döneminde, bir kahramanın ölümünden bu hayata dönebileceği gibi mesianik bir fikirle tahdit edildiği gibi bir örneğini bulmak mümkün değildir. Böyle olmasına rağmen bu kesim, Ali ve kesinlikle erken dönem Müslümanlarının kaçınmaya eğilimli oldukları İbnu'l-Hanefiyye'nin durumu hakkında sergiledikleri tavır gibi, muhtemelen bütün mesianik fikirlerin adapte edilmesine hazır idiler.

Muhtâr zamanında bulduğumuz ilâhî özelliklerle muttasıf bir biçimde gelecekte haber verme anlayışı ve ilâhî bir beklentiye sahip olma fikri daha önemli idi. Muhammed'in ölümünden sonra yeni bir Peygamberin gelmesi düşüncesinin her hangi bir şok etkisi yapmaksızın gündeme gelmesi çok da şaşırtıcı değildir. Sonraki zamanlarda peygamberlik bir ya da üç şeye vurgu yapılarak çok ciddi bir biçimde ele alındı. 1-Bir kişinin kendi zamanındaki tartışılmaz otoritesi 2-Muhammed'le eşitlik yahut 3-yeni bir toplum kurabilmek. Fakat bunlardan hiç birisi erken dönem Arap aklında (her ne kadar bu konu *Risâlet*'le ilişkili olarak ele alınabilse de) *Nübüvvet* konularıyla ilişkilendirilmedi. Her şey bir yana,

→ →

(Cairo, 1948), 301., cennetin inkarcıları olarak tanımlayamayız.

³⁴ Nevbahtî, 19-20, Krş. Keşşî, *İbn Sebe* başlığı altında verilenler. Nevbahtî'de Keysân, Eş'arî'de Muğîre karşıtı suçlamalar olarak yeniden karşımıza çıkar. O halde mezhep olan Sebâbiyye'nin (bazen Sebe'yye olarak da zikredilir) görüşlerine sahip olan ve sahabeye sövmek (*sebbû's-Sahâbe*) anlamına gelen fikirlere sahip birçok Şîi, hala *Gulûv*'e mensup olarak mı kabul edilecektir? Krş. I. Friedländer, *Heterodoxies of the Shiites* (New Haven, 1909), 137 vd.

³⁵ Friedländer, *Heterodoxies*.

Yahudilerde var olduğu kabul edildiği gibi, verilen inancı onaylamak için Tanrı'nın küçük figürler halinde konuşmasının önemli olmadığını söylemek için, ondan sonra çıkan büyük peygamberleri helak etmek için Muhammed'in, peygamberliğin mührü olduğu şeklindeki muğlak ifadelerden başka Kur'an'da çok kesin şeyler yoktur. Aslında Hıristiyanlığın tarihinde İsa'nın ölümünden sonra Hamsîn Yortusunu takip eden bir dizi peygamberlik iddiaları ve ilkel kiliselerin oluşumu söz konusudur. Bunun gibi olayların İslam'da bulunmaması, muhtemelen Medîne aristokrasisinin statükoyu dondurması ve Halid'in kılıcının Arapları kendi kararlarına uymaya mecbur bırakması ile açıklanabilir.

Bu yüzden resmî İslam tarafından uygun görülmemeyen ki; bu da Tanrı'nın herhangi bir günde, kendi toplumuna peygamberleri aracılığı ile konuşabileceği anlamıyla, öteki düşüncelerle birleştirilmiş, bu noktadan itibaren (zamanla taraftarlık kaygısı erken dönem İslam'ından ayrılmış ve kendine has yerini bulmuş) dürüstlüğü kahramanları olarak gösterilen Ali taraftarlarının çoğu tarafından eski günlerin yeniden kazanılabileceği şekliyle savunulmuş ve sonunda bu anlayış kendi hukukunu oluşturmuştur. Öte yandan İbn Zübeyr (72/692) ve Muhtâr'ın başarısızlığından sonra, İslam'ın temsil edildiği resmî şartlarından hoşnut olmayan saf dindarlar ve öncüler tarafından (başka bir hukuk) geliştirilmeye başlanmıştır. Bizim Gulât'ımızın dışında gelişen bu gelenek eş zamanlı ve düzenli bir biçimde zamanın problemlerini ele alarak yükselmiştir.³⁶

Bu Gulât teorisyenlerinin yüzleşmekten korkmadıkları çok ilgi çekici problemlerden birisi de Tanrı'nın (formu) yapısıdır: O neye benzemekte idi? Muhammed dişe dokunur bir cevap vermemişti. Resmî İslam, Onun öğretisini genişletmeye de herhangi bir izin vermemişti ama ilâhî telkinlerini sadece ölümlülerden almayı seçmekte garip bir şey görmeyen bu adamlar, kendi rehberlerinin mahiyetini açık hale getirmeye çalıştılar. Muğîre tarafından ortaya konulan Tanrı'nın tasviri bunların en meşhur olanıdır.

Ancak daha önemli olanı, Tanrı tarafından kim ve nasıl vahiy alabilirdi? Resmî İslam'ın kesin bir biçimde Tanrı'nın, Muhammed'in ölümünden sonra hala konuşabileceği düşüncesine karşı olmasına rağmen, onun bu yetersizliği bütün Müslümanlar için tamamıyla açık değildir. Ebû Mansûr, ilâhî otorite ile konuşabildiği iddiasını temellendirdiği düşüncenin detaylarını tasvir etmekle dikkat çekmektedir. Vahyin tabiatı üzerindeki sorular, onun anlamı ile de ilişkilidir. Biz her ne zaman insanın akli tek başına iman kelimesinin çıplak anlamı ile mutlu olmasa ve hayatı anlamlı bir hale getirmek istese, bu erken dönem inanç figürlerinin bazı örneklerini, İslam'ın başlangıcından beri bu türden problemleri ele aldığı ve bazı Kur'an metinlerinin sembolik açıklamalarının var ol-

³⁶ Bu nübüvvet iddiası ve muhtemelen *rec'at* düşüncesi, Muhammed'in seçilmiş halefleri olarak, Ali ve ailesini yüceltmenin ötesinde, Muhtâr dönemi boyunca, Şîî düşüncenin bir özelliği olarak, bir kişiye bulunabilecek gibi görünüyor. Mesela Kûfe'de şevkle gelecekte haber veren Kürsü ashabı bunun örneğidir. Bu kürsüye sahip olan Nehd Kabîlesi aynı zamanda Gulât'ın önderlerinden olan Saîd ve Beyan'ı ortaya çıkarmıştır. (Nevbahî, 25).

duğunu görebilmekteyiz. Bundan dolayı Muğire'nin ayetlerde olan (33:72) dağların reddettiği şeyin, Ömer'in, Ali'ye iman etmemesi olarak tevîl ettiği söylenmekte ve Ebû Mansûr'un semâ ve arzı kendi imamları ile ilgili ve kendi Şîa'sı olarak tefsir ettiği söylenmektedir.³⁷

Nihayetinde, ilahî kanunların tabiatı hakkında gündeme getirilen sorular, daha sonradan yasalaşmış bulunan ahlak hakkındaki sorulara dönüşmüştür. Onlardan bazılarını, Kur'an'a dayanmasa da, bütün eylemlerin meşru olduğu³⁸ şeklindeki eskiden beri gelen bir düşünceyle itham edildiklerini görürüz. Buna karşın, kanaatimce onlar, Paul gibi, herhangi bir durumda bütün eylemlerin çıkara dayalı olması gerektiğini ileri sürmemişlerdir. Maalesef bu türden iddiaları ispat etmek oldukça zordur. Aslında onlar; geleneğin dışında yer alan farklı bir hukuka sahip olan kanaat önderine tabi olmaları, korku, nefret ya da sapkınlık olarak kabul edilen yanlış bir yoruma dayanmış olarak teşekkül etmiş ve tamamen hukuk dışı bir kesim olarak tanımlanmış olabilirler. Bununla beraber Nevbahtî gibi yazarların açık bir biçimde ortaya koydukları suçlamalardaki bazı düşüncelere sahip de olabilirler. Biz bunlar hakkında üç ihtimale sahibiz. 1- Daha önceden şeriat karşıtı olan ruh içselleştirilmiş ve dıştaki düzenlemeler lüzumsuz hale gelmiş olabileceğinden, tam anlamıyla bir ahlaksızlık söz konusu olabilir. Bu görüş Müslümanların çoğunluğu tarafından ileri sürülmektedir ama erken dönemde bunu kanıtlayacak yeterli açık delil yoktur. Bundan daha ziyade erken dönem Gulât'ı, 2-semboleştirilmiş gizli gerçeklere sahip bir kesim olarak görülebilir (dışa yönelik bir tavırla yasaklanmış yiyecekler, birisinin reddetmesi gereken kesin kimselere işaret etmektedir)³⁹. Böylece ibadet yerleri en azından, sonraki dönem Şîasınca, çok yaygın bir yer olan ya da 3-onları sembolik olarak takip edilecek bir şeyin temsil ettiği ile gösterilmiş şeydir. Bu durum ikinci şikâin muhafaza edilmesi anlamına da gelmektedir. Onun dışında olmasa bile şeriate karşı gelmesi, kendisini tamamen imama bağlamasından dolayı *affedilmiş* olacağını düşündürmüştür.

Eninde sonunda vahiy ya da ahlakla ilgili tartışmalar, Gulât öğreticileri arasında farklı birçok görüşün açığa çıkmasına yol açmıştır. Ebu'l-Hattâb'ın (136 – 7/755 – 6) bazı takipçileri, kendi rehberinden özel bir ilham (ya da vahiy) aldığı gerekçesi ile özel bir yere sahiptirler.⁴⁰ İnsan ruhunu göstermenin bir yolu olan bu durum Hıristiyan tecrübesinde de bilinmektedir. Daha önceden bu türden problemleri çözebilecek olan, ruh hakkındaki daha kapsamlı bir teori, bazılarınca döngüsellik ve ruh göçü öğretisinde aranmıştır. Bu eğilime Abdullah b. Muâviye'nin (129/747) isyanı döneminde rastlanmakta, Abbâsîlerin meşru

³⁷ Eş'arî, 8-9.

³⁸ Berberî hakkında, onun kendi kızı ile evlendiği söylenmektedir (Nevbahtî, 25). Bu türden bir özgürlüğün ön şartı "imâm'ı bilmektir." Bunun gibi ilahî seçime dayandırılan özel ayrıcalıklar, Muhammed'in örnek hayatı ile ilişkilendirilebilir mi?

³⁹ Bu türden te'vil Eş'arî tarafından Ebû Mansûr'a izafe edilmiştir.

⁴⁰ Eş'arî, 12.

adayığını temin etmek için "Keysânî" guruplar tarafından sempatiyle yaklaşılmaktadır. Öldükten sonra *bu* bedene dönmek anlamındaki *rec'at* düşüncesi, tek başına bir cevher olan ayrılabilir ruhun, önceden kabul edilen bir düşünce olarak, farklı bir insan bedeninde, *tenâsüh* yani reenkarnasyon olarak yer değiştirmiştir. Buna göre; birisi geçmiş hayatında çok farklı bir dinî statüye sahip olabilir ve İrandaki Abbâsî Keysânîler hakkında (Abbâsîlerin yönetimi ele geçirmesinden sonra Hürremdînî olarak tanımlanmıştır) doğal olarak birisinin ruhî derecesine dayanan, vahiy ve şeriatın kaynaklanan problemleri çözmeye iştiaklı, melekî, nebevî ya da ilahî derecesinin farklılıklarının tartışıldığı söylenebilir.⁴¹

Şüphesiz Ebu'l-Hattâb'ın takipçilerinin geleceği ve aynı zamanda Abbâsîlerin iktidara yükselmeleri ile ilgili en önemli şey, Ca'fer Sâdık ile ilişkileridir. Burada Ebu'l-Hattâb'ın düşüncelerinin detayları çok net değildir ama makâlât yazarları, en azından hangi konular üzerinde görüş bildirdiğini haber vermektedirler. Erken dönem guruplarına kıyasla, tartışılan konular hakkında geniş bir malumata sahip olabilmekteyiz. Tartışılan konulardan birisi, farklı kişilerin ruhî derecesi ve vahiy almadaki gücü olarak görünmektedir. Onlar melekler, peygamberler, ilahî haberciler ya da açıkça zahir tanrılar olmalarına rağmen, tek İlah olan Allah ile rekabete girmemekte, sadece onun temsilcileri ile yarışmaktadır⁴² (Doğal olarak ilahî derecelendirmedeki kapalılık, dile getirildiği yerde, muhalifler tarafından abartılmıştır).

Muhtemelen vahiy ve nübüvvet tartışmalarından daha ilginç olanı, Ebu'l-Hattâb'ın bazı takipçileri tarafından ölüm ve ruhun tabiatı üzerinde yapılan tartışmalar hakkında kaydedilenlerdir. Bazı gurupların ölümü kabul ettiği ve bazıların da benimsemediği anlayışa göre ahiretteki hayat cismanî olacaktır (bundan dolayı ruh da kendi başına yaşayamayacaktır). Bazılarınca kabul edilen bu görüş, Müslümanların genellikle Hıristiyanlık olarak damgaladıkları, bedenden bağımsız olan ölümsüz ruh anlayışı demektir.⁴³ Sabah ve akşam, ölmüş olan takipçilerinin durumlarını görmek üzere bir grubun ruhî tecrübelerinin sonucuna dayanan raporların yer aldığı bazı araştırmalar bulunmalıdır.⁴⁴

İslam toplumun büyük bir çoğunluğuna mal olduğu ve toplumun en geniş haliyle, başlangıçtaki yönetici sınıfının, en azından bu kesimin üyelerinin bazılarının bir şey için artık sapkınlık olarak kabul edilen görüşlerinden hoşnut olmadığı ve bunların takipçilerinin ani bir isyan çıkarma durumunda olmaları,

⁴¹ *Tenâsuh* dikkat çekecek biçimde kolaylıkla Kur'an'dan (en azından daha önceden Budizm'in ön gördüğü bir inanç olarak), özellikle Nevbahî'nin Hürremdînîler'den yaptığı alıntılardan ve bütün hayvan türlerini -arı vs.- kendi ümmetleri ve kendi sorumlulukları olan bir kesim olarak tanımlayan pasajlardan çıkarılabilir. Belli *Ümmetler* için görülen hesap ile son hesap (kıyamet günü) arasındaki basit bir karışıklık, şüphesiz döngüsel bir yaklaşımın ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır.

⁴² Yeryüzündeki Tanrı ile gökyüzündeki Tanrı arasındaki ayırım İbnu'l-Lebbân tarafından yapılmıştır. Nevbahî 40.

⁴³ Görünüşe göre bazıları, kendi vücutları hala canlı iken bile, en azından görünür haliyle, kendi ruhlarının tahta çıkmasını ummaktadırlar.

⁴⁴ Eş'arî, 12.

Hişâm'ın valisi olan Kasrî tarafından çekinilen bir durumdu.⁴⁵ Daha sonraları, Muktedir zamanındaki Şalmagânî'nin durumunda olduğu gibi bazı fertler, sapıklıkları yüzünden idam edilmiş olabirler ama tehlikeli hareketler, özellikle İsmâîlîlik gibi geniş ölçekli mezhebî hareketlerden gelmiştir. En büyük tartışma, Gulât olarak adlandırılan ve Ca'fer zamanından sonraki dönemde, On iki İmamcıların çekirdeği kabul edilen kesimle, Nusayrîliğe kadar geri giden, *ayn*, *mim* ve *sin*'in durumu ve bunlarla ilişkili sorular hakkında, çok özet olarak görünmekte ve erken dönem Gulûv'ünden daha sistematik görünmektedir.⁴⁶

Sonraki dönem Şîî mezhepleri ilgilerini, özellikle erken dönem Gulât'ının partizanca kararlaştırılmış isteğinden daha fazla, Muhammed'den sonra yer yüzündeki ilahî otoritenin devamına ve bunun nasıl bilineceğini ve kendilerine has ahiret, Kâim'in geri dönüşü⁴⁷ ya da herhangi bir kahramanın ortaya çıkmasına yoğunlaşarak sürdürdüler. Bu zamana kadar ruhun manevî yapısını göz önünde bulundurarak daha genel tabiatı hakkında, Gulât'ın ortaya koyduğu problemler ve Tanrıyla ilişkiye geçmenin ihtimali, şüphesiz sonraki dönem On iki İmamcıları ve İsmâîlî Şîîliğinin duygusal yapısına katkıda bulunmuştur. Bununla beraber, bu açıdan bakıldığında onların en açık halefleri sufilere dir. Suffiliğin tartışılmaz biçimde Gulûv ile ilişkilendirilmesine rağmen,⁴⁸ ruhun mistik yapısı, bazı sufilere şahit olunan göreceliği ve değişkenliği kadar, erken dönem Gulât'ının klasik döneminin kapanmasından itibaren, tasavvuf içinde uzun süre tartışılmış ve onların arasında, garip bir biçimde Hıristiyanlık düşüncesi olarak tavsif edilen, ölü birisinin varlığını sürdürdürebilmesinin, sadece ruh ile mümkün olduğu anlayışı, canlı tutulmuştur.

Ca'fer Sâdık'ın İmâmetin Güçlü İsmi Olmasının Sebepleri

Kendi başına Gulât, hangi durumda olursa olsun, Şîî mezhepçiliği içinde ele alınmaz. Bunun temel sebeplerinden birisi İmâmetle ilgili nassların ileri sürülmesidir. Erken dönem Şîa tarihine, On ikici görünümünü bir yana koyarak bakarsak, problem, şu anda doğru ve bir tane kabul edilen imam çizgisini terk etmeye ikna edilmiş, bir çok Şîî grubun olduğunu keşfetmek olduğundan daha ziyade, bu çizginin şu anda olduğu gibi en sonunda nasıl ön plana çıktığıdır. Bunun sebepleri aynı zamanda Şîa'nın nasıl mezhebe dönüştüğünü açıklamaya da yardımcı olacaktır.

Ca'fer Sâdık (147/765) döneminden önce hâkim Şîî hareketler kabaca iki gurup idiler. Bunlardan birincisi – İmâmı İbnu'l-Hanefiyye olan – büyük Muhtâr

⁴⁵ Taberî, II, 1621.

⁴⁶ Massignon bunların çoğunu farklı yerlerde yapar, özellikle El'daki Karimatler hakkındaki makalesinde.

⁴⁷ İmâmet çizgisinin sonu olarak Kâim düşüncesi Ebû Mansûr'un takipçilerine izafe edilir. Nevbahtî, 34. On iki İmamcılar arasında bu düşünce rec'at ile birleştirilmiştir.

⁴⁸ Bununla birlikte, özellikle Şîî bir görünüm sergileyen Hallâc'ın takipçileri olan bazı Süfilerin Gulât'a kadar uzandığı not edilebilir. *Nihâi* anlamda Şîî doktrin ile Süfî teosofisi arasındaki bağlantı elbette görülebilir.

isyanında görülen daha sonra da Abdullah b. Muâviye hareketinde yer alan ve Abbâsî Hareketinin çekirdeğini oluşturan, Keysânî olarak tanımlanan kesimdir. En önemli erken dönem şairleri, geniş biçimde bu gruba aittirler.⁴⁹ Öte yandan Zeydîlerin kendilerine ait olduğunu iddia ettikleri⁵⁰ Nefsü'z-Zekiyye ve Hasenîlerin katıldığı büyük bir ayaklanma vardır. Aynı şekilde Hicaz'ın sempatisini kazandıkları Zeyd ve oğlunun öncülüğünü yaptığı ve arkasından Fahh'ın şehitlerinin izleri de göz ardı edilemez. Bunun aksine, Hüseyin'in büyük ama geniş çaplı olmayan ayaklanması ve bunu takip eden Tevvâbûn'un fedakarlığı hakkında, günümüz On iki İmamcılığı tarafından benimsenen çizginin tarihçilerinden, yaşayan Şîa'nın tartışmalı ve belirsiz lideri olan Ca'fer'in torunu zamanına kadar geçen süre hakkında, çok az şey duymaktayız.⁵¹ Bu noktadan itibaren Şîi gurupların çoğunun peş peşe gelen imamlarını Ca'fer'le ilişkilendirdiklerini ve diğer listeleri dışladıklarını görmekteyiz. Bu guruplar: On iki İmamcılar, İsmâîlîler ve Nusayrîlerdir ama Zeydîler bunların dışındadır.

Öyle zannediyorum ki, ailenin şansı özellikle Ca'fer döneminde açılmıştır (Ca'fer'in kendi gayretleri ile değilse tabi). Ca'fer'i, hayatının sonuna doğru çok saygın bir konumda görmemiz, Ca'fer'in sadece kendi şahsından değil, aynı zamanda Mansûr'un yaşayan Ali ailesi mensupları arasında Nefsü'z-Zekiyye'ye kıyasla ona ve görüşlerine ayrıcalık tanınmasından kaynaklanmaktadır.⁵² Bütün kaynaklarla birlikte Şîîler kadar Sünnîler de diğer Şîîler arasında onun nesline ayrı bir değer verir ve onu üstün tutarlar. On ikici yazarlara göre en muhterem Şîî, Ca'fer'dir.⁵³ Kaynaklara göre o sıradan bir figürden öte, Gulât'ın üzerinde durduğu önemli bir isimdir. Ölümünden sonrası için Nevbahtî, onun dört oğlu adına oluşturulmuş listeden haber vermektedir. Bunların özellikle iyi tavsif edilmiş olan dördü bizzat Ca'fer'in kendi dönüşünü beklemektedir. Yeterince tartışmalı olan Bâkir'a kıyasla, kendisi hakkında hiçbir kimsenin bir şey söylemediği Zeynelabidin'in durumu da büyük bir huzursuzluk yaratmaktadır. Sonuç olarak Ca'fer'in ünü, kendi Şîasından daha büyüktür. O ve babası Sünnî *isnatlarda* kabul görmekte, Ca'fer'in etrafındaki felsefî çevre Eş'arî tarafından kısmen de olsa sayfalarca⁵⁴ yer verilerek onurlandırılmakta ve zamanla, Sünnîlik

⁴⁹ Küseyyir, Seyyid Himyerî ve muhtemelen Kumeyt. Buhl, *Alidernes Stilling*, 376. Elbetteki çizgiler yakın olarak çizilmemiştir. Nevbahtî s. 27'de Seyyid Himyerî'nin (ö. 173/789) bir şiiğine dayanarak, daha sonra Ca'fer'e döndüğünü ileri sürer. Muhtemelen bu büyük bir hayal kırıklığından sonra, Şîa'yı Ca'fer'in imâmetinde toplama gayretinin göstergesidir.

⁵⁰ R. Strothmann, *Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg, 1912), 106. Nefsü'z-Zekiyye, Zeydî yasal otorite olarak zikredilen bir figürdür.

⁵¹ En azından Me'mûn'un seçimi bunu göstermektedir. Nevbahtî'ye göre en azından Zeydîler onun takipçisi olarak kabul edilir. Ca'fer'in bizzat kendisi, barışseverliğine yapılan vurgudan dolayı, potansiyel güçlü bir figür olarak tarihî kaynaklara geçmemiştir.

⁵² Taberî, III 213. Ca'fer aynı zamanda, Abbâsîlerin yönetimi ele geçirdikleri dönemi anlatan hadislerde, Alioğullarının entrikalarıyla ilişkili bir figürdür. Bununla birlikte mesela Ebû Seleme'nin hilafeti Alevîlere teklif etmesinde, Ca'fer kendisine teklif edilen tek isim değildir.

⁵³ Krş. Aynı şekilde Kâdî Nu'mân'ın İsmâîlî çalışmasında Ca'fer'den sonra imamdan söz edilmez.

⁵⁴ Eş'arî'nin Şîi *ihtilaflar* bölümünde zikrettiği Mu'tezile ile tartışan Şîi filozofların çoğu, Ca'fer ya da oğlu ile ilişkilidir.

gibi bir *mezhep* olarak benimsenip şekillendirilen Şîa, Ca'fer'in adına isnat edilmektedir.

Ca'fer'in dönemi Şîaya yeniden bir yön vermek açısından oldukça elverişli idi. II. Velid (126/744) devrildiğinde, her türlü idealist program ifade edilme imkanı bulmuş ve İslam düşüncesine dahil edilmişti. Suriye'deki Benî Ümeyye bile reform olmaya aday bazı devrimleri başlatmışlardı. Suriye Emevilerine hepsi birden meydan okuyan beş temel eğilimden dördü, katı dindarlığı ile şöret bulanlardan ikisi Hâricî hareketi, diğer ikisi de az ya da çok Şîiler idi. Sadece Kuzeyde Kays'a dayalı olan Mervân'ın hareketi özel bir dinî karaktere sahip değildi. Suriye'deki Emevî gücü yok edlilip diğer üç hareket bastırıldığında, sıra bir kenarda duran Abbâsîlere gelmişti ve bu Şîa'nın zaferi gibi görünüyordu. İhtilal süreci, Kaderiyye, (Horasandaki) Cehmiyye ve Medîne'nin desteğini alan Şîî hareket açısından ortaya çıkan durum, büyük Şîa'nın oluşumuna son derece müsait bir zemin hazırlamıştı. İktidara geldikten sonra Abbâsîler bu gurupları reddettiği için ihtilal, Şîa açısından büyük bir hayal kırıklığına dönüştü. Diğer guruplar bir yana özellikle bu türden hareketler için, temelden yeni bir revizyon gerekli hale geldi.

Şüphesiz bu şartlar altında, Ca'fer'in imâmetinin önemini ön plana çıkaran çeşitli tarihî sebepler vardır. Bunlar arasında: "Keysânî" rakiplerin, Abbâsî halifesi tarafından budanması ve zamanla dışlanması,⁵⁵ Mansûr tarafından Hasenîlerin bir çoğunun kılıçtan geçirilmesi, böylece Hüseyinîlerin ön plana çıkması⁵⁶ ve elbette ki Ca'fer'in kendi kişiliği ile birlikte babasının konumu da önemli rol oynamış olabilir. Bununla birlikte zamanın Şîî hissiyatındaki dağınıklığı toparlama mücadelesinin kuvvetine katkıda bulunan ve imâmet fikrine şeklini veren üç temel *prensipten* söz edilebilir.

Bunlardan birinci prensip *nass* anlayışıdır. İbn Hazm, Zeydîleri, Muhammed tarafından Ali'nin sarih bir *nass* ile tayin edildiği fikrini reddetmeleri sebebiyle öteki Şîî guruplardan ayrı tutar.⁵⁷ Şayet birisi bu prensibi – Zeydîlerin reddettiği anlamında kendisinden önce gelen bir imamın sonra geleni tayin etmesi fikrini– en genel şekliyle⁵⁸ tercüme edecek olsa, bütün zamanlar boyunca, sadece Zeydîlerin değil, erken dönem Şîa'sının büyük bir çoğunluğunun, Ca'fer zamanındaki Nefsü'z-Zekiyye'nin hareketini de içermek üzere bütün hareketlerin, iddia edildiği manada bir *nass'a* dayanmadığını söylemesi gerekmektedir. Yanlışın yapıldığı yer, belli bir şahısta *nass'a* dayalı olarak bulunan imamet görevi-

⁵⁵ Krş. Nevbahî, s. 42'de Mehdî'nin Abbas'a kadar, geriye dönük bir biçimde imamların silsilesini nasıl değiştirdiği ve bazıların bu kabul ettiği.

⁵⁶ Kesinlikle Mansûr, Hüseyinîleri gözle görülür bir biçimde, onlara kıyasla ön plana çıkarmıştır. Taberî III, 171.

⁵⁷ I. Friedländer, "Heterodoxies of the Shî'ites," JAOS XXVIII (1907), 74.

⁵⁸ Eş'arî'de görüldüğü şekliyle (s. 16-17) *nass* düşüncesi, Zeydîlerin karşı çıktığı şekliyle ve "Ravâfız"ın anahtar terimlerinden birisi olarak, her imam'la ilişkilendirilir. Bununla beraber Eş'arî, s. 67'de bazı Zeydîlerin, devamında imam gelmemesi şartıyla, Ali ve oğullarına yönelik *nass'ı* kabul ettiklerini de dile getirir. Krş. R. Strothmann, *Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg, 1912), 44 vd.

nin, bir şahıstan başka birisine açıkça ve tayin yoluyla devredilmiş olduğunu iddia etmektedir.⁵⁹ Nitekim bu düşünce, birincisi İbnu'l-Hanefiyye'nin varisi olan Ebû Hâşim, diğeri de Hüseyin'in torunu olan Muhammed Bâkır'dan oluşan iki çizgi ile ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Nevbahtî'nin hükmüne göre, Ali ailesine dayansın ya da dayanmasın, *nass'dan* söz eden bütün çizgiler, bu iki gövdeye raci'dir.⁶⁰

Nass'a dayalı imâmet fikri, en azından bazı unsurları ile birlikte, muhtemelen Ebû Hâşim ile çağdaş olan, Muhammed Bâkır'ın (114/733 civarı) dönemine kadar geriye götürülebilir. Nevbahtî'nin erken dönem Zeydîlerini ele aldığı gerçeğe yakın hikayesinde Ali'nin meşru imâmetini sadece (Bâkır'ın) kendisinin temsil ettiğine dair öngörüleridir.⁶¹ Ancak kesinlikle Ca'fer'in sonraki dönem özel takipçileri arasındaki temel iddia, halifelğin Ali ailesinden gelen herhangi birisinde olması gerektiği şeklinde değil, babası tarafından tayin edilmiş ve sırasını oğluna devredecek olan belli bir şahısta, zahir olup olmadığına bakılmaksızın, gerçek imamın bütün otoritesine miras yoluyla sahip olması şeklindedir. Bundan dolayı Ca'fer'in sohbetlerinde meşhur problem ele alınmıştır. Bu düşünce büyük bir avantaja sahipti. Sadece onlara sürekli bir imamet fikri, yani bir fert üzerinde, sadakatin oluşturduğu merkez olma ve bir devrim döneminin herhangi bir aday tarafından isimlendirilmiş, belirsiz bir his olabilecek Şîa'nın kalıcı bir gurup olan varlığını değil, aynı zamanda hiçbir kimseye ait olmama özelliğine de sahiptir.

Nass düşüncesi sadece Ca'fer'in imâmeti ile sınırlı değildi, bazı kesimler Ebû Hâşim'den gelen *nass'a* dayalı listelere de sahiptiler. (Bu gruba Suriyedeki Emevîlerin yıkılmasında rolü olan İbn Muâviye ve Abbâsîlerin de⁶² içinde bulunduğu iki ana Şîi isyancı kesimi dâhil edebiliriz.) Ca'fer, Sadece Tâlibî olduğu ve sadece Ali neslinden geldiğinden dolayı değil, aynı zamanda bizzat Hz. Muhammed'in kendi neslinden gelen bir kadından olmamasına rağmen yine de özel bir avantaja sahipti. Taberî'nin (Ebû Mihnef kanalıyla) anlattığı Kerbelâ kıssasında, Peygamber'in torunu olarak Hüseyin'in bir biçimde kutsal olduğu hissi vardır. Bu da Hz. Peygamber'in ikametgahı olmasından dolayı, İbn Zü-

⁵⁹ "Vasîlik" prensibinde, bazen en yaşlı olan seçilebilse de, erken doğan evlat olma özelliği, Müslümanların geri kalan kısmının tersine, artık burada söz konusu değildir.

⁶⁰ Eğer Eş'arî'nin iddia ettiği gibi bu *nass* ile tayin fikri doğru ise bunlar Beyân, Ebû Mansûr, Muğire ve Haribeyye'den oluşmaktadır. Strothmann, *Staatsrecht*, s. 28'de Kûfeli Şîilerin Zeyd'i terk ederek mirasa dayalı imamlar fikri ekseninde Ca'fer'e yönelmeleri hakkında anlatılan hikayenin, zaten benimsenmiş olduğunu ifade eder. Ancak, onların Ca'fer'e bu gözle bakmaları, çoktan beri devam eden bir şey olmamalıdır.

⁶¹ Aynı şekilde, Beyân gibi gulâtan bazılarının, kendileri için bir takım veraset iddialarının olduğu söylenmektedir. Onun ölümünden kısa bir süre sonra, Zeyd'in taraftarlarının Zeyd'i terk etmelerini müteakip, onların, *Bâkır'ın iddiasını temsil ederek*, Ca'fer'e gittikleri nakledilmektedir. Taberî, II 1698. Ca'fer'in Şeyhayn ve diğerlerine *ihtirâmı* teklif etmesi, kıyam etmeyenin imâmet fikrini reddettiği anlamına gelmez.

⁶² Aynı şekilde Ebû Hâşim'in yeğeni ve muhtemelen Beyân gibi muhtemelen diğerlerinden gelen liste de vardır. Nevbahtî'nin s. 30'daki İbn Muâviye ile Abbâsîler arasındaki, kimin gerçek anlamdaki *nass'a* sahip olduğuna dair tartışmalar, hadisenin gerçek tabiatını göstermektedir.

beyr'in Medîne'sinin kutsal olarak benimsenmesine benzemektedir. Bu ihtiram Hz. Hüseyin'i imam yapmaya yetmemektedir. Aynı durum Nefsü'z-Zekiyye için de geçerlidir. Zira o Fâtima'yı kendi ailesinin yapmış olduğu iyi evlilikler arasında saymakta, buna karşılık onu (Fâtima'yı) kendi başına bir soy kaynağı olarak görmemektedir.⁶³ Ne var ki bu meselenin büyük bir potansiyel cazibesi vardır. Nitekim hem İsnâaşeriyye hem de İsmâîlîler arasında önemli bir konu haline gelmiş, böylece Fâtima'nın kendisi en kutsal figür olmuştur. Öyle ki bu kutsallık anlayışı imameti aynı zamanda Fâtima soyundan gelen Ali soylu kimselerle sınırlandıran Zeydîler tarafından dahi benimsenmiştir.⁶⁴

Belli bir şahıs üzerinde odaklanan ve her türlü politik şartlar altında devam eden, bütün Ali neslinin dışında, *nass* ile tayin edilmiş bir imam düşüncesi, İmâmetin üzerinde kurulu olduğu sadece siyasî talep ile değil de aynı zamanda özel bir bilgi olan "ilim" ile sınırlı olduğu şeklinde tamamlandı. Bu durum *hadîs*'in yükselme çağı olan ve sonunda *şer'i* hukukun tamamı tarafından ele alınmış olan, dinî hayatın toplam sistemlerini inşa etme girişimi döneminde gerçekleşti. Bu dönem İmam Ebû Hanîfe ile İmâm Mâlik'in zamanıdır. Ca'fer bu iki isim gibi, ortaya çıkabilecek olan sade bir dindarın vicdanını rahatsız edecek problemleri nasıl çözebileceğini ele aldığı düzenli çalışmalarından dolayı açıkça imam olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı Sünnî gelenekte de belli bir derece edinmiştir. Ancak Ca'fer'in durumu hakkında, öteki imamların takipçilerine göre, gerçekten de kabul edildiği gibi, daha meşru bir otoriteye sahip olmadıklarından dolayı, onun bu konularda yeryüzündeki nihâî kararın, *nass* ile tayin edilmiş bir imam olduğu gerekçesiyle, eşsiz bir otoriteye sahip olduğu iddia edilmiştir.⁶⁵

Muhtemelen, erken dönemde var olan (babası yoluyla) elde ettiği *bilgi*'den kaynaklanan otorite anlayışına kıyasla, sorunlara çözüm bulmak için kullandığı ailevi *otoritesinin* pek bir önemi yoktu. Herhangi bir egemen, yasal bir durumda, nihâî kararını vermek için, İmamın egemenlik iddiasında olduğu gibi, yasal (ve bu durumda bütün dinî) durumlarda, nihâî otoriteye gönüllü bir teslimiyeti sağlamak için böyle bir yetkiye sahip olmalıydı. Böyle bir iddia bütünyle olmasa da birçok zihinde kolaylıkla tabiatüstü bir bilgiye dönüştürülebilir.⁶⁶ Ancak bir

⁶³ Nefsü'z-Zekiyye'nin Mansûra mektubu için bkz. Taberî, III 209.

⁶⁴ Zeydiyye teriminin, el-Ressî zamanından çok daha önce, genel anlamdaki "kıyamda" ısrarlı olan Şii'leri kapsadığına dair deliller vardır. Nevbahî, s. 51'de kimden doğarsa doğsun, Ali'nin herhangi bir oğlunun kesin Zeydî kabul edileceğini ve R. Strothmann, *Staatsrecht*, 83 ve devamında, İbn Muâviye'nin takipçilerinden bile olsa, kabul edilebileceğine dair olayları zikreder.

⁶⁵ Bâkır ve Ca'fer'in bu iddiada tek başına oldukları muhtemel görünmektedir. Nevbahî'deki, Bâkır'ın aşırı derecede dikkatli talebeleri ile yaşadığı sıkıntılar, kolaylıkla göz ardı edilemeyecek kadar canlıdır. Babasının yerini devraldığı varsayılan Ca'fer'in oğlu Abdullah'ın sorgulanması, gerçek bir olay (Nevbahî s. 65) ve muhtemelen bundan dolayı Musâ'nın, özgür iken bile Kâzım olmaya dair iyi gerekçelere sahip olması muhtemel görünmektedir. Kesinlikle Ali Rızâ iddiaları kabul etmek için yeterince istekli idi. Elbette ki bütün bunlar, bağımsız Şii yasal sisteminin, çok erken dönemde tamamen oluştuğu anlamına gelmektedir. Krş. Schact, belirgin "Şiiğin" sadece şimdi ya da daha sonraları gündeme geldiğine işaret eder: *Origins*, 262.

⁶⁶ Nevbahî'deki mesela çocuk imamlar üzerindeki tartışmalar, başlangıçta, imamların dışarıdan ge-

imamdaki otorite gerçek bir hâkimiyet değilken ve onun kararlarına rehberlik etmesi gereken *ilmî* yani akli ve sezgisi olan *ilmî* teorik seviyede kalmış iken özel bir kutsallık kazanmış ve imamdaki imâma geçen yegane bir hediye olmuştu. Bundan dolayı, egemenliği bulunsun ya da bulunmasın, kutsal bir hayatı yönetmek için, ne şekilde olursa olsun, dışarıdan bir otoriteye sahip olan imam, gerekli bütün fonksiyonlara da sahip idi.

Bu gerçeğin iki sonucu olmalıdır: Birincisi, İmâm'ın bir isyana kalkışması ve fiili (*de facto*) bir yönetici olmaya çalışması tamamıyla gerekli değildi ve üstelik böyle yapması makul değildi. Çünkü onun gönüllerdeki meşru durumların nihâî otoritesi olması, günlük politik gücün farklı sorumluluklarından daha ziyade, bunlara karışmakla rahatsız edilmiş olabilirdi. Bundan dolayı Bâkir ve Ca'fer, silahlı bir isyan fikrine karşı açık bir tavra sahip gibi görünmektedir. Onların bu politikalarını gösteren birçok rivayete sahibiz (Ebû Müslim tarafından halife olması için yapılan teklifi Ca'fer'in reddetmesi, bunun bir örneği olabilir).⁶⁷

Göz önünde bulundurulmalıdır ki, İmâmet iddiasında bulunmak, yönetime talip olmak demektir ve bu yeni yaklaşım bir çok Şîi'ye yabancı gibi görünmekte idi. Nass'a dayalı imâmet fikrinin atmosferi hakkında bilgi veren Nevbahtî'den bu prensibe dair daha tehlikeli anekdotlar edinmekteyiz:

(Bâkir'in takipçisi olan) bir gurup onu terk etti. Bunlar, kendilerinden Ömer b. Riyâh denilen birisini dinlemişlerdi. Bu adam Bâkir'a bir mesele sorduğunu ve Bâkir'in ona cevap verdiğini, bir sene sonra aynı meseleyi sorduğunu, fakat cevabının birincisinden farklı olduğunu iddia etti. Bunun üzerine o, Bâkir'a verdiği bu cevap geçen yıl verdiğinin aynısı değildir dedi. Bâkir, onların (imamlarının) cevaplarının bazen *takiyye* ile belirlendiğini söyledi. Ancak İbn Riyâh aldığı bu cevap ile Bâkir'in hakkı ve imâmeti konusunda şüpheye düştü. Ömer b. Riyâh, Bâkir'in takipçilerinden olan Muhammed b. Kays adlı bir şahsa rastladı ve ona (neler olduğunu anlattı) Bâkir'in *takiyye* sebebiyle böyle yaptığını anlattı. Ancak "Allah biliyor ki ben samimi idim ve soruyu iyi niyetle sordum. Alacağım fetvaya göre amel etmek azmindeydim. Bana karşı *takiyye* yapması için bir sebep yoktu. İşte benim durumum budur" dedi. Muhammed b. Kays ona, belki de senin yanında onun *takiyye* yapmasını gerektiren birisi vardı, dedi. İbn Riyâh ona "ben ona her iki soruyu sorduğumda da odasında benden başka kimse

→ →

len bilgi kaynaklarından başka kaynaklara sahip oldukları düşüncesinin kabul edilmediğini göstermektedir. Eş'arî'deki (s. 36) en yüksek mahkemenin verdiği kararın tamamını kabul eden bir avukat gibi, "Ca'fer "her neye karar verirse" benimseyen filozofun misali tipik bir örnektir. Bilgiyi, zahir bir bedenden tevarüs etmek, elbette ki, içinde, beceriksiz bir yüksek mahkemenin tamamen yasal saygınlığını yitirebileceği aynı akli selimin vicdanı için daha önemlidir; bununla beraber sonuç olarak, ilâhî özelliği ile bütün olaylardaki hatalardan korunmuş olan imâm'ın (diplomatik tedbirliliği) teminatı, bunu daha da önemsiz hale getirir.

⁶⁷ Bunlar Buhl tarafından bildirilmektedir, *Stilling*, 386 vb. Daha az detaylarla birlikte politikanın aynı zamanda Zeynelâbidîn ile ilişkilendirildiği not edilmelidir. Kesinlikle bu *ku'üd* ısrarı, On ikicilerin dindarlıkları üzerine bazı efsanelerine rağmen, aileyi görevli olarak Abbâsîlerin zulmünden kordu ve bu gerçek, kendi başına, o dönemdeki daha aktif rakiplerinden, Şîilerin liderliğini elde etmelerine yardımcı oldu.

yoktu” dedi. Muhammed b. Kays ona, imâmın verdiği her iki cevabın da şans (*tabhî?*),⁶⁸ olduğunu ve bir yıl önce verdiği cevabı hatırlamadığını söyledi. Bunun üzerine İbn Kays onu tasdik etti ve her ne sebeple ve her ne suretle olursa olsun, batıl üzerine fetva veren imam olamaz diyerek Bâkır’ın imâmetini reddetti. Aynı şekilde, *takıyye* icabı, Allah’ın indinde makbul olmayan bir şekilde fetva veren de imam olamaz. Yine perdesini indirip kapısını kapatan, baş kaldırmayan, iyiliği emredip kötülükten sakındırmayan kimse de imam değildir. Bunun üzerine Ömer b. Riyâh, bazı arkadaşlarıyla birlikte Butriye (Zeydîler) mezhebine iltihak etti.⁶⁹

Ancak yine de eski tarz Şîîleri anti aktivist durum oldukça hayal kırıklığına uğratsa da *nass’a* dayalı imâmet fikrini, mezhep etkisi yaratması yönüyle, önemli ölçüde, bütün saflığı ve mezhep olma isteği ile birlikte, ikinci sonucunu pekiştirmiştir. Bunun örneklerini, sonraki Sünnîlerin de kabul ettiği şekliyle, delilleriyle birlikte Ca’fer’in hayatından göstermek mümkün değildir. Ancak gurup şuru ve seçilmişlik hissi, Ca’fer’in oğullarının muhalifleri hakkında, Nevbahtî’nin anlattığı hikâyede bile gösterilmiştir. Onun rivayeti, Mûsa’nın açıkça vâris olmadığı şeklinde küçük bazı problemlere sahiptir.⁷⁰ İlk başta o, İsmaildi; ve eğer İsmail öldüğünde, bazıların, Ca’fer’in hayatta olmayan bir adamı görevlendirdiği gerekçesiyle, onu terk ettikleri doğru ise *nassın* kendi bağlamının dışında da yorumlanabildiği anlayışının mevcut olduğu ve bu gerekçeye de ihtiyaç kalmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.⁷¹ Arkasından Ca’fer’in ölümü üzerine Abdullah’ı büyük bir çoğunluk, alenî imam olarak kabul etmiş ve o kendisini imam olarak ilan etmiş, fakat kısa bir süre sonra, oğlu olmaksızın öldüğü için, taraftarları üçüncü oğlu olan Musâ’ya yönelmişlerdir. Ancak başlangıçtan bu yana, Abdullah’tan memnun olmayan ve Musâ’nın imâmetini benimsemek şeklinde, diğer çözümlere yönelenler de vardır. Bütün hizipçi durumlar ve saf inanç üzerinde yapılan dedikodularda da olduğu gibi bu sonuçlar ortaya çıkmıştır.⁷²

Fakat gösterilen bir dizi karışıma ilaveten (tasvir edilenlerin hepsinin aynı fikirde olmamasına rağmen) ve bir müminin attığı adımlarına rehberlik eden, eşsiz bir biçimde otoritesi olan, gurup ya da gurupların bir araya gelmesini sağlayan bilgi, bir nevi dedikodu (éclat) ile Ca’fer’in imametinin devam etmesinin hayal kırıklığına uğramasına yol açmış, açıkça üçüncü bir prensip vardı. Bâkır

⁶⁸ Ya da “boş yere”-*tahayyub*-, Keşşî’de 154.

⁶⁹ Nevbahtî, 52-3.

⁷⁰ Nevbahtî, 57 vd.

⁷¹ Nevbahtî, 55. Daha sonradan On iki İmamcıların da iddia ettiği gibi, bazı ahlaka uymayan davranışlarından dolayı Ca’fer’in, İsmâil’i görevden almasını engelleyebileceği için, bu durum çok daha erken dönemde ortaya çıkmış olmalıdır.

⁷² Çünkü netice itibarıyla, başlangıçtan beri Musâ’yı benimseyenlerin azınlıkta olduğu durumun eninde sonunda galip geldiği doğrudur (ve Hasan el-Askerî’nin ölümü zamamında bile durumu hala tartışılmakta olan Abdullah, sonunda imâmlar listesinden çıkarılmıştır), Nevbahtî, Ca’fer’den bu durumu özetleyen şöyle bir alıntı yapar: “Benim gerçek takipçilerim oldukça azdır.”

belli bir ölçüde yolu hazırlamış olabilirdi.⁷³ Ancak aktif ya da pasif, hangi oranda olursa olsun Ca'fer, zamanın problemlerini, heyecanlı bir biçimde konuşan insanlarını, kendi çevresine çekmiş gibi görünmektedir. Bunlar sadece filozoflar olmayıp, Eş'arî'nin ilgi duyduğu ama aynı zamanda Gulât'tan olduğunu ima ettiği kimselerdir. Mesela sadece kısa bir birliktelikten sonra, aralarında Ebu'l-Hattâb gibi zamanının en büyük düşünürlerinin de bulunduğu takipçilerini geri çevirmiştir.⁷⁴

Ancak, imâmet fikri, aynı zamanda, dönemin resmî İslam'ının geniş sınırları ile birlikte, farklı tartışmalara, eninde sonunda eşlik ederek geliştirilmiş bulunan, korumacı ilkelerin parçası olarak, canlanmış gibi görünmektedir. Bir hadise olarak kendi ayakları üzerinde durmayı beceren Ebu'l-Hattâb'ın reddilmesi, en azından bu disiplinin (fikirlerin) Ca'fer zamanında başladığını gösterir. Ancak tarihî açıdan bir belirsizlik bulunmaktadır. Bu olay hakkında Keşşî'de bulunan en çarpıcı yorum, Ali Rızâ'ya (203/819) atfedilen, Ca'fer ve Bâkır'ın, Ebu'l-Hattâb ve takipçilerinin Ca'fer'i yanlış tanıttıkları ve kendi yalanlarını hala ellerinde bulundurdukları bir kitapta topladıkları, Irak'taki birinin kitabından, Rıza'nın talebesinin getirdiği kesin bir *hadis*'i reddettiğini anlatan konuşmada yer almaktadır. Sadece Ca'fer'in değil, Bâkır'ın da sözlerinin bulunduğu ve üzerinde düzenlemelerin yapıldığı bu sözler, Muğîre'nin Bâkır hakkında yalan isnatlarda bulunduğundan şikayet eden Ca'fer'e atfedilmekte ve ona izafe edilen paralel yorumlar tarafından gösterilmekte, aynı zamanda *Gulûv'ün* tamamı Muğîre'den sonrasına ilave edilmektedir.⁷⁵

Hangi oranda olursa olsun, uzun bir süreç içinde bu fikirler etkin hale gelmiş ve rehberliğin sınırları içinde Ca'ferî Şîa'ya, özgür tartışmalardan yararlanma imkanı vermiştir. Bunun etkileri, Ebu'l-Hattâb'dan nakledilen fikirler ile mensupları tarafından sınırları şişirildiği söylenen İsmâilîler arasındaki, bazı kesin farklar içinde görülebilir. Erken dönem Gulât'ının ele aldığı bazı problemlerle birlikte Ebu'l-Hattâb ve onun öğretisi manevî derecelerle ilgilenmiştir. Mesela onun hakkında; her devrin bir konuşan bir de suskun olmak üzere peygamberi olduğunu düşündüğü söylenir –kendi devrinde Muhammed konuşkan, Ali de suskun bir (ilahî) ilmin sahibidir.⁷⁶ Şimdi İsmâilîler arasında benzer zihin meşguliyetinin bazılarını çeşitli aralıklarla görmekteyiz – aslında sahip oldukları seyir/aşama düzeni (hiyerarşi) kendi alâmeti farikalarıdır – ancak burada önemli bir fark bulunmaktadır. Her devirde konuşkan ya da suskun bir peygamber bulunmamaktadır. Aynı kelimeler *nâtik* ve *sâmit* olarak ortaya çıkmakta fakat klasik nesillerin İslamî hassasiyetinden dolayı benimsedikleri, sadece

⁷³ Bâkır, Nevbahî'de, ilişkileri husumet üzerine kurulu olsa da, Gulûv ile yakın ilişkili olarak gösterilir. Daha fazla dostluğu hakkında krş. Keşşî, 148-9.

⁷⁴ Ebu'l-Hattâb'ın reddedilmesi, öğrenciler arasında büyük bir şaşkınlıkla karşılanmıştır. Krş. B. Lewis, *Origins of Ismailism*, 32 vd.

⁷⁵ Keşşî, 146-7 ve 147.

⁷⁶ Eş'arî, 10.

Muhammed ve Ali ile sınırlandırılmakta ve hatta şu anda bile ılımlı çevrelerin rahatlıkla kullandıkları, Ali'nin peygamber olmadığı, bununla beraber sadece Peygamber'in "vası"si olduğu şeklinde tezahür etmektedir. Aynı şekilde onların sistemine göre her ne kadar mübalağalı bir ruh anlayışı görülebilse de temel kaide, dikkatli bir biçimde, genel olarak İslam'ın kabul ettiği çerçeve içinde bulunmuştur.⁷⁷

Aynı şekilde sonraki dönem On iki İmamcı terminoloji, Şiî olmayan birisine göre, birçok müphemliği bünyesinde barındıran fikirlerden oluşsa da, aynı resmî uyumluluğu göstermiştir. Kullandığından dolayı Ebu'l-Hattâb'ın tenkit edildiği Hücce terimi, sonradan rahat bir biçimde imamlara isnat edilmiştir.⁷⁸ Mesela On ikicilerdeki irfana dayalı bilgi ve ilahlaştırma derecesindeki yüceltme iması anlamına gelen diğer ifadeler, daha önceden, en geniş şekli ile İslam tarafından, kutsal amaçlar için bile kimseye tahsis edilmemiştir. Ancak *nebî* gibi bir terim, aslında muhtemelen ulaşılmaması zor kinayelerle gelişerek, bütün Müslümanların mutabakatıyla açıkça yasaklanmış olmasına karşın ima edilmeye başlanmıştır. İmamlar ilahî ışığın tezahürleri ve kutsallığın ta kendisi olarak hürmet görüyorlar, fakat çok küçük de olsa ne peygamberlik ne de ilahlık *ünvanını* kullanmalarına izin veriliyordu.

En azından resmi bir disiplin olarak bu aşama, Ca'fer'in imameti ve bu düşüncenin çizgisi, kendi başına Gulât'ın hevesini bünyesinde barındırmakta ve böylece dünyanın gözü önünde gerçekleşen büyük bir skandaldan kaçınmak için, aynı zamanda en zehirli dişini tam zamanında çekerek, ya da gerçekten çok kontrolsüz bir isteğin ürünü olarak, imanın sınırları içinde gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Muhtemelen bu durum herhangi bir şeyden daha çok, bilhassa imamlar arasında, Ca'fer'in çizgisine nihaî üstünlüğünü vermiştir.

Kaynaklar:

- » "K. El-Rüşd ve'l-Hidâye," thk. M. Kamil Hüseyin, İsmaili Society'de, *Collectanea* I (1948).
- » A. Guillaume, *Islam* (Harmondsworth, 1954).
- » B. Lewis, *The Arabs in History*, 2. baskı (London, 1954).
- » B. Lewis, *Origins of Ismailism* (Cambridge, 1940).
- » B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit* (Wiesbaden, 1952).
- » Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf* V [Jerusalem, 1936].
- » C. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, trc. J. Carmichael ve M. Perlmann (London, 1949).
- » de Goje, *Fragmenta historicorum arabicorum* (Leiden, 1869).
- » *EI*, "Sharîf".
- » *EI*², "Abd Allâh ibn Saba".
- » Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. H. Ritter, I [İstanbul 1929]).
- » F. Buhl, *Ali som Praetendent og Kalif* (Kopenhagen, 1921).
- » F. Buhl, "Alidernes Stilling," Danske Videnskabernes Selskab, *Forhandlingar*, nr. 5 (1910).
- » H. Lammen, *Fatîma* (Rome, 1912).
- » H. Ritter, "Philologika III", *Der Islam*, c. 18 [1929].
- » I. Friedländer, "Heterodoxies of the Shî'ites," *JAOS* XXVIII (1907).

⁷⁷ Bu aşama daha önceden başlatılmış olmakla birlikte, şüphesiz iktidarda oldukları dönemde Fatimîlerin itibar kazanma arzusuyla hızlandırılmıştır. Krş. "K. El-Rüşd ve'l-Hidâye," thk. M. Kamil Hüseyin, İsmaili Society'de, *Collectanea* I (1948), 189-213.

⁷⁸ Eş'arî, 10.

- » I. Friedländer, *Heterodoxies of the Shiites* (New Haven, 1909).
- » I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910).
- » J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950).
- » J. Wellhausen, *Das arabische Reich* (Berlin, 1902).
- » Keşşî, *Ahbâru'r-ricâl* (Bombay [1317]).
- » Kindî, *Kitâbu'l-Umerâ'* (Leiden, 1912).
- » Korkmaz, Siddik, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Ankara 2005.
- » M. Gaudefroy Demombynes, *Les Institutions musulmanes* (Paris, 1946, 3rd. ed.).
- » Massignon, *El "Karmatîler"*.
- » Miskeveyhî, *Experiences of the Nations* (Oxford, 1921).
- » Nevbahî, *Firku's-Şi'a*, ed. H. Ritter (İstanbul, 1931).
- » P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 4. baskı (London 1949).
- » R. Strothmann, *Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg, 1912).
- » R. Strothmann, *El, "Shî'a"*.
- » Şehristânî, *Milel*, I (Cairo, 1948).
- » Wellhausen, *Religiös-politische Oppositionsparteien*, Abh. d. Kön. Gesellsch. d. Wiss. Zu Göttingen, phil.-hist. c. V nr. 2 vd. (1901).
- » Ya'kübî (thk. Houtsma *Historiae* (Leiden, 1883), II, 208).