

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ) ANABİLİM DALI

GAYBET İNANCI VE ŞİÎLİK’TEKİ YERİ

(DOKTORA TEZİ)

CEMİL HAKYEMEZ

ANKARA 2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
(İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ) ANABİLİM DALI

GAYBET İNANCI VE ŞİÛLİK’TEKİ YERİ
(DOKTORA TEZİ)

HAZIRLAYAN
Cemil HAKYEMEZ

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Hasan ONAT

ANKARA 2006

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ.....	IV

GİRİŞ

1. Araştırmanın Metodu	6
2. Kaynaklar	11
3. Kavramsal Çerçeve.....	19
3.1. Gaybet	19
3.2. Rec'a.....	21

I. BÖLÜM

GAYBET FİKRİNİN TARİHİ ARKA PLANI VE İLK TEZAHÜRLERİ

1. Gaybet Fikrinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler	29
1.1. Sosyo-Kültürel Yapı.....	29
1.2. Din ve Kutsal Kitapların Etkisi	33
1.3. Efsanevi Boyut	35
2. Şîa'da Gaybet Fikrinin Oluşum Süreci	36
2.1. İlk Gaybet İddiaları.....	36
2.1.1. Muhammed b. el-Hanefiyye	37
2.1.2. Ebu Haşim	40
2.1.3. Abdullah b. Muaviye	41
2.2. Abbasîler Dönemi Gaybet İddiaları.....	42
2.2.1. Abbasî-Alioğulları İlişkisine Genel Bir Bakış.....	43
2.2.2. Gaybeti İddia Edilen Bazı Kişiler.....	50
2.2.2.1. Nefsü'z-Zekiyye	50
2.2.2.2. Ca'fer Sadık	51
2.2.2.3. Muhammed b. İsmail b. Ca'fer.....	53
2.2.2.4. Musa Kâzım.....	54
2.2.2.5. Yahya b. Ömer.....	57

II. BÖLÜM

ŞİA'DA GAYBETLE İLGİLİ GELİŞMELER

1. Hasan el-Askerî Öncesi Siyasi Durum	61
1.1. 250/864 Yılında Patlak Veren Alioğlu İsyanları	61
1.2. Zenc İsyanları	64
1.3. Karmatîler.....	66
2. Hasan el-Askerî'nin Ölümü İle Başlayan Liderlik Tartışmaları	70
2.1. Kararsızlık Dönemi ve İmamet İddiaları.....	70
2.2. Onikinci İmam Muhammed el-Mehdî'nin Varlığı.....	83
3. Hasan el-Askerî Sonrası Sefirlik İddiaları	90
3.1. Vükelâ: Mali ve Hukuki Temsilcilikler.....	90
3.2. Onikinci İmam Adına Sefirlik	96
3.3. Dört Sefir	101

3.3.1. Ebu Amr Osman b. Saîd el-Umerî.....	108
3.3.2. Ebu Ca'fer Muhammed b. Osman b. Saîd el-Umerî	109
3.3.3. Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî.....	112
3.3.4. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semurrî	114
4. Gaybete Giden Süreçte Etkili Bazı Aile ve Şahıslar	116
4.1. Eş'arîler	117
4.2. Nevbahtîler	118
4.2.1. Hasan b. Musa en-Nevbahtî.....	120
4.2.2. Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî.....	120
4.3. Furat Ailesi	123
4.4. Ebu Ca'fer Muhammed b. Abdurrahman b. Kıbbe er-Râzî	125
4.5. Büveyhîler	128

III. BÖLÜM

GAYBETİN İMÂMİYYE İLE BİRLİKTE BİR İNANÇ ESASI HALİNE GELMESİ VE ŞÎA AÇISINDAN ÖNEMİ

1. Gaybetin İmametin Temel Ögesi Olması	131
1.1. Gaybetle İlgili İlk Metinler.....	132
1.2. Onikinci İmam'ın Gaybeti.....	139
1.2.1. İmâmiyye Gaybet Doktrininin Ortaya Çıkışı.....	139
1.2.2. Gaybetin Sebepleri.....	144
1.2.3. Gaybetin Süresi.....	148
1.2.4. İki Gaybet Görüşü.....	156
1.2.5. Gaybetin Tabiatı	161
1.2.6. Gaybetin Kelâmî Temelleri	165
1.2.7. Onikinci İmam'ın Mehdîliği.....	174
2. On İki İmam Şîasının Teşekkülü.....	177
2.1. On İki İmam	182
2.2. İmâmiyye.....	189
2.3. İsna'aşeriyye.....	196
3. Gaybet İnancının Şîî İmamet Nazariyesine Etkisi.....	198
3.1. Takiyye İnancının Gaib İmam'ı Bekleme Düşüncesiyle Birleşmesi	201
3.2. Fakihlerin Rolünün Artması	205
SONUÇ.....	212
BİBLİYOGRAFYA	218

KISALTMALAR

AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE.	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
bkz.	: Bakınız
BSOAS.	: Bulletin of the School Oriental and African Studies
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DEÜİFD.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
EÜİFD.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ed.	: Editör
EI	: Encyclopaedia of Islam, 1st edition
EI ²	: Encyclopaedia of Islam, 2st edition
GÜÇİFD.	: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	: Hicrî
İA.	: İslâm Ansiklopedisi
Krş.	: Karşılaştırınız
Nşr.	: Neşreden
OMÜİFD.	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SOAS.	: School of Oriental and African Studies
SÜİFD.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
şrh.	: Şerh eden
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz.
vb.	: Ve bunlar gibi
vd.	: Ve devamı
vs.	: Vesaire

ÖNSÖZ

Gaybet, İslâm tarihinin birinci asrının sonlarına doğru ortaya çıkmış ve daha çok Şîî oluşumlar arasında yaygınlık kazanıp, son olarak da İmâmiyye ile birlikte Şîî imamet doktrinin değişmez esaslarından biri haline gelmiştir.

Gaybet fikrinin ağırlıklı olarak, yer altında gelişip kökleşen Şîa gibi bir mezhep tarafından benimsenmesi, onun tarihi süreç içerisinde geçirdiği aşamaların tam olarak tespitini güçleştirmektedir. Bundan dolayı pek çok araştırmacı, ya sadece belli başlı gaybet iddiaları üzerinde yoğunlaşmakla yetinmiş, ya da yüzeysel tahlillerle konuyu geçiştirme yoluna gitmiştir. Bu durum, söz konusu düşüncenin Şîa siyasal tarihiyle bir bütün olarak ele alınmasını gerektirmiş ve bizi, özellikle ülkemizde şu ana kadar yapılmayan böyle bir araştırmaya itmiştir.

Gaybetin İmâmiyye veya İsna'âşeriyye ile birlikte tam bir inanç esası haline gelmesinden önce, Müslümanlar arasında ilk gaybet iddiaları, Ca'fer Sadık sonra da Musa Kâzım çizgisindeki Şîîlerin bu sürece olan katkıları ve Hasan el-Askerî'nin vefatıyla oluşan yeni şartlar üzerinde durulmuştur. Yaşanan tüm bu aşamalarda gündeme gelen rivayetler, kronolojik sıraya göre okunarak kırılma noktaları tespit edilmeye gayret edilmiştir.

Çalışmamızın, gerek Şîa inancının anlaşılması, gerekse günümüz Şîîliğiyle ilgili yapılacak yeni araştırmalara katkı sağlayacağını ümit ediyoruz. Çünkü özellikle Onikinci İmam'ın gaybeti meselesi tam olarak anlaşılmadan, İmâmiyye ile birlikte, Nusayrîlik ve Bahaîlik gibi çağdaş dinî akımlar üzerinde de farklı bir bulguya ulaşılamayacağı kanaatindeyiz.

Akademik çalışmalarımın tümünde fikirlerinden istifade ettiğim ve başından itibaren yardımlarını esirgemeyip değerli görüşleriyle konunun şekillenip yürütülmesine olan katkılarından dolayı danışman hocam Prof. Dr. Hasan ONAT'a, tez dönemi boyunca yapmış oldukları yönlendirici tavsiyelerle Prof. Dr. Sönmez KUTLU ve Prof. Dr. Recep KILIÇ'a ve araştırmamın tüm aşamalarında önerilerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Osman

AYDINLI'ya minnettarım. Ayrıca, kaynak teminine yardım eden ve eleştirilerinden yararlandığım Dr. Mehmet ÜMİT ile, yine tezimi okuyup katkılarda bulunan Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU, Doç. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ, Dr. Mehmet EVKURAN ve A. Cahit HAKSEVER'e, teknik yardımlarından dolayı da Yrd. Doç Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK'e teşekkür ederim.

15 Eylül 2004

Cemil HAKYEMEZ

GİRİŞ

1. Araştırmanın Metodu

Ağırlıklı olarak İmâmiyye gaybet inancının teşekkül sürecinin aydınlatılmasının hedef alındığı bu araştırmada, genelde Tarih, özelde ise İslam Mezhepleri Tarihi yöntem ve metotları uygulanmaya çalışılmıştır.

İslam mezhepleri, İslâm'ın siyasi, itikadî ve ameli sahadaki düşünce ekolleri,¹ başka bir ifadeyle de dinin anlaşılma biçim ve farklılıklarının kurumlaşması sonucu ortaya çıkmış beşeri oluşumlardır.² Müslümanlar, Hz. Peygamber'in vefatıyla oluşan otorite boşluğunun ardından ortaya çıkan birtakım dinî veya siyasî sorunlara çözüm amacıyla farklı görüşler üretmiş ve bu şekilde mezhepler meydana gelmiştir. Gerek Şîilikle gündeme gelen gaybet meselesi, gerekse farklı konularda olsun, herhangi bir mezhebin görüşleri üzerinde yapılacak değerlendirmeler bu çerçevede olmalıdır. Her düşünce akımı veya görüş sonuçta bir tartışma konusu olabildiği için çalışmamızda elden geldiğince tarafsız ve yargılamadan uzak olmaya gayret ettik. Bir Mezhepler Tarihi çalışmasının da esas amacı budur. Aksi durumda kendimiz de tartışmaya açık herhangi bir ekolün görüşünü savunmaktan öte başka bir şey elde edemeyiz.

Mezheplerin, itikadî ve amelî sahanın dışında aynı zamanda siyasî oluşumlar olduğundan söz etmiştik. “Tarihi perspektiften bakıldığında hem hükümet yapısında, hem de insanların duygu ve düşüncelerinde din ve devletin iç içe olduğu dönemin Müslüman toplumunda din ve dini tartışma, modern dünyadaki politik role karşılık gelmekte idi.”³ Siyaset ve dinin ayrıştırılması düşünülemeyecek şekilde birbirine bağlı olan söz konusu kitle, siyasî tavır ve tutumlarını doğal olarak dinî terminolojiyle ifade etmiştir. İmâmiyye gibi büyük bir bünyeye sahip mezhebin benimsediği gaybet inancı da, farklı boyutları olmakla birlikte nihayetinde pek çok siyasî olayın ürünüydü. Yani gaybet konusu, vasiyyet inancından dolayı eninde

1 E. Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1993, 15.

2 Hasan Onat, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihinin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fırlalı’ya Armağan*, Ankara 2002, 415.

3 Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. H. Dursun Yıldız, İstanbul 2000, 116.

sonunda Şîa'nın yüzleşmek zorunda kalabileceği bir mesele gibi gözükse bile, bu düşüncenin gelişip kökleşmesinin bir sebebi de, başta siyasî sahada olmak üzere Şîîlerin sürekli dışlanarak muhalif kalmalarına dayanmaktadır. Bundan dolayı tarihte Şîa'nın kaderini etkilemiş ve hala daha etkilemeye devam eden gaybet konusunun sadece bir itikadî mesele olarak değil, ard arda yaşanan bazı siyasî olaylar bağlamında da ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Ortaya çıkan herhangi bir düşüncenin siyasî yönünün dışında, fazla yakın olmasa bile geçmiş toplum veya inançlarla birtakım bağlantıları da olabilmektedir. Bundan dolayı, çalışmamızda gaybet doktrininin Müslümanlar arasında benimsenmeye başlamasına girmeden önce, söz konusu düşüncenin İslâm öncesi bazı inançlardaki uzantılarına değindik. Ardından, tarihi serüveni içerisinde Emevîler dönemiyle birlikte hicrî birinci asrın sonlarından itibaren gündeme gelmeye başlayan Müslüman gaybet iddialarını ele aldık. Bu bölümün sonunda ise gaybet fikrinin hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru özellikle Şîî kitleler tarafından ne derecede kabul gördüğünü ortaya koymaya çalıştık. Bununla birlikte, çalışmamızın asıl amacı İmâmiyye Şîasındaki gaybet düşüncesinin teşekkül sürecini tespit olduğu için Şîîlik içerisinde önceden meydana gelen birtakım iddialara kısa da olsa değinme gereği duyduk. Ancak dört yüz yıllık bir dönemin ayrıntılı bir şekilde ele alınmasının tek bir çalışmayla üstesinden gelinmesinin mümkün olmadığı aşîkardır. Bu yüzden biz, İmâmiyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askerî (260/874)'nin vefatıyla başlayıp hicrî beşinci asrın başlarına kadar devam eden yaklaşık bir buçuk asırlık süreç üzerinde yoğunlaşma gereği duyduk.

Gaybet düşüncesinin bir inanç esası olarak devam ettirildiği en meşhur İslâm mezhebi, İmâmiyye Şîasıdır. İmâmiyye, Hasan el-Askerî'nin ölümünün ardından oluşan Şîî fırkalardan biridir. Hasan el-Askerî'nin bir halef bırakmadan vefatıyla ortaya çıkan kaosta bazı gruplar onun bir oğlu olup gaybete girdiğini iddia etmişlerdi. Bundan dolayı Hasan el-Askerî sonrası yaşanan olaylara ayrıntılı bir şekilde değinme ihtiyacı duyduk. Diğer taraftan, bu tartışmalar öncesinde Abbasîler ile Alioğulları veya Şîîler arasında meydana gelen iktidar mücadeleleri, konumuzun aydınlatılması açısından önemli olduğu için ikinci bölümün hemen başında söz

konusu olaylarla ilgili genel bir değerlendirme yaptık. Ayrıca dönemin imamet iddialarında başı çekenler, genelde imam adına birtakım görevler üstlenen vekiller olması hasebiyle onlara ayrı bir başlık altında yer verdik. Yine vekillik müessesesi başlığı altında “Gaib İmam adına sefirlik” ve “dört sefir” konusuna da değindik. Aslında dört sefir konusu gaybet inancından sonra gündeme gelen bir meseledir. Ancak sefirliğin, vekillik kurumunun bir devamı olması hasebiyle bu başlık altında ele alınmasının daha uygun olacağını düşündük.

İmâmiyye gaybet inancının teşekkül sürecinde farklı birçok iddianın gündeme gelişi Şîî topluluğu bir düşünce kaosuna sürüklemiştir. Bu dönemde Şîîlerin söz konusu görüş etrafında birleşmelerini sağlayan unsurların başında, bazı alim ve ailelerin yoğun gayretleri gelmektedir. Bundan dolayı çalışmamızda yer verdiğimiz vekillerin dışında, siyaseten güçlü ailelerle fikir bazında yön verici etkiye sahip ilim adamlarından önemli gördüklerimize de değinme gereği duyduk.

Üçüncü ve son bölümde ise, gaybetin bir inanç esası olma sürecini ele aldık. Çalışmamızın asıl ağırlığını oluşturan bu bölümde, konuyla ilgili tespit edebildiğimiz tüm bilgi ve rivayetlerin kronolojik sıraya göre değişim ve dönüşümünü ortaya koymaya çalıştık. İmâmiyye Şîası ve onun savunduğu on iki imam inancı, gaybetin ilânıyla birlikte oluştuğu için, on iki imam inancının teşekkül sürecine değindikten sonra İmâmiyye ve İsnâ’âşeriyye kavramlarını ele aldık. Çalışmamızın son kısmında ise Şîî imamet nazariyesinin gaybetle birlikte kazandığı yeni çehreyle ilgili birtakım değerlendirmelerde bulunduk.

Herhangi bir mezhep veya kavramın teşekkül süreciyle ilgili yapılacak çalışmalarda, “şahıslar üzerinde derinleşme”⁴ mevcut en güvenilir yöntemlerden biridir. Çünkü tarihte olay ve fikirlere yön verenler sayısı belli şahıslardır.⁵ Onların düşünüp yazdıkları, belli dönemlerde kitleleri etkileyip peşlerinden sürüklemiştir. Böyle bir genellenmenin yanlış olmadığı en önemli kanıtlarından biri de, üzerinde çalıştığımız konu olsa gerektir. Gaybet inancının özellikle İmâmiyye Şîası içerisinde geçirdiği aşamalara dikkat ettiğimizde bu durum daha net olarak anlaşılmaktadır.

4 Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, 14.

5 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, çev.Timaş Yayınları, İstanbul 1997, 91.

Yaklaşık yüz elli yıllık bir dönem boyunca söz konusu düşünceye yön verip mihenk taşı görevi üstlenenlerin sayısı çok sınırlıdır. Bu kişilerin yazıp çizdiklerinin önemli bir bölümünün günümüze kadar ulaşması da bu alanla ilgili çalışma yapanlara büyük avantajlar sağlamaktadır. Bundan dolayı İmâmiyye gaybet inancının teşekkülünden itibaren Gaib Onikinci İmam'ın mehdî olduğu iddialarına kadar yaşanan değişim ve dönüşümleri, Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923), İbn Kıbbe er-Razî, Kuleynî (329/941), Nu'manî (360/971), İbn Babaveyh el-Kummî (381/991), Şeyh Müfid (413/1022), Şerif el-Murtaza (436/1044) ve Şeyh Tûsî (460/1067) gibi önemli yazarlar çerçevesinde incelemeye gayret ettik.

Diğer taraftan, şahıs bazında değerlendirmelerden yola çıkarak İmâmiyye öncesi gaybet iddialarını maalesef aynı şekilde aydınlatma olanağına sahip değiliz. Bu süreçle ilgili iddiaların önemli bir kısmı, Nevbahtî ve Kummî'nin Şîî fırkalarla ilgili erken dönem çalışmalarına dayanmaktadır. Ancak hicri üçüncü asrın sonlarında kaleme alınan bu eserler, sonraları ortaya çıkan bazı fikirleri erken dönem olaylarıyla irtibatlandırma yoluna giderek,⁶ “kendi dönemlerinin kavramlarıyla geçmişi, geçmişin kavramlarıyla da kendi dönemlerini tasvir etmişlerdir.”⁷ Diğer mezhepler tarihi eserleri de, ilk üç Şîî kaynağın etkisinde kalarak “onların birer basit kopyaları olmuş”⁸ ve onların genel sınıflandırmasını sürdürmüşlerdir. Bu da söz konusu iddiaların, ilk olarak hangi dönemde ortaya çıktığı ve zamanla kazandığı anlamların tespitini zorlaştırmaktadır.

Erken dönem gaybet iddialarıyla ilgili karşılaştığımız diğer önemli bir problem, bilgi eksikliğidir. Nitekim “tarihi bilinen özel kişiler hakkındaki belirli bilgiler, çoğu zaman mezheplerin genel tanımlarından daha sağlam sonuçlara götürür.”⁹ Ancak söz konusu dönemde gaybeti iddia edilen kişiler hakkında elimizde güvenilir yeterli malumat bulunmamaktadır. Bu sorun, İmâmiyye'nin imam kabul ettiği bazı şahıslar hakkındaki iddialarda kendini daha fazla hissettirmekte, bu da

6 Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, Ankara 1993, 3.

7 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, 26.

8 Vedat el-Kadı, “The Development of the Term Ghulat in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya”, *Akten das for Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, August 1974, 308.

9 Montgomery Watt, “Mu'tezile'nin Siyasi tavırları,” *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, der. ve çev. Kasım Güleçyüz, İstanbul 1995, 186.

birtakım değerlendirmelerde bulunmamızı zorlaştırmaktadır. Onlar hakkında yazılanlar daha çok, sonraki İmâmî yazarların nereden aldıkları fazla belli olmayan bilgilerine dayanmaktadır.

Yine erken dönem Şîîlikle ilgili yapılan çalışmalarda karşılaşılan en önemli sorunlardan biri de, bazı Şîî hareketlerin hangi isimlerle tanımlanması gerektiği üzerinedir. Bu konuya ileride “İmâmîyye” başlığı altında ayrıntılı olarak değineceğiz. Ancak muhaliflerinin genelde “Rafîzî”, “Şîî”, bazı çağdaş yazarların da “İlîmlî Şîîlik” diye tanımladığı Zeydiyye ve Gulat Şîîlik’in dışında, İmâmîyye imamları etrafında kenetlenen bir kesim söz konusudur. Mezhepler Tarihi kaynak eserleri bunlar hakkında, “Vakıfa” ve “Kat’iyye” gibi tanımlamalarda bulunurlar. Bununla birlikte söz konusu grupların ortaya çıktıkları dönemlerde yazılan mevcut eserlerde bu tür nitelendirmelere rastlanılmamaktadır. Bunlar her ne kadar sonradan yapılan tanımlamalar gibi gözükse de, erken dönem Şîî farklılıkları tanımlayabilecek farklı bir alternatifimiz bulunmadığı için biz de bu kavramları kullanmak durumunda kaldık. Bununla birlikte, İmâmîyye Şîîsiyle olan ilişkilerini ortaya koyabilmek için de yer yer “İmâmîyye’nin öncülleri” gibi nitelemelerde bulunma gereği duyduk.

Mezhepler Tarihi alanında yapılan araştırmalarda karşılaşılan diğer problemlerden biri de, aynı konuyla ilgili farklı rivayetlerin gündeme gelmesidir. Aslında ilk etapta sorun gibi gözüken bu durum, kronolojik sıra ve olaylara dikkat edildiğinde birçok konunun aydınlatılması açısından önemli avantajlar sağlayabilmektedir. Gerek gaybet, gerekse onunla bağlantılı imamet gibi konularda farklı rivayet ve tahlillerin ortaya çıkması, “ilgili malzemenin, mezheplerin kendi itikadî görüşlerini destekleyecek şekilde hazırlanmasından”¹⁰ kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla rivayetleri kendi bağlamı içerisinde okuduğumuzda üstesinden gelinemeyecek gibi gözüken olaylar daha net bir şekilde aydınlatılabilir. İşte tam burada “fikir hadise irtibatı”¹¹ devreye girmektedir. Bu şekilde, eldeki mevcut rivayetlerden yola çıkarak, ravîlerin temayüllerinin de göz önüne alıp mukayeseli bir şekilde tenkide tabi tuttukten sonra dönemin olaylarının gerçekliğini doğrulama

10 Osman Aydın, *Mu’tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, 13.

11 Onat, *Emeviler Dönemi Şîî Hareketleri*, 1.

imkânına sahip olabileceğiz. Böylece hem gaybet iddialarının gerçek çehresi ortaya çıkacak, hem de bu inancın mevcut siyasî, içtimaî ve iktisadî şartlarla irtibatı aydınlığa kavuşturulacaktır. Ayrıca eldeki nakillerden akla en yatkın olanını benimseme olarak da nitelenebilecek “menkulde makulü arama esasına riayet”¹² ederek rivayetlerin gerçekliğinin testi de sağlanmış olacaktır. Diğer taraftan, rivayetlerin sahilhliği tartışmasına girmek amacımız dışındadır. Bizim için önemli olan, konuyla ilişkilendirilen bir haberin olayla bağlantılı ve aynı zamanda iddia edildiği dönemde olup olmadığını ortaya koymaktır.

Araştırmamızda dikkat ettiğimiz hususlardan bir diğeri ise, gaybet hakkında araştırmalarından yararlandığımız bazı çağdaş araştırmacılarla ilgilidir. Asıl amaçları Şiilikle ilgili daha kapsamlı bir çalışma yapmak olan birtakım yazarlar, gaybet konusuna daha yüzeysel değinmek zorunda oldukları için bazı meselelerle ilgili yanlış anlama ve yorumlamalara gitmişlerdir. Biz, farklı anlaşılma ve konu dağılımlarına meydan vermemek için, yapılan yanlışlara ayrı ayrı değinmeyip sadece kendi tespitlerimize yer verme gayreti içerisinde olduk.

2. Kaynaklar

İmâmiyye gaybet inancının oluşumu, hicrî üçüncü asrın sonlarından başlayıp beşinci asrın ortalarına kadar devam eden uzun bir süreci kapsamaktadır. Bu dönem boyunca gaybetle ilgili birçok eser yazılmakla birlikte, söz konusu düşüncenin yönünün belirlenmesine damgasını vuranlar, aralarından birkaç tanesidir. Bunlar, Kuleynî (329/941)’nin *el-Kâfi fi İlmi’d-Din*’i, Nu’mânî (360/971)’nin *Kitabu’l-Gaybe*’si, İbn Babaveyh veya Şeyh Sadûk (381/991)’un *Kitabu Kemalü’d-Din ve Temamü’n-Ni’me fi’l-İsbati’l-Gaybe ve’l-Keşf ve’l-Hayra*’si, Şeyh Müfid (413/1022)’in *el-Fusûlü’l-Aşere fi’l-Gaybe*’si, Şerif el-Murtaza (436/1044)’nın *el-Mukni’ fi’l-Gaybe*’si ve Ebu Ca’fer et-Tûsî (460/1067)’nin *Kitabu’l-Gaybe*’sidir. Bununla birlikte, söz konusu eserler dışında gaybetle ilgili başka kitaplar da yazılmıştır. Ancak bunlar, sonraki İmâmîler tarafından benimsenmediği veya bir kısmı diğerlerinin kopyası olmaktan öteye geçemediklerinden dolayı kaybolmaya

12 Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, 10.

terkedilmişlerdir. Bu çalışmaların adları ve kimlere ait oldukları üçüncü bölümün girişinde açıklanmıştır.

İmâmiyye gaybet düşüncesiyle ilgili en erken rivayetlerin yer aldığı eserlerin başında, Kuleynî'nin *el-Kâfî*'si gelmektedir. Kuleynî'nin, telifine yirmi yılını verdiği¹³ ve biri usûl diğeri fûrû' hakkında olmak üzere iki bölümden meydana gelen bu meşhur eser, Büveyhoğullarının iktidara gelişi öncesinde İmâmî doktrininin sistematik öğretisini sunar. Gaybet haberlerinin de içerisinde yer aldığı imamlarla ilgili pek çok rivayet "Kitabü'l-Hücce" başlığı altında aktarılmıştır.

Gaybet döneminde imamın sefirlerinden direkt hadis nakletmekle önemli bir imtiyaza sahip olan¹⁴ Kuleynî'nin dışında, yine bu dönemde yaşamış birkaç âlim, Şîa'nın içerisine düştüğü şaşkınlık konusu ve ondan kurtuluşun yollarını tartıştıkları birtakım kitaplar yazmışlardır. Bunlardan biri de, *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayra* adında bir eser kaleme alan Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin İbn Babaveyh el-Kummî (329/941)'dir. Baba Sadûk lâkabıyla da tanınan Ali b. Hüseyin'in bu eseri, aynıları ve daha çok sayıdaki benzerleri Kuleynî'de olan hadisleri içermektedir. Hasan el-Askerî'nin hayatının son yıllarında hayırlı çocuklara sahip olması yönünde Ali b. el-Hüseyin hakkında bir tevkî yayımladığı ve bunun üzerine İbn Babaveyh veya diğer lâkabıyla Şeyh Sadûk adındaki oğlunun dünyaya geldiği rivayet edilir.¹⁵

Birinci ve Kısa Gaybetin sona erip Tam Gaybetin başladığı ve kısa gaybeti döneminde Onikinci İmam'ın sefirliğinden ilk söz eden çalışma, Nu'manî (360/971)'nin *Kitabu'l-Gaybe*'sidir. "Allah'ın ipine sınımsız sarılın"¹⁶ ayetinin tefsirinin konu başlığı olarak ilk kez bu eserde ele alınması, Şîa'nın içerisine düştüğü kaosu anlatan önemli bir göstergedir. Eser Şîî hadis kitabı şeklinde olup, ara ara bazı yorumlamalarda da bulunulmuştur.

Gaybetle ilgili hicrî dördüncü asrın ikinci yarısına kadar üretilen tüm rivayetlerin bir araya toplandığı çalışma ise, İbn Babaveyh (381/991)'in *Kemalü'd-*

13 Necaşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed (450/1058-9), *Ricalü'n-Necaşî*, İntişarât-i Camii'l-Müderrişin, Kum 1407, 377.

14 Syed Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, New Delhi 1988, 5.

15 Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Babaveyh el-Kummî Şeyh Sadûk (381/991), *Kemalü'd-Din ve Tamamü'n-Ni'me*, Darü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kum 1395/1975, II, 502-503.

16 Âl-i İmran 3, 103.

Din'idir. İbn Babaveyh, Gaib İmam'ın gaybeti ile ilgili imamlardan aktardığı hadislerle gaybeti meşrulaştırmaya çalışmış, muhaliflerinin kendileriyle alay ettiği bu dönemde, gaybetle oluşan devrimin arka planı ve gaybetin gerekçelerini izah etme gayretine girişmiştir. İbn Babaveyh'in, Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923)'nin *Kitabu't-Tenbih*'i¹⁷ ile İbn Kibbe er-Razî'nin *Nakzu kitabü'l-İşhâd li Ebi Zeyd el-Alevî*¹⁸ ve *en-Nakzu alâ Ebi'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Beşşâr*¹⁹ gibi ilk İmâmî çalışmalarından yaptığı uzun alıntılar bu eserin değerini daha da artırmaktadır.

İbn Babaveyh'in, *Kemalü'd-Din*'i dışında günümüze kadar ulaşan pek çok çalışması arasında en fazla tanınanlardan bir diğeri de, İmâmiyye'nin itikadi düşüncelerini ilk defa derli toplu ele alıp işlediği *Risaletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*'sidir. Öğrencisi Şeyh Müfid, birçok yönüyle eleştirdiği bu esere *Tashihu'l-İ'tikâd* adıyla bir şerh yazmıştır.²⁰

Şîî Kum ekolünün 4/10. asrın ikinci yarısındaki en yetkili sözcüsü İbn Babaveyh'ten sonra rivayet ağırlıklı çalışmalar etkisini kaybedince Şeyh Müfid (413/1022) liderliğindeki Kelâmcı Bağdad ekolü devreye girmiştir. Şeyh Müfid'in Onikinci İmam'ın gaybetini akli delillerle savunmaya çalıştığı en derli toplu eseri *el-Fusûlü'l-Aşere fi'l-Gaybe*'sidir. Bunun dışında, başta *el-İrşâd*, *Evailü'l-Makalât fi Mezahibi'l-Muhtârât* ve *el-Fusulü'l-Muhtara mine'l-Uyuni ve'l-Mehasin* olmak üzere diğer pek çok eseriyle, gaybet ve diğer İmâmî inançları ele alıp izah etmeye gayret etmiştir. Müfid'in, büyük oranda, ileri gelen Mu'tezilîlerin yönelttiği eleştirilere cevap mahiyetindeki *el-Fusulü'l-Muhtara* adlı söz konusu eseri ise, Hasan el-Askerî sonrası meydana gelen bölünmelerle ilgili verdiği bilgilerden dolayı da ayrıca önem arzetmektedir.

Şeyh Müfid nezdinde gelişen aklî savunma yöntemleri, öğrencisi ve zamanının en büyük İmâmî alimi²¹ Şerif el Murtaza (436/1044) tarafından üstlenilerek devam ettirilmiştir. Murtaza'nın, muhaliflerinin İmam'ın gaybetiyle ilgili

17 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 88-94.

18 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 94-126.

19 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 51-60.

20 Bkz. Şeyh Müfid, Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numani el-Ukberi el-Bağdadi (413/1022), *Şerh-i Akaidi's-Sadûk ev Tashihu'l-İ'tikâd*, Tebriz 1945.

21 Necaşî, *Ricâl*, 270-271.

yönelttiği eleştirilere cevap amacıyla yazdığı *el-Mukniu fi'l-Gaybe* adlı eseri dışında, benzer görüşleri özetlediği *Mes'ele Vecize fi'l-Gaybe*'si de vardır. Ancak çeşitli yollardan günümüze kadar ulaşabilen bu iki risalenin, aynı eser olma ihtimali fazladır. Murtaza, diğer önemli bir kitabı olan *Tenzîhu'l-Enbiya* adlı çalışmasında ise, daha çok, peygamberler ve Peygamber ailesinden imamların masumiyetiyle ilgili İmâmiyye ve Mu'tezile'nin çelişkili fikirleri üzerinde durulmuştur.

Ebu Ca'fer et-Tûsî (460/1067)'nin *Kitabu'l-Gaybe*'sine gelince, bu eser gaybetin hem aklî hem de rivayet bazında savunulduğu bir kitaptır. Ondan sonra gaybetle ilgili yeni bir gelişmenin gündeme getirildiği herhangi bir çalışma tespit edemedik.

Yukarıda yazdıklarımız, İmâmiyye gaybet inancının şekillenmesine etki eden kaynak eserlerin genel bir değerlendirmesidir. Bununla birlikte, gaybetle ilgili bu çalışmaların, burada anlattıklarımızın dışında diğer pek çok katkısı da olmuştur. Bunlardan bir kısmı, “Gaybetle İlgili İlk Metinler” başlığı altında, diğer tespit edebildiklerimiz ise, ilgili oldukları konular içerisinde ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir.

Gaybet düşüncesine ilişkin gelişmelerin yaşandığı en önemli dönem, İmâmiyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askerî (260/874)'nin vefatıyla olmuştur. Onun halefsiz ölümünün ardından yaşanan gelişmeleri sıcağı sıcağına anlatan çalışmalar, şüphesiz bu tartışmalara bizzat şahit olup kayda geçiren kişilerin elinden çıkan makalât ve fırâk türü kitaplardır. Bunlar, Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922)'nin *Fıraku's-Şîa*'sı, Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî (301/914)'nin *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak*'ı, Ebû Hatim er-Razî (322/933 veya 324/936)'nin *Kitâbü'z-Zîne*'si ve Ebu'l-Hasan Eş'arî (324/935)'nin *Makalâtü'l-İslamiyyîn*'idir.

İmâmiyye'nin gaybet öncesi uzantılarını tanımlama açısından Nevbahtî ve Kummî'nin eserleri²² bunlar arasında ayrı bir öneme sahiptir.²³ İsmailî Ebu Hatim er-

22 Bazı araştırmacılara göre, Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şîa*'sına Hişam b. el-Hakem'in *İhtilâfu'n-Nâs fil'l-İmame* adlı çalışması, diğer bazılarına göre ise, Ebu İsa el-Verrâk'ın *Makalât fi'l-imame* adlı eseri model olmuştur. Sa'd b. Abdullah el-Kummî de, 292/905'ten önce yazılmış olması gereken *Kitabü'l-Makâlâk ve'l-Fırak*'ını Nevbahtî'nin eserinden sonra tamamlamıştır. Bu tartışmalar için bkz. Wilferd Madelung, “İmâmiyye Fırak Literatürüne Dair Mülâhazalar, çev. Ali Dere, *Şiî Fırkalar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, 271-286; Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî, “Fıraku's-Şîa veya Makalâtü'l-İmâmiyye

Razî ve Mu'tezilî Ebu'l-Kasım el-Belhî (319/931) gibi yazarlar ise, Hasan el-Askerî öncesi Şîî farklılıklar konusunda Nevbahtî'yi esas almış gözükmeyle birlikte, gaybet iddialarının gündeme geldiği 260/874'ten sonraki olaylar hakkında birtakım farklı bilgiler verirler. Belhî'nin muhtemelen *Makalât* adlı çalışmasında²⁴ anlattığı söz konusu olaylar, Kadî Abdulcebbar'ın *el-Muğni fî Ebvabi't-Tevhid* adlı eserinde aktarılacak günümüze kadar ulaşabilmiştir. Mu'tezilî Kadî Abdulcebbar, *Kitabu Fadli'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile ve Mübayenetihim li Sairi'l-Muhaliğîn* adlı başka bir eserinde ise, Ebu Hatim er-Razî'den de alıntılarda bulunmuştur.²⁵

Yine araştırmamızda istifade ettiğimiz diğer bir Mu'tezilî çalışma, Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat (300/912)'ın *Kitabu'l-İntisar*'ıdır. Şîî İbn Ravendî (298/910)'nin eleştirilerine bir cevap niteliğindeki bu eser, özellikle İmâmiyye ve İmâmiyye öncesi Şîî inançlara yönelik birtakım bilgilere yer vermesi açısından büyük önem arz etmektedir. Bağdad Mu'tezilesine mensup Naşî el-Ekber (293/906)'ın *Mesailü'l-İmame*'si ise, erken dönem imamet tartışmalarına ilk değinenlerden biri olarak bize bazı önemli ipuçları sunmaktadır.

Gaybet iddialarının siyasî boyutunun önemine daha önce vurgu yapmıştık. Bunların bağlantılı olduğu politik hareketleri en iyi anlatan eserler, dönemin tarih kitaplarıdır. Aralarından en önemlileri, Halife b. Hayyât (240/854-855)'ın *Tarih*'i, Belâzurî (279/892)'nin *Ensâbu'l-Eşraf*'ı, Ebu Hanife ed-Dineverî (282/895)'nin *Ahbaru't-Tival*'ı, Yakubî (292/905)'nin *Tarih*'i, Taberî (310/922)'nin, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*'ü, İbn A'sem el-Kûfî (314/926)'nin *el-Fütûh*'u, Hatib el-Bağdadî (463/1071)'nin *Tarihu Bağdad*'ı ve İbnü'l-Esîr (630/1232)'in *el-Kamil fî't-Tarih*'idir. Mes'ûdî (346/957-958)'nin *Murucu'z-Zeheb* ve *et-Tenbih ve'l-İşraf* adlı eserleri ise, tarihî olayların dışında bazı Şîî fırka ve hareketlere de yer vermesi

Nevbahtî'nin mi Yoksa Kummî'nin mi?", çev. Mehmet Kalaycı, *Şîî Fırkalar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, 287-318; Heinz Halm, *Shiism*, Edinburg 1991, 42.

23 Etan Kohlberg, "Early Attestations of The Term "Ithna 'Ashariyya", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jsai 24, 2000, 343-344.

24 İbnü'l-Murtaza, Belhî'nin, tartışmalarını en güzel şekliyle *Makâlât* adlı eserinde yaptığını söyler. Bkz. İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya el-Murtaza (840/1436), *Tabakatü'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer, Beyrut 1380/1961, 89.

25 Bkz. Abdulcebbar, Kadî'l-Kudat Abdulcebbar b. Ahmed (415/1020), *Kitabu Fadli'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile ve Mübayenetihim li Sairi'l-Muhaliğîn*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1974/1393, 339.

açısından ayrı bir değere sahiptir. Yine İbn Abd Rabbih (328/939)'in *Kitabu İkdü'l-Ferid*'i de bir tarih kitabı hüviyetinde olmakla birlikte, mezheplerle ilgili başka yerde bulamadığımız bazı farklı bilgilere de değinmesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Şîa tarihiyle ilgili yapılacak çalışmalarda müracaat edilmesi gereken en önemli eserlerden biri de, şüphesiz Ebu'l-Ferec el-İsfahanî (356/966)'nin *Mekâtîlü't-Talibiyyîn* adlı eseridir. İsfahanî'nin 313/925 yılında tamamladığını ifade ettiği bu eseri,²⁶ Alioğullarından bu döneme kadar öldürülen şahısların bir tarihçesi şeklindedir. İsfahanî'nin en meşhur eseri *Kitabu'l-Eğânî*'si ise, nesir ve şiirin kaynaklarından yararlanılarak Şîi propogandasının ustalıkla yapıldığı bir kaynak hüviyetindedir. İlk Şîi iddiaların gündeme getirildiği bazı şiirleri burada bulmak mümkündür.

İmâmiyye, gerek gaybet inancı olsun gerekse diğer konularda, iddialarını genellikle Hz. Peygamber ve imamlar dönemine dayandırır. Bunların doğruluğunun test edilmesinin en kolay yolu, ileri sürülen fikirlerin, çoğu imamlar döneminin sonlarında yazılan Şîi eserlerde bulunup bulunmadığına bakmaktır. Bu çalışmalar, Hadis ve Tefsir kaynakları olarak iki farklı grupta gözükseler de sonuçta hepsi, çoğunluğu imamlarına dayandırdıkları benzer rivayetlerin bir araya toplandığı eserler olarak kabul edilebilir. Araştırmamızda fazlasıyla müracaat ettiğimiz bu kitapların başında, Muhammed b. Halid el-Berkî (274/887 veya 280/893)'nin *Kitabu'l-Mehasin*'i, Seffar el-Kumî (290/902)'nin *Besairu'd-Derecati'l-Kübra*'sı, Ali b. İbrahim el-Kummî (307/919) ve Muhammed b. Mesud el-Ayyaşî (320/932)'nin *Tefsîr*'leri gelmektedir.

İlk Şîi hadis musanniflerinden Muhammed b. Halid el-Berkî, Ali er-Rıza ve oğlu Muhammed Bakır'ın taraftarları arasındaydı.²⁷ Eserinde, Âl-i Muhammed'i veli

26 İsfahanî, Ebu'l-Ferec Ali b. El-Hüseyin (356/966), *Mekâtîlü't-Talibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut ts., 565.

27 Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî (274/887 veya 280/893), *Ricâl*, Tahran 1383/1963, 50, 54, 55; İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebi Ya'kub (385/955), *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Daru'l-Mesîre, Beyrut 1988, 276.

el-Berkî, zayıf hadisler rivayet etmesi gerekçesiyle Ahmed b. Muhammed b. İsa tarafından Kum'dan sürülmüştür. Fakat daha sonra ondan özür dilemesi üzerine geri dönmesine izin verilmiştir. Hillî, Ebu Mansur Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar el-Esedî (726/1326), *Hulâsatü'l-*

edinme, Hz. Ali'nin velâyeti ve faziletine inanma, Ehl-i Beyt'i sevmek gibi konulara vurgu yapan pek çok rivayet aktarmıştır.²⁸ Yine benzer şekilde bir hadis kitabı olan Seffar el-Kummî'nin *Besairü'd-Derecât*'ı da, imamların fazilet ve imtiyazları hakkındaki ilk çalışmalardan biridir. Ehl-i Beyt'in üstünlüğünün ön plânda tutulduğu bu eserde, imamlar hakkında beşer üstü sıfatların gündeme getirildiği pek çok rivayet söz konusudur.²⁹ *Besair*'de bulunan hadislerin pek çoğu, daha sonra Ebu Ca'fer Muhammed b. Yakub el-Kuleynî (329/941) tarafından *el-Usûl mine'l-Kaîf* içerisinde bir araya getirilmiştir. Ayyaşî ve Ali b. İbrahim el-Kummî'nin *Tefsîr*'leri ise bilinen en erken Şîî tefsir çalışmalarındandır. Daha çok kendi iddialarını destekleyebilecek ayetler üzerinde durulan bu tefsirlerde, imamlar ve Ehl-i Beyt'in faziletini ileri süren pek çok rivayet bulunmaktadır.

İmâmiyye öncesi Şîî düşüncesiyle ilgili müracaat ettiğimiz diğer en önemli çalışmalardan birisi de, Fazl b. Şâzân en-Nisaburî (260/873)'nin *Kitabu'l-îzah*'ıdır. Onun bu eseri, özellikle Sünnî kaynaklardan gelen rivayetlere dayanarak Şîî görüşleri Sünnîlere karşı savunmak amacıyla ele alınmıştır.³⁰

Çalışmamızın özellikle vekillik veya Gaib İmam'ın sefirliğiyle ilgili bölümlerinde yararlandığımız kaynaklar, biyografi eserleridir. Bunların ilk ve en önemlisi, yine Muhammed b. Halid el-Berkî (274/887 veya 280/893)'ye ait olduğu düşünülen *Ricâl* adlı kitaptır. İmamlar döneminde yaşayan bu müellif, eserinde Hz. Ali'den başlayarak Onbirinci İmam Hasan el-Askerî'ye kadarki imamlarının ashabı şeklinde tanıttığı kişileri birer birer sayar. Diğer taraftan Mu'tezilî³¹ İbn Nedim (385/955)'in *Fihrist*'i, Necaşî (450/1058-9)'nin *Rical*'i, Keşşî (340/951 veya 368/978)'nin *Ricâl*'i, Ebu Ca'fer et-Tûsî (460/1067)'nin *Fihrist* ve *Rical*'i ise, gaybetten sonra etkili olan bazı Şîî şahıslar hakkında verdikleri ayrıntılı bilgiler açısından önem arz etmektedir. Ancak İbn Nedîm dışındaki söz konusu müellifler,

Ekvâl fî Ma'rifeti'r-Ricâl, Müessesetü Neşrû'l-İslâmî 1417, 63.

28 Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Halid Berkî (274/887 veya 280/893), *Kitabu'l-Mehasin*, Tahran 1370/1950, 60-63, 89, 90, 135, 142.

29 Seffâr el-Kummî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b. Feruh (290/902), *Besairu'd-Derecati'l-Kübra*, tsh. Mirza Muhsin, Tahran 1374.

30 Bkz. Fazl b. Şâzân (260/873), *Kitab el-îzah*, Beyrut 1982.

31 Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Hudhalî el-Bağdadi (346/957-958), *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, thk. M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988, IV, 281.

mezhep kaygılarından dolayı olsa gerektir, erken dönemde yaşamış birçok şahsı kendileri gibi İmâmî gösterme gayretine girerek, söz konusu kişilerin kimliklerinde değişiklik yapmış gözükmektedirler.

Gaybet konusu, sonuçları itibariyle etkisi halâ daha günümüze kadar devam eden bir inanç olmasından dolayı çağdaş araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. Gerek İranlılar olsun gerekse birçok Batılı araştırmacı, bu meseleye ilgi duyarak önemli çalışmalar yapmışlardır. Son dönem İmâmî alimlerden Muhammed Bakır es-Sadr, *Tarihu'l-Gaybeti's-Suğra*³² ve *Tarihu'l-Gaybeti'l-Kübra*³³ adlarında iki eser yayınlamıştır. Fakat bu eserler, yukarıda isimlerini saydığımız ilk İmâmî gaybet kitaplarında geçen tüm rivayetleri bir araya toplamaktan öte herhangi bir bulgu içermemektedir.

Gaybetle ilgili pek çok araştırma yapılmasına rağmen, bilimsel yöntemlerle konu üzerinde çalışanlar birkaç kişiyi maalesef geçmez. Bunların başında, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* ve *The Just Ruler (al-Sultan al-Adil) in The Shi'ite Islam* adlı çalışmalarıyla dikkat çeken Abdulaziz Abdusselam Sachedina, *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism* ve *The Shadow of God and the Hidden Imam* adlı kitaplar yazan Said Amir Arjomand, *The Occultation of the Twelfth Imam* adlı doktora teziyle meşhur olan Jassim Hussain ve *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyasi eş-Şiî mine's-Şûra ila Velâyet-i Fakîh*³⁴ adlı yeni bir çalışma yapan Ahmed el-Kâtib gibi şahıslar gelmektedir. Bunlar arasında Jassim Hussain'in söz konusu eseri ciddi bir araştırma ürünü olmakla birlikte bize birtakım olay ve kaynakları kendi İmâmî görüşleri lehinde çarpıttığı intibahı vermektedir.

Batılı araştırmacılar arasında gaybet konusuna en fazla yoğunlaşanlar arasında ise, daha çok “Imam and Community in the Pre Ghayba Period”, “From İmâmiye to Ithna-‘Ashariyya” ve “Early Attestations of The Term “Ithna ‘Ashariyya” adlı makaleleriyle dikkat çeken Etan Kohlberg, “Shi'ism: The İmâmiyya and the Zaydiyya”, “Imamism and Mu'tazilite Theology”, “The Source of İsmailî

32 Muhammed Bakır es-Sadr, *Tarihu'l-Gaybeti's-Suğra*, Beyrut 1392/1972.

33 Muhammed Bakır es-Sadr, *Tarihu'l-Gaybeti'l-Kübra*, İsfahan ts.

34 *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi* adıyla Mehmet Yolcu tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

Law” ve Tükçe adıyla “Onikinci İmam Şiasında, İmamın Gaybet Zamanında Otorite” adlı makalelerinde konuya değinen Wilferd Madelung, *Shiism* adlı kitabıyla Heinz Halm, *An Indroduction to Shi'i Islam* adlı çalışma yapan Moojan Momen ve farklı kitap ve makalelerinde gaybete de değinen Montgomery Watt gibi şahıslar başta gelmektedir.

İlâhiyat fakültelerinin kurulmasından itibaren, İslâm Mezhepleri Tarihi alanında araştırma yapan ülkemizdeki akademisyenlerden Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiye Şiası*, “Gaib”, “İsnâaşeriyye”, Avni İlhan, *Mehdîlik*, “Gaybet”, Hasan Onat, “Şii İmamet Nazariyesi”, Mustafa Öz, *İmâmiye Şiasında onikinci İmam ve Mehdî İnancı*, “İmâmiye,” ve Mazlum Uyar, *Ahbârîlik* adlı kitap, makale ve ansiklopedi maddeleriyle Şîi gaybet inancı oluşumunun anlaşılmasına önemli katkılar sağlamışlardır.

3. Kavramsal Çerçeve

3.1. Gaybet

Gaybet, Müslüman Mehdî düşüncesiyle bağlantılı önemli bir kavramdır. Kelime olarak “ğâbe”nin mastarı olup, yalnızlık, uzak kalma hali ve görünememe gibi anlamlara gelir. Bu kavram, Mutasavvıflar tarafından ruhî boyutta ele alınarak, insanın kendisi veya başkasıyla ilgili gelişen durumların bilgisinden kalbini soyutlaması³⁵ anlamında kullanılmıştır. Bizim kastettiğimiz gaybet ise, kişinin insanlar arasında bulunmayıp, duyularla algılanamayacak veya onlar tarafından görülmeyecek şekilde gizlenmesidir. İslâm öncesi dönemlerde bazı peygamber ve önderler hakkında düşünülmüş olan bu kavram, İslâm tarihinde özellikle Şîi fırkalar tarafından, liderlerinin ölmeyip gözden kaybolduğu ve hayatlarının, kıyamet sahnesini başlatmak için uzatıldığı bir durum olarak ele alınmıştır.³⁶

Müslümanlar arasında, kendisine kutsal nitelikler atfedilen bir kişinin gizlenmesi anlamındaki gaybet öğretileriyle karşılaşılması, ilk olarak, mevali arasında yayılan Keysaniyye ile birlikte olmuştur. O dönemde henüz küçük çaplı bir

35 Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Risale-i Kuşeyriyye*, çev. Ali Arslan, İstanbul 1978, 197.

36 Krş. Crow Douglas S., “Ghaybah”, *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, V, 540; E. Ruhi Fığlalı, *DİA Gaib Maddesi*, XIII, 292; Avni İlhan, “Gaybet”, *DİA*, XIII, 410.

grup olan Keysanîler,³⁷ Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'nin Radva dağında yetmiş sene gizli kaldıktan sonra ortaya çıkarak iktidarı ele geçireceğini ve Beni Ümeyye'den kendilerine karşı zulmedenleri öldüreceğini iddia etmişlerdi.³⁸ Bundan sonra hemen hemen tüm Şîî gruplar, imamlarının ölmediği, vefatlarının zahirde olduğu, yakında geri dönüp düşmanlarından intikam alacağı fikrini ileri sürmüşlerdir.³⁹ Zamanla kökleşmeye yüz tutan bu inanç, başarısızlığa uğrayan Şîî isyan hareketlerinin büyük çoğunluğu açısından dağılmaktan kurtarıcı bir etkiye sahip olmuştur. Liderlerinin vefatıyla bir kısmı bunu kabul edip kendilerine yeni bir imam ararken, diğer bazıları ise ölümünün gerçekliğini reddederek yakında geri dönme umudu ile beklemeye başlamışlardı.⁴⁰

Keysaniyye ile başlayıp daha sonra birçok grup tarafından gündeme getirilen gaybet düşüncesi, Şîî imamlardan Hasan el-Askerî'nin 260/874 vefatıyla çok önemli bir safhaya girmiş oldu. Hasan el-Askerî'yi on birinci imam kabul eden İmâmiyye, ölümünün ardından beş yaşlarında bir oğlu olup bu çocuğun gaybete girdiğini iddia etti. Onlar bu şekilde, kendi dönemlerine kadar resmen ilân edilmiş olan “el-imâm el-mehdî” düşüncesine⁴¹ yeni bir ilâve yaparak, on ikinci imamlarının “kaybolduktan sonra ortaya çıkacak imam” anlamında “el-Kâim el-Mehdî” olduğunu gündeme getirmeye başladılar.⁴² On ikinci imamın kaybolduğu, kıyamete yakın gaybetten çıkıp imamet görevinin bizzat kendisi tarafından devralınacağı düşüncesi zamanla bir inanç esası oldu. İddialarına göre Gaib İmam Muhammed el-Kâim el-

37 Abdülaziz ed-Dûrî, “Abbâsî Propagandası Sürecinde ve Abbasîlerin İlk Asrında Mehdi Tasavvuru”, çev. M. Bahaüddin Varol, *İSTEM*, Sayı. 3, 2004, 220.

38 Naşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed (293/906), *Mesailü'l-İmame*, Beyrut 1971, 27.

39 Josef Van Ess, “Das Kitab al-Irğâ’ Des Hasan b. Muhammed b. Al-Hanafiyya” *Arabica* 1974 (21/20-52), 44; Douglas, “Ghaybah,” V, 540; Daftary, Ferhad, *İsmaililer; Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara 2001, 89-90; Fığlalı, *Gaib Maddesi*, XIII, 292; Said Amir Arjomand, *The Crisis of the Imamete and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective*, Int.I. Middle East Stud. Sayı. 28, 492; Sıdık Korkmaz, *Tarihi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü 2003, 27, 74; Arzina R. Lalani, *Early Shi'i Thought “The Teachings of Imam Muhammed al-Baqir”*, London 2000, 34; Cemil Hakyemez, “Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine”, *GÜÇİFD*, 2004/1, c. III, sayı. 5, s. 131-133.

40 Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, 217; Avni İlhan, *Mehdilik*, İstanbul 1993, 52-53.

41 Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam: Prophecy, Imamate, and Messianism in Perspective*, Ph.D. NewYork 1992, 159-160; Etan Kohlberg, “Şîî Hadis”, çev. M. Ali Büyükkara, *Ekev Akademik Dergisi*, c. 2 say.2, Mayıs 2000, 50.

42 E. Ruhi Fığlalı, “İsnâaşeriyye”, *DİA*, c. XXIII, 142.

Mehdî, 328/941 yılına kadarki Kısa Gaybet Döneminde, birbirinin yerine geçen dört sefir (vekil) tarafından temsil edildi. Bu zaman aralığını, 329/942 yılında başlayan ve dönüşüne kadar devam edecek Uzun Gaybet Dönemi takip etti.

Şîa'nın diğer önemli bir kolu olan İsmailîler de, Muhammed b. İsmail ile onun soyundan gelen diğer imamların, Fatimîler devletinin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'ye kadar bir nevi gaybet sayılabilecek gizlilik (setr) içinde bulunduklarını kabul etmişlerdi. Ancak Ubeydullah'ın, Kuzey Afrika'nın önde gelenlerinin biatiyle 297/909-910 yılında "el-Mehdî Billah" unvanını alıp ilk Fatîmi halifesi olması, erken dönem İsmailîlik'in gizlilik devrinin (Devru's-Setr) sona ermesine sebep oldu. Ardından İsmailî imamın toplumunun başında olduğu açığa çıkma dönemi (Devru'l-Keşf) başladı. İki ana kola ayrılan Fatîmî İsmailîler, müteakip imamların yaşayan bir silsilesine inanırlar. Nizari İsmailîlere göre, şimdi o Ağa Han'dır. Mustali İsmailîler veya Bohralara göre ise, şu anki imamlar dünyevi gaybettedir ve yaşayan "daî"ler veya toplumun liderleri olarak hareket eden vekiller tarafından temsil edilmektedirler. Dürzîler ise, kendi kurucuları olan Fatîmî halife el-Hakim ve Hamza'nın halâ daha gaybette olup geri döneceklerini iddia ederler.⁴³

3.2. *Rec'a*

İslâm'da "gaybet" anlayışıyla ilgili diğer önemli bir kavram ve aynı zamanda Şîa Mehdî düşüncesinin ana fikri⁴⁴ "rec'a"dır. Sözlükte "dönmek, geri gelmek" anlamına gelen rec'a, ıstılahta "ölen veya gaybette olan bir liderin dönüşü" şeklinde kullanılmıştır.

Ölen bir liderin, daha önce gerçekleştirilemeyişi gerçekleştirmek üzere tekrar geri döneceği düşüncesi, özellikle baskı gören grupların, başarısızlıklarını itiraftan doğan ümitsizlikten kaçınmaları için önemli bir savunma aracı olmuştur.⁴⁵ Liderlerine aşırı sevgi ile bağlı insanlar, ölümü üzerine onun diğer insanlardan

43 Ayrıntılı bilgi için bkz. Daftary, *İsmaililer*, 167 vd., 540 vd.; Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara 2004, 45, 99, 101, 126-127; Crow Douglas S., "Ghaybah," V, 540; Avni İlhan, "Gaybet," *DİA*, XIII, 410; Mustafa Öz, "İsmailiyye" *DİA*, XXIII, 130.

44 Avni İlhan, *Mehdîlik*, 47.

45 Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Birleşik yayıncılık, İstanbul, 58; Muhammed Abid el-Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, 564.

farksız biri olduğunu unuturlar. Zamanla liderlerinin ölümünden şüphe eder sonra bu şüpheleri daha da güçlenerek artık onun ölmediğine inanmaya başlarlar. Kesinlikle ölmediğini düşündükleri liderlerinin kaybolduğunu, bir zaman sonra ortaya çıkacağını iddia ederler. Bu düşünce onları teselli eder ve bu şahsın dönüşü emeliyle yaşarlar. İlk tasavvurlarına göre, onun dönüşü çok kısa bir zaman sonra olacaktır. Ancak liderlerinin dönüşüne dair herhangi bir belirti göremeyince gaybet süresini tevil ederek rahata kavuşurlar. Sevdikleri liderlerinin dönmesi zamanla onların en kesin inançları olur.⁴⁶

Söz konusu düşüncenin Müslümanlar arasındaki ilk tezahürlerine gelince, Rec'a inancının oluşumunda bazı eski inançların etkisi görülse de, İslam öncesi Araplarda da böyle bir düşüncenin olduğu ihtimal dahilindedir.⁴⁷ Hz. Peygamber'in vefatı karşısında Hz. Ömer ve bazı insanların "Resülullah ölmemiştir, o ölmez, ancak, Musa'nın kavminden kırk gece uzaklaşması gibi kaybolup geri dönecektir, ona öldü diyenin elleri ve ayaklarını keserim" diyerek feveran etmesi,⁴⁸ her ne kadar büyük bir üzüntünün etkisiyle söylenmişse de o devirdeki gaybet ve rec'at telâkkisini bir ölçüde yansıtmaktadır.⁴⁹ Bununla birlikte, böyle bir fikrin ilk Müslümanlar arasında yaygın bir inanç olduğunun ileri sürebilmek pek mümkün gözükmemektedir.

Gaybet fikrinde olduğu gibi, rec'a inancının da bazı Müslüman gruplar arasında gündeme gelmeye başlaması, Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'nin ölümünden sonra⁵⁰ olmuştur. Muhammed el-Hanefiyye'nin konumunun bu duruma çok uygun olması, bazı Müslümanlar arasında böyle bir düşüncüyü gündeme

46 Sa'd M. Hasan, *El-Mehdiyyetü fi'l-İslâm Munzû Akdemi'l-Usuri Hetta el-Yevm*, Mısır 1953, 35-36; Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, 216-217; İlhan, Avni, *Mehdilik*, 49-50.

47 Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 146; E. Ruhi Fırlalı, *İmamiye Şiâsi*, İstanbul 1984, 146.

48 Yakubî, Ahmed b. Ebi Yakub b. Ca'fer b. Veheb (292/905), *Tarihu'l-Yakubî*, Dâru Sadır, Beyrut 1992/1412, II, 114.

49 Avni İlhan, *Gaybet*, XIII, 410.

50 William Thomson, "İslâm ve Mezhepler", çev. Adil Özdemir, *DEÜİFD*, I, 1983, 317; Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri*, 115-16; Hasan Onat, *Shi'ism in the Twentieth Century and The Islamic Revolution of Iran*, Ankara 1996, 7; Sıdık Korkmaz, *Tarihi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, 27, 74.

getirmiş⁵¹ ve onu, dönüşü beklenen Mehdî ilan etmişlerdi.

Gaib veya ölen liderin geri dönmesi anlamındaki rec'a, bu yönüyle her ne kadar tamamen mehdîlikle bağlantılı bir konu olarak gözüксе de, aslında tam anlamıyla böyle bir sınırlandırılma olmamıştır.⁵² Yani bazı Müslümanlar, sadece gaybette olan mehdîlerinin dönüşünü değil, aynı zamanda, ölen bazı insanların da bir defaya mahsus olmak üzere kıyametten önce dünyaya döneceğini de iddia etmişlerdir.⁵³

Farklı bir insan bedeninde tekrar dirilme anlamında olan "tenasüh"ün yerini alan⁵⁴ bu tarz rec'a iddialarının temeli, hicri birinci asrın sonlarına kadar gider. Rivayetlere göre Keysaniyye diye nitelenen grubun da dahil olduğu bir kesim, önceden bulundukları bedenlere geri dönmeyi sadece bazı liderleriyle sınırlandırmamış, tüm insanları da kapsayacak şekilde genişletmişlerdi.⁵⁵ Bu görüşü ileri sürenler arasında Ebu't-Tufeyl, Âmir b. Vasîle (100/718), Ca'fer Sadık'ın taraftarlarından⁵⁶ Cabir b. Yezid el-Cu'fî (128/746)⁵⁷ ve Keysaniyye'den şair Küseyyir (105/723)⁵⁸ gibilerin isimleri zikredilir. Daha sonra, Seyyid el-Himyerî (173/789-90) gibi bazı Keysanîler⁵⁹ ile Beşşar b. Burd (167/784)⁶⁰ gibi şahısların bu

51 Marshall G.S. Hodgson, "How Did The Early Shi'a Become Sectarian?", *SAOS*, 75 (1955), ss.1-13, 6.

52 Hodgson, "How Did The Early Shi'a Become Sectarian?", 6.

53 E. Ruhi Fığlalı, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine," *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXV, 198.

54 Hodgson, *How Did The Early Shi'a Become Sectarian?*, 7-8.

55 Nevbahtî, Keysaniyye'nin konuyla ilgili görüşlerini şöyle ifade etmiştir: Keysaniyye'ye göre, Hz. Muhammed ve diğer nebiler gibi insanlar da önceden bulundukları bedenlerine dönecek ve Hz. Muhammed'e iman edecekler. Dönecekler arasında Ali b. Ebi Talip de vardır. O, eski bedenine döndüğünde Muaviye b. Ebi Sufyan ve Ebu Sufyan soyundan herkesi öldürecektir. Daha sonra Şam'ı yıkıp Basra'yı da batıracaktır." Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa (310/922), *Fıraku's-Şîa*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1931, 37.

56 Berkî, *Ricâl*, 16.

57 İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), (*Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*) *Hadis Müdafaa'sı*, çev. M. Hayri Kırbaçoğlu, İstanbul 1979, 71.

58 İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, thk. Yusuf Ali Tavil, Beyrut 1986, I, 204; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/935), *Makalatü'l-İslamiyyin vahtilafu'l-Musallin*, thk. M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1990, I, 92-93; İsfahanî, Ebu'l-Fereç Ali b. El-Hüseyin (356/966), *Kitâbu'l-Eğânî*, thk. El-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1992, IX, 4.

59 Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 27; Eş'arî, *Makalât*, I, 87-88; İsfahanî, *Kitabu'l-Eğânî*, VII, 224.

60 Bağdadî, Abdülkadir Tahir b. Muhammed (429/1038), *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyne'l-Fırâk)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991, 41; İsfahanî, Ebu Muzaffer (471/1078), *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu Fırkatü'n-Naciyeti ani'l-Fıraku'l-Halikin*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1403/1983, 35.

inancı gündemde tutmaya devam ettikleri anlaşılmaktadır. Şîileri rec'a ve tenasüh konusunda eleştiren Cahız,⁶¹ benzer görüşler ileri sürerek tüm ümmeti tekfir eden Beşşar b. Burd'un, arkadaşı Vasıl tarafından terk edildiğini söyler.⁶²

Diğer taraftan, yukarıda da görüldüğü gibi hicrî ikinci asrın sonlarına kadar geçen süreç içerisindeki rec'a savunucuları, daha çok gulat diye tabir edilen gruplardı. Fakat daha sonra Hişam b. Salim, Şeytanu't-Tâk, Ali b. Mîsem, Hişam b. el-Hakem,⁶³ Ali b. Mansur ve Sükkâk gibi kelâmcıların başını çektiği Rafizî (Şîî) çoğunluk, Kıyametten önce tekrar dünyaya geri döneleceği şeklindeki bu inanca sahip çıkarak savunma yoluna gitmişlerdir.⁶⁴ Hayyat'ın "Ehlü'l-İmame" diye nitelendirdiği söz konusu Şîiler ve Zeydiyye'den Nuaymiyye, rec'ayı kabul etmiş, Butriyye, Yakubiyye,⁶⁵ Carûdiyye gibi diğer Zeydîler ile birlikte Haricîler, Mürcie, Mu'tezile ve Haşeviyye ise inkâr ederek bu iddiada bulunanları tekfir etmişlerdir.⁶⁶

Hayyat (300/912), Şîilerin, saklı tuttukları kitapları hariç, rec'a gibi bazı inançlarını gizleyerek, meclislerinde ve kitaplarında söz etmemeleri konusunda birbirlerine vasiyet ettiklerini söyler.⁶⁷ Ancak dönemin ileri gelen Şîî alimlerinden

İsfahânî'ye göre, Basra'nın altı kelâmcısından biri olan Beşşar b. Burd, Vasıl b. Ata (131/748), Amr b. Ubeyd (144/765), Salih. Abdulkuddüs (166/783), Abdulkarim b. Ebi'l-Avcâ (155/722) ve ismi zikredilmeyen ev sahibi diğer beş şahısla birlikte aralarında tartışma yaparlardı. İsfahânî, *Kitabu'l-Eğani*, III, 146.

61 Bkz. Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb (255/868), *Resailü'l-Cahız*, Beyrut 1991, 453.

62 İbnü'l-Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 30.

63 Hişam b. Salim, Şeytanu't-Tâk, Ali b. Mîsem ve Hişam b. el-Hakem gibi kelâmcılar için bkz., Mehmet Atalan, *Şîiliğin farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara 2005, 117-127.

64 Hayyat el-Mu'tezilî, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed b. Osman (300/912), *Kitabu'l-İntisar ve'r-Red ala Ravendiye'l-Mulhid*, thk. Alber Nasri Nader, Beyrut 1957, 14.

Eş'arî, Rafıza'nın birinci grubunun çoğunluğuna göre, Beni İsrail'den bir kavmin ölülerinden sonra dirilmesi gibi, ölümlerin hesap gününden önce tekrar dünyaya döneceğini iddia ettiklerini, söyler. Ona göre ikinci grup ise, kıyamet ve ahireti inkâr eden ve tenasühe inanan Gulat'ın görüşüdür. Eş'arî, *Makalât*, I, 119.

İbn Abd Rabbih'e göre ise, Rafıza'nın tümü rec'aya inanır. Onlar, ölümlerinin diriltilip dünyaya döndürüleceklerini ve insanların tek bir ümmet olacaklarını iddia ederler. İbn Abd Rabbih, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülûsî (328/939), *Kitabu İkdü'l-Ferid*, şrh. İbrahim el-Ebyarî, Daru'l-Kütübu'l-Arabî, Beyrut ts., III, 398.

65 Eş'arî, *Makalât*, I, 144-145.

66 Bkz. Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, 96.

Nevbahtî'ye göre, Zeydiyye ve el-Mugire b. Said'in taraftarları olan el-Mugiriyye, rec'a konusunu ne kabul etmiş ne de yalanlamışlardır. Bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 37.

67 Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, 97.

Fazl b. Şazan (260/873)'ın,⁶⁸ konuyla ilgili görüşlerini açıkça tartışıp ortaya koyduğu görülmektedir. Onun günümüze kadar ulaşabilen *Kitabu'l-Îzâh* adlı eseri, rec'a doktrininin bir savunusu şeklindedir. Fazl b. Şazan, kitabında rec'a ile ilgili kendilerine yöneltilen tenkitlere karşı, birinin öldükten sonra konuşması, ölüyen dirilip dolaşması ve kabre geri dönmesiyle ilgili Sünnî kaynaklı olduğunu iddia ettiği birtakım rivayetler aktardıktan sonra, Şîa'nın bu yönde eleştirilmesinin haksızlık olduğunu, Allah'ın ölüyü diriltme kudretini inkâr etmediklerini, dilemesi durumunda İsrailoğullarından döndürdüğü gibi bu ümmetten de döndürebileceğini iddia etmiştir.⁶⁹ Benzer görüşleri savunan İbn Ravendî (298/910) de, "Rabbimiz, bizi iki kez öldürdün ve iki defa dirilttin"⁷⁰ ayetini rec'anın gerçekliğinin delili olarak sunmuştur.⁷¹

Kitabu'r-rec'a adlı bir eser yazdığı söylenen bir başka Şîî alim Ebu Nasr Muhammed b. Mesud b. Ayyaşî (320/932),⁷² Muhammed Bakır'ın, "ölümle katl ayrı şeylerdir, katledilen (kişi) ölümü tatmaz, onun tekrar dönüp ölümü tatması gerekir" dediğini iddia ederek⁷³ rec'ayı farklı bir bağlamda savunmaya çalışmıştır. Ayyaşî, Kur'an'da geçen "li yüzhirellahu"⁷⁴ kelimesinin rec'a hakkında olduğunu söyleyen Muhammed Bakır'dan diğer bir rivayet daha aktararak bu şekilde iddialarını

68 Fazl b. Şâzân, Şîî hadis, hukuk, kelâm alanındaki önemli çalışmaları ve bağımsız görüşleriyle tanınmış olup, Şîa onun faaliyetleri sayesinde Nişabur'da büyük destek kazanmıştı. O, özellikle hukuk ve kelâm alanında akla yer verdiği için dikkat çekmiş ve de Şîa tarafından eleştirilmiştir. Çoğu kitap ve görüşleri, öğrencisi Ali b. Muhammed b. Kuteybe en-Nisaburî tarafından aktarılmıştır. Eş'arî, *Makalât*, I, 134-135; Necaşî, *Ricâl*, 306-307; Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *el-Fihrist*, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Necef ts., 124-125.

69 Bkz. Fazl b. Şâzân (260/873), *Kitabu'l-îzah*, Beyrut 1982, 189-197.

70 Mü'min, 40/11.

71 Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, 96.

72 İbn Nedim, *Fihrist*, 244-245; Necaşî, *Rical*, 250-252; Tûsî, *Fihrist*, 137-139.

Muhammed b. Mesud el-Ayyaşî, Semerkant'lıdır. Dönemin Şîasının en bilgini olup, kitapları Horasan bölgesinde elden ele dolaşmaktaydı. İmamlar çizgisindeki Şîiliğin III/IX. asrın sonlarından itibaren Maverâünnahr'da yayılmaya başlaması, el-Ayyaşî'nin faaliyetleri sayesinde olmuştur. Ayyâşî, Şîliğe girmeden önce genç yaşında Sünnî hadiste geniş bir birikim elde etmişti. Sünnî eğitim kurumlarına gitmeye Şîî olduktan sonra da devam etmiştir. Onun pek çok kitabı Kuzeydoğu İran'da popüler olmuştu fakat zayıf hadisler rivayet ettiği gerekçesiyle Irak ve Batı İran İmâmîleri ondan uzak durmuşlardı. İbn Nedim, *Fihrist*, 244-245; Necaşî, *Ricâl*, 350-353; İbn Davud Hillî (vefat. Hicrî VIII. Asrın ilk çeyreği), *Ricâl-ü İbn Davud*, İntişarâtü Daneşgâh-ı Tahran 1383, 336.

73 Bkz. Ayyaşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mesud b. Muhammed el-Ayyaşî es-Sülemî (320/932), *Tefsiru'l-Ayyaşî*, Beyrut 1411/1991, I, 225-226.

74 Tevbe, 9/33.

destekleme gayretine devam etmiştir.⁷⁵

Ölmüş veya gaib bir liderin geri dönmesi inancında olduğu gibi, ölen tüm insanların da kıyametten önce tekrar yeryüzüne dönecekleri şeklindeki iddianın temelinde de, Şîa'nın intikam alma duygusu yatmaktadır. Bazı Ali taraftarı Şîî kitlelerin, Ali b. Ebi Talip'in eski bedenine döndükten sonra Muaviye b. Ebi Sufyan ile bu soydan olan herkesi öldürüp, ardından Şam ve Basra'yı yıkacağını söylemeleri,⁷⁶ bu beklentilerinin bir yansımasıydı. Bundan dolayı sonraki Şîîler, tekrar dirilip geri dönecekleri, tüm insanlardan ziyade ileri gelen Şîîler ve onlara düşmanlık gösterenlerle sınırlamayı yeterli görmüşlerdi. Onların bu iddiaları, Ca'fer Sadık'a dayandırdıkları bir rivayetle şu şekilde ifade bulmuştur: Kâim kıyam ettiğinde Allah onunla birlikte Şîasından bir grubu kabirlerinden diriltecek ve bu kişiler, düşmanlarına “ey Şîa düşmanları! İşte sizin yalanınız, bu inkâr ettiğiniz devletinizdir” diyeceklerdir.⁷⁷

Şîî rec'a anlayışının bu şekli, hicri üçüncü asrın sonlarında oluşmaya başlayan İmâmiyye Şîası tarafından da sahiplenilmiş ve ardından bir ilave daha yapılarak Onikinci İmam'ın dönüşüyle birleştirilmiştir.⁷⁸ İmâmiyye, her ne kadar rec'anın anlamı üzerinde kendi içerisinde ihtilaf etmişse de, kıyametten önce ölülerinin çoğunun dünyaya dönmesinin zorunluluğu konusunda müttefiktir.⁷⁹ Bununla birlikte ilk İmâmî yazarlardan el-Kuleynî (329/941), muhtemelen Gaib Onikinci İmam'ın dönüşünün yakın bir zamanda gerçekleşeceği yönündeki tahminlerden etkilenerek rec'a doktrinini görmezlikten gelmiş ve bu inancın özel bir öneme sahip olduğunu düşünememişti. Ancak daha sonra *Kitabü'r-Rec'a* adlı bir eser de kaleme aldığı söylenen⁸⁰ İbn Babaveyh (381/991), Kuleynî'nin hiç kullanmadığı hadisleri esas alarak rec'a doktrinini Kelâm'la tekrar tanıştırmıştır.⁸¹ O,

75 Bkz. Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, II, 93.

76 Bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 37.

77 Bkz. Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, II, 280.

78 W. Madelung, “Kaim”, *EI2*, c. IV, Leiden 1978, 457.

79 Şeyh Müfid, Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numani el-Ukberi el-Bağdadi (413/1022), *Evailü'l-Makalât fi Mezâhibi'l-Muhtârât* (ed. F. Ez-Zencanî), nşr. Tebriz 1371, 13.

80 Bkz. Necaşî, *Ricâl*, 389.

81 Krş. I.K.A. Howard, *Shi'i Theological Literature*, 27, 29.

tartışmayı Kur'an ayetlerinin yorumlanmasına ağırlık vererek, Yahudî inancı ve Hz. Peygamber'den hadislerle de desteklemiştir. İbn Babaveyh, ölüp dirilen Mağara Ehli (Ashabu'l-Kehf) gibi, rec'aya delil birçok örnek bulunduğunu söyler. Ona göre Hz. Peygamber'in "Önceki milletler arasında olan şeyler, bir atın ayağının diğerine veya bir yelekin ötekini takip edişi gibi, bu ümmette de aynen olacaktır" şeklindeki hadisi rec'anın diğer bir kanıtı olduğu için, dönüşün (rec'a) bu ümmette de olacağına inanmak zorunludur. O, "Mehdî ortaya çıktığı zaman Meryem oğlu İsa yeryüzüne inecek ve Mehdi'nin arkasında namaz kılacaktır" şeklindeki rivayetle, İsa'nın ölümünden sonra tekrar dünyaya döneceğinin kastedildiğini ifade etmiştir.

İbn Babaveyh, rec'anın olacağı yönünde Kur'an'dan verdiği örnekte ise, "Ölen kimseyi Allah'ın diriltmeyeceği üzerine bütün güçleriyle Allah'a yemin ederler; hayır öyle değil; bunu Allah gerçekten vaat etmiştir fakat insanların çoğu bilmezler"⁸² ayetini delil gösterir. Bununla birlikte cennet ve cehennemin inkarını gerektirdiği gerekçesiyle, ruhların bedenden bedene geçişi (tenasüh) hakkındaki görüşün batıl ve buna inanmanın da küfür olduğunu söylemiştir.⁸³

Ölümlerden bir grubun Mehdi'nin kıyamıyla birlikte kendi suretlerinde tekrar dünyaya döndürülecekleri fikri, İmâmî kelâmcı Şeyh Müfid (413/1022) tarafından da kabul edilmiştir. Müfid'e göre diriltilecekler, bir kısmı dünyada yüceltilen, diğerleri de aşağılanan iki zıt gruptur. Yüceltilenler, iman ve salih amelde üst derecede olup büyük günahlardan sakınanlardır. Allah bunlara hak devleti gösterip şereflendirecek ve onlara temenni ettikleri şeyi verecektir. Diğer grup ise fesadı amaç edinen, Allah dostlarına zulmeden ve kötülük işleyenlerdir. Allah bu şekilde onlara yardım edip ölümlerinden önce, helal kılındığı ölçüde onlardan intikamlarını alacak ve böylece kızgınlıklarını giderecektir. Daha sonra her iki grup da ölecektir. Tüm bu olacaklarla, hak yolda olanlarla batıl yolda olanların, yani mazlumlarla zalimlerin konumları değiştirilmiş olacaktır.⁸⁴

Şeyh Müfid, Mu'tezile başta olmak üzere rec'a konusunda kendilerini

82 Nahl 16/38.

83 Bkz. İbn Babaveyh (Şeyh Sadûk), Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali el-Kummî (381/991), *Risaletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, Türkçe çev.E.Ruhi Fırlalı, Ankara 1978, 69-70.

84 Şeyh Müfid, *Evailü'l-Makâlât*, 50.

eleştirenlere verdiği cevapta, Allah'ın bunu yapmaya kadir olduğunu söyler. Ona göre, Allah, kâfirleri (dünyaya) döndürdüğünde onlardan intikam alacak ve onların tövbelerini kabul etmeyecektir.⁸⁵

Görüldüğü gibi İmâmiyye Şîâsında rec'a anlayışının temel güdüsü, zulme uğrayan Ehl-i beyt mensuplarıyla onlara zulmedenlerin, Onikinci İmam'ın ortaya çıkması döneminde diriltilip tekrar dünyaya gönderilmesi ve ardından Ehl-i Beyt düşmanlarından intikam alınmasını gösterme çabasıdır.⁸⁶ İlk olarak belli bir lider veya tüm insanlar hakkında gündeme getirilen bu düşünce, Şîîliğin ayrı bir fırka olarak teşekkül etmeye başlamasından itibaren, zalimler ve zulmedilenler şeklinde iki grupta sınırlandırılmış ve son olarak da, dönecek bu kesimle "Sahibü'r-Rec'a" adını verdikleri⁸⁷ Gaib Onikinci İmam arasında bağlantı kurulmuştur.

Burada dikkat edilmesi gereken diğer önemli bir husus ise, ilk gaybet ve rec'a savunucularının, Keysaniyye ve Muğiriyye gibi gulat diye nitelenen aşırı fırkalar olmasıydı. Bu yüzden hicri ikinci asrın başlarındaki Şîî yazarlar bu görüşleri açıkça bir kenara itmişlerdi. Ancak zamanla imamlara yönelik çok daha aşırı fikirlerin ortaya çıkması, bu inancın nispeten ılımlı gözükmesine neden oldu. Bundan dolayı İmâmî yazarlar bu kriteri devam ettirerek daha sonraki İmâmiyye Şîâsının en önemli inançlarından biri haline getirdiler. Yani onlara göre, gaybet ve rec'aya inanmak asla gulat mezheplerden biri olmayı gerektirmemekteydi.⁸⁸

85 Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara mine'l-Uyuni ve'l-Mehasin*, Beyrut 1405/1985, 115-116.

86 M. Cevad Meşkûr, *Ferheng-i fıraki İslâmî*, Ncef 1368, 84; Abdulaziz Abdusselam Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York 1981, 151; İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye", *DİA*, XXIII, 149.

87 Bkz. İbn Rüstem et-Taberî (IV/X. Asır), *Delâilü'l-İmame*, Dârü'z-Zuhair, Kum ts., 271.

88 Krş. Vedat el-Kadı, "The Development of the Term Ghulat", 305-306; Hodgson, *How Did The Early Shi'a Become Sectarian?*, 8.

I. BÖLÜM

GAYBET FİKRİNİN TARİHİ ARKA PLANI VE İLK TEZAHÜRLERİ

1. Gaybet Fikrinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler

1.1. Sosyo-Kültürel Yapı

Şîî düşüncenin en belirgin öğelerinden biri olan gaybet inancının anlaşılabilmesi; Müslüman toplumda yaşanan sosyal değişim, Emevî ve ilk dönem Abbasî siyaseti, Alioğulları-Abbasoğulları ilişkisi, farklı inanç ve kültürlerle mensup insanların kitleler halinde İslâma girmesi gibi konuların dikkatli bir şekilde ele alınmasına bağlıdır. Bundan dolayı İslâmî bir inanç olmayan böyle bir fikrin İmâmiyye Şîası tarafından İslâmî bir forma dönüştürülme aşamasının tespiti için ilk etapta, başta Kûfe'nin yerleşimcileri olmak üzere İslâm toplumunda yaşanan büyük dinsel ve sosyal değişime kısaca değinmemiz faydalı olacaktır.

Kûfe, Mezopotamya'daki eski kültür merkezlerinden olan Hire ve Babil'e yakın bir bölgede kurulmuştur. 17/638 yılında Sa'd b. Ebi Vakkas tarafından şehir haline getirilmiş,¹ kısa bir süre sonra da 36/656'da Hz. Ali'nin tercihiyle başkent yapılmıştır. Şehrin kurulduğu coğrafya, İslâm öncesi dönemde karakterlerini büyük oranda Persli, Yahudî ve Hıristiyan grupların belirlediği kabîlelerin yaşadığı bir yerdi.² Ağırlık olarak Deylemîler ve Farslıların oluşturduğu Persliler, Kûfe'ye yerleşerek³ Arap Müslümanların tehditlerine karşı hem kendilerini, hem de dînî ve kültürel inançlarını korumak için uygun bir zemin buldular.⁴ Kûfeli bu gruplar, çoğunluğu Yemen'den gelen⁵ diğer dînî azınlıklarla birleşerek bölgedeki iktidar

1 M. Mahfuz Söylemez, *Kuruluşundan Emevîlerin Başlangıcına kadar Kûfe'nin Siyasi Tarihi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1995, 14-15.

2 Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 145.

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara 2001, 157-164; Mustafa Öz, "Gâliye", *DİA*, XIII, 334.

4 James Darmesteter, *Mahdi*, Tahran 1938, 18; Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 144-145.

5 Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cerir (279/892), *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 2002, 396.

muhallif hareketleri yoğunlaştırdılar. İlk olarak Hz. Ali ile Muaviye arasındaki mücadelede Ali'nin yanında yer alan bölge sakinleri, daha sonra Emevî iktidarına muhalefetin önde gelenleri olarak bu özelliklerini 150/767'li yıllara kadar⁶ devam ettirdiler.

Çoğunluğu Hz. Ali taraftarı olan bu muhalif kitleler, özellikle siyasi iktidara karşı kurtarıcı liderler olarak bekledikleri bazı kişilerin başarılı olamamalarından kaynaklanan hayal kırıklığıyla birlikte aşırı fikirlere yönelmeye başladılar.⁷ Düşüncelerine İslâmî bir kılıf bulmak amacıyla da, kaynağını Mazdaizm vb. İran'ın kadim dinlerinin oluşturduğu⁸ “bâtınî” esaslara sarıldılar.⁹ Şîilik adı altında ait oldukları din, felsefe ve kültür havzalarına ait motifleri İslâm'a sokarak imamlarını meşrulaştırma yoluna gittiler. Böylece gaybet, vâsilik, mehdîlik, masûmiyet, rec'a, beda', takiyye gibi bazı fikirler geliştirdiler.¹⁰ Sonraki dönemlerde tarih sahnesinde yer alan Şîî mezhepler de, ilk dönemde gulat olarak kabul edilen söz konusu fikirlerle ilgilenmeye devam ederek,¹¹ imamları yarı ilâhî bir değerle kuşandırmaya başladılar. Hz. Ali'nin Müslümanlarca terk edilip sonunda katledilmesi gibi, onun yolunu izleyen imamların her birinin iktidardaki Emevîler ve sonra da Abbasîler tarafından zulme maruz bırakılıp ardından gizlice öldürüldüklerini hissedegeldiler.¹² Bu şekilde büyük çoğunluğu, içerisinde bastırılmış kadim Arap düşüncesindeki bazı aşırı görüşlerden de esinlenilerek¹³ İmâmiyye Şîasına özel bir dinî görünüm kazandırdılar.

İlk olarak Kûfe ve çevresinde görünmeye başlayan söz konusu gulat tartışma ve faaliyetler, ağırlıklarını uzun süre daha bu bölgede devam ettirdi.

6 Jan-Olaf Blichfeldt, *Early Mahdism, Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, Leiden 1985, 71.

7 Mustafa Öz, *Gâliye*, XIII, 334.

8 Arjomand, *The Crisis of the Imamate*, 499.

9 Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Seçuk Yayınları 1980, 242; Watt, “Mu'tezile'nin Siyasi tavırları”, *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, der. ve çev. Kasım Güleçyüz, İstanbul 1995, 193.

10 Sönmez Kutlu, ‘Ehl-i Beyt’ Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi, *İslamiyat*, Ankara 2000, c. 3, sayı: 3, 114.

11 Marshall G.S. Hodgson, *How Did The Early Shi'a Become Sectarian?*, 8.

12 Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, İstanbul 1993, I, 340.

13 Hodgson, *How Did The Early Shi'a Become Sectarian?*, 6.

İmâmîler, imamları doğaüstü beşeri varlıklar olarak tanımlayan rivayetleri her ne kadar Muhammed Bakır ve Ca'fer Sadık'a dayandırsalar da aslında bu haberler, Ebu'l-Hattâb Muhammed b. Ebi Zeyneb el-Esedî gibi imamların Kûfe'deki taraftarları tarafından üretilmiştir.¹⁴ Çünkü Ca'fer ve Bakır Medine'de yaşarlarken taraftarlarının çoğu Kûfe'de bulunmaktaydı.¹⁵

Muhammed Bakır ve Ca'fer Sadık dönemlerindeki Kûfe ve Medine merkezli söz konusu hareketler, zamanla genişleyerek hicri üçüncü asırda Kum ve Bağdad gibi yeni Şîî şehir toplumlarını ortaya çıkarmıştır. Bu genişlemeye, imamlarla iletişimin zorluğu da eklenince yerel liderliklerin ortaya çıkması kaçınılmaz hale geldi.¹⁶ Ali b. Mahziyar, Yunus b. Abdurrahman (208/823) ve Fazl b. Şazân (260/873) gibi alimlerin başını çektiği III/IX. asır Fars kökenli Şîî hadisçileri, yaptıkları çalışmalarla bu rivayetlerin daha sonra oluşacak olan İmâmî külliyyata aktarılmasında anahtar rol oynadılar. Böylece Abbasî Devletinde yaşayan nüfusun İslâm'a girmesinin ardından yaşanan büyük değişimle oluşan yeni sorunların aşılmasına büyük katkı sağlanmış oldu.¹⁷

Yeni Şîî merkez olan Kum, muhtemelen İslâmî fetihler döneminde yıkılmış olup, Alioğlu taraftarlığından dolayı 94/712-713'te Kûfe'yi terk etmek zorunda kalan Arap Eş'arî kabilesi tarafından tekrar yerleşim yeri haline getirilmişti.¹⁸ III/IX. yüzyıldan itibaren de Kûfe'nin yerini alarak Şîî rivayetlerin üretildiği en önemli

14 Mufaddal, bu görüşlerinden dolayı Ca'fer Sadık tarafından dışlanmıştır. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 37.

15 S.H.M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, İslamic Republic of Iran, Qum ts., 300.

Ca'fer Sadık'ın Ebu'l-Hattâb gibi söz konusu şahıslarla ilişkisi için bkz. Ron P.Buckley, "The Imam Ja'far al-Sadiq, Abu'l-Khattab and the Abbasids" *Der Islam*, c. 79, 2002, 118-140.

16 Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period" *Belief and Law in İmami Shi'ism*, Variorum, 37-38.

17 Arjomand, *The Crisis of the Imamete*, 498-500.

18 Kum'a ilk yerleşmeler, bu aileden 83/702 yılında oraya taşınan Talha b. el-Ahvas el-Eş'arî ile birlikte başlamıştır. Daha sonra Emevî valisi Haccac'a karşı İsyan eden Abdullah b. el-Eş'as'ın taraftarlarından Sa'd b. Malik b. Amir el-Eş'arî'nin oğulları da buraya göç ettiler. Bunlardan Abdullah b. Sa'd'ın Ku'fe'de yetişmiş bir oğlu vardı. Şîilik'i Kum'a ilk taşıyıp yayan da bu kişidir. Bkz. Yakût el-Hamevî, Şihabuddin Ebu Abdillah (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, Mısır 1906, "Kum" maddesi.

Tûsî'ye göre ise, Kum'a ilk yerleşen kişi Sa'd b. Malik b. el-Ahves el-Eş'arî'dir. Bkz. Tûsî, *Fihrist*, 25.

merkez olmuştur.¹⁹ Gulat düşünceye sahip olanlar, 255/869'lu yıllarda Muhammed Cevad'ın taraftarı²⁰ olan Eş'arîlerin lideri Ahmed b. Muhammed tarafından Kum'dan sürülmüşlerdir. Bundan sonra burası ılımlı Şîîliğin sığınağı haline gelmiş,²¹ Kuleynî ve İbn Babaveyh gibi önde gelen hadisçilerinin yaptıkları çalışmalarla İmâmiyye gaybet inancının oluşumunda önemli bir rol üstlenmiştir.

Diğer taraftan, İmâmiyye gaybet inancına giden süreç içerisinde, doğrudan etkili gözükmese de, Abbasîler döneminde yaşanan birtakım kültürel faaliyetlerin de katkısı olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Harun Reşid'in veziri Yahya b. Halid el-Bermek (188/805)'in özel gayretleriyle ilmi ve kültürel faaliyetlerin artması,²² nas ve vasiyyet gibi, gaybetin alt yapısını oluşturan temel Şîî fikirlerin olgunlaşmasına yardım etmiştir. Yahya b. Halid'in aşk üzerine düzenlediği münazaraya katılanlar arasında Bişr b. el-Mu'temir (210/825),²³ Ebu'l-Huzeyl Allaf (227/841), Nazzam (221/835), Sümame b. Eşres (213/828) gibi Mu'tezilîlerin yanında Ali b. Mîsem (184/200) ve Hişam b. el-Hakem (190/805) gibi Rafizî(Şîî)lerin de yer alması²⁴ bu düşüncemizi desteklemektedir. Ancak bu serbest tartışma ortamı Yahya b. Halid'in vezirlikten azledilip öldürülmesiyle birlikte, Me'mun'un hilafetine (198-218/813-833) kadar sekteye uğramıştır. Me'mun'un halife olmasıyla birlikte kültürel faaliyetler tekrar canlanmış, felsefî ve kelâmî düşüncede önemli ilerlemeler sağlanmıştır.²⁵

Me'mun, çeşitli grupların görüşlerini en iyi şekilde ortaya koyup ihtilafların önünü kesmek amacıyla çeşitli münazara meclisleri oluşturmuştur.²⁶ Halifenin huzurunda Sümame b. Eşres ve Bişr el-Merisî gibi şahıslarla tartışmalar yapan Ali b.

19 Howard, *Shi'i Theological Literature*, 24.

20 Berkî, *Ricâl*, 57.

21 Heinz Halm, *Shiism*, 43-44.

22 Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci "Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf"*, Ankara 2001, 99.

23 Bişr b. el-Mu'temir'in tartışmalarla olan ilişkisi için bkz. Cemil Hakyemez, *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tazile'nin Bağdad Ekolünün Doğuşu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE., Ankara 1998, 25-32.

24 Bkz. Mes'udî, *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, III, 380.

25 Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 100

26 Bkz. Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tahir el-Katib İbn Tayfur (280/893), *Kitabu Bağdad*, thk. Muhammed Zahid b. El-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, 45-46.

Heysem²⁷ gibi Şîîler bu şekilde fikirlerini tekrar tartışıp ortaya koyabilmişlerdir. Söz konusu Şîî alimlerin münazara edip geliştirdiği imamet anlayışına hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru yeni bir ilave yapılmış ve bu şekilde “masum imam” anlayışı, sonraki Şîî kelâmcılar tarafından “Gaib Masum Onikinci İmam” şeklindeki son haliyle yeniden formüle edilmiştir.

1.2. Din ve Kutsal Kitapların Etkisi

İslâm’dan önce gelen peygamberlerin bir kısmının bazı sebepler yüzünden kavimlerinden bir süre ayrılıp sonra döndükleri, bazılarının da Allah katına yükseltildikleri hem Kur’an-ı Kerim hem de Kitab-ı Mukaddes tarafından anlatılan konulardır. Kur’an’da, Allah’ın kendisine özel ilim verdiği gâib bir kişiden bahsedilmektedir.²⁸ Yine Hz. Musa’nın vahiy almak için Tûr dağına gitmek üzere kavminden kırk gece uzaklaştığı,²⁹ Hz. İsa’nın da muhalifleri tarafından öldürülmeyip Allah tarafından kendi katına yüceltildiği³⁰ ifade edilmektedir.

Hristiyanlara göre ölüp gömülüştü sonrası mezardan dirilerek ilahi aleme yükselen ve orada semavi krallığını kurmuş olan İsa Mesih, adeta yarım kalan insanlığın kurtarılması işini tamamlamak için ahir zamanda tekrar yeryüzüne dönecektir.³¹ Hem Hristiyanlar hem de Yahudilere göre göklere çıkmış olup tekrar geri geleceği yönünde hakkında haber bulunan Hz. İlyas ve İdris gibi diğer peygamberler de vardır. İncil’de Hz. İlyas’ın, düzeni sağlamak için geri döneceği söylenmektedir.³² Tevrat’ta ise, İlyas’ın kasırga ile göklere çıktığı,³³ Rabbin büyük ve korkunç günü gelmeden önce peygamber olarak geri gönderilip dünyanın lânetlenmemesi için insanları islah edeceği,³⁴ Hz. İdris’in (Enouch) de, Allah’ın onu

27 Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), *Tarihu’l-Umem ve’l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Dârü’l-Mearif, Kahire ts., VIII, 577.

28 Kehf 18/ 6582. Tefsirciler, bu kişinin “Hızır” olduğunu ifade ederler.

29 A’râf 7/ 142-143.

30 Nîsa 4/ 156-158.

31 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları 1998, 258.

Hz. İsa’nın kabrinden kıyamı, semaya yükselmesi, sonradan diri olarak Mecdelli Meryem ve on bir havarisine görünmesi, ardından göğe alınması gibi konular için bkz. Markos, 16: 6-20.

32 Bkz. Matta, 17:10-12.

33 II Krallar, 2: 1-12.

34 Malaki, 4: 5-6.

yanına alması sonucunda gözden kaybolduğu³⁵ ifade edilmektedir.

Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ın bazı peygamberlerle ilgili vermiş olduğu bu bilgiler, ilk Müslümanların, aralarında İsa, İdris, İlyas ve Hızır gibi bazı peygamberlerin Allah tarafından insanların gözlerinden geri çekilip bir nevi gaybete gönderildikleri görüşüne yapışmalarına sebep olmuştur. Zamanla bu tür beklentilere odaklanan bazı Müslümanlar, bedenen çürümemezlikle ilgili efsaneler ve miraç olayı gibi hadiselerin de etkisiyle dikkatlerini Hz. Peygamber'in ailesinden kurtarıcı olarak bekledikleri bazı kişilerin üzerinde yoğunlaştırmışlardır.³⁶ Mehdînin ortaya çıkışından önce yaşanacaklarla ilgili Müslüman tasvirlerinin Hristiyan anlatılarına çok benzemesi bu etkileşim ihtimalini daha da güçlendirmektedir. Bazı İncil ayetlerindeki, Hz. İsa'nın dönüşünden önce ortalığın darmadağın olacağı, yalancı mesihlerin ortaya çıkacağı, milletlerin birbirleriyle çatışacağı, büyük doğal felâketlerin yaşanacağı, mü'minlere haksız yere zulmedileceği ve akrabaların bile birbirlerinin kuyusunu kazacağı³⁷ şeklindeki ifadeler bunun en belirgin örneklerindendir.

Gaybet düşüncesinin bazı Müslüman gruplar nezdinde yer bulmasına sebep olan diğer bir faktör ise, Doğunun ilâhî nurla ilgili eski inançlarıdır.³⁸ İranlıların çoğunun erken bir dönemde Müslüman olması, yüzyılların birikimine dayanan İran mirasının, başta edebî eserler kanalıyla olmak üzere İslam'a sokulmasını sağlamıştır.³⁹ İranlıların sahip olduğu gnostik dinlerden Maniheizm,⁴⁰ son kurtarıcı Mani'nin, ölümünden sonra doğrudan ışıık alemine gitmeyip Ay'da yerleşerek yeryüzündeki son ışıık ruhu kurtuluncaya kadar orada görevini devam ettirdiğini kabul eder. Maniheiztler, Mani'nin dışında Budha, Zerdüş ve Hz. İsa da dahil birçok

35 Tekvin, 5:24.

36 Crow, Douglas S., *Encyclopedia of Religion*, V, 540; Avni İlhan, "Gaybet" *DİA*, XIII, 410; Israel Friedlaender, "Shiite Elements in Jewish Sectarianism", *Jewish-Arabic Studies*, JORNS V. XXVIII-XXIX, 482-483.

37 Kitab-ı Mukaddes, Luka, 21/5-36

38 Fazlur Rahman, *İslâm*, 240.

39 Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997, 35.

40 Maniheizm, Hristiyanlık başta olmak üzere Mazdaizm, Budizm vb. dinlerden birçok unsuru içine alan bir dindir. Kurucusu kabul edilen Mani, milâdî 276 yılında ölmüştür. Kurulduğu günden itibaren İran, Mezopotamya ve hatta Mısır'da bile oldukça geniş yayılma alanı bulmuştur. Harun Güngör, "Maniheizm" *EÜİFD.*, Sayı: 5, Kayseri 1988, 145-148

tarihsel şahsiyeti kurtarıcı olarak görürler.⁴¹

Sonuç olarak, Şîî gaybet düşüncesi her ne kadar kendine has birtakım unsurlardan meydana gelmişse de, Hristiyanlık, Yahudilik ve Eski İran dinlerinin, Müslüman kitlelerin bilincine etki ederek bu fikrin oluşum sürecine destek sağladığını söyleyebiliriz.

1.3. Efsanevi Boyut

Şîî fırkalar arasında ortaya çıkan gaybet iddialarının, bazı eski inançlarla veya sosyo-kültürel ortamdan kaynaklanan sebeplerle izah edilmesi elbette yeterli değildir. Burada tespit edemediğimiz diğer pek çok faktörün dışında konunun bir de efsanevi boyutu vardır.

Uygarlıkların asıl destekçileri olan mucize ve efsaneler, tarihte gerçeklerden daha fazla rol oynamış, olayların fevkalâde güzel ve efsaneye benzeyen tarafları kitlelerin dikkatini daha fazla çekmiştir.⁴² Hitit efsanelerinde, tanrı veya kralın ölmediği, sadece kaybolduğu vurgulanır. Gaybetin işlendiği Babilonya'nın Temmuz, Suriye'nin Adonis ve Yunanistan'ın Persefon hikayeleri gibi diğer eski efsanelerde, yeryüzünün çıplak ve kuraklığı, verimlilik tanrısının kayboluşuna bağlanmaktadır.⁴³

Müslüman gruplar içerisinde efsane ve mucize türü olaylara en fazla önem verenler, şüphesiz, önemli oranda batınî esaslardan beslenen Şîî oluşumlardır. Şîîler, Hz. Ali ve diğer imamlara duydukları aşırı sevgi ve muhaliflerine karşı nefretlerinin de etkisiyle onlar hakkında çeşitli efsaneler geliştirerek neredeyse her birine ilâhi özellikler isnat ettiler.⁴⁴ Bununla birlikte, kendisiyle ilgili bu tür rivayetlerin yakıştırıldığı kişilerin başında, İmâmiyye'nin on ikinci imamı olduğu iddia edilen Muhammed b. el-Hasan el-Mehdî gelmektedir. Onun doğumu, hayatı ve gaybeti hakkında İmâmîler tarafından üretilenler daha çok efsane türü olaylara benzemektedir.⁴⁵ İbn Babaveyh ve Şeyh Tûsî, Hasan el-Askerî'nin vefatından en az

41 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 245-246; Mahfuz Söylemez, *Kûfe*, 162-63.

42 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, çev. Timaş Yayınları, İstanbul 1997, 53.

43 Fred Gladstone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul 1995, 132.

44 Mustafa Öz, "Gâliye" *DİA*, XIII, 334.

45 Sachedina, *İslamic Messianism*, 70-71; Mazlum Uyar, *Ahbârilik (İmamiye Şîası'nda Düşünce Ekolleri)*, İstanbul 2000, 41-42.

yüz yıl sonra yaşamalarına rağmen Onikinci İmam'la ilgili duymuş oldukları bu hikâye ve mitolojik anlatımların tümünü kayda geçirmişlerdir.⁴⁶

Gaybetin oluşumunda etkili olan söz konusu faktörlerin dışında, siyasal söylemlerin dinî terminolojiyle ayırt edilemeyecek kadar iç içe olduğu dönemin Müslüman toplumlarında yaşanan birtakım politik gelişmelere değinmenin ayrı bir önemi vardır. Fakat böylesi uzun bir süreci kapsayan tüm önemli gelişmelerin müstakil bir başlık altında ele alınmasını uygun görmedik. Bu yüzden gaybet fikrinin oluşumuna etki eden politik olaylara yeri geldikçe değinmeye çalışacağız.

2. Şîa'da Gaybet Fikrinin Oluşum Süreci

2.1. İlk Gaybet İddiaları

Fırkalar arasında en çok parçalanıp kollara ayrılanı olan Şîa,⁴⁷ liderlerinden herbirinin hayatında ve ölümünün ardından imamet konusunda ihtilâfa düşmüştür.⁴⁸ Bir imamın ölüp halefinin tanındığı her bir devirde, liderlik konusunda sorun çıkmış; ölen imamın taraftarlarından bir kısmı, imamın oğulları veya kardeşlerinden birinin imametini benimseme yoluna giderken bazıları da imamın ölmemiş olup gaybette olduğunu iddia ederek onun dönüşünü beklemişlerdir. Bu problemler neredeyse hiç birisi üzerinde ittifak edilmeden gelecek imamın seçilmesiyle çözümlenmiştir. İsmailîlerin durumu hariç Şîa'nın büyük kısmı, sonunda İmâmîyye veya İsna'âşeriyye çatısı altında tek bir çizgide birleşmiş, muhalifleri ise zamanla varlıklarını kaybetmişlerdir.⁴⁹

İslâm Mezhepleri Tarihi kaynak eserlerinde, hakkında gaybete gittiği iddia edilen ilk şahsın Hz. Ali olduğu iddia edilir. Bu görüşü ileri sürenlere, Abdullah İbn Sebe'ye uyanlar anlamında "es-Sebe'iyye" denir. Bunların, Ali'nin öldürülmediği ve ölmediğini,⁵⁰ âsâsıyla Arab'ı te'dib edinceye ve zulümle dolmuş olan dünyayı adalet

46 Bu tür rivayetler için bkz. Mehmet Atalan, "Şîî Kaynaklarda Muhammed b. e-Hasan Mehdi'nin Tarihî ve Menkabevî Kişiliği" *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Elazığ 2002, 95-112

47 İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, 153.

48 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 2.

49 Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 339.

50 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 19; Eş'arî, *Makalât*, I, 87; İbn Ebi'l-Hadîd, İzzuddin Ebu Hamid

ve iyilikle dolduruncaya kadar da ölmeyeceğini⁵¹ iddia ettikleri öne sürülür. Bazılarına göre İbn Sebe, Hz. Musa ve Yuşâ b. Nun hakkında Yahudi iken söylediklerini, İslâm'a girişine müteakip, Resulullah'ın vefatından sonra Hz. Ali için söylemiştir.⁵²

Başta Nevbahtî (311/923) olmak üzere bazı fırâk ve makalât türündeki eserlerde geçen bu bilgilere dayanarak böyle bir iddianın geçerliliğini ileri sürmek oldukça zor gözükmemektedir. Zira hicri birinci asırla ilgili yapılan çalışmalarda, Hz. Ali'nin gaybete gittiği yönünde iddialarda bulunan bir grubun varlığı yönünde herhangi bir bilgiye rastlanmaz. İlk gaybet iddialarının toplum gündemine girmeye başlaması, birinci asrın sonlarından itibaren olmuştur. Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'nin ölümünün ardından gündeme gelen gaybet iddiaları, zamanla siyasal güce muhalif diğer liderlerin ölümüyle tekrar tazelenmiş ve sonunda toplum hafızasına yer etmeye başlamıştır.

2.1.1. Muhammed b. el-Hanefiyye

Yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi, İslâm tarihinde gaybete girdiği iddia edilen ilk şahıs, Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'dir. Kuseyyir b. Abdurrahman el-Huzaî (105/723) ve Kümeit b. Zeyd el-Esedî (126/744) gibi ünlü şairlerin şiirlerinden yapılan aktarmalar bunu net olarak ortaya koymaktadır.

Kerbelâ olayından sonra Emevî iktidarına karşı öfkesi kabaran Alioğulları, orada ölenlerin kanını yerde bırakmamak ve onların intikamını almak amacıyla Muhtar b. Ebi Ubeyd es-Sakafi'nin etrafında toplanmışlardı. Onların, Muhtar'ın 67/686'daki başarısızlığından sonra eski durumlarına geri dönememeleri ve imam olarak gördükleri⁵³ Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Abdülmelik b. Mervan'ı 73/692 yılında halife olarak tanımasından⁵⁴ sonra, aralarında, kıyamet gününden önce

Abdulhamid b. Hibetillâh el-Medaini (655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belağa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 1386/1966 VIII, 120.

51 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 19.

52 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 20.

53 İbn A'sem el-Kûfî, Ebi Muhammed Ahmed b. A'sem (314/926), *el-Fütûh*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, V-VI, 272; Montgomery Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2001, 76.

54 Bu biat için bkz. Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzurî (279/892), *Kitabu Cumeli min Ensâbi'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyaz Zirikli, Beyrut 1417/1996, III, 469; İbn A'sem el-Kûfî, *el-*

gelecek bir kurtarıcı beklentisi oluşmuştu. Muhammed el-Hanefiyye'nin 81/700 yılında ölümü üzerine dikkatler tekrar kendisine yönelmiş ve bir süre sonra da onun ölmeyip sadece gizlendiğini iddia etmeye başlamışlardı. Onlar bu şekilde, kıyamet gününden önce gaybetten çıkıp adaletsiz ve despotlukla yönetilen yeryüzünü adalete kavuşturacak, yaşayan mehdî iddiasını ilk gündeme getirenler olmuşlardır.⁵⁵

İslâm Mezhepleri Tarihi eserlerine göre Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'nin ölümünün ardından üç gruba bölünen taraftarları arasında Küseyyir b. Abdurrahman el-Huzaî (105/723) ve Kümeyt b. Zeyd el-Esedî (126/744) şöyle demişlerdi: “Muhammed b. el-Hanefiyye ölmemiştir, diridir. Mekke ile Medine arasında Radvâ dağındadır. Sağında aslan, solunda kaplan, ortaya çıkıp kıyam edinceye kadar onu koruyacaklardır. O, Âl-i Muhammed'in Kâim'i ve Resulullah'ın, yeryüzünü doğruluk ve adaletle dolduracağını insanlara haber verip müjdelediği Mehdî'dir.”⁵⁶ Konuyla ilgili pek çok şiir yazmış olan Kuseyyir,⁵⁷ Şiirlerinde görüşlerini şöyle dile getirmişti:

“Ali ve onun üç oğlu; onlar torunlardır;”⁵⁸ onlardan gizli bir şey yoktur.

Bir torunu, önünde sancakla süvarilere komutanlık edene kadar ölümü tatmayacaktır;

O kaybolmuştur; bir süre halkın arasında gözükmeyiz; Radva dağındadır; yanında da bal ile su vardır.”⁵⁹

İbnu Havle (Muhammed b. el-Hanefiyye) ölümü tatmadı ve toprak da onun kemiklerini içine almadı.

Melekler ona söz söylemek üzere etrafında dolaşırlarken, Radva vadilerinde akşamladı.

Fütüh, V-VI, 393-396.

55 Vedat el-Kadı, “The development of the Term Ghulat”, 301.

56 Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 26; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, I, 204; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 26; İsfahanî, *Kitabu'l-Eğânî*, IX, 14-15; Bağdadi, *el-Fark*, 33-34.

57 İsfahanî, *Kitabu'l-Eğânî*, IX, 14.

58 Üç torundan kastedilenler, Hasan, Hüseyin ve âhir zamanda ortaya çıkacak Mehdî olan Muhammed b. el-Hanefiyye'dir. İbn Abd Rabbih, *İkdü'l-Ferid*, III, 398.

59 Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 26; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, I, 204; İsfahanî, *Kitabu'l-Eğânî*, IX, 14-15; Bağdadi, *el-Fark*, 33-34.

Onun her gün için rızkı ve suyu vardır ve yiyeceği sağlanır.”⁶⁰

Sonradan Mezhepler Tarihi kaynak eserleri tarafından Kerbiyye fırkası olarak isimlendirilen Ebu Kerb ed-Darîr'in, Muhammed Bakır (114/732)'ın çağdaşı olan Medineli Hamza b. Ammâre el-Berberî gibi taraftarları da benzer görüşleri devam ettirerek Muhammed b. el-Hanefiyye'nin mehdîliğini iddiaya devam etmişlerdir. Onlara göre Hz. Ali ona Mehdî adını vermiştir. O, ölmediği gibi, ölmez de, zaten ölmesi caiz değildir. Ancak o kaybolmuştur ve nerede olduğu bilinemez. Tekrar dönecek ve yeryüzüne hakim olacaktır. Onun kayboluşundan dönüşüne kadar imam yoktur.⁶¹

Muhammed el-Hanefiyye'nin gaybette olup döneceğini iddia eden bazı Keysanîlerin, varlıklarını uzun süre daha devam ettirdiği görülmektedir. Keysaniyye'den olduğu iddia edilen Seyyid b. Muhammed el-Himyerî (173/789-90),⁶² bir şiirinde bu beklentisini şöyle dile getirmiştir:

Ey Radva Dağı'nın yolları, koynunda sakladığın neden gözükmüyor?

Sen bize bu kadar yakın iken onu daha ne kadar koruyacaksın?

Ey Vasî'nin oğlu ve ey Muhammed'in adaşı ve künyedaşı! Varlığım senin için erimekte,

*O bizden Nuh'un ömrünün uzunluğunca gizli kalsa bile, kalplerimiz onun döneceği inancıyla doludur.*⁶³

Görüldüğü gibi, İslâm tarihinde hakkında ilk gaybet iddiası gündeme gelen şahıs, Muhammed b. el-Hanefiyye'dir. Abdullah b. Sebe'nin Hz. Ali hakkında ileri

60 Bağdadi, *el-Fark*, 33-34.

61 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 25; Eş'arî, *Makalât*, I, 92, 93, 94; Kadî Abdulcebbar, Kadî'u'l-Kudat Abdulcebbar b. Ahmed (415/1020), *el-Muğni*, thk. Tevfik et-Tavi ve Said Zayid, trz, XX/II, 177; Bağdadi, *el-Fark*, 19, 31-32; İsfahanî, *et-Tabsir fi'd-Din*, 31.

62 Keysaniyyeden olan Seyyid el-Himyerî'nin, imamet konusunda Şeytanu't-Tâk diye bilinen Muhammed b. Ali b. Numan el-Ahvel'le tartışmış olduğu söylenir. İsfahanî, *Kitabu'l-Eğânî*, VII, 231, 245; Bağdadi, *el-Fark*, 34. Daha sonra ise, Muhammed b. el-Hanefiyye ile ilgili düşüncesinden vaz geçip Ca'fer b. Muhammed'in imametini kabul ettiği iddia edilmiştir. Bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 27; Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 241. Ancak ravisi İbn Sahir, bu düşünce değiştirme söylentisinin doğru olmayıp sonradan uydurulduğunu ve Ca'feriyye ile ilgili herhangi bir kasidesinin bulunmadığını söyledi. Himyerî, ölümünden önce şöyle demişti: "Hz. Peygamber'in Ali'ye, benden sonra senin bir çocuğun olacak ben ona ismimi ve künyemi verdim" Ravi bu rivayeti onun görüşünden dönmediğini ispat için nakletmiştir. İsfahanî, *Kitabu'l-Eğânî*, VII, 233, 235.

63 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 26.

sürdüğü söylenen söz konusu iddiaların ise tarihi gerçeklikle pek örtüşmediği anlaşılmaktadır.

2.1.2. Ebu Haşim

Hicrî birinci asrın sonlarına doğru Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebu Hâşim Abdullah (98/716)'ın, Alioğullarının yeni lideri olarak ortaya çıkması, Muhammed b. el-Hanefiye (81/700)'nin dönüşüne ilişkin görüşü geriletmiş ve babasının yapamadığını Ebû Haşim'in gerçekleştireceğine dair büyük umutlar doğmuştu. Ancak Ebu Hâşim'in de başarıya ulaşmadan vefat etmesi, önceden oluşan krizin tekrar yenilenmesine neden olmuştur. Taraftarlarından bir kısmı, onun ölmeyip halen gaib veya gizlenmiş olduğunu, "Mehdîyyü'l-Muntazar" olarak geri döneceğini iddia etmeye başlamışlardı.⁶⁴

Ebu Haşim'in gaybetini iddia edenlerden biri de Beyan b. Sem'an (120/738)'dir. O bu gruba katılmış ve sonra da yönetici konuma ulaşmıştı. Beyan'a göre imam, el-Kâimu'l Mehdî yaratıkların sahibi Ebu Haşim'dir. Dönüp insanların işlerini düzelttikten sonra yeryüzünün hakimi olacaktır. Ebu Haşim'den sonra vasî yoktur. Onlar bu hususta çok aşırı gittiler. Daha sonra, Beyân en-Nehdî'ye uyanlar anlamında "Beyaniyye" diye nitelenecek bu grubun izleyicileri, önceleri Ebu Haşim'in Mehdî olarak döneceğine inanıyorlardı. Sonradan, Ebu Haşim'in Tanrı adına Beyan'a peygamberlik bağışladığına inanmaya başladılar. Bu şekilde, kendilerinden yayılan nüfuz edici bir ilahi nur taşıdıkları iddiasıyla imamlarına peygamberlik atfetmek gibi birçok aşırı inancı kabul eden bir topluluk haline geldiler.⁶⁵

Ebu Haşim'in taraftarlarından bir diğer grup ise, ondan sonra kardeşinin oğlu Hasan b. Muhammed'in imam olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre, Ebu Haşim önce Hasan b. Muhammed'e, sonra da onun oğlu Ali'ye vasiyet etmiş, Ali ölünce ardında halef bırakmamıştır. Muhammed tekrar geri dönüp dünyaya hükmedecektir.⁶⁶

64 Bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 28.

65 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 30-31; Eş'arî, *Makalât*, 5-6, 23; Vedat el-Kadî, *The development of the Term Ghulat*, 301; Daftary, *İsmaililer*, 89-91.

66 Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 178.

Yukarıda görüldüğü üzere, ilk olarak Muhammed b. el-Hanefiyye ile ilgili gündeme gelen gaybet iddialarının, ölümünden sonra Ebu Haşim hakkında da söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Ebu Haşim’le ilgili gaybet iddialarında öne çıkanlar, daha sonra gulata saptığı yönünde iddialar bulunan Beyan b. Sem’an’ın başını çektiği gruptur.

2.1.3. Abdullah b. Muaviye

Emevî iktidarına karşı en güçlü muhalefeti oluşturan Alioğulları, Ebu Haşim’in başarısızlığından kısa bir süre sonra, Ehl-i Beyt’ten biri olup Emevî iktidarının son dönemlerinde İsfahan’da iktidara karşı bazı başarılar elde eden Abdullah b. Muaviye b. Abdullah b. Ca’fer et-Tayyar (129/746-747)’ın etrafında toplanmışlardı.⁶⁷ Ancak Abdullah b. Muaviye’nin yenilgiye uğrayıp öldürülmesi, taraftarları üzerinde şok etkisi yapmıştır. Onlardan bir kısmı, Alioğlu devletinin yıkıldığı haberine dayanamamış olduğundan, Abdullah b. Muaviye’nin ölmeyip İsfahan dağlarında ikamet ettiğini, liderliğini Hâşimoğullarından, yani Ali ve Fatıma’nın torunlarından bir adama teslim etmeden asla ölmeyeceğini söylediler.⁶⁸ Diğer bir kesimi de, onun Hz. Nebî’nin kendisiyle müjdelediği Mehdî olduğunu iddia etti.⁶⁹ Onlara göre Abdullah b. Muaviye’nin dönüşü, güneşin doğuşuyla batışı arasında bir yerde olacak ve ümmetin tümü, üzerinde ittifak ederek tüm insanlık onun dinini benimseyecektir.⁷⁰

Sonuç olarak, İslâm tarihinin başlagıcından itibaren yaşanmaya başlayan bazı siyasi olaylar, ileride gaybet gibi birtakım fikirlerin oluşumuna zemin hazırlamış

Saf Keysaniyye ve Muhtariyye’ye göre, Hz. Hasan’ın daha önce Hz. Hüseyin’i tayin edişi gibi, Ebu Haşim de kardeşi Ali’yi tayin etmişti. Ravendiyye’ye göre ise Ebu Haşim, ölümünden önce bütün hak ve selahiyetlerini Muhammed b. Ali’ye devretti. Kuzeni Zeynelabidin’den birkaç yaş genç olan Ebu Haşim, böylelikle Şiîlerin çoğunluğunun imamı oldu. Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 29-30. Ebu Haşim, tüm Ali sülalesinin olmasa bile Hanefiyye kolunun başkanı olarak da kabul görüyordu. Ebu Haşim ve Haşimiyye diye anılan takipçilerinin öğretileri hakkında kesin bilgi yoktur. Yalnızca, Muhtar hareketi ile Haşimiyye arasında bir sürekliliğin bulunduğu düşünülebilir. Ayrıca, Haşimilerin Kûfe’deki merkezlerinden hareketle, özellikle Horasan mevalisi olmak üzere imparatorluğun başka eyaletlerinde de yandaş kazandığı bilinmektedir. Henri Laoust, *Henri, İslam’da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E.Ruhi Fırlı-Sabri Hizmetli, İstanbul 1999, 48-49; Ferhad Daftary, *İsmaililer*, 90-91.

67 Taberî, *Tarih*, VII, 302-309, 371-374.

68 Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 31.

69 Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 31; Eş’arî, *Makalât*, I, 97; Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 178.

70 Naşi el-Ekber, *Mesailü’l-İmame*, 37.

gözükmetedir. Dördüncü halife Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra Muaviye tarafından idareye el konması, ardından da saltanat sistemine geçilmesi, başta Ali'nin soyu olmak üzere Haşimîlerin uzun süre muhalif kalmalarına sebep olmuştu. Söz konusu dışlanmış kitle, özellikle Kerbelâ olayından sonra Hz. Ali'nin oğlu Muhammed el-Hanefiyye liderliği etrafında toplanmış, ancak kendisinden beklenenleri gerçekleştiremeden vefat etmesi üzerine taraftarlarından bir kısmı, onun ölümünü bir türlü kabullenmek istemeyerek gaybete gittiğini iddia etmiştir. İlk olarak Muhammed b. el-Hanefiyye ile ilgili gündeme gelen gaybet iddiaları, Emevîlerin sonlarına doğru el-Hanefiyye'nin oğlu Ebu Haşim, daha sonra da Abdullah b. Muaviye hakkında iddia edilir olmuştur.

2.2. Abbasîler Dönemi Gaybet İddiaları

İmâmiyye'nin on ikinci imamının gaybetine giden süreç içerisinde, Şîa'nın liderleri konumundaki Alioğulları ile iktidar gücünü elinde bulunduran amca çocukları Abbasîler arasındaki iktidar mücadelesi, gaybet iddialarının tekrar Abbasîler döneminde de gündeme gelmesine neden olmuştur.

İmâmiyye'nin öncüleri olarak kabul edebileceğimiz siyaseten pasif Alioğlu taraftarı kitle, her ne kadar Hz. Ali'nin Hüseyin'den gelen torunlarını liderleri olarak kabul etseler de, iktidara karşı sürekli ayaklanan Hz. Hasan'ın torunlarıyla da içli dışlıydılar. Onlar, Abbasî muhalifi birçok Alioğlu liderini ölümünün ardından gaybete giden Mehdî olarak hep birlikte beklemişlerdi. Tüm gayretlerine rağmen yönetici gücü Abbasoğullarının elinden bir türlü alamamışlar ve en sonunda umutlarını gaybetten dönecek imamlarına bağlamak zorunda kalmışlardı. Bundan dolayı Alioğlu faaliyetlerinin bir bütün olarak ele alınmasının konunun aydınlatılması bakımından daha tutarlı olacağı kanaatindeyiz.

Alioğulları içerisinde iktidara karşı ayaklanması için etrafında toplananlar tarafından Mehdî olarak beklendiği söylenen bazı kişiler, Abbasîler tarafından öldürülmüştür. Abbasîlerin birçok farklı Alioğlu isyanını bastırmaya çalışmalarının temel sebebi de buydu.⁷¹ Diğer taraftan, iktidarlarının ilk yıllarında Abbasîler de

71 Sachedina, *Islamic Messianism*, 40.

birtakım mehdîci söylemleri benimsemeye ısrar ederek⁷² bu silahı rakipleri Alioğullarının elinden almak istemişlerdi. Halife Mansur, bu amaçla kendisinden sonra halife olacak oğluna, İslam'ın beklenen kurtarıcısı "Mehdî" ismini takmış ve Mehdi'nin, Muhammed b. Abdullah değil kendi oğlu olduğunu iddia etmişti.⁷³ Fakat iktidarları sabitleştikten sonra bu tür söylemlere başvurma gereğini bir daha duymadılar.

2.2.1. Abbasî-Alioğulları İlişkisine Genel Bir Bakış

Abbasîler, Emevîlerin yıkılışına kadar Haşimoğullarının iki etkin ailesi olarak Alioğullarıyla birlikte hareket etmişlerdi.⁷⁴ Abbasî dâîleri, Haşimî karizmanın farkında oldukları için⁷⁵ hareketlerinde "Haşimoğullarının" ya da "Ehl-i Beyt'in hakkı" gibi tüm aileyi kapsayan genel nitelikli sloganlar kullanıyorlardı. Hatta Abbasî devriminin çekirdeğini oluşturan olayların temeli, 66/685 yılında başlayan Muhtar es-Sakafî hareketi ve daha sonra, 127/744 yılında Hz. Ali'nin kardeşi Ca'fer'in torunu Abdullah b. Muaviye isyanına⁷⁶ kadar dayanır. Abbasîler, bundan dolayı uzun süre Ali soyu adına çalışarak, kendi adlarını kullanma cesareti gösterememişlerdi.⁷⁷ Alioğulları veya Haşimî kabilesinin diğer üyelerinin başını çektiği bu isyanlar, Emevîlerin son dönemlerinde artarak nihayet, büyük oranda Keysanî-Şiî beklentiler üzerinde temellendirilmiş olan Abbasî devrimini gerçekleştirdiler.⁷⁸ Fakat idareyi ele geçiren Abbasîler, iktidarı Alioğullarıyla paylaşmak istememiş,⁷⁹ kısa bir süre sonra da onlara sırt çevirmişlerdi. Alioğulları,

72 Shaban, *Islamic History: A New Interpretation* 2, Cambridge 1976, 9; Sachedina, *Islamic Messianism*, 11.

73 İsfahânî, *Mekâtîl*, 212, 218.

74 İbn Taktaka, Muhammed b. Ali b. Tabataba (709/1309), *el-Fahrî fi'l-Adabî's-Sultaniyyeti ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dârü's-Sadr, Beyrut ts., 164; Faruk Ömer, "Abbasîlerin Siyasî Emellerinin Tarihi Kökenleri" çev. Cem Zorlu, *SÜİFD.*, Sayı: 13, Konya 2002, 193.

75 Bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, Ankara 1999, 32, 38-40.

76 Hareketlerin geniş değerlendirmesi için bkz. Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şiî Hareketleri*, 99-114, 134-139.

77 İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara 2001, 133; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2003, 77.

78 Shaban, *Islamic History*, 9; Sachedina, *Islamic Messianism*, 11.

Abbasî devletin kuruluşu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali*, Ankara 1999.

79 Sıdık Korkmaz, *Tarihi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, 80

bu andan itibaren Abbasîlerin de en azından önceki Emevîler kadar düşmanları olduklarını anlamaya başladılar. Şîî muhalefetine yegâne odağı olarak kalan bu aile, Abbasî hilafetini de zamanın baskı ve adaletsizliğinin sembolü görerek⁸⁰ onlarla sık sık silahlı mücadeleye giriştiler.⁸¹

İlk Abbasî halifesi Ebu'l-Abbas Seffah (132-136/750-754), iktidarının ilk yıllarında, yönetimi Alioğullarının lehine çevirmek için hareket geçen Ebu Seleme el-Hallâl'la mücadele etmek zorunda kalmıştı.⁸² Ardından bir sonraki halife Ebu Ca'fer Mansur (136-158/754-775) döneminde benzer sebeplerden dolayı⁸³ Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye isyan etti.⁸⁴

Abbasîlere karşı düzenlenen söz konusu isyanların başını çekenler, genelde Alioğullarının Hz. Hasan soyundan gelenlerdi. Muhammed Bakır ve Ca'fer Sadık'ı⁸⁵ liderleri olarak gören Alioğullarının Hüseyinî kolunun büyük bölümü ise, isyan hareketlerinden uzak durarak Nefsü'z-Zekiyye⁸⁶ benzeri ayaklanmalara destek vermemişlerdi.⁸⁷ Bundan dolayı Halife Mansûr, Nefsü'z-Zekiyye'nin karşısına Ali b.

80 Sachedina, *Islamic Messianism*, 40.

81 Vedat el-Kadı, "The Development of the Term Ghulat", 302; Neşet Çağatay; "Fatımîler Devletinin Kuruluşu ve Akideleri", *AÜİFD*, c. VII, 1958-59, 67; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, 96-97.

82 Bkz. Yakubî, *Tarih*, II, 352-353; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, IV, 118, 203 vd.

Halife Seffah, hilâfetin kendi hakları olduğunu iddia ederek Alioğulları ve taraftarlarının iktidar taleplerini reddetmişti. Seffah'ın bu görüşlerini dile getirdiği hutbe için bkz. Taberî, *Tarih*, VII, 425-8.

83 Muhammad Qasım Zaman, "The Nature of Muhammed al-Nafs al-zakiyya's Mahdship: A Study of Some Reports in Isbahanî Maqatil" *Hamdard Islamicus*, vol. XII, No:1, 1990 Pakistan, 59; Osman Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, 132-133.

84 Mansur, Nefsü'z-Zekiyye'ye yazdığı mektupta benzer iddiaları dile getirerek, Hz. Abbas'ın amca olması sıfatıyla Hz. Peygamber'in mirasçısı olduğunu, kızı Hz. Fatma'nın soyundan olanların ise miras hakkına sahip olamayacağını iddia etmişti. Taberî, *Tarih*, VII, 568 vd.; İbn Abdi Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, V, 80 vd.

İsyanla ilgili bkz. Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri*, 162-170.

85 Ca'fer es-Sâdık hakkında geniş bilgi için bkz., Mehmet Atalan, *Mezhepler Tarihi Açısından Ca'fer es-Sâdık*, AÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998.

86 Kaynaklar, Hüseyin oğullarının lideri olarak görülen Ca'fer Sadık'ın, Nefsü'z-Zekiyye isyanında tarafsız bir tavır takınmış olsa da, onun ölümünden büyük üzüntü duyduğundan bahsederler. Meselâ bkz. Taberî, *Tarih*, VII, 540-541.

87 Meselâ, Şam'daki Abbasi komutanlarından Bessam b. İbrahim, bir Hüseyinî halifelik kurmak için Ca'fer Sâdık'a haber gönderip desteğini istemişti. Abbasîlerden korkan Sâdık, Bessam'ın hareketinin otoriteler tarafından bir hile olduğundan şüphelendi ve hemen Halife Mansur'a haber verdi. Halife Bessam'ı yakalayarak idam etti. Belâzurî (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, IV, 225-226.

Hüseyin, Muhammed Bâkır ve Ca'fer Sadık gibi ileri gelen şahsiyetlerini emsal göstererek⁸⁸ hilâfet talebinde bulunan Alioğullarına tepki göstermiştir. Bununla birlikte barışçı mizacına rağmen soy bakımından bir Alioğlu olması, Ca'fer Sadık'ın da Abbasîlerin gözünde potansiyel bir tehlike gibi görünmesine yol açmaktaydı.⁸⁹

Mansur'un ölümünden sonra halife olan Mehdî (158-169/775-785), muhtemelen Alioğlu isyanlarının önüne geçebilmek amacıyla onlara yakınlaşmaya çalışmıştır. Mehdî, uzlaşma siyaseti gereği Alioğulları ve taraftarlarının faaliyetlerini gözlemede desteklerini kazanmak için Zeydîlere yaklaştı.⁹⁰ Alioğulları da dâhil diğer tüm tutukluların serbest bırakılmasını emretti.⁹¹ Tutuklular arasında, Medîne'den çağırıp Bağdad'da hapsedtiği Musa Kâzım (183/799) da vardı. Ancak Musa Kâzım, Halife Mehdî ve onun haleflerine karşı silahlı bir ayaklanmaya kalkışmayacağına söz vermesi üzerine 159/775 yılında serbest bırakılmıştır.⁹² Fakat daha sonra Halife Hadî (169-170/785-786), selefi döneminde Alioğullarına yapılan yardımları durdurarak onların tutuklanmalarını emretmiş,⁹³ onun kısa süreli hilâfetinden sonra yerine gelen Harun Reşid de, Alioğullarına yönelik baskı politikasını devam ettirmiştir.

Hicri II. asrın ikinci yarısında Musa Kâzım'a bağlı bazı Şîî alimlerin imametın nas ve vasiyyetle olduğunu iddia etmeleri, Abbasî iktidarının meşruiyet zeminine teorik planda zarar verebileceği endişesini doğurdu.⁹⁴ Saltanat müessesinin şüphelerini tahrik edecek birtakım şeylerin bu şekilde başlamış olması,⁹⁵ Harun

88 Taberî, *Tarih*, VII, 569-70; Mehmet Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, İstanbul 1999, 53-54.

89 Faruk Ömer, "Some Aspects of the Abbasid-Huseynid Relations During the Early Abbasid Period", 132-193 A. H./ 750-809 A. D., *Arabica* 1975, tome 22, Fascicule, 2, 175.

Yine bazı araştırmacılara göre Ca'fer Sadık, bu hareketi her ne kadar desteklememiş gözükse de, Hasanoğullarına yapılan kötü muamelelerden dolayı büyük rahatsızlık duymaktaydı. Bkz. Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fatıma Evlâdı*, İstanbul 2004, 173; Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri*, 162-170.

90 Halife Mehdî, hapiste bulunan Yakub. Davud'u vezir yaparak, Zeydîlerin idari kademelerde görev almalarına müsaade etmiştir. Bkz. Taberî, *Tarih*, VIII, 155-156.

91 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 394.

92 Taberî, *Tarih*, VIII, 177; Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, XIII, 31; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefayattü'l-A'yân ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1397/1977, V, 308-309.

93 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 374-3.

94 Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 79-80.

95 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 199.

Reşid (170-193/786-809)'i bazı tedbirler almaya itti. Reşid, Musa Kâzım da dahil,⁹⁶ Şîî (Rafizî) oldukları gerekçesiyle bazı kişileri hapsedti. Hatta onun bir ara Alioğulları ve taraftarlarını öldürmeye bile karar verdiği söylenir.⁹⁷ Ancak Reşid'in Alioğullarına yönelik yıldırma politikası onların hilâfet emellerine engel olamadı. Ahmed b. İsa b. Zeyd gibi Alioğlu liderleri, Şîîleri isyana tahrik etmeye devam ettiler.⁹⁸

Halife Me'mun (198-218/813-833) dönemine gelindiğinde ise, 199/814 yılında büyük bir Alioğlu ayaklanması patlak vermiştir. Ebu's-Seraya ile ortaya çıkan ve Muhammed b. İbrahim b. Tabataba'nın (İbn Tabataba) imam ilan edildiği bu isyan, hızla yayılarak ülkenin büyük bölümünü etkisi altına almıştır. İsyanın bayraktarlığını yapanlar, Medîne'de Muhammed b. Süleyman b. Davud b. Hasan, Basra'da Ali b. Muhammed ve Zeyd b. Musa b. Ca'fer Sadık gibi kişilerdi. Yine aynı dönemde Yemen'de İbrahim b. Musa b. Ca'fer, Mekke ve Hicaz bölgesinde Muhammed b. Ca'fer Sadık vb. isyan etmişlerdi.⁹⁹ Kûfe ve Basra'nın işgal edildiği, bir süreliğine de Yemen'i ellerinde tutabildikleri süre içerisinde, taraftarlarının büyük kısmı Zeydiyye mezhebinden olan Şîîler, İbn Tabataba'nın imamlığını ilan ederek yönetimini benimsemişlerdi.¹⁰⁰ Durumun ciddiyetinin farkına varan Halife Me'mun, Alioğullarıyla barışmak¹⁰¹ veya onların, en azından Abbasîlere karşı isyana kalkışmış bir liderin safında fiilen yer almalarını önlemek amacıyla¹⁰² Ali er-Rıza'yı kendi

96 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 414.

Musa Kâzım'ın, 128/746 veya 129/747 yılında Medine'de doğduğu rivayet edilir. Halife Mehdi onu Bağdat'a getirtip tekrar geri göndermiş Halife Reşid dönemine kadar orada yaşamıştır. Daha sonra Harun onu kendi yanında Bağdat'a getirerek 183/799 yılında ölümüne kadar orada hapiste tutmuştur. Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, VIII, 27-32.

97 Bkz. İsfahanî, *Kitabu'l-Eğani*, V, 407, 225.

Harun Reşid, tutuklama kampanyasını daha da genişleterek ileri gelen Mu'tezilî alimleri de hapse atmıştır. Bkz. Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (377/987) *Kitabu't-tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehva ve'l-bid'a*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1413/1993, 38.

98 Bkz. Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 423.

99 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 26.

100 Ayrıntılı bilgi için bkz. Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 445-448, 455; S. Khuda Bakhsh, *Politics in Islam*, Sh.Muhammad Ashraf, Lahore 1954, 93-95.

101 Robert Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981, 123.

102 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 218-19; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A Socia-Intellectual History of the Isnâ'Ashari Shi'is in India*, vol. I., Australia 1986, 61; Nahide

halefi yapmak istemişti. 201/816 yılında, Ali b. Musa b. Ca'fer'i Medîne'den Merv'e çağırıp veliaht tayin etti. Siyah elbiselerin çıkartılıp yerine Alioğullarının sembolü olan yeşil elbiselerin giyilmesini emretti.¹⁰³ Fakat Ali er-Rıza (203/818-19)'nın kısa bir süre sonra ölmesi üzerine, kızı Ümmü'l-Fazl'ı Ali er-Rıza'nın oğlu Muhammed Cevad'la evlendirdi.¹⁰⁴ Me'mun, 212/827 yılında bir adım daha atarak Hz. Ali'nin diğer sahabilerden daha faziletli olduğunu ilân etti.¹⁰⁵ Ancak onun Alioğullarına yönelik söz konusu uzlaşma gayretleri, bazı olumlu sonuçlar vermekle birlikte¹⁰⁶ kendilerine yönelik isyan hareketlerinin önünün alınmasında yeterli olmamıştır. Alioğullarının faaliyetlerinin tekrar artması üzerine Halife Mu'tasım, hakkında tahkikat yaptırmak için isyanın lideri Muhammed b. el-Kasım et-Talgân'ı çağırarak zorunda kalmıştı. et-Talgân, Mu'tasım'ın bu kararını duyunca 219/834 yılında Kûfe'den Horasan'a kaçtı.¹⁰⁷ Olayların daha fazla genişlemesine engel olmak amacıyla olsa gerektir, Muhammed Cevad (220/835) da hanımı Ümmü'l-Fazl'la birlikte Medine'den Bağdad'a getirtilerek ölmüne kadar orada tutulmuşlardır.¹⁰⁸

Halife Mutasım'ın güçlü bir yönetim oluşturma amacıyla yanına Türkleri alarak 220/835 yılında Samerra'ya taşınması,¹⁰⁹ Alioğulları açısından da yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Onlar, özellikle Halife Vasık (227-232/842-847) döneminde Samerra'da bir araya toplanarak Mekke, Medine ve diğer bölgelerde yaşayan diğer Alioğulları da dahil, kendilerine erzak yardımında bulunulmuştur.¹¹⁰

Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslâm Kültür Tarihindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE., Ankara 1991, 55.

103 Halife b. Hayyât el-Leysî el-Ufurî (240/854-855), *Tarihu Halife b. Hayyât*, Türkçe çev. Abdulhalik Bakır, Ankara 2001, 561; Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 448; İbn Abd Rabbih, *İkdü'l-Ferid*, V, 98; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 27-28.

104 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 454; Taberî, *Tarih*, VIII, 566.

105 Taberî, *Tarih*, VIII, 619.

106 Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul 2006, 202.

107 Etrafında birçok Zeydî toplanmış olan Muhammed b. el-Kasım, yakalanacağını anlayınca Talikan'dan Nisabur'a gitmiş, Abdullah b. Tahir tarafından yakalanarak Mu'tasım'a teslim edilmiştir. Fakat 219/834 yılında hapisten kaçmıştır. Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 471-472; Taberî, *Tarih*, IX, 7-8; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 52-53.

108 Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 76; Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Hudhalî el-Bağdadi (346/957-958), *İsbâtü'l-Vasıyyeti li'l-İmam Ali b. Ebi Talib*, Beyrut 1409/1988, 241-242.

109 Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî (282/895), *Ahbaru't-Tival*, thk. Abd'l-Munim Amir, 401; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 53.

110 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 483; Ebu'l-Ferec İsfahanî (356/966), *Mekâtîlü't-Talibiyyin*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut ts., 476.

Fakat Vasık'ın ölümü üzerine halife olan Mütevekkil (232-247/847-861), selefinin ılımlı siyasetine son vererek Alioğullarına karşı son derece düşmanca bir tavır takınmıştır. Rivayete göre Hz. Ali'yi sevdiği söylenenler kendisine bildirildiği zaman derhal mallarına el koyar ve öldürölmelerini emrederdi. Hatta Hz. Ali'ye olan sevgilerinden dolayı kendisinden önceki halifeler Me'mun, Mu'tasım ve Vasık'a son derece kızgındı.¹¹¹ O, Hz. Ali taraftarı olduğu için şair Ali b. Cehm'i de Horasan'a sürmüş.¹¹²

Mütevekkil'in bu düşmanca siyaseti Ali el-Hâdî'yi de kapsamaktaydı. Ali el-Hâdî (254/868), Mu'tasım ve Vasık'ın hilafetleri zamanında Medine'de sakin bir hayat sürmüştü. Mütevekkil'in halife olmasıyla birlikte durum değışti. Medine valisi Abdullah b. Muhammed, bir grup insanın Ali el-Hâdî'yi imam tanıdığını, dolayısıyla Medîne'de bulunmasının tehlike doğuracağını söyleyerek Mütevekkil'i uyardı. Halife, bunun üzerine 233/848 yılında¹¹³ onu Samerra'ya getirterek ev hapsinde tutmaya karar verdi.¹¹⁴

Halife Mütevekkil, 236/850-851 yılına gelindiğinde çeşitli Şîi faaliyetlerden şüphelenmiş olmalı ki Hz. Hüseyin'in kabri ile etrafındaki tüm evlerin yıkılmasını emretti. Ayrıca kabir yıkıldıktan sonra buranın sürölmesini, üzerine ekin ekilip sulanmasını istemiş ve halkın buraya gidip gelmesini de yasaklamıştı.¹¹⁵ Bununla yetinmeyerek diğeri bir tutuklama kampanyası daha başlatmıştı. 235/849-850 yılında Yahya b. Ömer el-Alevî komploculukla itham edilerek Bağdad'da el-Mutbak hapisanesine konmuştur.¹¹⁶

Mütevekkil, aldığı bu önlemlerle Şîilerin rejime yönelik tehditlere engel olmaya çalışmış fakat onların faaliyetlerine son vermede başarısız olmuştur.¹¹⁷ Mes'udî'ye göre Mütevekkil, kendine karşı komplo amacı taşıyan, taraftarlarına ait

111 İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Abdulkerim eş-Şeybanî (630/1232), *İslam Tarihi (el-Kamil fi't-Tarih)*, çev. Ahmet Ağırakça ve arkadaşları, İstanbul 1985, VII, 53-54.

112 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 111.

113 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 77.

114 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 484.

115 Taberî, *Tarih*, IX, 185; İsfahanî, *Mekâtîl*, 478; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 135; İbnü'l-Esîr, *el Kamil fi't-Tarih*, VII, 52-53.

116 Taberî, *Tarih*, IX, 182.

117 Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, London 1982, 50-51.

mektup ve silahların bulunduğu gerekçesiyle Ali el-Hâdî'nin evini aratmış ancak herhangi bir kanıt bulunamaması üzerine onu serbest bırakmıştır.¹¹⁸ Buna rağmen el-Hadî, vefatına kadar Samerra'daki zorunlu ikametine devam ettirilmiştir.¹¹⁹

Bununla birlikte Ali el-Hâdî, aslında iddia edildiği kadar özel işkencelere maruz kalmamış ve muhtemelen belli bir ölçüde halifenin saygısını kazanmayı başarmıştı. Cenaze namazını da halifenin kardeşi Ebu Ahmed b. el-Mütevekkil kıldırmıştır.¹²⁰ Şîî gelenekte ise Halife el-Mütevekkil, Ali taraftarlarına kinle muamele eden ve Ali el-Hâdî'nin meşhur olmasından son derece korkan bir kişi olarak geçer.¹²¹

Mütevekkil, ayaklanması durumunda kendilerine bağlı olan Zeydiyye'nin peşlerinden gideceği endişesiyle Ahmed b. İsa ve Abdullah b. Musa gibi liderlerden çok çekinmekteydi.¹²² Bu yüzden Alioğullarını pasifsiz etmeye yönelik daha uzun vadeli plânlar yaptığı anlaşılmaktadır. İsfahanî'ye göre Mütevekkil'in Alioğullarına karşı almış olduğu bu önlemler, Alioğullarının Mekke ve Medine'de şiddet yanlısı muamele görmelerine sebep olmuş ve onlar, diğer insanlardan tamamen kopartılarak temel yaşam koşullarından mahrum bırakılmıştır.¹²³

247/861-62 yılında Mütevekkil'in öldürülmesiyle kısa bir süre yerine geçen Muntasır (247-248/861-862), hilafetin siyasi tutumunu en azından Şîa veya Alioğulları lehine çevirerek,¹²⁴ babasının Alioğulları karşıtı tedbirlerini kaldırtmış,¹²⁵ ellerinden alınan mallar tekrar kendilerine iade edilmiştir. Bu dönemde

118 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 170.

119 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarîh*, VII, 159.

120 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarîh*, VII, 159.

121 Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, 128-129, 162.

Mes'udi tarafından aktarılan bir rivayet, Şîîliğin halife ve imam ilişkilerini temsil ediş şeklini aydınlatır: İmam Ali el-Hadî, Kum'lu taraftarlarına ait silahları saklamak ve iktidarı ele geçirmek istemekle suçlanır. Mütevekkil, Türk muhafızlarını evini aratmaya gönderirse de, evde şüpheli hiçbir şey bulunamaz. Abasına bürünen Ali el-Hadî, kum ve çakıl taşlarından oluşan bir yatak üzerinde namaz kılmaktadır. Bu kıyafet içerisinde bulunan el-Hadî, dalkavukları ile eğlenmekte olan Halife'ye götürülür. Kendisine uzatılan içki kadehini reddeder ve halife tarafından, içkili sofraya ile ilgili şiirler söylemesi için sıkıştırıldığında, bu dünyanın aldatıcı zevklerini yermeyi teşvik eden beyitler söyleyerek halifeyi ağlatır. Bkz. Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 93-94.

122 İsfahanî, *Mekâtîl*, 501.

123 İsfahanî, *Mekâtîl*, 479.

124 İsfahanî, *Mekâtîl*, 504; Melchert, *Religious Policies of the Caliphs*, 317, 330-331.

125 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 135; İsfahanî, *Mekâtîl*, 480; Sachedina, *Islamic Messianism*, 28.

Alioğullarından herhangi birinin öldürülmüş ya da hapsedilmiş olduğundan bahsedilmez. Şifler, Mütevekkil döneminde yıktırılan Hz. Hüseyin'in kabrini yeniden inşa etmişlerdir.¹²⁶

Sonuç olarak, Emevîlerin yıkılışı ilk etapta Alioğulları için iktidarı ele geçirme yönünde büyük umutlar doğurmuştu. Ancak o ana kadar birlikte oldukları Abbâsîler, liderliği ele geçirmelerinden itibaren kendilerinin en ciddî rakipleri Alioğullarına karşı cephe almışlardı. Alioğullarının Emevîler döneminde uğramış oldukları baskı ve sindirme politikaları bu şekilde Abbâsîlerin kurulmasıyla birlikte aynen devam etmiştir. Beklentilerinin de boşa çıkmasıyla Alioğullarından bir kesimi tekrar isyan hareketlerine girişmiş, fakat sonuçta başarı sağlayamadıkları isyanlarının ardından bazı taraftarları, bir süre liderlerinin dönüşünü beklemeyi tercih etmişlerdir.

2.2.2. Gaybeti İddia Edilen Bazı Kişiler

2.2.2.1. Nefsü'z-Zekiyye

Hâşimoğullarının Ebvâ'da kendisine beyat ettiği Muhammed b. Abdullah b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Talib veya Nefsü'z-Zekiyye (145/762),¹²⁷ Emevî iktidarına karşı bir ayaklanma emeli taşıyordu. Ancak Abbâsî Devletinin kurulmasıyla birlikte kısa zamanda gücünü yitirmiş ve kendisine bey'at edenler dağılmaya başlamıştır.¹²⁸ Buna rağmen etrafında kalan az bir toplulukla Medine'de 145/762 yılında kıyamı başlatmıştır. Mekke ve Yemen'i de ele geçirmekle birlikte birkaç ay sonra öldürülmüştür.¹²⁹ Taraftarlarından bir kesim, bu yenilginin haberine dayanamadıkları için hayal kırıklığına uğramış ve uzun zamandan beri Mehdî olarak bekledikleri bu kişinin¹³⁰ öldürüldüğüne bir türlü inanamamışlardı.¹³¹ Onlar, Nefsü'z-Zekiyye'nin Kâim ve el-İmam el-Mehdî olduğunu, ölmeyip Mekke yolu üzerindeki Hacer bölgesinde el-Alemiyye veya Tamiyye isimli dağda yaşadığını

126 İsfahani, *Mekâtîl*, 479-480, 504.

127 İsfahani, *Mekâtîlü't-Talibiyyîn*, 219.

128 İsfahani, *Mekâtîl*, 220.

129 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 374-376; Taberî, *Tarih*, VII, 609.

130 Nefsü'z-Zekiyye, daha küçüklüğünden itibaren "Mehdî" diye anılmaktaydı. İsfahani, *Mekâtîlü't-Talibiyyîn*, 207, 212.

131 Bir rivayete göre, Muhammed b. Abdullah b. el-Hasan bir ara Medîne'de ortaya çıkınca halk "Mehdî Mehdî" diye ona karşı tezahüratta bulunmuştur. Taberî, *Tarih*, VII, 529.

iddia etmişlerdi. Onlara göre Nefsü’z-Zekiyye, ortaya çıkacağı zamana kadar bu dağda yaşayacaktır. Çünkü Resulullah (sas) şöyle buyurmuştur: “el-Kâim el-Mehdî’nin ismi benim ismimin, babasının ismi de benim babamın isminin aynıdır.”¹³²

Muhammed b. Abdullah en-Nefsü’z-Zekiyye (145/762) hareketi, batıl idareyi değiştirmek için güç kullanmayı ilke edinen ve Alioğulları içerisinde bazı şahsiyetler tarafından yürütülen bir dizi isyan zincirinin son halkasıydı.¹³³ Muhammed b. Abdullah’ın mağlubiyeti, bir taraftan Alioğullarının hilafet arzusunun sonunu getirirken,¹³⁴ diğer taraftan da Şîliğe karşı baskı siyasetinin başlangıç noktası oldu.¹³⁵

Sonuç olarak, Emevîler döneminin sonlarına doğru başlayan gaybet iddialarının, Alioğullarının beklentilerinin boşa çıkması nedeniyle Abbasîlerin kuruluşundan itibaren de devam ettiğini söyleyebiliriz. Abbasîler dönemiyle birlikte gündeme gelen en ciddi gaybet iddiası da Nefsü’z-Zekiyye hakkında olmuştur.

Diğer taraftan bu tür iddiaların, siyasi faaliyet veya isyan hareketlerine uzak durmalarına rağmen Alioğullarının Hüseyinî kolundan bazı lider şahıslar hakkında da gündeme geldiği ileri sürülmektedir. Fakat Belazurî ve Taberî gibi dönemin tarihçi yazarları, ilk etapta siyasî gibi gözükmediklerinden veya yaygınlık kazanmamış olmasından olsa gerektir, bu tür iddialara pek fazla yer vermemişlerdir. Bu yüzden konuyla ilgili aktaracağımız bilgiler, daha çok Mezhepler Tarihi kaynak eserlerine dayanmaktadır. Söz konusu kaynakların verdiği bilgilere göre, bu aileden hakkında gaybete girdiği iddia edilen şahıslardan en önemlilerinden biri de Ca’fer Sadık’tır.

2.2.2.2. Ca’fer Sadık

İktidara karşı ayaklanmalara sıcak bakmayan Hüseyinî kolunun lideri Ca’fer Sadık (148/765), izlediği siyasal çizgiye uygun bir tavır sergileyerek Nefsü’z-

132 Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 53-54; Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/I, 184; Bağdadi, *el-Fark*, çev. Fırlalı, 27; İsfarayani, *et-Tabsir fi’l-Din*, 36; Neşvanu’l-Himyerî, Ebu Said (573/1175), Huru’l-’iyn, thk. Kemal Mustafa, Beyrut 1985, 208.

133 Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 32-33.

134 Faruk Omar, “Some Aspects of the Abbasid-Huseynid Relations, 176.

135 Henri Laoust, *İslam’da Ayrılıkçı Görüşler*, 81-82.

Zekiyye isyanına destek vermemiştir.¹³⁶ Sâdık'a göre Muhammed'in girdiği hareket bir fitne unsuruydu.¹³⁷ Ancak onun bu tavrı, etrafında toplanan Alioğullarının iktidar mücadelesinden vazgeçtiği anlamına gelmiyordu. İsyân hareketlerinden uzak durmaya çalışan bu kesim, iktidar umutlarını şartların uygun hale geleceği ileri bir tarihe ertelemeyi daha uygun görmüştü. Bu yüzden Ca'fer Sadık ve onun soyundan gelen her bir imamın ölümünün ardından bir kısım taraftarları onun gaybete girip bir süre sonra kıyam edecek Kâim olduğunu iddia etmişlerdi.

Şîî mezhepleriyle ilgili kaynak eserler, Kûfeli Şîîlerin birbirleriyle şiddetli mücadelelere giren pek çok gruba bölündüklerini söylerler.¹³⁸ Ca'fer'in, oğlu İsmail'in ölümünden hemen sonra vuku bulan vefatı, Şîî fırkaların yeniden gruplara ayrılmasının başlangıç noktası oldu. Zeydiyye'nin ileri gelenlerinden Harun b. Sa'd el-İclî onların bu durumunu şu şekilde mısralara dökmüştü:

"Görmedin mi Rafizîlerin parçalandığını,

Hepsi de Ca'fer hakkında kötü söylediler.

Bir grup Ca'fer imamdır dedi.

*Onlardan diğer bir grup da ona 'mutahhar bir peygamberdir dediler.'*¹³⁹

Mezhepler tarihi kaynak eserleri, söz konusu fırkaların, ana hatlarıyla uyuşan genel bir şemasını verirler. Buna göre bir grup, Ca'fer b. Muhammed'in ölmeyip diri olduğunu, ortaya çıkıp insanların başına geçmeden ölmeyeceğini iddia etmişti. Çünkü Ca'fer Sadık, Hz. Peygamber'in müjdelediği Mehdi ve Âl-i Muhammed'in Kâim'idir. Bunlar, reisleri Basralı İbn Navus'a nisbetle Navusiyye diye isimlendirilmişlerdir. Ca'fer'in şöyle söylediğini iddia ederler: "Benim başımın dağdan üzerinize yuvarlanıp düştüğünü görseniz bile inanmayın. Ben sizin efendinizim; birisi gelip size benim hasta olduğumu, sonra öldüğümü daha sonra beni yıkayıp kefenleyip defnettiğini söylerse de sakın inanmayın. Ben sizin efendinizim, kılıç bendedir." Bu grup daha sonra farklı görüşlere bağlanarak zamanla

136 İbn Taktaka, *el-Fahrî*, 164-165.

Ca'fer es-Sadık'ın iktidara karşı tavrı hakkında geniş bilgi için bkz., Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, 97-100.

137 İsfahanî, *Mekâtil*, 220; Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 32-33.

138 Bkz. Nevbahtî, *Fırak*, 57-66; Kummî, *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak*, 79-88.

139 İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, 151.

yok olmuştur.¹⁴⁰

2.2.2.3. Muhammed b. İsmail b. Ca'fer

Ca'fer Sadık (148/765)'ın vefatı sonucu ortaya çıkan gruplardan biri de, Ca'fer b. Muhammed'den sonra Muhammed b. İsmail b. Ca'fer'in imametini iddia etmişti. Bunlar, İsmail'in, babasının sağlığında imam tayin edildiğini ileri

140 Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 46-47; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 57; Ebû Hatim er-Razî, Ahmed b. Hamdan (322/933 veya 324/936), *Kitâbü'z-Zîne fî Kelimâti'l-İslamiyye*, thk. Abdullah Selam es-Samerrâî, Bağdat 1988, 286; Eş'arî, *Makalât*, I, 100; İsferyani, *et-Tabsir fî'd-Din*, 39.

Aralarında Zürare b. A'yan'ın da bulunduğu diğer bir fırka da, Ca'fer'den sonra imamın Abdullah b. Ca'fer olduğunu iddia etmişti. Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 180. Onlara göre Abdullah, Ca'fer Sadık'ın halefi olarak en büyük evladıydı. Abdullah b. Ca'fer'in Eftah diye bilinmesinden dolayı bunlara Fethiyye ismi verilmiştir. Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 46-47; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 65. Abdullah, babasından sonra yetmiş gün yaşayarak ölmüş, ardında da bir oğul bırakmamıştı. Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 288. III/IX. yüzyıl içerisinde Benu Feddal gibi bu şehrin pek çok ünlü hadisçisi Fethiyye'dendi. Bunlardan biri olan Benu Teymullah'ın müvekkili el-Hasan b. Ali b. Faddal (220/835 veya 224/839), Musa Kâzım'dan rivayet eden büyük bir ravi idi. Necaşî, *Ricâl*, 34-36; Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), *Ricalü't-Tûsî*, İntişaratü'l-Haydariyye, Necef 1381, 354. Onun, ölüm döşegindeyken Abdullah el-Eftah'ın imametini reddettiği iddia edilse de bu durum Fethî bir hadisçi ve yazar olan oğlu Ahmed (260/874) tarafından tekzip edilmiştir. Necaşî, *Ricâl*, 80-81 Hasan'ın en genç oğlu Ali, İsna'aşerî Necaşî tarafından "bizim Kûfe'deki arkadaşlarımızın hukuk danışmanı, liderleri ve onların hadisteki uzmanı" olarak tanımlanmıştır. Buna rağmen o, Abdullah el-Eftah'ın imametini doğrulamak için *Kitabu Isbati'l-İmame* adında kitap yazan bir Fethî idi. Necaşî, *Ricâl*, 258-259; Madelung, "Shi'ism: The Imâmiyya and the Zaydiyya", *Religious Trends*, 80.

Onların Fethiyye diye isimlendirilmesinin sebebi, bir rivayete göre, Abdullah'ın başının veya ayaklarının büyük olmasından dolayıdır. Başka bir rivayete göre ise, reislerinin Kûfeli Abdullah b. Fetih olması nedeniyle bu ismi almışlardır. Şîî alim ve fakihlerin hepsi, bu fırkayı desteklemişler; Abdullah b. Ca'fer'in ve ondan sonra da çocuklarının imametinden şüphe etmemişlerdir. Abdullah öldüğünde geride erkek evlat bırakmadığı için taraftarlarından birkaç kişi hariç Abdullah'ın imametinden vazgeçip Musa b. Ca'fer'in imam olduğunu kabul etmişlerdir. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 65-66. İleride İmâmiyye'ye karşı en fazla direnecek olan bu grup, 4/10. asrın başlarında taraftarlarını kaybederek İmâmiyye içerisinde asimile olmuştur. Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 288.

Diğer bir grup ise, Ca'fer'den sonra İsmail'in imam olduğunu iddia etmiştir. Çünkü onlara göre vasiyyet, babası hayatta iken İsmail içindi. Bunlar, Ebu'l-Hattab'ın arkadaşları olan Hattabiyye'dir.

Başka bir grup, Ca'fer'den sonra Musa'nın imam olduğunu iddia etmiş olan Vakıfa'dır.

Ca'fer'in oğlu Muhammed b. İsmail'in imametini iddia edenler ise onun ölümünden sonra iki gruba bölündüler; Bir fırka, imamın Muhammed b. Ca'fer olduğunu söylemiş ve bunlara, reisleri Yahya b. eş-Şümeit'e nisbetle "Şümeitîyye" denmiştir. Diğer de, Ca'fer'in halefi olarak en büyük oğlu Abdullah'ın imam olduğunu iddia etmişti. Abdullah'ın, babasından bir kaç ay sonra ölümü üzerine taraftarları fikir değiştirerek Musa b. Ca'fer'in imam ve aynı zamanda Abdullah b. Ca'fer'in vasisi olduğunu ileri sürdüler. Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 46-47; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 65. Bu konu, belki de kendi çapında önemsizdi; fakat bir usul meselesi doğurdu. Eğer Ca'fer'den sonra yerine önce el-Eftâh sonra da Musa geçmişse bu, Hasan ve Hüseyin'in istisnâî durumu hariç, kardeşin istiflah edilebileceği anlamına gelmektedir. 202-3/818'de Ali er-Rıza da ya kardeşi Ahmed veya oğlu Muhammed el-Cevad tarafından istihlaf edilmiş olabilirdi. Nitekim tatbikat, her iki duruma da uygundu. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 200.

sürüyorlardı. Onlara göre, İsmail babasının sağlığında ölünce Ca'fer Sadık, Muhammed b. İsmail'i imam tayin etmişti. İmamet, Hasan ve Hüseyin'den sonra, bir kardeşten diğerine intikal edemeyeceğinden dolayı onun hakkıydı.¹⁴¹

Muhammed b. İsmail b. Ca'fer'in ölümünün ardından aşırı taraftarları arasında büyük görüş ayrılıkları doğmuştur. Onlardan bazıları, Ca'fer b. Muhammed'in ruhunun Ebu'l-Hattâb'a geçtiğini, Ebu'l-Hattâb'ın gaybete girmesinden sonra da Muhammed b. İsmail b. Ca'fer'e hulûl ettiğini ileri sürdüler. Bu görüş sahipleri, imametın Muhammed b. İsmail'in evladına geçtiğini kabul ettiler. Aralarından bazıları ise Muhammed b. İsmail'in ölmediğini, Rum ülkelerinde yaşamaya devam ettiğini ve el-Mehdî el-Kâim olduğunu iddia ettiler.¹⁴² Buna delil olarak da “imamların yedincisi onların Kâim’idir, Muhammed de yedinci imamdır” şeklinde bir rivayet gündeme getirdiler.¹⁴³

2.2.2.4. Musa Kâzım

Ca'fer Sadık (148/765)'ın ölümünün ardından Zürrare b. A'yûn, Hişam b. Salim,¹⁴⁴ Abdullah b. Ebî Ya'fûr, Ömer b. Yezid Biyyâ' es-Sabirî gibi seçkin taraftarları ile Muhammed b. Nu'man Ebî Ca'fer el-Ahvâl,¹⁴⁵ Ubeyd b. Zürrâre, Cumeyl b. Derrâc, Ebân b. Tagleb, Hişam b. el-Hakem¹⁴⁶ ve benzeri tanınmış Şîî fakîh ve kelâmcılar, Musa Kâzım (183/799)'ın imamlığını kabul etmişlerdi.¹⁴⁷ Ancak Musa el-Kâzım'ın 183/799 yılında Bağdad'da bir hapishanede ölümü,¹⁴⁸ Şîîliği yeni bir eğilime yöneltmiştir. Taraftarları onun vefatının ardından birçok fırkaya bölünmüşse de bu durum, ileride önemli sorunlara yol açacak iki ana grubun

141 Bu görüşte olanlar, reisleri İsmail b. Ca'fer'in mevlası el-Mübarek'in ismine nisbetle el-Mubârekiyye diye isimlendirilmişlerdir. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 58.

142 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 62.

143 Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 180.

144 Ca'fer Sadık'ın ashabından olan Hişam b. Salim, daha sonra Musa b. Ca'fer'in taraftarı olmuştur. Berkî, *Ricâl*, 34, 48.

145 Şîîler tarafından “Müminü't Tâk”, Şîî olmayan yazarlar tarafından da “Şeytanü't-Tâk” diye anılır. Meselâ bkz. İbn Abd Rabbih, *İkdü'l-Ferid*, IV, 44.

146 Ca'fer Sadık'ın ashabından olan Hişam b. el-Hakem daha sonra Musa b. Ca'fer'in taraftarı olmuştur. Berkî, *Ricâl*, 48. Ölüm yeri ve tarihiyle ilgili, 179/795'de Kufe'de ve 199/814'te Bağdad'da vefat ettiği gibi farklı bilgiler verilir. Bkz. Keşşî, *Ricâl*, 256; Necaşî, *Ricâl*, 433; Tûsî, *Fihrist*, 175.

147 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 66.

148 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 414.

doğmasına neden olmuştur. Bunlar, Musa el-Kâzım'ın ölümünü kabul eden ve onun yerine İsnâ'aşeriyye'nin sekizinci imamı Ali er-Rıza (203/818)'yı halefi olarak seçtiğini savunan Kat'iyye ile, çeşitli yorumlamalar altında onun vefatı gerçeğini kabul etmeyen veya bu konuda şüphe duyan Vakıfa'dır.¹⁴⁹

İmameti Musa b. Ca'fer'de durdurdıkları ve ondan sonra hiç kimsenin imamlığını kabul etmediklerinden dolayı Vakıfa veya Memtûre diye nitelendirilen bu kesim, Ca'fer b. Muhammed'in, imameti nas yoluyla oğlu Musa b. Ca'fer'e devrettiğini iddia etmişti. Onlara göre Musa b. Ca'fer ölmemişti. Yeryüzünün Doğu ve Batısına sahip olana kadar da ölmeyecekti. O, zulümle dolmuş yeryüzünü adalete kavuşturacak Kâim'di.¹⁵⁰ Onun Halife Harun Reşid'in evine girerek oradan bir daha çıkmadığını bundan dolayı da ölümünden şüphe ettiklerini ileri sürdüler. Bu andan itibaren Musa'nın imametini beklemeye başladılar ve kesin bir delil olmadıkça ölümüne karar vermeyeceklerini söylediler.¹⁵¹

İsnâ'aşeriyye tarafından dile getirilen bir rivayete göre Kâzım'ın ölümünün inkâr edilmesinin sebebi, Mısır'da Osman b. İsa er-Revasî, Kûfe'de Ziyad b. Mervan el-Kindî, Ali b. Hamza el-Bataînî, Hayyan ve es-Serrâc gibi onun birkaç

149 Diğer bir grup, Musa Kâzım'ın kesin öldüğüne kanaat getirerek ondan sonra Ali b. Musa er-Rıza'nın imam olduğunu söylemiştir. Musa'nın ölümüne kesin olarak inandıklarından dolayı bunlara da Kat'iyye denmiştir. Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 47-48; Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fevzi Muhammed, Beyrut 1413/1992, 170. Onlara göre Harun Reşid, Musa b. Ca'fer'i Medîne'den Bağdad'a getirterek İsa b. Ebi Ca'fer'in yanında, sonra da Bağdad'a döndürerek Sindî (b. Şahik)in yanında hapsedmiştir. Yahya b. Halid b. Bermek de onu zehirleyerek öldürmüştür. Bu şekilde onun ölümüne kesin bir kanaat getirmelerinden dolayı Kat'iyye diye isimlendirilmişlerdir. Kat'iyye fırkası, imamet konusunda herhangi bir şüpheye düşmedi; ilk inançları üzere devam ettiler. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 67; Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 290-291; Şehristani, *el-Milel*, 168-169. Diğer bir grup ise, onun ölümü konusunda şüpheye düşerek, Musa Kâzım'ın diri veya ölü olduğuna karar verememişlerdi. Eş'arî, *Makalât*, I, 103-104. Bu şüphe bir zaman devam ettikten sonra çoğu onun ölümüne kanaat getirerek Ali b. Musa'nın imametini benimsemişti. Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 47-48.

150 Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 47-48; Eş'arî, *Makalât*, I, 103-104; Şehristani, *el-Milel*, 170; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 68.

Ali b. Musa'nın imametini iddia eden bazı muhalifleri, el-Vakıfa'yı "el-Memture" diye isimlendirdiler ve genellikle bu isimle tanındılar. Onların el-Memture diye adlandırılmalarının sebebi, Ali b. İsmail el-Meysemî ile Yunus b. Abdurrahman arasındaki tartışmada, aralarındaki münakaşanın büyümesi üzerine; Ali b. İsmail'in, Yunus'a, "siz yağmur altında ıslanmış köpekten başka bir şey değilsiniz" demesidir. Eş'arî, *Makalât*, I, 103-104; Bağdadi, *el-Fark*, 48-49. O, bu sözyle, siz leşlerden daha pis kokuyorsunuz; çünkü bu köpekler yağmurda ıslandığı zaman daha kötü kokar" demek istiyordu. Bundan dolayı "Memture" ismi zamanla onların lâkabı haline geldi. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 68-69.

151 Bağdadi, *el-Fark*, 48-49; İsfarayani, *et-Tabsir fi'd-Din*, 39; Fahreddin Razî (606/1210), *İtikadatü'l-Fıraku'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, Beyrut 1986, 66; Şehristani, *el-Milel*, 170.

temsilcisinin ellerinde Musa Kâzım'a ait bol miktarda (yüz bin dinardan daha fazla) paranın olmasıydı.¹⁵² Şahsi menfaatleri için kullandıkları paranın tekrar geri dönmesine engel olmak amacıyla onun ölümünü inkâr etmişler ve doğal olarak oğlu Ali er-Rıza'nın imametini de reddetmişlerdi.

Musa Kâzım'ın imametinde ittifak ederek ondan sonra Ali b. Musa'nın imametini inkâr eden bu grubun, görüşlerini desteklemek için birtakım rivayetler gündeme getirdikleri görülmektedir. Onlara göre İmam Ca'fer, "Kâim'in ismi Tevrat'ın sahibinin ismidir" ve "yedinciniz Kâiminizdir" şeklindeki ifadeleriyle Musa'yı işaret etmişti. Onun diri olup ölmediğini iddia etmek için de yine Ca'fer Sadık'ın şöyle dediğini rivayet ettiler: "Onun başının dağdan size doğru geldiğini görseniz bile onun Kâim olduğuna inanmayın." Bazıları ise, Musa'nın ölmüş olmakla birlikte, tekrar dönüp kıyam edene kadar bir başkasının imam olamayacağını söylediler.¹⁵³

Vakıfa ve Kat'kiye tartışması, muhtemelen Musa Kâzım (183/799)'ın ölümünden sonraki on yıl zarfında meydana gelmiştir.¹⁵⁴ Vakıflerin Musa Kâzım'dan sonra imam olmadığı yönündeki ısrarları, er-Rıza'nın imametini ve bu bağlamda, 201/816 yılında Halife Me'mun (218/833) tarafından veliaht tayin edilmesini reddetmelerine işaret etmektedir.¹⁵⁵ III/IX. Asır Kûfeli Şîî hadisçilerin büyük bir kısmı bunlara mensuptu.¹⁵⁶ Aralarından en önemlisi et-Tatarî'dir.¹⁵⁷ Çünkü Ebu Sehl en-Nevbahtî (311/923-24) tarafından, Vakıfa'nın görüşlerini reddetmek amacıyla onun şahsına reddiye yazılmıştır.¹⁵⁸ Aralarında Benu Semâa, yani Muhammed b. Semâa b. Musa ve onun oğulları Hasan (263/877), İbrahim, Ca'fer ve

152 Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *Kitabu'l-Gaybe*, thk. İbadullah Tahrani ve Ali Ahmet Nasih, Kum 1417, 352.

153 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 67-68; Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 289-290.

154 Krş. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 200-201.

155 Montgomery Watt, "Sidelights on Early Imamite Doctrine", *Studia Islamica*. 3.(1970) PP287.98, 296.

156 Wilferd Madelung, "Shi'ism: The Imâmiyya and the Zaydiyya", *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies Edited by Ehsan Yarshater, Number.4, Bibliotheca Persica 1988, 80-81.

157 Tûsî, *Ricâl*, 341.

158 İbn Nedim, *Fihrist*, 225; Watt, "Sidelights on Early Imamite Doctrine", 295-296.

torunu Muallâ b. el-Hasan¹⁵⁹ gibi diğer meşhur isimler de vardır.

Musa Kâzım'dan sonra Ali er-Rıza'nın imametini benimseyen Kat'iyeye ise, hak devletin kurulmasını gelecek bir zamana erteleyen taraftarları tarafından yönlendirilmişti. Vakıfiyye-Kat'iyeye tartışması, kurulacak bir Alioğlu yönetiminin ertelenmesindeki Şîîlerin sabırsızlığı ve bu mücadeleye karışan kişilerin liderlik konusundaki tutumlarını da yansıtır.¹⁶⁰

Yukarıda aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere, Musa Kâzım'ın ölümü sonrası yaşanan tartışmaların konumuz açısından ayrı bir önemi vardır. Çünkü onun ölümünü inkâr eden Vakıfîlerin "Kitab el-Gaybe" gibi gaybet üzerine yazmış oldukları eserler, gaib mehdînin dönmesi ile ilgili gelenekle tanışılması bakımından büyük önem arz etmektedir.¹⁶¹ Diğer taraftan, Ca'fer Sadık ve daha sonra Musa Kâzım çizgisindeki Şîîler arasında, sonraki bazı imamlarının ölümlerinin ardından onların gaybetlerini iddia edenlerden de söz edilmektedir. Ancak konumuz açısından fazla bir öneme sahip olmadığına inandığımız bu iddiaların tümüne yer vermeyi gerekli görmüyoruz. Onikinci İmam'ın gaybetinin hemen öncesinde meydana gelen ve çeşitli Şîî grupların katılmış olduğu Yahya b. Ömer isyanı ise üzerinde durulmaya değer unsurlar taşımaktadır.

2.2.2.5. Yahya b. Ömer

Gerek Musa Kâzım sonrası ihtilâflar neticesinde oluşan Vakıfîler, gerekse daha önce Ca'fer Sadık'ın gaybetini ileri sürenler, iddialarını temellendirmek için Hz. Peygamber ve imamlarına atfettikleri birçok rivayet uydurmuşlardı. Bu haberlerin zamanla toplum hafızasında yer etmeye başlaması, söz konusu rivayetlerin dönemin Şîî hadisçileri tarafından kayda geçirilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu durum, Kâim'in yakın bir gelecekte ortaya çıkmasını beklemeleri yönünde Şîîlere büyük cesaret vermişti. 250/864'te patlak veren Alioğlu isyanı, Kâim Mehdî'nin ortaya

159 Necaşî, *Ricâl*, 40, 329; Tûsî, *Ricâl*, 334, 335; Tûsî, *Fihrist*, Mektebetü'l-Murtazaviyye, Necef ts., 51-52.

160 Krş. Abdulaziz Abdusselam Sachedina, *The Just Ruler (al-Sultan al-Adil) in The Shi'ite Islam*, Oxford University Press, New York 1988, 54.

161 Arjomand, *The Crisis of the Imamate*, 494; Mehmet Ali Büyükkara, "The Schism in the Party of Musa al-Kazım and the Emergence of the Waqıfa", *Journal of Islamic Studis*, Vol.XLVII, Brill, Leiden 2000, 86.

çıkmasıyla ilgili beklentilerin yoğun olduğu ve bu rivayetlerin kendisine yakıştırıldığı en önemli hareketlerden biridir.

Yahya b. Ömer b. Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib, İslam devletinin muhtelif yerlerinde birçok kimseyi etrafına toplamış olduğundan yakalanarak 235/849-850 yılında el-Mütevekkil'in huzuruna getirilmişti. Halife onu hapsederek ağır işkencelere tabi tutmuştur.¹⁶² Serbest bırakıldıktan sonra, 250/864 yılında Kûfe'de tekrar isyan etmiş ve etrafında birçok insan toplamıştı.¹⁶³ Şehir hapishanesinin kapılarını açtırarak tüm mahkumları salıvermiştir.¹⁶⁴ Çevrede bulunan tüm Zeydîlerin etrafında toplandığı Yahya, *ehl-i beyt*'e itaate davetle Bağdad halkından kalabalık bir kitleyi de kendine biat ettirmiştir.¹⁶⁵

Birçok tarihçi tarafından, 250-51/864-65 yıllarında Kûfe, Taberistan, Rey, Kazvin, Mısır ve Hicaz bölgelerinde patlak veren Alioğlu isyanlarının sorumlusu ve lideri olarak gösterilen Yahya b. Ömer, Halife Müstaîn (248-252/862-866) dönemindeki son ayaklanmasında öldürülmüştür.¹⁶⁶ Kesik başı da Hüseyin b. İsmail tarafından Bağdad'a götürülerek teşhir edilmiştir. Olay infiale sebep olmuş, biriken kalabalık bir kitle, ölümünü inkâr ederek "Yahya öldürülmemiştir" diye bağışmaya başlamışlardı. Çocukların da aralarında bulunduğu bu kalabalık halk grubu gittikçe çoğalmış ve hep birlikte, "o öldürülmemiştir ve kaçmamıştır, o kuyuya girmiştir" şeklinde tempo tutmuşlardı.¹⁶⁷

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Yahya b. Ömer'in ölmemiş olduğunu, ortaya çıkıp onlara galip geleceğini iddia eden bu kişilerin Carûdiyye'den bir grup olduğunu söyler.¹⁶⁸ Ancak bir Zeydî ayaklanma olduğu söylenen bu harekete diğer pek çok Şii'nin de katılmış olduğu anlaşılmaktadır. İsyanın lideri Yahya b. Ömer'in, Ali el-Hâdî'nin temsilcisi Ebu Haşim el-Ca'ferî'nin ölümünden son derece muzdarip

162 İbnü'l-Esir, *el Kamil fi't-Tarih*, VII, 50.

163 İsfahani, *Mekâtîl*, 509.

164 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 497.

165 Taberî, *Tarih*, IX, 266-270; İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 111-112; İbn Kesir, İmadüddin Ebi'l-Feda İsmail b. Amr b. Kesir el-Kureyşî ed-Dımeşkî, *el-Bidaye ve'n-Nihaye fi't-Tarih*, çev. Mehmet Keskin, İstanbul 1995, XI, 30.

166 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 497; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 147-148.

167 İsfahani, *Mekâtîl*, 509.

168 Eş'arî, *Makalât*, I, 141.

olması¹⁶⁹ bu ihtimali daha da güçlendirmektedir.

Yahya b. Ömer'in ölümüyle sonuçlanan bu isyan sonrasında onun gaybete girdiği şeklindeki iddiaların kitleler tarafından da dillendirilmesi, bu inancın toplum içerisinde önemli derecede yer ettiğini göstermektedir. İlk olarak Muhammed b. el-Hanefiyye (71/690)'nin ölümünün ardından gündeme gelmeye başlayan gaybet düşüncesi, zaman içerisinde diğer iddialarla da geliştirilmiş ve 250/864'lü yıllara gelindiğinde ise Şîî toplumun bilincine yer etmiştir. İleride de görüleceği gibi bu durum, Hasan el-Askerî (260/874)'nin bir oğlu olup gaybete gittiği iddiasını ileri süren İmâmîyye açısından önemli avantajlar sağlamıştır. Zira İmâmîler, kendilerinden önce gündeme gelen gaybet rivayetlerini tamamen kendi bakış açılarına göre yorumlayarak kayda geçirmiş ve bu şekilde Onikinci İmam'ın gaybetinin doğrulanması yönünde Şîî toplumun bilincini kuşatmaya almışlardır.

Gaybet rivayetlerinin ortalıkta dolaşmaya başlaması ve ardından da Onikinci İmam'ın gaybete gittiği iddiaları, Şîa'nın İsmailiyye kolu açısından da önemli fırsatlar doğurmuştur. Onlar, "gizlilik dönemi" denilen, Ca'fer es-Sadık (148/765)'in ölümüyle oğlu İsmail'in imametini benimsemelerinin ardından Onikinci İmam'ın kaybolduğu şeklindeki İmâmî iddiaların gündeme geldiği döneme kadar görünür bir faaliyette bulunmamışlardı. Bu yüzden İsmailiyye'nin gizlilik döneminin sona erişisi ile Onikinci İmam'ın gaybeti iddialarının aynı tarihlerde oluşu dikkat çekicidir. Hasan el-Askerî (260/874)'nin vefatıyla imamsız kalan İmâmî topluluğu da yanlarına çekerek büyük bir ihtilali başlatmak isteyen İsmailîler için bu zaman tam bir fırsat anıydı. Yemen, Bayreyn ve Kuzey Afrika'daki İsmailî davetçileri, ilk olarak Beklenen Mehdînin yakında çıkacağını müjdelediler. Şahsı bilinmeyen birinin Mehdî olarak müjdelenmesiyle alt yapı hazırlanmaya başladı. İsmailî dâîler, hareketin ilk aşamasında beklenen Mehdînin adını açıklamamaya özellikle dikkat ettiler. İlk başarı Yemen'de kazanıldı. Çeşitli ülkelere salınan davetçiler hep aynı taktiği uyguladılar. Meşhur dâî Ebu Abdullah eş-Şîî'de, Mağrib'de kazandığı taraftarlarına, beklenen Mehdînin adını açıklamamaya dikkat ediyordu. Başlatılan hareket, 297/910 tarihinde belli bir seviyeye ulaşarak kökleşmeye başlamıştı. Bu aşamada Ebu Abdullah eş-Şîî

169 Bkz. Taberî, *Tarih*, IX, 270.

tarafından Mağrib'e çağrılan İmam Ubeydullah, soy zinciri Ca'fer es-Sadık'ın oğlu İsmail'e dayandırılarak Mehdî ilan edilmiştir. Bu şekilde Fatımî devleti de kurulmuş oldu.¹⁷⁰

170 Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, VIII, 29 vd.; Avni İlhan, *Mehdîlik*, 50-51; Muhammed Gâlib et-Tavîl, *Arap Alevilerinin Tarihi, Nusayrîler*, çev. İsmail Özdemir, İstanbul 2000, 159-160; Daftary, Ferhad, İsmaililer, 160-167; Bağhoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, 45.

II. BÖLÜM

ŞİA'DA GAYBETLE İLGİLİ GELİŞMELER

1. Hasan el-Askerî Öncesi Siyasi Durum

Müslümanlar arasında hicri birinci asrın sonlarından itibaren gündeme gelmeye başlayan ve nihayet İmâmiyye Şîasıyla bir inanç esası halini alan gaybet iddialarının, dönemin siyasal olaylarından bağımsız ele alınabilmesi mümkün değildir. Zira söz konusu iddiaların temel sebeplerinden birisi de, iktidarla muhalif gruplar arasındaki çatışma ve rekabete dayanmaktadır. Bundan dolayı özellikle 250/864 yılından itibaren meydana gelen birtakım siyasi gelişmelere değinmenin konumuz açısından yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1.1. 250/864 Yılında Patlak Veren Alioğlu İsyanları

Alioğulları, Abbasî hilâfetinin kendilerine yönelik katı tutumlarından dolayı özellikle Mütevekkil'in hilafeti döneminde civar bölgelere dağılarak¹ faaliyetlerini eyaletlere kaydirmışlardı. Gittikleri Kûfe, Taberistan, Rey, Kazvin, Mısır ve Hicaz bölgelerinde 250/864 yılından itibaren birçok ayaklanma başlattılar. Yahya b. Ömer liderliğinde patlak veren isyan bunların en önemlisiydi.

İsyan, Yahya b. Ömer (250/864)'in ölümünün ardından daha da yayılmış, 250/864 yılında ayaklanan Hasan b. Zeyd (270/884), Taberistan'da bir Zeydî devleti kurmayı başarmıştır. Yoğun mücadeleler sonucunda Cürcan'da da başarılar elde etti. İsyanın devamında Rey'de Muhammed b. Ca'fer b. el-Hasan ve Ahmed b. İsa el-Alevi, Kazvinde Hasan b. İsmail el-Alevi, Mekke'de İsmail b. Yusuf, Kûfe'de ise Hüseyin b. Muhammed b. Hamza el-Alevi liderliğinde pek çok isyan patlak verdi. Hasan b. Zeyd 270/884 yılında ölünce, yerine geçen kardeşi Muhammed b. Zeyd, 277/890 yılında Deylem'e girdi.²

1 İsfahanî, *Mekâtîl*, 490; Cristopher Melchert, "Religious Policies of the Caliphs From Al-Mutawakkil to Al-Muqtadir", A.H. 232-295/A.D. 847-908, *İslamic Law and Society*, vol. 3, No:3, 1996, 318.

2 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 498; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 154; İsfahanî, *Mekâtîl*, 490; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 139,140,141; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 32,

Görünürde bir Zeydî ayaklanma olmasına rağmen Ali el-Hâdî taraftarı birçok Şîî'nin de bu isyanlara katılmış olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Abbasîler, Taberistan'daki isyanın lideri Hasan b. Zeyd ile Muhammed b. Ali b. Halef el-Attar'ın yeğeni arasında karşılıklı yazışma fark etmişlerdi. Bu durum, yönetimi, Ali el-Hâdî taraftarlarının bu isyanlarla bağlantılarının olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Bunun üzerine Halife Mu'tez, 252/866 yılında, Muhammed b. Ali b. Halef el-Attar ile, aralarında Ali el-Hâdî ve Hasan el-Askerî'nin taraftarlarından³ Ebu Haşim Davud b. Kasım el-Ca'feri gibilerin de bulunduğu Alioğullarından bir grubu Samerra'ya getirterek gözetim altına almıştır.⁴

Abbasî iktidarının almış olduğu tüm bu önlemler Alioğulları hareketlerini engellemede başarılı olamamıştır. 255/869 yılında Kûfe'de İsa b. Ca'fer ile Ali b. Zeyd,⁵ 256/870 ve daha sonra 259/872-873 yılında Mısır'da İbrahim b. Muhammed b. Yahya,⁶ 256/869-870 yılında yine Kûfe'de Ali b. Zeyd el-Alevî isyan etmişlerdi. Ali b. Zeyd el-Alevî şehre hakim olmuş ve halifenin buradaki görevlisini şehir dışı etmiştir.⁷ 257/870-871 yılında, el-Hüseyin b. Zeyd el-Alevî de Cürcan'a hakim olmuştur.⁸ 271/884-885 yılı içerisinde el-Hüseyin b. Ca'fer b. Musa b. Ca'fer Sadık'ın iki oğlu olan Muhammed ve Ali Medine'ye gelmişler ve orada bir grup insanı öldürerek diğerlerinin mallarına el koymuşlardı. Medine halkı Mescid-i Nebvî'de tam dört hafta Cuma ve cemaat namazlarını kılamamıştı.⁹

Bu isyanlar, daha önceden Me'mun'un Alioğulları-Abbasoğulları paktını oluşturma gayreti gibi, Abbasî halifelerinin İmâmiyye'nin on ve on birinci imamlarıyla yakınlaşma zorunluluğunu doğurdu.¹⁰ Ali el-Hâdî (254/868)'nin cenaze namazını Halife Mu'tez (252-255/866-869) adına kardeşi Ahmed b. el-Mütevekkil

37.

3 Berkî, *Ricâl*, 60.

4 Taberî, IX, 369-371; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 149.

5 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 181; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 48.

6 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 199, 219.

7 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 200; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 60.

8 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 207.

9 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 347; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 99.

10 Arjomand, *The Crisis of the Imamete*, 499.

kıldırılmıştır.¹¹ Oğlu Hasan el-Askerî (260/874) de, Abbasoğulları kuzeni olarak hilafet sarayında sık sık onurlandırılmış, öldüğünde cenaze namazını Halife Mu'temid'in kardeşi Ebu İsa b. Mütevekkil kıldırılmıştır.¹²

Diğer taraftan, Mutemid (256-279/870-892)'in 269/878 yılında vezirlik makamına Ali taraftarlığı ile tanınan İsmail b. Bülbül'ü getirmesi Şiîler açısından olumlu sonuçlar doğurmuştur. İbn Bülbül, Şiî sempatisini olan Ebu'l-Abbas Ahmed, Ebu'l-Hattab Ca'fer ve Ebu'l-Hasan Ali adlarındaki Benu Furat'tan üç kardeşi bürokrat olarak saraya soktu.¹³ İleride de görüleceği gibi, Furat ailesine mensup bu şahısların vezirlik gibi yüksek devlet kademelerinde görev almaları, uzun vadede Şiîler açısından büyük yararlar sağlamıştır.

Mu'tazıt (279-289/892-902) döneminde Muhammed b. Zeyd'in, Taliboğullarına dağıtılması için Taberistan'dan gönderdiği ileri sürülen malların ele geçirilmesi¹⁴ Alioğullarına yönelik şüpheleri tekrar artırmıştır. Rivayet edildiğine göre Halife el-Mu'tazıt, 282/895-896 yılında rüyasında gördüğü Ali b. Ebi Talib'in tavsiyesi üzerine Taberistan'da Muhammed b. Zeyd'e giden mallara dokunulmamasını emretmiş ve ona bir mektup göndererek isteğinin olup olmadığını sormuştu. Ayrıca oradan gönderdiği malları aleni olarak gönderip istediği şekilde dağıtabileceği kendisine bildirildi ve bu konuda gerekli yardımlar da takdim edildi.¹⁵ Daha sonra da, Şiîlere yakınlaşma amacıyla olsa gerektir, 284/897 yılında Muaviye b. Ebi Süfyan'a Cuma günü minberlerde lanet okunmasına karar verdi ve bu konuda halka karşı okunmak üzere bir mektup hazırlanmasını emretti.¹⁶ Veziri Ubeydullah b. Süleyman (278-288/891-901) ise Hz. Ali'ye karşı tavır takınanlar arasındaydı.¹⁷ Siyaseti birçok yönüyle Mütevekkil'i hatırlatan Ubeydullah b. Süleyman,¹⁸ vezaret makamına geçtiğinde, Şiîleri çok kızdıran bir kararla Mu'tazıt'ın hutbede

11 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 504; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 159.

12 Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 79; İbn Babaveyh el-Kummi (Şeyh Sadûk), Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali (381/991), *Kemalü'd-Din ve Tamamü'n-Ni'me*, Darü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Kum 1395/1975, I, 43.

13 Laoust, Henri, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, 166.

14 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 270.

15 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 395.

16 İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, XV, 171.

17 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 403-404; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 142.

18 Laoust, Henri, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, 166-167.

Muaviye'yi lanetlemesini engellemeyi başardı.¹⁹

Sonuç olarak, Abbasîler ile Alioğulları arasındaki ilişkilerin, İmâmiyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askerî (260/874)'nin vefatı döneminde de karşılıklı şüphe ve regabet zemini üzerinde devam ettiği anlaşılmaktadır. Aralarındaki çatışmayı körükleyen olaylardan birisi de Zenc isyanlarıdır.

1.2. Zenc İsyanları

Hicrî üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren başlayıp ardından birçok Şîi devlete dönüşen bazı Alioğulları hareketlerinin oluşumuna etki eden en önemli faktörlerden biri, Abbasî siyasetinde yaşanan birtakım değişimlerdir. Merv'de cereyan eden olaylardan dolayı Arap ve İranlılara karşı güveni sarsılan Halife Me'mun, bunlara karşı bir denge oluşturma niyetiyle Türkleri istihdam etmeye çalışmıştı.²⁰ Halife Mutasım da, yanına dört bin Türk'ü alarak 220/835 yılında Samerra'ya taşınmış ve orayı askeri karargâh yapmıştır.²¹

Başta güçlü bir hilafet oluşturma amacıyla uygulamaya konulan Samerra dönemi, daha sonra Abbasîlerin bu idealine darbe vurmuştur. Mütevekkil (247/861)'in ölümünden sonra halifelerin otoriteleri zayıflatılmış, ordu komutanlarının kuklası olarak atanıp azledilmeye başlanmışlardır.²²

Samerra dönemi Mu'tez (252-255/866-869)'den sonra kapanmaya başlamış, ondan sonra Mühtedî (255-256/869-870) ve ardından Samerra'ya yerleşen son halife olan Mu'temid (256-279/870-892) onu takip etmiştir. Mu'temid, 256/870 yılında halife ilân edildikten sonra, kardeşinin politik hedeflerini kontrol edebilmek için 279/892 yılında Bağdad'a dönmeye karar vermişti. İmparatorluk bir taraftan Güney Irak'taki Zenc isyanının ortaya çıkması, diğer taraftan da yerel liderlerin İran vilayetleri, Mısır ve Suriye'ye tecavüz etmeleri sebebiyle zayıflamaya başlamış, ardından da merkezi hükümetin vilayetler üzerindeki kontrolü kaybolmuştur.²³

19 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 403-404; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 142.

20 Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 85.

21 Dineveri, *Ahbaru't-Tıval*, 401; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 53.

22 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 108; Sachedina, *Islamic Messianism*, 26; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 314-35.

23 Sachedina, *Islamic Messianism*, 29.

Tam bu siyasî kaosu yaşandığı dönemlerde patlak veren Zenc isyanı, 255/868 yılında Basra bataklıklarında ortaya çıkan Abbasî devletine yönelik önemli bir harekettir. İsyanın lideri, kendisinin Ali b. Muhammed b. Ahmed b. İsa b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib olduğunu iddia etmekteydi. İslâm Tarihi kaynak eserlerine göre aslında bu kişi, Abdülkays kabilesinin ücretli bir işçisi olan ve gerçek adı Ali b. Muhammed b. Abdurrahim, annesi de Kurra binti Ali b. Rabih b. Muhammed b. Hakim el-Esedî'dir. Sabbah'ta ikamet etmekte olan Zencîlerden bir grubu da etrafına toplayarak Dicle nehrini aşır Dinever'de karargah kurmuştu.²⁴

Zenciler, 257/870-871 yılında Basra'yı ele geçirip tahrip edince liderleri Ali b. Muhammed, İsa b. Zeyd'in yerine, gerçekte nesebi devam etmeyen Yahya b. Zeyd'in soyundan geldiği iddiasında bulundu. Bunun sebebi, Ali b. Muhammed b. Ahmed b. İsa b. Zeyd'in de içerisinde bulunduğu Alioğullarından kalabalık bir grubun kendi tarafına geçmesiydi.²⁵

Mes'ûdî, Zenc isyanına katılanların, Haricîlerden Ezarika'ya benzer katı görüşlere sahip olduklarını söyler.²⁶ Halife Mu'temid'in kardeşi Muvafık, 267/880 yılında, Zenc isyanına katılan herkesi öldürterek ayaklanmaya son verdi.²⁷ İsyanı, liderleri Ali b. Muhammed (270/883)'in öldürülmesine kadar birçok insanı katletmişlerdi.²⁸ On beş sene süreyle hilafetin başını ağrıtarak imparatorluğun yıkılmasını çabuklaştırdılar.²⁹

Zenc isyanı, görünürde bir zencî ayaklanması intibaini verse de, liderleri Ali b. Muhammed'in, soyunu Muhammed Bakır'ın kardeşi Zeyd b. Ali'ye dayandırması, Mehdî beklentisi içerisinde bulunan önemli bir Alioğlu kitlesinin 257/871

24 Taberî, *Tarih*, IX, 410; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 194-195; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 172; İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, VIII, 126; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 52.

25 Taberî, *Tarih*, IX, 487-488; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 206; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 68.

26 Bkz. Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 194-195.

27 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 270.

28 Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Hudhalî el-Bağdadi (346/957-958), *et-Tenbîh ve'l-İşraf*, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1981, 335.

29 Laoust, Henri, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, 149; Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 189.

yılındaki isyana katılmasına sebep olmuştur.³⁰ Bu hareket her ne kadar sonuçlandırılmış gözüke de, ayaklanmaya katılan ezilmiş kitleler, Karmatî hareketine katılarak memnuniyetsizliklerini tekrar dışa vurma fırsatı elde etmişlerdir.

1.3. Karmatîler

Genel kabule göre Karmatîler, İsmailiyye mezhebinin bir koludur.³¹ Kûfe'deki İsmailî dâîsi Hamdân b. Eş'as Karmat (293/906)'a nisbetle Karamita ve Karmatiyye adını almışlardır.³² İsmailîlerin başlatmış olduğu bu hareket, imparatorluk halkının artan memnuniyetsizliğinin daha açık bir yansıması olmuştur.³³

Ebu'l-Kasım el-Belhî, Karmatîlerin daha önce, reisleri Abdullah b. Meymun el-Keddâh'a nispetle Meymuniyye diye anılmakta olduklarını söyler.³⁴ Karmatîlere göre imamet, Ca'fer Sadık'tan sonra Muhammed b. İsmail'in çocuklarına geçmiştir. Sonuncusu el-Kâim Mehdî Muhammed b. İsmail b. Ca'fer olmak üzere yedi imam vardır. Muhammed b. İsmail ölmemiş olup Rum ülkelerinde yaşamaya devam etmektedir. el-Kâim Mehdî, Hz. Muhammed'in şeriatını nesh edip yeni bir şariat ve risaletle gönderilecek kimsedir. Muhammed b. İsmail b. Ca'fer, aynı zamanda Allah'ın Kitab'ında kendisinden bahsettiği nebilerin sonuncusudur. Hz. Muhammed'in risaleti, Gadir Hum'da Ali b. Ebî Talib'i insanlara imam nasbetmesiyle birlikte sona ermiştir.³⁵

Temel farklılıkları bu şekilde tasvir edilen Karmatîler, gerek ortaya çıktıkları bölge, gerekse sahip oldukları görüşler açısından Zenc isyanının bir devamı oldukları intibasını vermektedirler. Hitap ettikleri kitleler de benzer sosyo-ekonomik

30 Hussain, *The Occultation*, 111-112.

31 Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara 1983, 111; Daftary, Ferhad, *İsmaililer; Tarih ve Kuram*, 127.

Ayrıntılı bilgi için bkz. Louis Massignon, "Karmatiler", *İA*, İstanbul 1977, VI, 353; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, 28 vd.

32 Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Fedâihu'l-Batıniyye ve Fezailü'l-Mustazhariyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1964, 12-13.

33 Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. H. Dursun Yıldız, İstanbul 2000, 142.

34 Bkz. Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 182.

35 Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 62; İbn Kıbbe er-Razî, "Nakzu kitabü'l-işhâd li Ebî Zeyd el-Alevî", İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 102.

duruma sahip insanlardan oluşmaktaydı. Nevbahtî, bunların Haricilerden Ezârika ve Beyhesiyye fırkalarının görüşlerini kabul ederek Müslümanların kılıçla sorgusuz sualsiz öldürülmesi (isti'raz) ve mallarına el konulmasını helal saydıklarını söyler.³⁶ Onlar, birlikte çalıştıkları insanların mezhepsel inançları ve ekonomik durumlarını hesaba katarak, propagandalarını daha çok Şîî eğilimli insanlar arasında yaymışlardı.³⁷ Bu şekilde Kûfe, Bahreyn ve Suriye olmak üzere üç değişik bölgede ortaya çıktılar.³⁸

İlk Karmatî isyanı, Vasıt civarında (Kûfe) Hamdan ile başladı.³⁹ Sosyo-ekonomik durumlarını güçlendirmek için herhangi bir isyana hazır olan bir kısım Sevad'lı insan, Karmatîlere katılarak 255/869 yılında patlak veren Zenc isyanına destek vermişlerdi.⁴⁰ Rivayete göre Karmat, Zencî lider Ali b. Muhammed (270/883)'e giderek tamamen ortak hareket etmek istemiş fakat anlaşılamamışlardı.⁴¹ Daha sonra propagandalarını Körfez'in batı kıyıları ve Yemen'e doğru genişletmişler ve bu şekilde buradaki Arapların çoğunu kendi taraflarına çekmişlerdi. Kûfe ve Yemen'de sayıları toplam yüz bin civarında olmuştur.⁴² Büyük bir kitleyi etraflarına toplayarak güçlenmelerinin ardından, 278/891 yılında Kûfe varoşlarında, Resulüllah'ın ehl-i beytinden bir imama davetle isyanı başlatmışlardı.⁴³

İkinci Karmatî hareketi ise 286/899 yılında Bahreyn'de ortaya çıktı. Ebû Said el-Cennâbi liderliğinde başlayan hareket, pek çok bedevînin de desteğiyle bir hayli güç kazandı.⁴⁴ 288/900-901 yılında Karmatî reisi Ebu Said el-Cennabi, hücumla geçerek Basra yakınlarına kadar sokulunca Basra halkının korkuya kapılıp kaçmaya çalışması üzerine valileri onlara engel oldu.⁴⁵ Kûfe Karmatîlerinden Ebu'l-Fevaris diye bilinen bir grup Karmatî, bu yıl içerisinde Halife Mutazıt (279-289/892-902)

36 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 64.

37 Hussain, *The Occultation*, 112-113.

38 *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Kenan Seyithanoğlu, İstanbul 1986, III, 285.

39 L. Massignon, "Karmatiler" VI, 353.

40 Taberî, *Tarih*, IX, 419; Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *DİA*, XXIV, 510.

41 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 375.

42 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 64.

43 Taberî, *Tarih*, X, 86; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 372; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 11, 119.

44 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, VII, 410.

45 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 425.

tarafından kılıçtan geçirilse de⁴⁶ isyanları son bulmamıştı. 289/902 yılında, çoğunluğu kölelerden oluşan bir kesim, kendisinin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmail b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebi Talib olduğunu iddia eden Ebu'l-Kasım Yahya ez-Zikreveyh'e biat ederek Şam'da isyan etti.⁴⁷

Karmatîlerin, muhaliflerini öldürüp mallarına el koyması, isyanlara sıcak bakmayan diğer Şîîleri önemli derecede rahatsız etmiştir. Onlar, Karmatîlerin bu yöntemlerinin doğuracağı tehlikeleri tahmin edebilmişlerdi. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, "Rafızî" diye nitelediği söz konusu Şîî kesimin, imam ortaya çıkmadan ve onlara böyle bir hareketi emretmeden ayaklanmamaları konusunda anlaştıklarını söyler.⁴⁸ Aksi durumda Abbasî hükümeti, onları bu tür prensiplere sahip olmakla itham ederek üzerlerine saldırmada iyi bir gerekçe elde etmiş olurdu. Çünkü hem Karmatîler, hem de diğer Şîîler aynı bölgelerde yaşıyor ve benzer dini ibadetleri yerine getiriyorlardı. Daha da önemlisi, her iki grup da Kâim el-Mehdî'nin yakın bir gelecekte ortaya çıkmasını beklemekteydiler. Bu yüzden hükümetin geniş çaplı ve dikkatli bir araştırma yapmadan aralarındaki farkı ayırdetmesi çok zordu. Halife Mu'temid (256-279/870-892), muhtemelen söz konusu Şîî faaliyetlere karşı bir tedbir olarak⁴⁹ 278/891 yılında Divanu's-Savâd'ı elinde tutan İmâmî ailesi Benu Furat mensubu şahısların tutuklanmasını emretti.⁵⁰ Ardından vezirlik görevine Şîî karşıtlığıyla bilinen Ubeydullah b. Süleyman (278-288/891-901) getirildi.⁵¹ Bu kritik durum Şîî muhaliflerine hayati öneme sahip bir koz verdi. Vezir bu kozu sadece Şîîlere karşı kullanmakla kalmayarak bununla Şîî karşıtı kendi meslektaşlarını da tehdit etmişti.⁵²

Hicrî dördüncü asrın başlarına gelindiğinde ise, Abbasîler veya Sünnî kesimin, militan faaliyetlere katılmayan Şîîlere yönelik şüphelerinin artarak devam ettiği görülmektedir. Bağdad halkı, 312/924-925 yılında Karmatî reisi Ebu Tahir'in

46 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 270.

47 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 280; Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, 338-342; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Tarih*, VII, 426.

48 Eş'arî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn*, 58.

49 Krş. Hussain, *The Occultation*, 112-114.

50 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Tarih*, VII, 372.

51 Taberî, *Tarih*, X, 30.

52 Hilâl b. Muhsin eş-Şâbî, *el-Vüzera*, Kahire 1958, 292-93.

hacılara saldırmalarıyla oluşan karmaşanın sorumlusu olarak Şîî sempatizanı İbnü'l-Furat'ı görmüştü.⁵³ Yine bir yıl sonra bir grup Şîî'nin Berasi mescidinde toplanarak Karmatîlerle yazıştıkları şeklinde bir haber ulaşmıştı. Bunun üzerine Halife Muktedir (295-320/908-932), oranın Mescid-i Dırar olduğuna karar vermiş ve mescidi, orada toplanan Şîîlerle birlikte dağıtmıştır.⁵⁴

Karmatîlerin söz konusu militan faaliyetleri, oluşum aşamasındaki İmâmiyye açısından iki yönlü tehlike arzetyekdy; Birincisi, kendileri gibi Mehdî beklentisi içerisinde bulunan bu insanlarla birlikte gözüüp iktidarın tepkisini üzerine çekmek, diğeri ve aynı zamanda en önemlisi ise, taraftar kitlesini gulat kabul ettikleri Karmatî-İsmailî kesime kaptırmak. Tehlikenin farkında olduğı anlaşılan Kuleynî (329/941) gibi İmâmî alimler, *Kitabu'r-red ale'l-Karamita*⁵⁵ adlı benzeri risalelerle Karmatî fikirlere reddiyeler yazmışlardır.

Sonuç olarak, bazı Abbasî halifeleri her ne kadar Alioğullarına yakınlaşmaya çalışmış olsa da, temelde aralarında bazen gizli bazen de açıktan olmak üzere sürekli bir çatışma varolagelmıştır. Mütevekkil (232-247/847-861) ile birlikte, Şîîlere yönelik düşmanca tavırların net bir şekilde ortaya konulduğı yeni bir süreç yaşanmıştır. Bu sıkıntılı dönemde tek kurtuluş yolunun Abbasî iktidarının yıkılmasından geçtiğini düşünen bir kısım Alioğlu veya Şîîler, Zenc ve Karmatî isyanlarını fırsat bilerek bu hareketlere iştirak etmişlerdir. Ancak Alioğullarından Hüseyinî kolunun liderleri, özellikle 202/817'de Ali er-Rıza'nın başına gelenden sonra bir Alioğlu halifeliğı kurmaya kalkışmanın kendilerine sıkıntıdan başka bir şey getirmeyeceğini anladıklarından bu isyanlardan uzak durmuşlardı. Onlar, gerçek halifeliğın kurulmasının gelecek bir zamanda, yani ileride bir imamın gaybetten dönüşünden sonra gerçekleşeceğı fikrini teşvik ederek⁵⁶ taraftarlarını teskin etmeye çalıştılar.

53 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VIII, 126-130.

54 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 11, 269.

55 Necaşî, *Ricâl*, 277; Tûsî, *Fihrist*, 135.

56 Krş. Sachedina, *Islamic Messianism*, 25-26.

2. Hasan el-Askerî'nin Ölümü İle Başlayan Liderlik Tartışmaları

2.1. Kararsızlık Dönemi ve İmamet İddiaları

Gaybet fikrinin İmâmiyye tarafından benimsenmesi ve ardından bir inanç esası haline getirilmesine sebep olan başlıca olay, Hasan el-Askerî'nin, ardında bir halef bırakmadan vefat etmesidir. İsnâ'aşeriyye'nin on birinci imam olarak kabul ettiği Hasan el-Askerî, 232/846 senesi Rebiulahir ayında Medîne'de doğdu. 233/847 yılına doğru, Şîî faaliyetleri daha yakından takip etmek isteyen Abbasî halifesi Mütevekkil tarafından, babası Ali el-Hâdî (254/868) ile birlikte Samerra'ya getirilmesi emredildi. Ömrünün sonuna kadar orada göz hapsinde tutuldu. 8 Rebiülevvel 260/2 Ocak 873'te Samerra'da vefat etti ve babasının yanına defnedildi.⁵⁷ Cenaze namazını Ebu İsa b. Mütevekkil kıldırdı.⁵⁸ Hasan el-Askerî'nin bir oğlu olduğu bilinmemektedir. Ondan intikal eden miras, kardeşi Ca'fer ile annesi arasında paylaştırılmıştır. Annesi, "Asefân" isimli cariyedir. Babası Ali el-Hâdî, bu kadına daha sonra Hadîs adını vermiştir.⁵⁹

Hasan el-Askerî (260/874), kardeşi Ca'fer'le birlikte Ali el-Hâdî'nin yaşayan iki oğlundan birisiydi.⁶⁰ Onun, kendine halef olacak birinin var olduğunu ilan etmeden Samerra'da vefat etmesi, imametın kıyamet gününe kadar sürmesinin zorunlu olduğuna inanan Şîîler arasında çetin bir krizin patlak vermesine neden olmuş ve imametın nasıl bir kurala bağlanacağı sorusu büyük bir önem kazanmıştı. Şîîlerin karşılaştığı en acil mesele, onun yerine geçecek kişiyi belirlemektir. Hasan el-Askerî'den sonra imametın seyir çizgisi sorgulanmaya başlamış, buna verilen cevaplar sonucunda topluluk birbirlerini küfürle itham ederek⁶¹ farklı gruplara

57 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79; Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî (299/911 veya 301/914), *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak*, nşr. Muhammed Cevad Meşkûr, Tahran 1963, 102; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, IV, 199; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 43; Şeyh Müfid, *İrşâd*, II, 313, 336; Hatib el-Bağdadî, Hafız Ebubekir Ahmed b. Ali (463/1071), *Tarihu Bağdad ev Medinetü's-Selam*, Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut ts., VII, 366; Adil Nuvayhız, *Mucemü'l-Müfessirîn*, Beyrut 1983, X, 142.

58 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 43.

59 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 44, 80, II, 474; Şeyh Müfid, Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numani el-Ukberi el-Bağdadî (413/1022), *el-İrşâd*, el-Mektabetü'l-Haydariye, Beyrut 1979, 335.

60 Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 503.

61 İbn Kibbe er-Razî, "Nakzu kitabü'l-işhâd li Ebî Zeyd el-Alevî", İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*,

ayrılmıştı.⁶² Bu gruplar arasındaki tartışmalar zamanla kavgaya dönüşerek kontrol edilemez duruma gelmiştir.

Bir kısmı Hasan el-Askerî'nin, düşmanlarından korktuğu için çocuğunu gizlemiş olabileceği ihtimali üzerinde dururken, diğer bazıları ise krizden kaynaklanan bulanık havanın geçmesini bekleyerek herhangi bir görüş ortaya atmaktan çekinmiştir. Bu bağlamda ne Hasan'ın kardeşi Ca'fer'in imamlığı kabul edilmiş, ne imamet kesintiye uğradığı söylenmiş, ne de Hasan el-Askerî'nin mehdîliği şeklinde bir tez savunulmuştur. Diğer bir kesimi ise, kendilerini İmam el-Askerî'nin gizli bir oğlunun olduğunu öne sürmeye mecbur hissederek, aslında varlığı söz konusu olmayan birine on ikinci imam olarak tabi olmuşlardır. Bu çocuğun kendisinden sonra imam olduğunu ileri sürerek babasının, hayatında ona vasiyette bulunmamış olması ve kayboluşunu, imtihan ve düşmanlardan korku ile izah etmişlerdir.⁶³ Onları bu görüşe sevk eden başlıca etken hiç şüphesiz, Hasan ve Hüseyin'den sonra imamlığın kardeşten kardeşe geçmesinin caiz olmadığı⁶⁴ ilkesindeki ısrarlarıydı.⁶⁵ Halbuki Cahız (255/868), imamlardan birinin çocuksuz ölme ihtimaline karşı gelecekte Şîîlerin başına gelecek bu çıkmazı, Ashabü't-Tenasüh'ün dayandığı bir illet olarak görmüş ve imamet bir süre sonra sona erebileceğini önceden tahmin etmişti.⁶⁶

Hasan e-Askerî'nin halefsiz ölümüyle şaşkına dönen bu kesim, imamin kim olduğunu ispat etme yönünde ilk olarak, Şîîlerin büyük çoğunluğunun benimsemiş olduğu imamlarına ait birtakım rivayetlere başvurma yoluna gitmişlerdir. Bu rivayetlerin yorumlanması farklı bakış açılarına yol açmış ve Kat'iyye içerisinde alt

I, 105.

62 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005, 139. Ca'fer Sadık'a dayandırılan bir ifadeyle, yılan yuvasına girdiği gibi ilim de yuvasına girmiş, birbirlerini yalancılıkla suçlayarak birbirlerinin yüzlerine tükürmeye başlamışlardı. Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 140.

63 Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 90-93.

64 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 414, 415.

65 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 216.

66 Cahız, Şîa'nın imamet düşüncesi için şöyle der: “Şayet sen Rafizî imam olsaydın hemen öldürülürdün, öldürülmen durumunda da ümmet helâk olurdu. Çünkü sen varisi olmayan birisin. Günümüzde imamet kardeşten kardeşe geçmez. Şayet kardeşe caiz olsaydı amca oğluna sonra da yakın akrabalara geçmesi gerekirdi. Halbuki ancak erkek çocuğa geçmesi caizdir. Bu şekilde bir kıyasla imamet seneler sonra imamin bizzat kendisinin sonsuza kadar kalmasıyla olur. Sen böyle bir imkânâ da sahip değilsin.” Cahız, *Resailü'l-Cahız*, 471-472.

bölünmelere sebep olmuştur.

Mu'tezilî Ebu'l-Kasım el-Belhî (319/931), İmâmiyye'nin öncüleri olan söz konusu Şîîlerin Hasan el-Askerî'ye kadarki durumlarını şöyle özetlemektedir: "Onlardan (İmâmiyye) bir gruba göre imamet, Ali'den sonra Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali, Ca'fer b. Muhammed, Musa b. Ca'fer, Ali b. Musa, Muhammed b. Ali ve sonra da Hasan b. Ali'dedir. Hasan b. Ali on birinci imamdır. Hasan b. Ali zamanımızda ölmüş ve ardında da bir oğul bırakmamıştır. Bu durum onları karışıklığa itmiştir. Bu, İmâmiyye'nin durumudur. Sayı olarak çoğunluğu Kat'iyye diye isimlendirilir."⁶⁷ "Hasan'dan sonra ise ihtilâfa düştüler. Onları öyle bir ihtilâf bekliyor ki ileride bir mezhep olmaları mümkün gözükmemektedir."⁶⁸ Belhî, onların bu durumlarını yukarıdaki şekliyle aktardıktan anlatımını noktılıyor. Hasan'dan sonraki olaylar hakkında ise herhangi bir bilgiye yer vermemektedir.

Belhî'nin İmâmiyye olarak adlandırdığı bu ana kitle, dönemin aktif yazarlardan İsmailî⁶⁹ Ebu Hatim er-Razi (322/934) tarafından Kat'iyye diye isimlendirilir. Ona göre Kat'iyye, Musa b. Ca'fer'in ölümünden sonra Ali b. Musa er-Rıza'nın imametini benimsemişti. Daha sonra onun çocuklarında devam ederek nihayet (İmâmiyye'nin onuncu imamı) Ali el-Hâdî'nin imametini kabul etmeleriyle son bulmuştur. Onlardan bir grup hariç bu durum böyle devam etmiştir. Bu ayrılan kesim, (Dokuzuncu İmam) Muhammed Cevad'da şüphe etmiş ve onun, babası öldüğünde yaşının küçüklüğünden dolayı imamet hakkı olmadığını, ilminin de yetersiz olduğunu iddia etmişti. Muhammed Cevad'ın imametini benimseyenler ise, ölümünden sonra ihtilafa düştüler. Bir kısmı (oğlu) Musa b. Muhammed'in imametinde karar kılarken diğer bir kesimi de (Musa b. Muhammed'in kardeşi) Ali el-Hâdî'yi imam kabul etmiştir.⁷⁰ Ali el-Hâdî'nin (254/868 yılında Samerra'da)⁷¹ ölümünden sonra ise bir kısmı babası hayattayken ölen Muhammed b. Ali b. Muhammed'in, bazıları da Ca'fer b. Ali el-Askerî'nin, diğer bazıları ise Hasan b. Ali

67 Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 176.

68 Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 182.

69 İbn Nedim, *Fihrist*, 240.

70 Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 290-291; Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 257.

71 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 77; Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, VII, 366.

el-Askerî'nin imametini iddia ettiler.⁷²

Dönemin fırak yazarlarının ortak kanaatine göre ise, Hasan'ın imametini iddia edenler çoğunluğu oluşturmaktaydı.⁷³ İmâmiyye, İmam Ali el-Hâdî (254/868)'nin, büyük oğlu Ebu Ca'fer Muhammed'in kendisinden önce vefat etmesinden dolayı ölümünden dört ay önce Hasan el-Askerî'yi halef tayin ettiğini iddia etmişti.⁷⁴ Bundan dolayı onlara göre Hasan'ın kardeşleri Muhammed ve Ca'fer'in imamette hakları yoktur.⁷⁵ Ebu Hatim er-Razî, aralarındaki ihtilâflara rağmen bunların hepsinin Kat'iyye olduğunu söyler. Ona göre, Ali b. Muhammed'in ölümünden sonra Ca'fer b. Ali'nin imametini iddia eden Tahiniyye hariç, isim olarak aralarında fark yoktur.⁷⁶

Tahiniyye, reisleri olan Ali b. Fulân et-Tahin'e nisbetlerinden dolayı bu ismi almışlardı. Kelâmcı olan bu kişi, Faris b. Hatim b. Behûye'nin de yardımıyla insanları Hasan el-Askerî'nin kardeşi Ca'fer'e yönlendirmişti.⁷⁷ Onlar, Ca'fer'in imametini daha Hasan'ın hayatta olduğu dönemde iddia etmişlerdi. Hasan'ı imtihan ettiklerini ve bu sınavda onda bir yeterlilik bulamadıklarını söylediler. Hasan'a tabi olup imametini iddia edenleri Himariyye diye isimlendirerek bu kişilerin ilim ve bilgi sahibi olmadan Ca'fer'den ayrıldıklarını ileri sürdüler. Onlara göre ardında bir halefi olmadan öldüğü için Hasan imameti ve onun imametini iddia edenlerin geçerliliği kalmamıştır. Çünkü halefsiz ölen bir kişi imam olamaz. Hasan'ın imametiyle ilgili tartışmalar bu şekilde şiddetlenince birçok gruba ayrıldılar. Bir kısmı Ca'fer'in imameti iddiasına devam ederken, aralarında Hasan'ın en iyi arkadaşlarından olup da aynı zamanda önde gelen fakih ve hadis ravilerinden biri olan Hasan b. Ali b. Faddâl⁷⁸ gibi Hasan'ın imametini iddia eden pek çok kişi de, düşüncesini değiştirerek Ca'fer'in tarafına geçmişti. Bu konuyla ilgili birçok fıkıh ve hadis kitabı yazıldı.

72 Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 290-291.

73 Ebu'l-Kasım el-Belhî'den alıntı, Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 182; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79; Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 257.

74 Şîa'nın bu konudaki deliller için bkz. Şeyh Müfid, *İrşâd*, 326-336.

75 Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 182.

76 Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 290.

77 Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 291.

78 Hasan b. Ali b. Faddâl'ın, Onuncu İmam Ali el-Hadî ile de yakın dostlukları vardı. Berkî, *Ricâl*, 54. Abdullah el-Eftah'ın imametini doğrulamak için *Kitabu'l-İsbatü'l-İmametü Abdullah* adında kitap yazdığı nakledilir. Bkz. Necaşî, *Ricâl*, 257-259.

Ca'fer'den sonra Ali b. Ca'fer ve Fatıma'yla ilgili iddialarda bulundular. Ali ve Fatıma'nın ölümünün ardından da pek çok ihtilâf yaşadılar. Bir kısmı çok fazla aşırı giderek imamlar hakkında, Ebu'l-Hattab ve taraftarlarının yaptıkları gibi aşırı iddialar gündeme getirdiler.⁷⁹

Hasan el-Askerî'nin vefatının ardından Kat'iyye içerisinde yaşanan söz konusu gelişmelerin ayrıntılı olarak ele alınması ise, olaylara bizzat şahit olan Ebu Halef el-Eş'arî el-Kummî (301/913), Nevbahtî (310/922) ve Ebu Hatim er-Razî (322/934) gibi yazarlar tarafından olmuştur. Onların verdikleri bilgilere göre Hasan el-Askerî sonrası oluşan tartışmalar, Hasan el-Askerî'nin gaybetini iddia edenler, kardeşi Ca'fer'in imametini iddia edenler, babasının sağlığında ölen diğer kardeşi Muhammed'in imametini iddia edenler, Hasan Askerî'nin oğlunun varlığını iddia edenler, Hasan'ın ölümüyle imamet sona erdiğini iddia edenler ve kararsızlar şeklinde altı ayrı grup olarak sınıflandırılabilir. Ancak özellikle bu ayrılıkları Şîa'nın bölünmesi olarak değerlendiren Kummî ve Nevbahtî, onların sayısını artırma yoluna gitmiş gözükmektedirler. Onlara göre Şîa, Hasan el-Askerî'nin ölümünün hemen akabinde Eş'arî el-Kummî'ye göre on beş,⁸⁰ Nevbahtî'ye göre ise yaklaşık olarak 14 fırkaya⁸¹ ayrıldı. Çoğunluğu da Hasan'ın bir oğlunun olmadığına inanmaktaydı.⁸²

Nevbahtî'nin sıralamasını esas almış gözükten Ebu Hatim er-Razî ise onun saydığı bu on dört grubu, Ca'fer'in imametini iddia eden Tahiniyye hariç on bir fırka içerisinde değerlendirir. O, Kat'iyye arasında olup da Hasan el-Askerî'yi imam tanıyan ve Ca'fer'in taraftarları tarafından Himariyye diye isimlendirilen söz konusu on bir fırka hakkında özel isimlendirmeler yapılmadığını söyler.⁸³ Diğer taraftan Ebu Hatim, birbirinden farklı on bir görüşü sıraladıktan sonra, aslında tüm bu görüşlerin geçersiz kaldığını, çünkü onların tümünün temelde iki grup etrafında toplandığını belirtir. Ona göre, çatışmalarında üzerinde fikir birliği ettikleri bir konu ve ortak yöntemleri olmayan bu kişilerin oluşturduğu birinci grup, Hasan'ın, diğerleri ise

79 Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 292.

80 Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî, *Kitabü'l-Makalât ve'l-Fırâk*, 102.

81 Bu grupların ayrıntılı görüşleri için bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79-94.

82 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79.

83 Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 292.

Ca'fer'in soyunun imametini iddia edenlerdir.⁸⁴

Ebu Hatim (322/934), ilk dokuz ve on birinci fırkaların görüşlerini verirken, gerek sıralamada olsun gerekse bu grupların görüşleriyle ilgili verdiği bilgilerde, Nevbahtî ile mutabıktır.⁸⁵ Ancak onuncu fırka olarak verdiği grubun görüşlerine ise Nevbahtî yer vermez. Bu onuncu grup, Hasan'ın ölümünü gerçek kabul edip, oğlunun olup olmadığını bilmediklerini, tek bildikleri şeyin ise yeryüzünün hüccetsiz kalamayacağını iddia etmekteydi. Yine bu fırkaya göre, söz konusu hüccetin ismi Muhammed'dir. O, gaib gizlenmiş bir haleftir. Ortaya çıkmasına kadar da bu inançlarını devam ettireceklerini iddia ederler.⁸⁶

Asıl önemlisi ise Ebu Hâtim'in, Nevbahtî'nin on ikinci grup olarak tanıttığı İmâmiyye ismine yer vermemiş olmasıdır. Onun İsmailî olması, muhalifi olduğu İmâmiyye'yi ayrı bir grup olarak tanımlamama isteğine yolaçmış olabilir. Veya belki buna gerek duymamış da olabilir. Çünkü saydığı diğer on bir fırkanın altıncısında, Hasan'ın Muhammed adında bir oğlu olduğu ve bunun Mehdî olup gaybete girdiği şeklinde İmâmiyye'ye benzer iddialar zaten vardı.⁸⁷ İmâmiyye'nin tek farkı, birtakım endişelerden dolayı çocuğun isminin Muhammed olduğunu söylememesiydi. Bu fırkaya aynı şekilde Nevbahtî de değinmiştir. Nevbahtî, her nedense benzer görüşleri daha sonra on ikinci kabul ettiği İmâmiyye grubu adı altında tekrar geniş bir şekilde açıklama gereği duymuştur. Onun bu yaklaşımının muhtemel sebebi, sayıyı artırıp tarafı olduğu İmâmiyye'yi ayrı ve aynı zamanda on ikinci fırka olarak gösterebilme arzusu olsa gerektir. Sayıyı fazla göstermek için zorlamada bulunduğu anlaşılmaktadır. İsmailî Ebu Hatim ise, Nevbahtî'nin böyle bir amaç taşıdığını farketmiş olmalı ki onun, Hasan el-Askerî sonrası oluşan on dört gruptan sınıflamasını, Tahiniyye hariç on bir fırkayla sınırlamayı yeterli görmüştür. Nevbahtî, yine aynı nedenlerden dolayı olsa gerektir, üçüncü olarak tanıttığı fırkayı tekrar on üçüncü ve dördüncüyü de tekrar onuncu olarak tanımlama gereği duymuştu.

84 Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 293.

85 Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 292-293.

86 Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 292-293.

87 Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 292.

Nevbahtî, başlangıçta Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra on dört grubun ortaya çıktığını söylese de, ilk on üç fırkanın görüşlerini tanıttıktan sonra çalışmasına son verir. İmâmiyye'nin bölünmesiyle ilgili sınıflandırma yapanlardan el-Müfid (413/1022), Nevbahtî'yi esas alarak onun on üçüncü kabul ettiği fırkayı *Fusûl*'ünde dördüncü fırka olarak takdim eder. Müfid, on üçüncü olarak saydığı grup için şu ifadeleri kullanmıştır: “Bu fırka, Askerî'den sonra oğlu Muhammed'in beklenen imam olduğunu; fakat onun ölmüş olup gelecekte dirileceğini ve zorbalık ve zulümle dolu olan yeryüzünü adalet ve eşitliğe kavuşturmak için kılıçla kıyam edeceğini iddia etmişti.”⁸⁸ Bu fırkanın, Nevbahtî'nin *Fırak*'ının orijinal metni içerisinde atlandığı ihtimali vardır.⁸⁹ Bununla birlikte Müfid'in sayılandırması, Nevbahtî'nin 14 fırkasını tamamlar.

Diğer taraftan, Hasan Askerî sonrası oluşan bu grupların birtakım amaçlar doğrultusunda farklı sayılarla ifade edilmesini bir kenara bıraktığımızda şöyle bir sonuca da varabiliriz: Tüm bu bölünmeler, gaybet fikrinin kelâmî altyapısı oluşturulmadan önce şaşkına dönmüş Şiîlerin, diğer iddialar gibi Onikinci İmam'ın gaybetinin de sadece bir aldatmaca olduğuna inanmış olduklarını göstermektedir.⁹⁰ İmamet meselesinin Şiîler arasında temel sorun olduğu ve herhangi birinin imametle ilgili görüş ileri sürecektir yeterliliğe sahip olup bu şaşkınlıktan avantaj elde ederek önemli bir taraftar kitlesine sahip olabileceği o günlerde İmâmiyye içerisindeki bölünmelerin sayısının zamanla artması doğaldır.⁹¹ Mes'udî (346/957) de bu sebepten olsa gerektir, kendi zamanında bu rakamı yirmiye kadar çıkartmıştır.⁹² Mezhepler tarihi kaynak eserleri arasında mezhepleri, şahıslar ve onların görüşlerine göre sınıflandıranlar göz önüne alındığında ise, Askerî sonrası bölünmelerde Mes'udî'nin 20 olan bu sayısı fazlasıyla geçilmiş olurdu. Fakat yine de dönemin İmâmî yazarlarının bilinçli olarak sayı artırımına gitmiş olabilecekleri de göz ardı

88 Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 259-260.

89 Abbas İkbâl Aştıyânî, *Hanedân-ı Nevbahtî*, Tahran 1357/1938, 154; Sachedina, *Islamic Messianism*, 53.

90 Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 166.

91 Sachedina, *Islamic Messianism*, 53.

92 Mes'udî, bu görüşlerin hepsini, kaybolan iki kitabı, *el-Makâlât fî Usûli'd-Diyânât* ve *Sırru'l-Hayat*'ta anlattığını söyler. Mes'udî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 199.

edilmemelidir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, temelde iki grubun çatışması söz konusudur. Bunlar, imametini Hasan el-Askerî'nin soyunda devam etmesi gerektiğini iddia eden İmâmiyye ile, Yeni Fethîler olarak da niteleyebileceğimiz Ca'fer'in taraftarlarıdır.

Yeni Fethîler

Arjomand'a göre,⁹³ Hasan el-Askerî sonrası Şîî bölünmeler arasında İmâmiyye'ye en fazla sıkıntı çıkaran kesim, diğer mehdîci grup olan Yeni-Vakıfîlerdi. Bunlar, Musa Kâzım'ın ölümünü inkâr eden Vakıfa'nın görüşüne benzeyen "Askerî ölmüştür ve ölümünden sonra tekrar Kâim Mehdî olarak dirilecektir" şeklinde iddialar ileri sürmüşlerdi.⁹⁴ İmâmîlerin onlarla mücadele etmelerinin sebebi de, "el-Kâim ölümünden sonra tekrar dirilecek ve sonra da bir halefî olmayacak" şeklindeki kendilerine yakın duran fikirleriydi. Çünkü İmâmîler, Kâim'in ölümünden sonra yaşamaya devam ettiğini ve korktuğu için gaybete gittiğini söylüyorlardı.⁹⁵

Fakat durum sanıldığı gibi olmamıştır. İmâmîlerin asıl başını ağrıtan kesimin, Ca'fer b. Ali'nin imametini ileri sürenler olduğu anlaşılmaktadır. Nevbahtî (310/922) ve Ebu Hatim (322/934)'in saydıkları gruplar ve savundukları görüşlere göz atıldığında onların görüşlerini savunanların ağırlığı kendini hissettirmektedir. Dönemin diğer İmâmî kelâmcısı İbn İbn Kıbbe er-Razî'nin tartışmalarının daha çok Ca'fer'in imametini reddetmeye yönelik olması da⁹⁶ bunun diğer bir göstergesidir. Yani Ebu Hatim'in yukarıda da ifade etmiş olduğumuz deyiimiyle, tüm bu tartışmalar temelde bu iki grup arasındaki çatışmayı yansıtır gözükmemektedir. Bu, biri Hasan'ın diğeri ise Ca'fer'in soyunun imametini iddia edenlerin⁹⁷ kavgasıdır. Aralarındaki bazı ihtilafların temeli, Ca'fer Sadık (148/765)'tan sonra Musa Kâzım (183/799)'ı imam olarak tanınmadan önce en büyük kardeş Abdullah el-Eftah'ın imam olduğunu ileri süren Fethiyye ile sadece Musa Kâzım'ın imametini benimseyen Kat'iyye

93 Meselâ bkz. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, London 1984, 41.

94 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 40.

95 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79-80; Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 292.

96 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 55.

97 Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 293.

arasındaki fikir ayrılıklarına kadar dayanır.

Hasan el-Askerî'nin on ikinci imam olduğuna ve Allah'ın, gazabından dolayı bu son imamla imametini sona erdirdiğine inanan Kat'iyîye Şîasının büyük bölümü, Fethiyye'nin tezine benzer görüşler ileri sürüyorlardı. Fethîler, varissiz ölen büyük kardeş Abdullah'tan sonra kardeşi Musa Kâzım'ın imametini durumunda olduğu gibi, yaşça büyük kardeşin bir oğlu olmadığı durumda iki kardeşin imametini iddia etmişlerdi.⁹⁸ İmâmiyye'ye göre ise, Hz. Ali'nin iki oğlu Hasan ve Hüseyin'den sonra iki kardeşin imametini meşru olamaz.⁹⁹ Bu yüzden Abdullah el-Eftah ve Ca'fer b. Ali imam olarak kabul edilemezler. Standart teori olan on iki imam teorisini devam ettirmek isteyenler için ise, Abdullah el-Eftah'ın imametini kabul etmekle daha fazla problem oluşmaktaydı. Çünkü Hasan el-Askerî'yi on ikinci, oğlunu da on üçüncü imam kabul etmek zorunda kalacaklardı ve ileride görüleceği üzere, sayı olarak da on iki on üçten daha önemliydi.¹⁰⁰

Hasan Askerî (260/874)'nin vefatından itibaren, Fethiyye ya da Eftahiyye açısından bu tartışmaların daha da artarak devam ettiği görülmektedir. Özellikle Kûfe'deki Faddal ailesi başta olmak üzere Fethiyye grubu, savundukları bu doktrinin haklılığını gösterebilmek için Ca'fer b. Ali'nin'in imametini desteklemişti. Bu aile önceden beri Fethiyye'nin aktif taraftarıydı. Ca'fer b. Ali, onların da desteğiyle, kardeşi Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra çok daha güçlenmişti. Yine bu aileden olup da Ali er-Rıza (203/818) ile yakınlıkları bilinen Hasan b. Ali b. Faddal (223/838), yarım asır öncesinde onlara önyak olup tartışmalara yön verenler arasındaydı.¹⁰¹ Az bir zaman sonra gelen bir başka kelâmcı Ali b. Esbât, bu sorunla ilgili olarak Ali b. Mahziyar'la muhabere (mektuplaşma) etmişti. Muhammed el-Cevad (220/835)'in imametini iddia eden Ali b. Mahziyar, sonuçta Ali b. Esbat'ı ikna etmiş ve o da Fethiyye'nin iddiasını terk etmişti.¹⁰² Ali er-Rıza'nın ölümünden

98 Naşi el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 46-47; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 93-94.

99 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 94.

100 Krş. Watt, "Sidelights on Early Imamite Doctrine", 294.
On iki sayısının Şîa açısından önemine ileride değinilecektir.

101 İbn Nedim, *Fihrist*, 278; Tûsî, *Fihrist*, 48.

102 Necaşî, *Ricâl*, 252.

Berkî'nin, Ali b. Esbât'ı önce Ali er-Rıza'nın, daha sonra da Muhammed Cevad'ın taraftarları

sonra ise, bazıları onun tek oğlu olan genç Muhammed Cevad'ı imam olarak tanımışlar. Fakat diğerleri, imametın kardeşı Ahmed'in hakkı olduğunu ileri sürmüştü.¹⁰³ Daha sonra aileden bu doktrini benimseyenler arasında Ahmed b. Hasan b. Ali b. Muhammed b. Faddâl (260/874) ve kardeşı Ali gibi önemli isimler vardır.¹⁰⁴

Diğer taraftan gerek Ali er-Rıza'nın, gerekse Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonraki dönemlerde Abdullah el-Eftah'ın imam olup yaşadığına inananlar, Gulat'la karıştırılmamalıdır. Bunlardan biri olan Hasan b. Ali b. Faddal, Gulat'a karşı bir reddiye yazmıştır.¹⁰⁵ Yine bunlar arasında olup da Şeyh Tûsî (460/1067) tarafından Gulat'tan sayılan İbn Cumhur¹⁰⁶ ve onun takipçisi Muhammed b. İsa el-Yaktîn,¹⁰⁷ mehdîlik beklentilerini açıklayan kitaplar kaleme almışlardı. Bu dönem alimlerinden olup da Gulat'a hücum eden Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Eş'arî¹⁰⁸ de önemlidir. İbn Faddal'la diyalogu olan bu alim, Necaşî ve Tûsî tarafından verilen bir isnat yoluyla tanınmaktadır.¹⁰⁹

İmâmiyye'nin iddiasına göre Abbasî hilafeti, imamların ailesinde ihtilâf çıkartmak için Hasan el-Askerî'nin kardeşı Ca'fer'i desteklemişti. Yazdıkları eserlerde Ca'fer'i dünyevî hayata düşkün ve zevk ehli biri olarak tanıtırlar. Onun, imam olabilmek için Abbasî halifesi Mu'temid'in yanında farklı yollara başvurarak, Hasan el-Askerî'nin gaybette bir oğlunun olduğunu iddia edenlere iftira etmeye çalıştığını iddia ederler. Onlara göre Onikinci İmam'ın annesi Sakîl'in hapsedilmesinin sorumlusu da Ca'fer'di. Çünkü halife, Sakîl'e oğlunun nerede olduğunu onun kışkırtmaları sonucu sormuştu. Hasan el-Askerî'nin mirası konusunda Askerî'nin annesi Hadid ile mirası elinden almaya çalışan Ca'fer arasında çatışma çıkmıştır. Yedi yıl sonra Halifenin, mirası Hadid ile Ca'fer arasında

arasında göstermesi bu bilgiyi doğrulamaktadır. Berkî, *Ricâl*, 55, 56.

103 Nevbahtî, *Fırâku's-Şîa*, 74.

104 Bkz. Necaşî, *Ricâl*, 80, 257.

105 Tûsî, *Fihrist*, 48.

106 Tûsî, *Fihrist*, 146.

107 Necaşî, *Ricâl*, 333-334.

108 Ahmed b. Muhammed b. Abdullah (el-Eş'arî el-Kummî)'ın Muhammed Cevad'la da arkadaşlıkları vardı. Berkî, *Ricâl*, 57.

109 Bkz. Necaşî, *Ricâl*, 81-83; Tûsî, *Fihrist*, 25; Watt, "Sidelights on Early Imamite Doctrine", 295.

bölüşürmesiyle bu sorun çözümlenmişti. Sakîl'in halifenin sarayından kaçmasından sonra Sakîl ile Ca'fer'in taraftarları arasında büyük düşmanlık doğmuştu. Hilafet otoriteleri, beklenildiği gibi Ca'fer'in yanında yer almış, Sakîl ise Hasan el-Askerî'nin küçük oğlunun imametine inananlar tarafından desteklenmişti.¹¹⁰

Hasan el-Askerî'nin 260/874 yılında ölümüyle ortaya çıkan çatışmalar, sefirlik iddialarının da devreye girmesiyle daha da karmaşık hale gelmiştir. Oluşan kaosu hicrî dördüncü asrın son çeyreğine kadar devam ettiği görülmektedir. Bu dönem zarfında gündeme getirilen rivayetler ve kelâmcıların da devreye girmesiyle on ikinci imamın imametini iddia edenlerin dışındakiler tüm varlıklarını kaybetmişlerdir.¹¹¹ Bununla birlikte Hasan el-Askerî'nin vefatından itibaren bu döneme gelinceye kadar belli zamanlarda farklı gruplar diğerlerine üstünlük sağlamış olabilirler. Fakat mevcut kaynaklardan yola çıkarak bunların ayrıntılı durumlarını tam olarak kestirebilmek hem çok zor hem de konumuzun sınırlarını aşmaktadır. Bu süreçle ilgili kesin olarak bildiğimiz şey, Şîîlerin önemli kesiminin imametini kesintiye uğramasını bir türlü kabul etmek istememeleriydi.¹¹² Hasan el-Askerî'nin bir oğlunun olduğunu iddia eden İmâmiyye ise bu zaman dilimi içerisinde taraftar olarak diğerlerine oranla çok az bir kitleye sahipti. Hasan b. Ali'nin halefinin imametini ve gaybete gittiğini iddia edenlerin, diğer tüm Şîîlere muhalefet eden küçük bir topluluk olduğu İmâmî alim Nu'manî (360/971) tarafından da doğrulanır. Ona göre Şîîlerin büyük bölümü halef hakkında şöyle düşünmekteydi: “O nerededir? Ne zamana kadar kayıp duracak? Şu an kaç yaşındadır? Seksen küsur yaşında olmalı; Bir kısmı, onun öldüğünü, bir kısmı böyle birinin doğmuş olmadığını iddia etmekte ve ona inananlarla alay etmekteydi.¹¹³ Daha sonra İbn Babaveyh (381/991) de, *İkmâlu'd-Dîn* adını taşıyan kitabının girişinde, Şîa'yı darmadağan eden bu şaşkınlık haline değinirken, “Şîa'dan bana gelip gidenlerin çoğunun gaybet konusunda şaşkınlığa düştüklerini ve Kâim konusunda içlerinde kuşkular taşıdıklarını

110 Nevbahtî, *Fırak*, 79; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 42-44, II, 473; Şeyh Müfid, *İrşâd*, II, 336-337.

111 Bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 261.

112 Mes'udî, bu kesimi “Ashabu'n-Nesk” olarak isimlendirir. Bkz. Mes'udî, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, 214-215.

113 Nu'manî, el-Katip Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim (360/971), *Kitabu'l-Gaybe*, thk. Aliekber el-Gufarî, Tahran 1397, 157-158.

gördüğünü” söylemektedir.¹¹⁴ İbn Babaveyh’in öğrencisi Hazzâz er-Razi (381/991) de, *Kifayetü’l-âsâr fi’n-nüsûs ale’l-eimmeti’l-isna’aşer* isimli eserinin giriş bölümünde, dini bilgileri zayıf bazı Şîîlerin, Mu’tezili argümanlardan etkilenecek Onikinci İmam ve diğer imamlar hakkında nassın kesin bir şekilde kanıtlanmamış olduğunu söylemelerinden şikayet etmekte ve bu tür yanlış iddiaların derhal düzeltilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹¹⁵

Kuleynî (329/941), Ali b. el-Hüseyin el-Kummî (329/941), Nu’mânî (360/971) ve Şeyh Sadûk (381/991) gibi dönemin Hadisçi İmâmî alimleri, Hz. Peygamber ve imamlarına atfettikleri rivayetlerle, düşmüş oldukları bu kaosu açıkça dramatize ederler. İlk olarak Kuleynî ve Ali b. el-Hüseyin el-Kummî’nin eserlerinde geçen bir rivayette, Ca’fer Sadık’ın şöyle dediği ifade edilmektedir: “İmamınız zamanınızda bir süre kaybolacak ve siz bununla, bir kısmı o öldü, bazıları o öldürüldü, bazısı o helâk oldu, bir kısmı da o bir vadidedir demelerine kadar imtihan edileceksiniz. Müslümanlar buna ağlayacak ve siz denizin dalgalarında gemilerin yalpalandığı gibi sağa sola yalpalayacaksınız. Allah’ın kendisinden söz aldığı, kalbine imanı yazdığı ve kendi ruhuyla güçlendirdiği dışında kimse kurtulamayacaktır.”¹¹⁶ Yine Kuleynî, Hz. Ali’nin “Onun için gaybet ve şaşkınlık dönemi vardır. O dönemde kitleler yolunu şaşırır diğerleri onları yola getirir,”¹¹⁷ dediğini rivayet eder. Nu’mânî, Ca’fer Sadık’ın Hadîd suresi 16 ve 17. ayetlerinin gaybet zamanında yaşayanlar için indiğini, 16. ayette geçen “zaman (emed)” ifadesinin gaybet zamanı olduğunu “ey Şîîler ve Muhammed Ümmeti! Siz de kendilerine kitap verilip de üzerlerinden uzun zaman geçmiş olanlar gibi olmayın” dediğini¹¹⁸ nakleder. Başka bir rivayette ise, bekledikleri Kâim’in ortaya çıkmasının, ayrılığa düşmedikçe, birbirlerinin yüzlerine tükürmedikçe, birbirlerini tekfir

114 İbn Babaveyh, *Kemalü’l-d-Dîn*, I, 2-3.

115 Bkz. Ali b. Muhammed Hazzâz er-Razî (381/991), *Kifayetü’l-Âsâr*, Kum 1401, 7.

116 Kuleynî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Ya’kub er-Razi (329/941), *el-Kâfî fi İlmi’l-d-Din*, Farsça tercüme ve şerhi ile birlikte, thk. Seyyid Cevad Mustafa, Tahran ts., II, 133; Ali b. el-Hüseyin b. Babaveyh el-Kummî (Baba Sadûk) (329/941), *el-İmame ve’t-Tabsıra mine’l-Hayre*, Kum 1985, 125.

117 Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 136.

118 Nu’mânî, *Kitabu’l-Gaybe*, 24.

etmedikçe ve lanetlemedikçe gerçekleşmeyeceği¹¹⁹ ileri sürülür.

Bir taraftan şartlar gereği yeni ortaya çıkan duruma göre oluşturulmuş rivayetleri aktaran söz konusu İmâmî alimlerin, diğer taraftan da daha önceden gündeme gelmiş olanları değiştirerek kendi durumlarına uyarladıkları görülmektedir. Sünnî hadis kitaplarında da yer alan, Cabir b. Semure'nin rivayet ettiği “Benden sonra ümmetimin üzerinde icma ettiği on iki halife olana kadar bu dünya ayakta kalacaktır ve onların hepsi Kureyş'tendir”¹²⁰ hadisine bu yönde bir ekleme yapılarak bu rivayeti, “ondan sonra karmaşa olacaktır”¹²¹ şeklinde uzatmışlardır.

İmâmîler, aktardıkları bu rivayetlerle düşmüş oldukları dağınıklığı dile getirdikten sonra, durumu idare edip bölünmelere karşı bir çözüm geliştirebilmek için de zaman kazanmaya çalışmışlardır. Meselâ bir rivayette, “Öyle bir zaman gelecektir ki bu dönemde imamları insanlardan kaybolacaktır. Bu süreç içerisinde kendilerine açıklanana kadar bulundukları duruma sıkıca yapışsınlar”¹²² denmektedir. Yine Ali b. Hüseyin el-Kummî (329/941)'nin *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-hayra*'sı¹²³ ile Nu'manî (360/971)'nin *Kitabu'l-Gaybe*'sinde yer alan “İnsanların Gaybet Zamanında Yapması Gerekenler” şeklindeki bir konu başlığı da bu tür kaygıların varlığını açıkça göstermektedir. Nu'manî, bu anlamda on tane hadis nakleder.¹²⁴ Bunların birinde Ca'fer Sadık'a, “fetret dönemi olacak; bu süre içerisinde Müslümanlar imamlarının nerede olduğunu bilemeyecekler, biz bu durumda ne yapmalıyız” diye sorulunca “Sonuncu size açıklanana kadar önceki bağlılığınıza tutunun” diye cevap vermiştir.¹²⁵

Yukarıda da görüldüğü gibi ilk olarak Kuleynî (329/941) ve Ali b. Hüseyin el-Kummî (329/941) tarafından gündeme getirilen bu tür rivayetler, daha sonra

119 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 206.

Nu'manî buna benzer başka rivayetlere de yer vermiştir. Meselâ, Nur suresi 55. ayetin anlamının Kaim ve ashabı için indirilmiş olduğunu aktarır. Bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 240.

120 Ebu Davud, *Sünen-i Ebi Davud*, c. IV, Kitabu'l-Mehdî, 4279. Hadis.

121 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 103.

122 Ali b. el-Hüseyin el-Kummî, *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, 125.

123 Bkz. Ali b. el-Hüseyin el-Kummî, *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, 124.

124 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 158-160.

125 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 158.

Nu'manî (360/971) tarafından daha da çoğaltılarak belli konu başlıkları altında sistematize edilmiştir. Nu'manî, “Allah’ın ipine sımsıkı sarılın”¹²⁶ ayetinin tefsiri,¹²⁷ Şîa’ya sabır ve beklemenin emredilmesi, gaybet zamanında Şîa’nın denenmesi ve gruplara bölünmesi gibi konu başlıkları altında birçok rivayet aktarmıştır. Bu rivayetlerden birinde Muhammed Bakır’ın, Âl-i İmran 200. ayetteki “rabitü” kelimesinin, beklenen imamınıza bağlı olun anlamında olduğunu söylediğini,¹²⁸ ifade eder. Yine başka bir yerde, “insanlar imamı kaybettikleri zaman senelerce içlerinden hangisinin imam olduğunu idrak edemeyecekleri durumda kalırlar. Sonra Allah onlar için Sahib’lerini ortaya çıkarır”¹²⁹ denmektedir.

Nu'manî'den sonra İbn Babaveyh es-Sadûk (381/991), *Kemalü'd-dîn ve Tamamü'n-Ni'me* adlı eserinde konuyla ilgili tüm rivayetleri bir araya toplamıştır. O ayrıca, şaşkınlık konusunu ve ondan kurtuluşun yollarını tartıştığı *el-İmame ve't-tabsıra mine'l-hayra* adıyla benzer rivayet ve konuları içeren diğer bir kitap da yazmıştır.

2.2. Onikinci İmam Muhammed el-Mehdî'nin Varlığı

Kat'iyye Şîasının, Hasan el-Askerî (260/874)'nin halefsiz vefat etmesiyle ya imametten vazgeçmek veya imamlığın kesintiye uğradığını kabul etmek ya da vefat eden imamın gizli bir oğlunun bulunduğunu söylemek zorunda olduklarını daha önce de ifade etmiştik. Bu gruplar arasında, Nevbahtî (310/922)'nin on ikinci olarak saydığı İmâmiyye ve onunla birlikte Ebu Hatim er-Razî (322/934)'nin de kabul ettiği altı, yedi ve sekizinci fırkalar, Hasan'ın bir erkek çocuğu olduğunu veya bu çocuğun ana karnında bulunduğunu iddia etmişlerdi. Onların böyle birinin varlığını iddia etmelerinin sebebi, bu fırkaların görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, imamet kesintiye uğrayabileceğini bir türlü kabul edememeleriydi. Bundan dolayı onlardan altıncı fırka bu çocuğun, babasının ölümünde iki yaşında olduğunu, yedincisi onun ana karnında sekiz aylık olduğunu, sekizinci fırka ise sadece ana karnında olduğunu

126 Âl-i İmran, 3/103

127 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 39-51.

128 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 27.

129 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 158.

söylemişti.¹³⁰ İmâmiyye ise onun varlığını iddia etmekle birlikte, yaşı konusunda herhangi bir görüş belirtmemiştir.¹³¹

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/935), yirmi dört Rafizî-İmâmî fırkadan birincisi kabul ettiği Kat'iyye'nin on iki imamını sayarken bunların sonuncusunun, Muhammed b. el-Hasan'ı "beklenen gaib imam" (el-gaib el-muntazar) kabul ettiğini söylemektedir.¹³² O, bu grubu yirmi dördüncü Rafizî fırka olarak tekrar gösterir.¹³³ Fakat burada da onun doğumuyla ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmaz.

Kuleynî (329/941)'nin Hasan'ın oğlunun doğumuyla ilgili aktarmış olduğu rivayetlerden¹³⁴ birinde, onun Muhammed adındaki oğlunun 256/870 yılında dünyaya geldiği¹³⁵ ifade edilir. Ancak o, Ca'fer Sadık'tan rivayet ettiği başka bir haberle bu çocuğun yaşıyla ilgili yapılan diğer spekülasyonları eleştirir ve şöyle der: "Doğumunda şüphe edenler, onun babasının halefsiz öldüğünü, bir kısmı babası öldüğünde ana karnında olduğunu, bazıları babasının ölümünden iki yıl önce doğduğunu ve onun beklenen mehdî olduğunu, söylerler. Bu şekilde Allah Şîa'yı imtihan etmeyi sever. Batıl yolda olanlar bununla şüpheyeye düşer."¹³⁶ Ancak İmâmî Şeyh Müfid (413/1022), söz konusu rivayetle gelen eleştiriye aldırılmaz ve cemaatin ileri gelenlerinin bu konuyla ilgili ihtilâflarını doğrular.¹³⁷ Ona göre, kendisinin de aralarında bulunduğu çoğunluk, babası 260/874 yılında vefat ettiği ve doğumu da 255/869 yılının Şaban ayının on beşinde gerçekleştiği için Kâim'in beş yaşında olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁸ Ancak bazıları onun 252/866 yılında doğduğunu dolayısıyla babasının ölümünde yedi yaşında olması gerektiğini söylemişti. Diğer bir kısmı ise babasının ölmediğini, Allah'ın, aklı ve ilmini hikmetle kemale erdirip diğer yaratıklardan ayırdığını, onun hüccetlerinin sonuncusu ve *Kâimu'z-Zaman* olduğunu

130 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 84-86; Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 292-293.

131 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90-93.

132 Eş'arî, *Makalât*, I, 90-91.

133 Eş'arî, *Makalât*, I, 104-105.

134 Söz konusu rivayetler için bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 449-467.

135 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 119.

136 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 135.

137 Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 258-259.

138 Şeyh Müfid, *İrşâd*, II, 339.

Aynı tarih, Mes'udî tarafından da kabul edilmiştir. Bkz. Mes'udî, *İsbâtü'l-Vasiyye*, 272.

söylediler.¹³⁹

İbn Babaveyh (381/991)'in *Kemalü'd-dîn*'inde aktardığı bir rivayete ve Tûsî'ye (460/1067) göre Onikinci İmam 256/870 yılında doğmuştur.¹⁴⁰ Tûsî'nin eserinin diğer bir yerinde, babasının 260/874 yılında vefat ettiği ve çocuğun da onun ölümünde dört yaşında olduğu iddia edilir.¹⁴¹ Yine İbn Babaveyh'in aktarmış olduğu diğer bir rivayette, doğumuyla ilgili ihtilâflar doğrulanmakla birlikte onun 254/868 yılının Ramazan ayında dünyaya geldiği, künyelerinin de Ebu'l-Kasım ve Ebu Ca'fer olduğu söylenir.¹⁴² İbn Rüstem et-Taberî (IV/X. Asır)'nin aktardığı daha farklı bir rivayette ise Kâim'in 257/871 yılında doğduğu ifade edilir.¹⁴³ Rivayetlerde Kâim'in annesinin isminin de Reyhane, Nergis, Sakîl veya Savsan olduğu¹⁴⁴ belirtilmektedir.

Doğum yeri ve tarihindeki bu ihtilaflar, aslında böyle bir çocuğun doğduğuna dair somut bir bilgi bulunmamasından ileri gelmektedir. Bu yüzden onun yaşıyla ilgili söz konusu tartışmalar, Bağdadî (429/1038) ve İsferayanî (471/1078) gibi sonraki Sünnî Mezhepler Tarihi yazarlarının eserlerine de yansımıştır.¹⁴⁵ Önceden de ifade ettiğimiz gibi, İmâmî Nevbahtî (310/922) de dahil muasırı olduğu tüm fırka yazarları, Hasan el-Askerî'nin bir oğlu olmadığını kabul ederler. Ancak başta İmâmiyye olmak üzere Şîa'nın yok olacağını farkeden bir kısım Kat'iyye, varlıklarını sürdürebilmek için imametın devam ettiğini sürekli gündemde tuttular. Onlar, Hasan'ın kardeşi Ca'fer'e olan düşmanlıklarından dolayı da imametın Hasan ve Hüseyin'den sonra iki kardeşle olmayacağını¹⁴⁶ ısrarla vurguladılar. Diğer kardeş Muhammed de babasından önce vefat ettiği için tek alternatifleri kalmıştı. O da, önceden Şîa'nın yabancı olmadığı, Hasan'ın kaybolan bir oğlunun varlığında ısrar etmektir. Onlara göre dönemin Abbâsî halifesi, böyle birinin saklandığını bildiği için Hasan el-Askerî'nin kardeşi Ca'fer'in mirastan hak talebini kabul etmemişti.¹⁴⁷ Bu

139 Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 258-259.

140 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, 432; Tûsî, *Gaybe*, 393.

141 Tûsî, *Gaybe*, 419.

142 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 474-475.

143 İbn Rüstem et-Taberî, *Delâilü'l-İmame*, 270-271.

144 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 426, 432.

145 Bkz. Bağdadî, *el-Fark*, 48; İsferayani, *et-Tabsir fi'd-Din*, 39.

146 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 39-40.

147 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 479.

yüzden başta Kuleynî (329/941) ve Ali b. el-Hüseyin el-Kummî (329/941) olmak üzere dönemin İmâmî hadisçileri, konuyla ilgili Muhammed Bakır ve Ca'fer Sadık gibi önceki imamlarına isnat ettikleri birçok rivayet aktardılar. Onlar bu rivayetlerin bir kısmını Muhammed b. Halid el-Berkî (274/887 veya 280/893) gibi kendinden önceki hadisçilerden aldıklarını söylerler. Fakat söz konusu alimin, bu döneme bizzat şahid olmasına rağmen eserinde ne on ikinci imamın isminden ne de onun gaybetinden bahsettiği görülmektedir.

Diğer önemli bir husus ise, konuyla ilgili verdikleri bu bilgilerin bizzat İmâmî Kuleynî (329/941) gibi kendi alimlerinin naklettiği diğer rivayetlerle tezip edilmesidir. Kuleynî, bir rivayetinde ez-Zübeyrî'nin, Hasan Askerî'nin bir halefinin olmadığını söylediğini nakleder.¹⁴⁸ Yine, Ahvaz'dan Muhammed b. İbrahim b. Mahziyar el-Ahvazî ve Medine'de Onbirinci İmam'ın temsilciliğini yapmış olan Alioğullarından birçok insan gibi, farklı bölgelerde Onikinci İmam'ın varlığıyla ilgili şüphe duyan pek çok kişinin varlığından bahsetmektedir.¹⁴⁹ Hatta önceden buna inanmakla birlikte sonradan bu görüşten vazgeçmiş birçok Şîî'den söz edilir. Mesela Kuleynî *el-Kâfî*'de Medineli Tâlibîlerden bir kesimin Onbirinci İmam'ın bir çocuğunun olduğu görüşünden vazgeçiş olayını kaydeder.¹⁵⁰ Nu'manî (360/971) de Şîîlerin büyük bölümünün halef hakkında "O nerededir? Bu nereden olacak? Ne zamana kadar kayıp duracak? Şu an kaç yaşındadır? Seksen küsur yaşında olmalı şeklinde düşündüklerini ifade eder. Ona göre bir kısmı onun öldüğünü, bir kısmı böyle birinin doğmadığını iddia etmekte ve ona inananlarla alay etmekteydi."¹⁵¹ Aynı şekilde Tûsî (460/1067), İbn Ebi Ganîm el-Kazvinî ile birlikte Şîa'dan bir grubun Hasan el-Askerî'nin halefsiz öldüğü iddiasında olduklarını nakletmektedir.¹⁵²

Tüm bu nakledilenlerin dışında, yine bizzat İmâmî kaynakların belirttiğine göre, Hasan el-Askerî ölünce kardeşi Ca'fer b. Ali el-Hâdî, İmam'ın tüm mirasını ele geçirmeye çalışmıştı. Hasan'ın vefat haberi Medine'de bulunan annesine ulaştığında

148 Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 119.

149 Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 455-456.

150 Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 456-457.

151 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 157-158.

152 Tûsî, *Gaybe*, 285.

annesi Samerra'ya kadar gelmiş ve orada vasiyet iddiasında bulunmuştur. Bunun üzerine saraya, halife Mu'temid'in hanımlarının yanına taşınmıştır.¹⁵³

Diğer taraftan, onların "Abbâsîler ve Ca'fer'in taraftarlarından korktukları için bu çocuğun doğumunun babası tarafından gizli tutulup sadece yakın arkadaşlarından güvendiklerinin bilmesine izin verildiği" şeklinde haberler yayarak bu belirsizliği bir süreliğine atlatmaya çalışmış oldukları görülmektedir. İmâmîlere göre Ebu Ca'fer el-Umerî, Onikinci İmam'ın var olduğunu taraftarlarından Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî'ye açıklamış fakat onun ismini araştırmaması için ona uyarıda bulunmuştu.¹⁵⁴ Bu iddialarını doğrulamak için de, Kâim'in cisminin görünmeyeceği, ismiyle de anılamıyacağına dikkat çeken birçok rivayeti¹⁵⁵ devreye soktular. Muhammed Bakır'dan aktarılan bir rivayette Hızır, Ali'ye, on bir imamın ismini sıralandıktan sonra sıra on ikinci imama gelir ve şöyle der: "Ortaya çıkıp zulümle dolu yeryüzünü adalete kavuşturana kadar künyelenemeyip isimlendirilemeyecek Hasan b. Ali'nin oğlu bir adama şehadet ederim."¹⁵⁶ Bununla birlikte, Muhammed b. el-Hasan'ın varlığını doğrulamak için de, "Kâim'in ismi Hz. Peygamber'in ismi, babasının ismi de Vasî'nin ismidir"¹⁵⁷ şeklindeki o meşhur önceki rivayeti aktarmaktan da geri durmadılar.

Hasan el-Askerî'nin bir oğlu olduğunu ispat için bir taraftan rivayet eksenli alimlerin, onun varlığı ve onu görenlerle ilgili pek çok hadis aktardığı müşahade edilirken,¹⁵⁸ diğer taraftan da Ebu Sehl İsmail b. Ali Nevbahtî (311/923) ve aynı dönemlerde yaşamış olan Muhammed b. Abdurrahman b. Kıbbe er-Razî gibi İmâmî

153 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 474.

154 Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî, Hasan el-Askerî'nin taraftarlarındandı. Berkî, *Ricâl*, 60. Kaim'in doğumu ve görülmesiyle ilgili birçok rivayet ona dayandırılır. Meselâ bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 120; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 440, 442, 440.

155 Bkz. Kummî, *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, 116; Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 117, 127; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 648.

Bazı rivayetlerde, "Sahibü Haze'l-Emr'in doğumunun insanlardan gizli tutulması, ortaya çıktığında boynunda kimseye biati olmasın diye olduğu" söylenmektedir. Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 479. Bu iddiayı desteklemek için de, "Kaim ortaya çıktığında kimseye biati olmaz" şeklinde başka bir rivayet gündeme getirdiler. Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 480.

156 Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Babaveyh el-Kummî (Baba Saduk) (329/941), *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, Kum 1985, 107-108; Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 468-470.

157 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 181.

158 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 117-125.

kelâmcıların devreye girdiklerini görmekteyiz. Meselâ İmam Mehdî'nin varlığı konusunda aklî deliller getirmeye çalışan Ebu Sehl en-Nevbahtî, gaybetten otuz yıl sonra yazdığı *et-Tenbîh* adlı eserinde şöyle demişti: “Şîa mensupları, Allah'ın, Peygamberin ve dînin bütün konularını aklî delil ile bildikleri gibi Hasan'ın oğlunun varlığını da aklî delille bildiler.”¹⁵⁹

İmamın varlığını aklî delillerle kanıtlamaya çalışan diğer ünlü İmâmî kelâmcı İbn Kibbe er-Razî de, bu ispat sürecine en büyük katkısı olanlardan biridir. Meselâ o, Onikinci İmam'ın farklı doğum tarihleriyle ilgili Zeydiyye ve Ebu'l-Kasım el-Belhî (319/931) gibi Mu'tezilîler tarafından kendilerine yöneltilen eleştirilere şöyle cevap vermişti: Siz Allah'ın kitabında Hz. İsa'nın beşikteyken “*ben Allah'ın kuluyum, bana kitap verdi, beni peygamber ve her yerde mübarek kıldı*”¹⁶⁰ ayetini görmüyor musunuz. Allah ona küçüklüğünde hüküm vermişti. Benzer durum İmam için de geçerlidir. Yine bazı Zeydîlerin, insanların çoğunun Hasan b. Ali'nin çocuğu olmadığına inandıklarını söylemeleri üzerine İbn Kibbe, İsrailoğulları da Mesih (İsa) konusunda şüphe etmekteydi, hatta bu yüzden Meryem'e bile iftira etmişlerdi, demiştir.¹⁶¹

Ebu Sehl (311/923) ve İbn Kibbe'nin, Muhammed Mehdî'nin varlığına yönelik öne sürdükleri bu argümanlar her ne kadar İbn Babaveyh (381/991) tarafından kullanılmış olsa da, onların benimsenerek geliştirilmesi esasen Şeyh Müfid (413/1022)'le olmuştur. Müfid'e göre, Gaib İmam'ın varlığıyla ilgili rivayetler o kadar güçlüdür ki onları inkâr eden, Müslüman hukukuyla ilgili tüm rivayetleri reddetmiş olur.¹⁶² O, Mehdî b. Hasan b. Ali'nin doğumunun, çoğu taraftarı ve diğer insanlardan saklanması ile onun devam eden gizliliğinin, örf ve geleneklere aykırı olmadığını söyler. Ona göre önceki kralların çocuklarıyla ilgili benzer, aklın şüphe etmeyeceği bilgiler bizzat ilmin ortaya koyduğu şeylerdir.¹⁶³

159 “Kitabu't-Tenbîh”, İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 90-91.

160 Meryem, 19/30-31.

161 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 79-80.

162 Şeyh Müfid, Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numani el-Ukberi el-Bağdadi (413/1022), *Hamse Resâil fi İsbatî'l-Hüccce*, Necef 1951, 3.

163 Şeyh Müfid, Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numani el-Ukberi el-Bağdadi (413/1022), *el-Fusûlü'l-Aşere fi'l-Gaybe*, nşr. Matbaatü'l-Haydariyye, Necef 1370/1951, 350.

Onların doğumu, miras nedeniyle can güvenlikleri hususunda akrabalarından korktukları için gizli tutulmuştur. Nitekim geçmişte Fars, Rum ve Hint krallarının buna benzer gizlenmelerinden bahsedilir.¹⁶⁴ Müfid şöyle devam eder: Oğlunun olduğunu tebasından saklayarak onu gizleyen, bu yolla onu halife yapmak isteyen ve bu şekilde askerlerini itaat için imtihan eden meşhur melikler vardır.¹⁶⁵ Din alimleri, Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın doğumlarının da, görevlerini gizli tutmak için zamanlarının meliklerinden gizli tutuldukları konusunda hemfikirdirler.¹⁶⁶ Ca'fer Sadık da oğlu Musa'yı korumak için, kendi ölümünden sonra ona bir zarar gelmesin diye, imam olması yönündeki vasiyetini saklı tutmuştu.¹⁶⁷ Nasıl ki peygamber çocukları olan Yakub b. İbrahim'in çocukları Yusuf'a zulmetmişlerse, aynı şekilde, imamların masumiyeti kendisinde bulunmayan Ca'fer b. Ali, gerçeği inkar ederek batıla sapmış ve Hasan'ın oğlunu inkar etmiştir. Bu yüzden onun taraftarlarının tamamı da yanılmıştır.¹⁶⁸

Şeyh Müfid, Mehdî'nin yaşının küçüklüğünü eleştirenlere karşı da “Allah imamet görevini verdiği kimseden kemale ermesindeki özürleri kaldırır” demektedir. Ona göre her şeye kadir olan Allah bunu da yapmaya kadirdir ve Kur'an'da belirtilen, yetim çocukların mallarının ergenlik çağına ulaşınca kadar kendilerine verilmemesi hükmünün, çocuk yaşta olan Muhammed Mehdî ve Muhammed b. Ali b. Musa için geçerli olmadığını savunur. Ona göre imamlar bu hükümden istisna tutulmuştur.¹⁶⁹

Çağdaş alimlerden Kaşifu'l-Gıta da, Hz. Peygamber'in ve masum vâsilerinin tüm bu haberlerine inanmamız gerektiğini söyler. Ona göre bunların hikmet ve sebeplerinden bahsetmenin ise fazla bir anlamı yoktur.¹⁷⁰

Gerek dönemin Mezhepler Tarihçileri tarafından kaleme alınan eserlerin

164 Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere*, 350-351.

165 Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere*, 351-352.

166 Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere*, 352.

167 Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere*, 358.

168 Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere*, 354.

169 Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Muhtara mine'l-Uyuni ve'l-Mehasin*, 112-113.

170 Kaşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbakıy Gölpınarlı, İstanbul 1979, 54-55.

vermiş olduğu bilgilerden, gerekse bizzat İmâmîlerin aktardıkları çelişik haberlerden, on ikinci imam diye kabul edilen bir çocuğun doğmadığı açıkça anlaşılmaktadır. İmâmiyye Şîası kendileri için hayatî öneme sahip imametın kesintiye uğramaması için böyle birinin varlığını iddia etmiştir. Onlar bir taraftan önceki mehdîlik rivayetlerini Muhammed b. el-Hasan adına uyarlarken, diğer taraftan da kelâmcıları vasıtasıyla bu bilgileri rasyonel yöntemlerle doğrulamaya çalışmışlardır.

3. Hasan el-Askerî Sonrası Sefirlik İddiaları

3.1. *Vükelâ: Mali ve Hukuki Temsilcilikler*

Vekillik, imamlarla taraftarları arasında iletişimi kolaylaştırıp hums ve zekât toplamak amacıyla kurulmuş bir teşkilâttır. Bu müessesenin incelenmesi konumuz açısından iki ayrı öneme sahiptir. Birincisi, gaybet fikrinin oluşum sürecinde Şîî hareketlere yön verenlerin, imam adına hareket eden siyaseten kabiliyetli vekillerin olmasıdır. İkincisi ise, Onikinci İmam'ın kısa gaybeti diye nitelenen dönemde (260-328/873-940) onun sefirliğini yaptığı iddia edilen dört kişi, aslında kayıp imam adına vekillik yaptıklarını iddia edenler arasından sonraki İmâmîlerin seçtiği dört tanesidir. Bundan dolayı bu sistemin ne tür aşamalar geçirdiğine ve gaybet düşüncesinin oluşum safhasındaki fonksiyonuna değinmemiz konumuz açısından büyük önem taşımaktadır.

Diğer taraftan, gerek önceki imamlar olsun, gerekse Onikinci İmam'ın temsilcileri hakkında dönemin eserlerinde fazla bir bilgiye rastlanılmadığı için imamların vekilliğiyle ilgili yapılan çalışmalarda ciddi zorluklarla karşılaşmakta ve bu konular hala daha tam olarak aydınlatılamamaktadır. Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922), Ebu'l-Halef Eş'arî el-Kummî (301/914) ve Kuleynî (329/941) gibi alimlerin dağınık olarak verdikleri birtakım bilgilerin dışında Şîî olmayan eserlerde bu konulara hiç değinilmez. Sonraki araştırmacıların vekilliğe ilişkin tezlerine dayanak yaptıkları bilgiler de, gaybetten yaklaşık bir asır sonra yaşayan İbn Babaveyh (381/991), Necaşî (450/1058) ve Tûsî (460/1067)'nin, Kuleynî ve öncesi bazı kişilerden aktardıklarını iddia ettikleri rivayetlere dayanır. Bunların verdikleri haberlerin de ne derece güvenilir oldukları sürekli tartışılmıştır.

Bazı araştırmacılara göre bu bilgilerin erken dönem kaynaklarında yer almamasının sebebi, imam ve temsilcilerinin faaliyetlerinin çoğunun yeraltında yapılmış olmasıdır. Onlara göre vekillik kurumu, Musa Kâzım (183/799)¹⁷¹ hatta Ca'fer es-Sadık (148/765) zamanından beri vardı.¹⁷² Şiîler, gerek çeşitli bölgelerdeki Sünnî-Şiî çatışmaları, gerekse siyasi iktidarın baskısı sebebiyle bu bilgileri sürekli gizlemişlerdi.

Vekillik kurumunun kuruluş amacına gelince, temel fonksiyonunun cemaat içi iletişimin kolaylaştırılıp hums ve zekât toplamak maksadıyla¹⁷³ oluşturulduğu iddia edilir. İsnâaşerî biyografi yazarlarına göre, bu amaçla Humran b. A'yân, Mufaddal b. Ömer, Muallâ b. Huneys, Nasr b. Kabûs el-Lahmî ve Abdurrahman b. el-Haccâc, Ca'fer Sadık'ın,¹⁷⁴ Abdullah b. Cendeb el-Becilî de Musa Kâzım ve Ali er-Rıza'nın vekilliklerini yapmışlardı.¹⁷⁵ Onlara göre Ca'fer Sadık, Abbasîlerin farkına varabileceği endişesiyle faaliyetlerini gizlilik içerisinde yönetmekteydi. O, organizasyon işlerini yürütürken, takiyye gereği taraftarlarından kendi temsilcisi olduklarını söylememelerini istemişti. Tûsî, Nasr b. Kabûs el-Lahmî'nin, kendisinin gerçekten atanmış biri olduğunu bilmeden yirmi yıl Sadık'ın vekilliğini yaptığını söyler.¹⁷⁶

Özellikle başkent Samerra ve Medâin şehirleri ile Sevad bölgesinde bir hayli gelişme gösterdiği söylenen bu yeraltı siyasi örgütünün,¹⁷⁷ İsmail b. Musa el-Kâzım'ın Mısır'daki entelektüel faaliyetleriyle daha da ilerleyerek başta Kuzey

171 Said Amir Arjomand, *The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition from Chiasm to Law in Shi'ism*, University of Chicaco, 1996, 551; Arjomand, *The Crisis of the Imamete*, 494; M. Ali Büyükkara, *The Imami-Shi'i Movement in the Time of Musa al-Kazım and Ali al-Rida*, the University of Edinburgh, Basılmamış Doktora Tezi, 412; Metin Bozan, *İmâmiyye İmamet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004, 88.

172 Meselâ bkz. Cevad Ali, "Die Beiden Ersten Safire des Zwölften Imams", *Der Islam*, XXV (1939), 212; Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period," 40; Mustafa Öz, *İmamiye Şiasında onikinci İmam ve Mehdi İnancı*, İstanbul 1995, 12.

173 Moojan Momen, *An Indroduction to Shi'i Islam*. Yale U.P. 1985, 73-74; Hussain, *The Occultation*, 79.

174 Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 346-348.

175 Tûsî, *Gaybe*, 348.

176 Tûsî, *Gaybe*, 346-348.

177 Ebu Amr Muhammed el-Keşşî (340/951 veya 368/978), *İhtiyaru Marifeti'r-Ricâl*, İntişarât-i Daneşgâh, Meşhed 1348/1929, 513-514.

Afrika'nın uzak kısımları olmak üzere belli bölgelerde etkisini gösterdiği¹⁷⁸ ifade edilir. Ancak başlangıçta da ifade ettiğimiz gibi, sonraki Şîî yazarların vermiş olduğu bu bilgilerin gerçekliğinin test edilebilmesi oldukça zordur. Özellikle bu kurumu Ca'fer Sadık'a kadar dayandırmaları pek makul gözükmemektedir. Çünkü onlara yakın dönemlerde kaleme alınan tarih kitapları onların bu tür faaliyet içerisinde bulunmalarından ziyade, siyasete bulaşmayan dindârane yaşantılarından bahsederler.¹⁷⁹ Diğer taraftan Ca'fer Sadık ve Musa Kâzım'ın vekilleri olarak tanıtılan bu kişilerin de, aslında onların ileri gelen taraftarları oldukları anlaşılmaktadır.¹⁸⁰ Bununla birlikte söz konusu imamlara Alioğulları lideri gözüyle bakan pek çok sempatizanlarının, birtakım isyan türü hareketlerden de geri durmamış oldukları yine bu tarihçiler tarafından da doğrulanmaktadır.

Abbasîler, kuruluş dönemlerinden itibaren çeşitli Şîî grupların isyan hareketleriyle şaşkına dönmüşlerdi. Bundan dolayı bazı Şîîlerin entelektüel faaliyetlerinin sonuçta bir militan harekete dönüşeceğine ve bu olayların arkasında da Şîî imamlarının olduklarına inanmaya başlamaları son derece doğal gözükmemektedir.¹⁸¹ Bu yüzden Harun Reşid, Musa Kâzım'ı hapse atarak ölümüne kadar gözetim altında tutmuş ve daha sonraki Abbasî yöneticileri de 202/817 yılından itibaren diğer imamları başkentte ev hapsine zorlamaya başlamışlardı. Onların bu siyaseti Ali er-Rıza, Muhammed Cevad, Ali el-Hâdî ve Hasan el-Askerî üzerinde tatbik edilmişti. Uygulanan bu baskı yöntemleri zamanla organizasyonlarının yer altı sistemini (vükelâ) kurmaya itmiş olmalıdır. Rivayetlere göre 233/848 yılında Halife el-Mütevekkil, Onuncu İmam el-Hadî (254/868)'nin bu tür faaliyetlerinden şüphelenip onu Medîne'den Samerra'ya getirterek ev hapsinde tutmuş¹⁸² ve ardından evini aratmıştır.¹⁸³ Bu arada Hadî'nin Samerra'daki bazı

178 Hussain, *The Occultation*, 29.

179 Meselâ bkz. Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, II, 414.

180 Bu dönemlere en yakın Şîî çalışmalardan biri olan Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî (274/887 veya 280/893)'nin *er-Ricâl* adlı çalışmasında bu ve benzeri kişilerden sadece imamların taraftarları olarak bahsedilir. Meselâ ona göre, Mufaddal b. Ömer, Ca'fer Sadık'ın, Abdullah b. Cendeb el-Becilî de, Ali er-Rıza ve daha sonra Muhammed Cevad'ın taraftarları arasındaydı. Berkî, *Ricâl*, 25, 54.

181 Krş. Hussain, *The Occultation*, 55.

182 Taberî, *Tarih*, IX, 163.

183 Mes'udî, *Murûc*, IV, 93.

tarafatları da tutuklanmış¹⁸⁴ ve onun Kûfe'deki temsilcisi Eyûb b. Nûh¹⁸⁵ şehrin kadısı tarafından takibata uğramıştır.¹⁸⁶ Sevad'da Hüseyin'in kabri yanındaki bölgelerdeki faaliyetlerden rahatsız olan Mütevekkil, Hüseyin'in mezarını ve civardaki evleri yerle bir ettirmiş ardından da yerine ekin ekilerek kabrin izleri yok edilmiştir.¹⁸⁷ Kindî (350/961), Alioğulları lideri Ebu Hudrî'nin, teşkilatlanma faaliyetlerinden dolayı suçlanarak taraftarlarıyla birlikte 248/862 yılında Irak'a sürüldüklerini nakletmektedir.¹⁸⁸ Kuleynî'ye göre Muhammed b. Hacer'in öldürülmesi ve idarecilerin Seyf b. el-Leys'in mallarına el koyması yine bu sebepledir.¹⁸⁹

Yukarıda aktarmış olduğumuz bilgiler, aslında vekillik kurumunun tesisinin, gelişen siyasî ve ekonomik şartların doğal bir sonucu olduğunu göstermektedir. Ancak sürekli dikkatlerin üzerlerinde yoğunlaştığı İmâmî imamlarının bu oluşuma fazla bir katkı yaptıkları söylenemez. Özellikle sonraki imamların otoriteleri, ne bütün işlerin yürütülmesi için tamamen yeterliydi ne de onlar böyle bir birikime sahipti. Hatta imamlar çoğunlukla göz hapsinde oldukları için işlerin neredeyse tamamı vekiller aracılığıyla yönetilmekteydi. Mesela bu dönemde Ali el-Hâdî (254/868)'nin vekilliğini yapan Ebu Ali b. Râşid,¹⁹⁰ Ali el-Hâdî ve daha sonra da Hasan el-Askerî (260/874)'nin vekilliklerini yapan Ali b. Ca'fer el-Hammânî¹⁹¹ bunlardan ikisidir.

Yukarıda bazılarının isimlerini verdiğimiz söz konusu vekillerin bu görevleri daha sonra kendi çocuklarına geçerek onlar, gaybet döneminde Gaib İmam adına Şîî toplumu yönlendiren kişiler olmuşlardır. Örneğin Ali b. Mahziyar el-

184 Muhammed b. Şehraşub Mazenderânî (588/1192), *Menakîb-i Âl-i Ebî Talib*, Kum 1379/1959, IV, 414-416.

185 Fethî olan Eyûb . Nûh b. Derrâc (el-Kûfî)'nin Hasan el-Askerî'nin övgüsünü aldığı rivayet edilir. Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 349-350. Daha önce Ali er-Rıza, Muhammed Cevad ve Ali el-Hadî'nin de en önemli taraftarları arasındaydı. Berkî, *Ricâl*, 54, 57. Babası Nûh b. Derrâc'da, Ca'fer Sadık'ın ashabındandı. Berkî, *Ricâl*, 27.

186 Ali b. İsa el-Erbilî (693/1294), *Keşfü'l-Ğumme*, Tebriz 1381/1961, II, 385.

187 Taberî, *Tarih*, IX, 185.

188 Kindî, Ebu Muhammed b. Yusuf el-Kindî el-Mısırî (350/961), *Vulâtü Mısır*, Beyrut 1987/1407, 159.

189 Kuleynî, *Kâfî*, II, 444.

190 Tûsî, *Gaybe*, 350.

191 Tûsî, *Gaybe*, 350.

Ahvazî,¹⁹² Muhammed Cevad (220/835) ve Ali el-Hâdî'nin (254/868) Ahvaz vekiliyken¹⁹³ onun torun veya akrabaları daha sonra Onikinci İmam adına aynı bölgede temsilcilik yapmışlardır.¹⁹⁴ İbrahim b. Muhammed el-Hemedânî, Ali el-Hâdî'nin Hemedân vekiliyken¹⁹⁵ daha sonra onun çocuklarından Muhammed b. İbrahim ve sonra da Ali b. Muhammed b. İbrahim bu görevi devam ettirmişlerdir.¹⁹⁶ Diğer bir vekil İsmail b. İshak b. Nevbaht'ın¹⁹⁷ ailesi Bağdad'daki organizasyon üyelerini idare etmişti. Onun akrabası Hüseyin b. Rûh da Onikinci İmam'ın temsilciliği adına aktif görevler üstlenmiştir.

Abbasî iktidarının III/IX. asrın ikinci yarısından itibaren güç kaybetmeye başlaması bu vekillerin hareket imkânlarının daha da artmasına ortam hazırlamıştır. Otorite boşluğunu iyi değerlendiren vekiller, çalışmalarını gizlilikle devam ettirerek bu yolla dış bölgelere ajanlar göndermişlerdir. Sonuçta eylemlerini hilafet merkezinin dışına, sınır bölgelerine kaydırarak faaliyet sahalarını bir hayli genişletmişlerdir.¹⁹⁸ Bu büyümenin de getirmiş olduğu birtakım nedenlerden dolayı farklı yönelimlerin ortaya çıkması doğal hale gelmiştir. Ömrünün sonlarına doğru Ali el-Hâdî'nin bazı İranlı temsilcileri arasında bazı ciddi sıkıntıların meydana gelmesi bu yüzdendir. Meselâ Faris b. Hatim b. Manuye el-Kazvini, Deylem ve Taberistan'ın yanında bulunan, yeni İslâm'a giren toplulukların sınırı olan Kazvin şehrinde aktif görevler üstlenmişti. O, Doğu İran (Cibal)'dan gelen hums ve yardımları toplamakla

192 Tûsî, *Gaybe*, 349.

Ali b. Mahziyar el-Ehvazî, Ali er-Rıza, daha sonra Muhammed Cevad ve Ali el-Hadî dönemlerini yaşamış olup onların önde gelen taraftarları arasında gösterilmiştir. Bkz. Berkî, *Ricâl*, 54, 55, 58; Necaşî, *Ricalü'n-Necaşî*, 254.

193 Necaşî, *Ricâl*, 253.

194 Meselâ, Muhammed b. İbrahim b. Mahziyâr el-Ahvazî bunlardan biridir. Bkz. İbn Babaveyh, *Kemâlü'd-Dîn*, II, 442.

Onun oğullarından biri olan Muhammed b. Ali b. Mahziyar, Ali el-Hadî'nin taraftarları arasında gösterilmiştir. Bkz. Berkî, *Ricâl*, 60.

195 Keşşî, *Ricâl*, 608, 611-12, 557.

İbrahim b. Muhammed el-Hemedanî, Ali er-Rıza, daha sonra Muhammed Cevad ve Ali el-Hadî dönemlerini yaşamış olup onların önde gelen taraftarları arasında gösterilmiştir. Bkz. Berkî, *Ricâl*, 54, 56, 58.

196 Keşşî, *Ricâl*, 608; İbn Davud, *Ricâl*, 248.

197 Berkî, onu Ali el-Hadî'nin yakın taraftarlarından sayar. Berkî, *Ricâl*, 60.

198 Ancak bu teşkilatların, 3/9. asrın sonlarında İran'ın kuzeyinde ve Yemen'de kurulan Zeydiyye, Morako'daki İdrisî gibi diğer Şîî topluluklarla ne derece ilişkide olmuş oldukları henüz tam olarak saptanamamıştır. Moojan Momen, *An Indroduction to Shi'i Islam*, 73-74.

yükümlüydü. 248/862 yılında Samerra temsilciliğinin mali işler başkanı olmuştur. Fakat iki yıl sonra onuncu imam Ali el-Hâdî tarafından lanetlenmiştir.¹⁹⁹ Ancak Faris, Ali el-Hâdî'den ayrıldıktan sonra da kendine bağlı gruplardan para almaya devam edince öldürülmesine karar verilmiştir. İmam'ın halefi olarak beklenen ilk oğlu Muhammed'in ölümüyle birlikte kriz daha da şiddetlenmişti. Ali el-Hâdî (254/868), ölümüne yakın, bir aday olmaksızın imamet makamının baş temsilciliğini Osman b. Said el-Umerî'ye bırakmıştır. İmamın tayin ettiği halefi Muhammed, kendisinden önce ölmüştü. Faris b. Hatim'in taraftarları, Ali el-Hâdî'nin daha genç olan oğlu Ca'fer'i imam olarak seçmişlerdir.²⁰⁰

Kum civarında Ahmet b. İshak ve Rey'de Muhammed b. Ca'fer el-Esedî gibi ileri gelenlerin başını çektiği gruplar ise Hasan'ı imam yapmak istiyordu. Bu topluluğun diğer önemli temsilcileri olan İbnül-Umerî ve Nevbahtîler, Hasan'ın ölümünden sonra dağılan toplumsal birliği ve İmâmi hiyerarşinin otoritesini güçlendirmek için Kum'daki alimleri teşvik etmişlerdir.²⁰¹

Hasan el-Askerî (260/874)'nin, ardında bir halef bırakmadan vefatı ise, Onikinci İmam'la taraftarları arasında irtibat kurduklarına inanılan bu vekillerin dini ve politik rollerinin daha da artmasına sebep olmuştur. Çünkü ortada bir imam olmayınca en son karar verecek mercî kendileri kalmıştı. Bu durum daha uzun vadede Şîî topluluğa büyük yararlar sağlamıştır. İmamlardan bağımsız idari ve ilmi geleneğe sahip olan bu vekiller, gaybet dönemine geçişte fazla bir zorluğun yaşanmamasına katkıda bulundular. Dolayısıyla Şîîlerin bu yeni konuma alışmaları biraz daha acısız ve sarsıntısız olmuştur.²⁰² Onlar, İmâmî Şîîliğin oluşum dönemindeki tüm yıkılma ihtimallerine rağmen, İmâmîlerin iddia ettikleri şekliyle bu yeni doktrinlerini formüle etmeyi başarmışlardı.²⁰³

199 Ca'fer taraftarı olarak Faris b. Hatim lanetlenmektedir. Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 58.

200 Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 291-292.

201 Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî el-Kummî bu amaçla, Kûfe'deki İmâmî Şîîlere konferans vermek için 290/903'larda Irak'a gelmiştir. Günümüze kadar gelmeyen "*Kitabu'l-Gaybe ve'l-Hayre*" adlı eseri ile sekiz ve dokuzuncu imamlardan aktarılan hadislerden müteşekkil kitapları ve ayrıca, onuncu imamla ilim adamları arasındaki mektuplaşmalar onun eserleri arasında kabul edilir. Necaşî, *Ricâl*, 219-220; Tûsî, *Fihrist*, 102.

202 Krş. Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period," 40.

203 Sachedina, *Islamic Messianism*, 98-99.

Bununla birlikte vekiller arasında bazılarının gaybetten sonraki konumları, gaib imamla direkt bağlantısı olduğuna inanılmasından dolayı farklı algılanmıştır. Yönetici ve ilim adamına ait olan iki ayrı fonksiyon, onlarla birlikte sefirin kişiliği altında toplanmıştır. Sefir, rütbe olarak, diğer şahsiyetlerden daha üstün kabul edilmiştir.²⁰⁴ Kendilerinden mucize sadır olması bile kabul edilen sefirler,²⁰⁵ bu rütbeye yükselmelerine rağmen önceden beri devam eden vekillik görevlerini elden bırakmamışlardır. Aynı zamanda ilmi meşguliyetlerine de devam etmişlerdir. Meselâ İkinci Sefir, on ve on birinci imamlardan direkt veya babası aracılığıyla aktarmış olduğu fikhî çalışmalarıyla güven kazanmıştır. Bu yüzden sonradan sefir olarak kabul edilen bu kişilerin, büyük gaybete giden yolda çok önemli fonksiyonlarının olduğu kanıtlanmıştır.²⁰⁶

3.2. Onikinci İmam Adına Sefirlik

İmâmîyye veya İsnâ'aşeriyye, Onikinci İmam'ın ilk gaybeti döneminde (260/874-328/940) imamla görüşerek onunla Şiîler arasındaki irtibatı sağladığını iddia ettikleri dört kişiye sefir adını vermiştir. Onlara göre bu kişiler, Ebu Amr Osman b. Saîd el-Umerî (260-267/874-880 arası), oğlu Ebu Ca'fer Muhammed b. Osman b. Saîd el-Umerî (305/917-918), Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Ruh en-Nevbahtî (326/939) ve Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semurrî (328/940)'dir. Söz konusu kişilerin ard arda görev yaptıkları bu döneme de "Sefirler Dönemi" veya "Kısa Gaybet Dönemi" demişlerdir.

Gaybeti döneminde imam adına sefirlik (bâblık) yapma iddiasının Şîa tarihinde çok öncelere dayandığı söylenir. Şîî fırak yazarlarına göre, Hasan el-Askerî'nin vefatından önce de birtakım olaylar vuku bulmuş, bu dönemlerde de mehdîlikleri iddia edilen birçok şahıs, geçmiş imamların naib, bâb veya vekili olduklarını iddia etmişlerdi. Meselâ İmam Mûsâ el-Kâzım (183/799)'ın gaybette olduğunu ileri sürerek yerine naiplik iddiasında bulunmuş sonra da bu naipliği

204 Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 166.

205 Şeyh Müfid, *Evailü'l-Makâlât*, 41.

206 Krş. Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period," 40-41.

çocuklarına ve torunlarına miras bıraktığı ileri sürülen Muhammed b. Beşîr²⁰⁷ bunlardan biridir.

Daha sonra Onibirinci İmam'ın halefsiz ölümüyle oluşan otorite boşluğunu değerlendirme fırsatı yakalayan bazı kişilerin de, gaybeti döneminde Onikinci İmam ile taraftarları arasında bağlantı kuran bâblar olduklarını iddia etmeye başladıkları görülmektedir.²⁰⁸ Bunların çoğu, daha önceleri de kendisi ile İmam el-Hâdî (254/868) ve İmam el-Askerî (260/874) arasında, buradan da kendileri ile İmam Muhammed Mehdî arasında özel bağlar bulunduğunu iddia etmiş olan vekillerdi. Onlar, birtakım mucizeler gösterebileceklerini ve gayb bilgisine sahip olduklarını iddia ederek söz konusu Gaib İmam'dan geldiğini söyledikleri gizli mektuplar (tevkî) öne sürmüş, onlar adına hums toplamış ve şer'î hukukun tek uygulayıcılarının kendilerine ait olduğunu ileri sürmüşlerdi. Bunlar, ileride özel ele alacağımız dört sefir dışında, Ebu Muhammed Hasan Şâriî, Ahmed b. Hilâl Kerhî, Ebu Tahir Muhammed b. Bilâl, Hüseyin b. Mansur Hallâc, Muhammed b. Ali eş-Şalmagânî, Muhammed b. Nusayr en-Nemirî, Ahmed b. Hilâl el-Ebertaî ve Ebu Tahir Muhammed b. Ali²⁰⁹ gibi kişilerdir.

Yukarıda isimlerinden söz ettiğimiz şahıslar arasında sefirlik (bâblık) makamını ilk iddia edenin, Ebu Muhammed Hasan Şâriî olduğu rivayet edilir. Ali el-Hâdî (254/868) ve Hasan Askerî (260/874)'nin arkadaşlarından olan eş-Şârîî, sefirlik iddiasında bulununca, Onikinci İmam adına onu yalanlayan bir tevkî yayımlanmıştır. Sonra da hakkında küfür ve ilhada saptığı yönünde rivayetler gündeme getirilmiştir.²¹⁰ eş-Şârîî'den sonra bu yönde iddiada bulunan diğer kişiler şunlardır:

Ebu Tahir Muhammed b. Bilâl: İkinci sefir Ebu Ca'fer Muhammed b. Osman (304/916) ile mücadeleleri olmuştur. Kendi vekilliğini iddia etmiş ve ardından imama ait olduğu ileri sürülen malları Ebu Ca'fer'e teslim etmeyerek elinde saklamaya devam etmiştir.²¹¹

207 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 70-71; Kummî, *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak*, 91-92.

208 Ebu Sehl en-Nevbahtî, "Kitabu't-Tenbîh", İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 93.

209 Tûsî, *Gaybe*, 353.

210 Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 397.

211 Tûsî, *Gaybe*, 400.

Hallâc-ı Mansur: 299/911 yılına gelince büyük bir şöhrete kavuşan İmâmî mistik Hüseyin b. Mansur el-Hallac (309/921), ilk olarak Ahvaz'da fakirlere para dağıtarak onları “er-Rıza min Âl-i Muhammed”e davet ediyordu. Bundan dolayı jurnallenerek taraftarlarıyla birlikte kırbaçlanmıştı. O, önceden Ebu Sehl Nevbahtî (311/923) adına propaganda yaparken taraftar sayısını artırmış ve sonra da mezhebin liderliğine soyunmuştu. Onikinci İmam'ın vekilinin kendisi olduğunu söyleyerek, Nevbahtî'ye tabi olan binlerce insanı kendi tarafına çekmiştir.²¹² Kum'a giderek orada Ebu'l-Hasan (Ali b. Hüseyin el-Kummî) ile tartışmalar yapmıştır. Kendisinin imamın vekili ve elçisi olduğunu kabul ettiremeyince de rakipleri tarafından burayı terk etmek zorunda bırakılmıştır.²¹³ Hallâc'ın, vahdet-i vücûd fikrini andıran Allah'ın hulûlünü ileri sürmesi, rakibi Nevbahtî tarafından fırsat bilinerek, ilâhlık iddiası gerekçesiyle hükûmete ihbar edilmişti.²¹⁴ Yıllarca saraya kapatılmış olan el-Hallac, uzun bir duruşmadan sonra Maliki kadı Ebu Ömer'in fetvasıyla ölüme mahkûm edilerek 309/921 yılında elleri kesilip yakılmıştır.²¹⁵

Şalmaganî: İbn Ebi'l-Azakir diye bilinen Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali eş-Şalmaganî (323/935), Gaib İmam'ın sekreteryasında Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî (326/937)'ye hizmet ederek Kûfe ve Bağdad vekilliklerinin denetim işlerini yürüten on civarındaki temsilciden biriydi.²¹⁶ Bu görevini 312/923 yılına kadar devam ettirmiştir. İbn Ruh'un yakın danışmanlığında ve onun isteği üzerine, İmâmî toplumun faydalanması için hukuki konuları içeren “*Kitab et-Teklif*” gibi birçok eser yazmıştır. Bu kitabın genel içeriği Kum hukukçuları tarafından onaylanmıştır. Daha sonra, hapiste olan İbn Ruh'la arası açılmış ve kendinin Gaib İmam'ın vekili olduğunu iddia etmiştir.²¹⁷ Şalmaganî ve taraftarları 312/923 veya 314/925 yılında, hapisten çıkmasına kısa bir süre kalmış olan İbn Ruh tarafından, Gaib İmam'dan

212 İbn Nedim, *Fihrist*, 241-242.

213 Tûsî, *Gaybe*, 402-403.

214 Abbas İkbâl Aştıyânî, *Hanedân-ı Nevbahtî*, 112.

Massignon, Şîî ileri gelenlerinin, Zahirî (Hanbelî) olan kadıya baskı yapmak amacıyla Zahirîlerle bağlantı kurduklarını düşünür. Massignon, I: 362, 373, 376-77 (Arjomand, *The Shadow of God*, 42)

215 İbn Nedim, *Fihrist*, 242.

216 Tûsî, *Gaybe*, 302-303, 369.

217 Tûsî, *Gaybe*, 307, 408-410.

geldiğini iddia ettiği bir mektupla mürted ilan edilmişlerdir.²¹⁸ Gerekçe olarak da onun, Allah'ın insan suretine girmesi (hulûl) gibi inançlara saptığı²¹⁹ şeklindeki iddialardı.

Şalmaganî'ye tabi olan İbn Abdus, onun hiç bir zaman ilâhlık iddiasında bulunmadığını belirtir. Ona göre Şalmaganî hakkında bu tür iddiaların uydurulmasının sebebi, İmamu'l-Muntazar'a giden kapı olduğunu iddia ederek İbn Ruh'un yerine kendini koymak istemesiydi.²²⁰ Şalmaganî, Halife el-Muktedir'in vezirlerinden el-Hüseyn b. el-Kasım gibi birçok ünlü taraftarı olmasına rağmen, hükümet güçleri tarafından sürekli aranmıştır. Sonunda yakalanıp birkaç kez yargılandıktan sonra, 323/935 yılının Zilkade ayında ölümüne fetva verilerek İbn Avn'la birlikte idam edilmişlerdir.²²¹

Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî: Nusayrîler tarafından Hasan el-Askerî'nin tek ve aynı zamanda da sonuncu sefiri olarak kabul edilir.²²² İbn Nusayr, rivayetlere göre ilk olarak Onuncu İmam Ali el-Hâdî (254/868)'nin bâbı olduğunu iddia etmişti.²²³ Ancak daha onun sağlığında bu iddiasından vazgeçerek birtakım aşırı fikirlere sapmıştır. Güya kendisi onun tarafından gönderilen bir nebîydi. Tenasüh fikrini ortaya atarak²²⁴ Onuncu İmam hakkında aşırı görüşler ileri sürmüştür.²²⁵ Bir süre sonra, Birinci Sefir Osman b. Saîd'in ölümünün ardından oğlu Ebu Ca'fer (304/916)'in sefirliğini tanımamış ve Onikinci İmam'ın bâbının kendisi olduğunu iddia etmiştir. Ebu Ca'fer, onun bu fikrini değiştirmek için çok uğraşmışsa da başarılı olamamış, ardından da İmâmiyye cemaatinden atılmasına karar vermiştir. İbn Nusayr, Muhammed b. Musa b. el-Hasan b. el-Furât gibi Furat ailesinin bazı üyeleri

218 Tûsî, *Gaybe*, 307, 403-406, 408, 410.

219 Tûsî, *Gaybe*, 302-303.

220 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VIII, 242) (İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 312-313.

221 Tûsî, *Gaybe*, 307, 412.

Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VIII, 242; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 312-313.

222 Bkz. Abdullah b. Hamdan el-Hasibî (259/873-346/957), *Kitâbu'l-Mecmu'*, çev. Ahmet Turan, *OMÜİFD.*, sayı. 8, Samsun 1996, 11.

223 Keşşî, *Ricâl*, 520-521.

224 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 78; İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, VIII, 122.

225 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 78.

tarafından desteklenmiş olmasına²²⁶ rağmen İmâmîler tarafından dışlanmışır.²²⁷

Ahmed b. Hilâl el-Ebertaî (267/880): İkinci Sefir Ebu Ca'fer (304/916)'in atanmasının meşruiyyetini inkâr edenlerdendi. İkinci Sefir, onun iddialarını geçersiz kılmak için İmam adına bir tevkî işleme sokmuştur.²²⁸ Diğer taraftan, onun isminin İmâmî ravilerin isnat zincirinde geçmesiyle ilgili sayısız örnek vardır. Usûlle ilgili yazılan kitapların çoğu, meşhur kelâmcılardan kabul edilen Ahmed b. Hilâl tarafından aktarılmıştır. Ayrıca Onikinci İmam'ın el-Kâim olup ilk gaybetine gittiği şeklinde birçok hadis rivayet ettiği de söylenir.²²⁹

Tüm bunlardan anlaşıldığı üzere, Gaib Onikinci İmam'ın varlığının iddia edilmeye başlanmasından itibaren onun adına sefirlik iddiasında bulunan pek çok şahıs ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı İmam'ın sefirliğiyle (naiblik) ilgili yapılan tüm bu tartışma ve iddialardan, İmam adına vekillik yapanların bu dönemde dört sefirle sınırlı olmadığı açıkça fark edilmektedir. Sefirlik iddiasında bulunan bu şahısların diğer dört sefirden farklı bir konumda anılması, aralarındaki siyasî rekabetlerden dolayı olsa gerektir. Bu kişilerden bir kısmı, ileride de göreceğimiz gibi siyaseten güçlü olabilselerdi belki de diğer dört sefirden birinin yerini almış olabileceklerdi. Diğer taraftan, yukarıda da görüldüğü üzere Şalmagânî gibi kişilerin dört sefirden kabul edilen şahıslara yönelik meydan okumaları, vekillik kurumunun zayıflığını göstermektedir. Şalmagânî, bir arkadaşına, vekillik iddiası konusunda ne yapılması gerektiğinin tam olarak ancak kendisi ve İbn Rûh'un bildiğini söylemişti. Hüseyin b. Rûh'la olan tartışmalarını da, köpeklerin üzerinde kavga ettikleri şeye benzetmiştir.²³⁰

226 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 78.

227 Tûsî, *Gaybe*, 398.

228 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 489; Tûsî, *Gaybe*, 353.

229 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 144, 447; Tûsî, *Fhrîst*, 36-90; Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, (460/1067), *Tezhibü'l-Ahkâm*, Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran 1365, IV, 134, 220, V, 140.

İbn Hilâl'e atfedilen rivayetlerin çoğu Sa'd b. Eş'arî el-Kummî yoluyla ulaşmıştır. Sa'd el-Eşarî, Hilâl'in, sefirler tarafından dışlanmadan önce İmâmîler arasında yüksek bir pozisyona sahip olduğunu söyler. Keşşî, *Ricâl*, 141, 503, 535-536, 603. Onikinci İmam'ın Kaim olduğu, İbn Hilâl'in otoritesi üzerine ilişkilendirilmiştir. Meselâ bkz. Tûsî, *Gaybe*, 142, 233, 357, 439.

230 Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 392.

3.3. Dört Sefir

Yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi İmam'ın naibliği iddiasında bulunmuş birçok kişinin içinde sadece dört sefirin iddiasının doğruluğunu belgeleyecek önemli bir kriter yoktur. Dördün vurgulanması, bu dönemde İmâmîler üzerindeki baskı sebebiyle olsa gerektir.²³¹ Sefirlerden ilk bahseden kişi, 342/953 yılında *Kitabu'l-Gaybe*'sini tamamlayan Numanî'dir. Ancak Nu'manî (360/971)'nin sefirlerle ilgili bu yorumunun da, *Gaybetü'l-Kasîra*'nın (Kısa Gaybet) anlamını çözmeye yönelik bir açıklama olduğu anlaşılmaktadır. O, eserindeki bu bölümün dördüncü hadisi olan Abdullah b. Sinan'ın²³² rivayetinde geçen "Hidayete erdiren imam ve görünür bir işaret görmediğiniz durumda ne yaparsınız" cümlesi altında, nizamın kesintiye uğradığı ve kendisinin yok olduğu durumda imamla Şîa arasında sefirlerin durumundan bahseder. Çünkü ona göre sefir, gaybeti durumunda imamla Şîa arasında bir delil(alem)dir. Yaratılanlar üzerindeki imtihan dönemi tamamlanınca sefirler (deliller) ortadan kalkar. Ona göre bu sefirler, *Sahibu'l-Hak*'ın ortaya çıkmasına ve Allah dostlarının haber vermiş olduğu şaşkınlık gerçekleşene kadar gözükmezler. Bu şekilde ikinci gaybet durumu da vuku bulur.²³³

Nu'manî (360/971), sefir olarak bahsettiği bu kişilerin isimlerine değinmez. Ancak daha sonra İbn Babaveyh (381/991), Kâim'in vekillerinin, oğlu Ebu Ca'fer'i kendisinden sonrası için tayin eden Osman el-Umerî iken oğlunun da Ebu'l-Kasım en-Nevbahtî'yi ve sırasıyla onun da es-Semurrî'yi vekil atadıklarını söyler. Sonuncusunun ise herhangi birini atamadığını zira İmam'ın tam gaybete girdiğini belirtir.²³⁴ Bu bilgi, dört sefirden sırasına göre bahseden tek rivayettir. Fakat bu bölümde böyle bir rivayetin olması açık bir tesadüftür. Çünkü bu hadisin temel amacı, Onikinci İmam'ın doğum tarihiyle ilgili farklı bir tarih ortaya koymaktır.²³⁵ Ayrıca Onikinci İmam'dan alınan tevkîllerle (mektuplar) ilgili diğer bir bölümde İbn Babaveyh, hedeflerini tayin etmeleri için Gaib İmam'ın emirname gönderdiği son üç

231 Krş. Sachedina, *Islamic Messianism*, 88.

232 Abdullah b. Sinan, Ebu Ca'fer es-Sanî (Muhammed Cevad)'nin taraftarlarındandı. Berkî, *Ricâl*, 57.

233 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 16.

234 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, 432-433.

235 Sachedina, *Islamic Messianism*, 88.

sefirden bahseder. Fakat bu üç sefir için ne bir sıradan ne de sıranın es-Semurrî ile sona erdiğinden söz eder.²³⁶ O, başka bir yerde naklettiği ve sonradan Tûsî tarafından da aktarılan bir hikayede, İmam tarafından atanıp atanmadığı belirtilmeden, ikinci ve üçüncü sefirlerin İmama rağmen Şiilerden hums vergisi aldıklarını söyler. Bu haberde şöyle denir: Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Esved adında bir adam, İmam adına bağış olarak topladığı gıdaları (İkinci Sefir) Ebu Ca'fer Muhammed b. Osman el-Umerî'ye taşımakta idi. O da aldığına karşılık ona makbuz veriyordu. Ölümünden iki veya üç yıl önce, bir gün topladığı gıdanın bir kısmını ona götürmüştü. Ebu Ca'fer, onları (Üçüncü Sefir) Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî'ye vermesini emreder. O da bu emri yerine getirir ve ardından ondan makbuz ister. Fakat Ebu'l-Kasım onun bu isteğine karşı çıkar. Bunun üzerine onu Ebu Ca'fer'e şikayet eder. Ebu Ca'fer ise ondan bir daha makbuz istememesini söyleyerek şöyle devam eder: "Ebu'l-Kasım'a ne verildiyse bana ulaşmıştır. Bundan dolayı şu andan itibaren gıdaları ona götür ve karşılığında makbuzunu isteme."²³⁷

İbn Babaveyh (381/991), eserinin başka bir yerinde "Kâim'i Görenler ve Onunla Konuşanlar" başlığı altında, Onikinci İmam'ı görmüş olan veya onun mucizelerine tanıklık etmiş insanlardan ve bir vükelâ listesiyle İmam'ın vekilliği işlerinin yürütüldüğü yerlerden bahseder. Bunlar, Bağdad'da el-Umerî ve oğlu, Hâciz, el-Bilâlî ve Attâr,²³⁸ Kûfe'de el-Asımî, Ahvazlılardan Muhammed b. İbrahim b. Mahziyâr, Kum'da Ahmed b. İshak, Hemedân'da Muhammed b. Salih, Rey'de Bessamî ve el-Esedî, Azerbeycan'da Kasım b. A'lâ, Nişabur'da Muhammed b. Şâzân'dır. Yine Bağdad'dan Ebu'l-Kasım b. Ebu Halis, Ebu Abdullah el-Kindî, Ebu Abdullah el-Cüneydî, Harun el-Hazzâz, en-Neylî, Ebu'l-Kasım b. Debîs, Ebu Abdullah b. Ferûh, Ebu'l-Hasan'ın mevlâsı Mesrûru't-Tabbâh, Ahmed, Muhammed b. el-Hasan, Benu Nevbaht'tan İshak el-Kâtîp ve diğer bölgelerden vekillik yapan pek çok kişidir.²³⁹ Aynı bölümde ikinci sefir Ebu Ca'fer el-Umerî'nin isminden üç kez bahseder fakat herhangi bir şekilde onu, İmam'ın özel temsilcisi (naibu'l-hass)

236 Rivayetler için bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 502-515.

237 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 501-502; Tûsî, *Gaybe*, 370.

238 Asıl adı Muhammed b. Yahya el-Attâr'dır. Kaim'in doğumuyla ilgili rivayet zincirinde ismi geçer. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 424.

239 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 442-443.

olarak nitelendirmez.²⁴⁰

Şeyh Müfîd (413/1022) ise, *el-İrşâd* adlı eserinin Onikinci İmam'la ilgili bölümünde, gaybetin iki şekli sorununa değinmemiştir ve bu yüzden bu ilk gaybet boyunca dört sefir konusunu ele almaz. Fakat aynı yerde şöyle der: “Bizim yoldaşlarımız süferâ tarafından karakterize edilmiştir.” Müfîd, bu ifadeyi Askerî'nin ölümünden sonra Mısır'dan Mekke'ye gelen ve ikinci sefirin halefliliği üzerinde yapılan tartışmaları duyan bir adamın hikayesini tekrar anlattığında kullanır.²⁴¹ Ancak diğer bir eserinde ise, Hasan el-Askerî'nin taraftarlarından bir grubun, hayatlarında İmam'ın halefine şahit olup, ölümünün ardından ashâbı ve özel dostlarının onunla Şîası arasında aracılık yaptıklarını söyler. Bunlar, uzun süre devam eden gizliliğinde Gaib İmam'dan dini öğretileri naklediyorlar, sorularına karşılık cevaplar ve kendilerine gereken hukuku alıyorlardı. Bu kişilerin, Hasan b. Ali'nin hayatta iken eğittiği, güven konusunda özel olarak seçtiği, mülkünde ve istekleri doğrultusunda kıyam etmekle yetkili kıldığı insanlar olduğunu söyler. Ona göre bunlar, Ebu Amr Osman b. Saîd es-Semmân ve oğlu Ebu Ca'fer Muhammed b. Osman, Benu Rahbariyyîn, Kûfe'de Benu Saîd b. Mahziyar, Bağdad'da Benu Nevbaht, Kum ve Ehl-i Kazvin'den bir grup, Cibâl'den olanlar gibi İmâmîyye ve Zeydiyye nazarında meşhur olan akıllı, güvenilir kişi ve gruplardır.²⁴²

Yukarıda da görüldüğü gibi ne Nûmanî ne İbn Babaveyh ne de Müfîd, eserlerinde dört sefirle ilgili özel bir bölüme yer vermemişlerdi. Kuleynî (329/941) ve Ali b. el-Hüseyin el-Kummî (329/941) döneminde ise sefirlikten hiç bahsedilmez. Benzer şekilde Mes'udî de, 332/ 943 yılında tamamladığı²⁴³ *İsbâtü'l-Vasıyye*'sinde bu konuya hiç değinmemiştir. Bununla birlikte, İbn Babaveyh (381/991)'in dağınık olarak aktarmış olduğu rivayetleri bir araya topladığımızda ise, bu dört sefir hakkında, sefirlik sırası da gözetilerek ayrı bir karizmanın oluşmuş olduğu hemen fark edilmektedir. Bu rivayetlerde onların, geleceğin kendilerine bildirildiği, Gaib İmam nazarında özel konumları olan ve toplumun her konuda bilgi danıştığı özel

240 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 409, 440.

241 Bkz. Şeyh Müfîd, *İrşâd*, II, 364-365.

242 Şeyh Müfîd, *el-Fusûlü'l-Aşere*, 361.

243 Bkz. Mes'udî, *İsbâtü'l-Vasıyye*, 287.

kişiler oldukları her haliyle vurgulanmaktadır.²⁴⁴ Ancak İbn Babaveyh, bunun ismini koymamıştır. O, bu eseriyle Tûsî (460/1067)'ye yol göstererek çalışmasına zemin hazırlamıştır. Bu şekilde Onikinci İmam'ın bu temsilcilerine dört tane övülmüş temsilciler olarak ilk özel bölüm tahsis eden Tûsî olmuştur. Tûsî'ye göre bu durum bizzat Onbirinci ve Onikinci İmamlar tarafından onaylanmıştı. Ancak bu sefirlerin hayatlarıyla ilgili bizim temel başvuru kaynağımız olan *Kitabu'l-Gaybe* adlı eseri bile, sonraki çalışmaların “nüvvâb-ı erbaa” olarak dizayn ettiği şekilde, hiç bir yerde dört'ü ifade etmez.

Tûsî şöyle der: “İmâmiyye'ye göre Hasan b. Ali'nin ashabından bir grup, hayatlarında Sahibu'z-Zaman'ı gördüklerini söylemişlerdir. Bu kişiler Hasan'ın, ölümünün ardından kendisi ile Şîası arasında özel aracı olarak seçtiği insanlardı. Onlara dini konuları ve hukuku öğretiyorlardı. Hasan b. Ali bunları hayatında saymış ve kendi mülkünden yetki vermişti.” Tûsî, bunların, dönemin sultanı nazarında da etkili olan Ebu Amr Osman b. Saîd es-Semmân, oğlu Ebu Ca'fer Muhammed b. Osman b. Saîd ve daha sonra isimlerini sayacağını söylediği bazı kişiler olduklarını ifade eder.²⁴⁵

Tûsî, yukarıda zikredilen eserin başka bir yerinde “Gaybet Zamanında Övülmüş Sefirler” başlığı altında bu dört sefiri tanıtır.²⁴⁶ Son sefir olarak kabul ettiği es-Semurrî'yi ele aldığı başlık altında, sefirliğin onunla birlikte sona erip tam gaybetin başladığını ifade etmek için, daha önce İbn Babaveyh'in aktarmış olduğu yukarıdaki rivayete yer verir. Rivayette şöyle denmektedir: “Osman b. Saîd vefat edince Ebi Ca'fer Muhammed b. Osman'a vasiyet etmiş, Ebu Ca'fer de Ebu'l-Kasım

244 Osman b. Said el-Umerî ve oğlu Ebu Ca'fer el-Umerî'ye Sahibü'z-Zaman'dan gelen tevkîler, Hasan el-Askerî'nin, kendisinden sonra oğlu Muhammed'in imam olacağını Osman b. Saîd'e bildirmesi, Ebu Ca'fer'in kendi ölümünü iki ay önceden tahmin etmesi, Kaim'in gaybetiyle ilgili dua yazması ve kendisini meşgul eden sorular karşılığında Ebu Ca'fer'e Sahibü'z-Zaman'ın hatıyla tevkî gelmesi şeklindeki rivayetler, ilk iki sefirle ilgili belli bir karizmanın oluşmuş olduğunu gösterir. Benzer durum diğer iki sefir için de söz konusudur. Kendi döneminde başka hiç kimsenin cevaplayamayacağı bilgi danışılan önemli bir kişi olduğunun vurgulanması ve kendisi aracılığıyla Sahibü'z-Zaman'ın duası sonucu Ali b. Hüseyin b. Musa b. Babaveyh'in bir oğlu olması şeklindeki haberler, Hüseyin b. Rûh'un önemini ortaya koymaktadır. es-Semurrî ile ilgili fazla bilgi verilmemesine rağmen, onun kendi ölüm tarihini bir hafta öncesinden haber vermesi şeklindeki rivayet benzer düşüncelerin onun hakkında da geliştirilmiş olduğunu göstermektedir. Söz konusu rivayetler için bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 409, 483, 502, 503, 507-508, 510, 512-515, 519-520.

245 Tûsî, *Gaybe*, 109.

246 Tûsî, *Gaybe*, 353.

Hüseyin b. Rûh'a, Hüseyin b. Rûh da Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semurrî'ye vasiyet etmiştir. es-Semurrî vefat edeceği zaman ona vasiyeti sorulmuş, o da 'Emir Allah'ındır, O karar verecek' demiştir. Böylece onun vefatıyla Tam Gaybet başlamıştır.²⁴⁷

İbn Babaveyh (381/991) ile Tûsî (460/1067) arasında bir dönemde yaşayan Müfid'in (413/1022) ise, İbn Babaveyh'in sefirlerle ilgili söz konusu yaklaşımı pek tasvip etmediği anlaşılmaktadır. Bunun sebebi, onun, bu rivayetleri gündeme taşıyan hadisçi Kum ekolüne karşı mesafeli durmasından kaynaklanmış olabilir. Bu haberlerin, Müfid'in temsil ettiği Bağdad kelâm ekolü üzerinde etkili olmaya başlaması hem biraz zaman almışa benzemekte, hem de onların bu tür rivayetlere karşı ilk etapta temkinli yaklaştığı intibahı vermektedir.

Gaybet tartışmalarında aralarında dört tanesinin durumu her ne kadar olması gerekenin dışında bir yerde görünüyorsa da, Onikinci İmam'ın varlığının kanıtlanması için buna ihtiyaç duyulmuştur.²⁴⁸ Nitekim Tûsî, gaybet döneminde suferâ (sefirler) ve ebvâb (bâblar) haberlerinin sebebinin, gaybetin geçerliliğinin Onikinci İmam'ın imameti ve onun temsilcisinin vekilliğine bağlı olmasına dayandığını söyler.²⁴⁹

Özellikle niçin söz konusu dört sefir? Konusuna gelince. Diğer vekiller arasından niçin bu kişilerin seçildiği şeklinde bir sorunun akla gelmesi doğaldır. Her şeyden önce, ileride de görüleceği gibi dönemin idarecileri²⁵⁰ ve Şiîleri nazarında bir hayli itibar kazanan bu dörtlü, Bağdad'da meşhur olmuştu. Bu dördünün öneminin, son imamın gaybeti konusunda İmâmîlerin tavrında etkili siyaset izleyen kişiler olmalarından kaynaklandığı düşünülebilir. Zira o dönemde İmâmî faaliyetlerin merkezi Bağdad'dı. Hem dinî hukuk danışmanları olup hem de paraları ellerinde bulunduran bu güvenilir kişilerin²⁵¹ Bağdad'da yaşamaları, Kum ve Rey gibi diğer

247 Tûsî, *Gaybe*, 393-394.

248 Krş. Sachedina, *Islamic Messianism*, 97.

249 Tûsî, *Gaybe*, 345.

250 Tûsî, *Gaybe*, 109.

251 Meselâ Onikinci İmam'dan geldiği iddia edilen bir tevkîde şöyle denir: "Muhammed b. Osman el-Umerî ve daha önce de babasına gelince, o benim güvendiğim kişidir. Hattı da benim hattımdır." İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 485.

büyük Şîî merkezleri varken sefirlerin buradan seçilmelerine avantaj sağlamıştır.²⁵²

Sefirlerin bizzat İmam'ın kendisi tarafından tayin edildiği ve onun dönüşüne kadar Şîa'nın tek liderleri oldukları iddiası, ileride de görüleceği gibi, İkinci Sefir Ebu Ca'fer Muhammed b. Osman el-Umerî döneminde ortaya atılmışa benzemektedir. Bu düşüncenin, kurumun devamını sağlama yönünde, ölümünden sonra sefirin mertebesini yükseltmek amacıyla ileri sürülmüş olabileceği²⁵³ söylenebilir. Tûsî, Küçük Gaybet'in bu döneminde, belirtilen sebepten dolayı mürted ilan edilen Hasan Askerî'nin taraftarlarından Ahmed b. Hilâl el-Kerhî ile ilgili rivayetinde, Onikinci İmam'dan onları suçlayan bir mektubun alındığını söyler. el-Kerhî, İkinci Sefir Ebu Ca'fer'in vekilliğini reddetmişti. Ebu Ca'fer'in ölümünden sonra el-Kerhî'ye, onun vekilliğini niçin kabul etmediği sorulduğunda, "İmam'ın onu tayin etmiş olduğunu duymadım, fakat ben onun babasının vekilliğini reddetmedim; Şayet ben Ebu Ca'fer'in Sahibu'z-Zaman'ın vekili olduğundan emin olsaydım ona muhalefete kalkışmazdım" şeklinde cevap vermiştir. Tûsî devamında, onu suçlayan bir bildirinin Üçüncü Sefir en-Nevbahtî tarafından da alındığını ilave eder.²⁵⁴

Sözü edilen bu sefirler, Onbirinci İmam Hasan el-Askerî'nin de uygulamış olduğunu²⁵⁵ iddia ettikleri, hem humus toplamak, hem fikhî konularda Şîî toplumu bilgilendirmek, hem de muhaliflerini safdışı edebilmek amacıyla gıyabında sözde Gaib İmam adına tevkîler yayınlamışlardı.²⁵⁶ Bunların, bu görevi Hasan Askerî (260/874) döneminde de yaptığı ileri sürülen Osman b. Saîd ve oğlu Ebu Ca'fer'in ellerinden çıktıkları²⁵⁷ söylene de, ileride görüleceği gibi bu tevkî yöntemi diğer iki sefir tarafından da kullanılmıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da şudur: İsmi konmasa da bu tevkîlerin 285/898'li yıllarda, Onbirinci İmam Hasan el-Askerî'nin ölümünden yirmi küsur sene sonra, onun güvendiği vekillerin

252 Krş. Sachedina, *Islamic Messianism*, 97.

253 Krş. Heinz Halm, *Shiism*, 37.

254 Tûsî, *Gaybe*, 399.

255 Hasan el-Askerî'den geldiği iddia edilen tevkîler için bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 408, 499.

256 Sahibu'd-Dâr'dan gelen bazı tevkîlere örnekler için bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 520-521, 522; Tûsî, *Gaybe*, 285-327, 375vd.

257 Tûsî, *Gaybe*, 356.

çoğunun ölümüyle sona erdiğine inanılmaktaydı.²⁵⁸ Fakat gaybetin uzaması, beraberinde yeni sefirleri gündeme getirmiştir. Dolayısıyla Hasan Askerî'nin vekillerinin kullandığı bu yöntem daha sonra, sefir kabul edilen diğer kişilerce de uygulanmıştır.

Tevkî adı verilen bu resmi bildirilerin gündeme gelmesinin diğer bir sebebi ise, imamlara atfedilen rivayetlerin hızla değişen sosyal problemlerin çözümünde yetersiz kalmasıdır. Çünkü o ana kadar Şîi toplumu içerisinde benzer şartları taşıyan ve imamet kesintiye uğradığı bu kadar uzun süreli bir kriz yaşanmamıştı. Otorite boşluğunun doğurduğu bu koşullar İmâmî ileri gelenlerini böyle bir yöntem kullanmaya itmiş gözükmektedir.

Onikinci İmam'dan geldiği iddia edilen bu tevkîler, “Kâim'den Gelen Tevkîler”²⁵⁹ ve “Umerî ile Oğluna Sahibü'z-Zaman'dan Gelen Tevkîler”²⁶⁰ şeklinde iki konu başlığı altında ilk olarak İbn Babaveyh (381/991) tarafından ele alınmıştır.²⁶¹ Sefirlerin faaliyetleriyle ilgili bilgilerin azlığı, doğal olarak bu hususların netlik kazanmasını engellemektedir. Verdiğimiz bilgilerin çoğu, İbn Babaveyh'in *Kemalü'd-dîn*'i ile Tûsî'nin *el-Gaybe*'sine dayanmaktadır. Diğer bilgilerde de, daha çok, kaybolduğu ileri sürülen iki erken dönem esere bağlı kalınır. Bunlar, İkinci Sefir'in büyük kız torununun oğlu olan İbn Berniyye el-Kâtîp tarafından yazıldığı iddia edilen *Kitab fî Ahbâr Ebî Amr ve Ebi Ca'fer el-Umeriyyîn*

258 Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923), *et-Tenbîh* adlı eserinde şöyle der: “Hasan el-Askerî, ardında kendinden helal ve haramları rivayet eden güvendiği kişilerden bir cemaat bırakmıştır. Bu kişiler, Hasan ölünce onun bir halef bıraktığı konusunda birleştiler. Bunlar, onun düşmanlarından dolayı gizli olduğunu ve isminin sorulmasını insanlara yasakladılar. Şîaya gönderilen emir ve yasaklar yirmi seneden daha fazla bir süre, onun babasının güvendiği bu kişilerin ellerinden çıkmıştır. Sonra yazışma kesildi ve İmam'ın emrine şahit olan bu güvendiği kişilerin çoğu öldü. Onlardan sadece biri kaldı. İnsanlar onun adaleti ve güveni etrafında birleştiler. Bu kişi insanlardan gizlilik içerisinde kalarak imamın işiyle ilgili bir şey yaymamalarını istedi.” Ebu Sehl en-Nevbahtî, “Kitabu't-Tenbîh” İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 92-93.

259 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 482.

260 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 510.

261 İbn Babaveyh, tevkîlerle ilgili bu bilgileri, *Kitabü'l-Mesail* ve *t-Tevkiât* adında kitap yazdığı ifade edilen Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî el-Kummî'den almış olabilir. Bkz. Necaşî, *Ricâl*, 19; Tûsî, *Fihrist*, 102.

Kayıp imamdan sefirlere geldiği iddia edilen bu tevkîlerin ekonomik yönünün de olması, az da olsa finansal uzmanlık gerektirmekteydi. Çünkü dikkate değer miktarda bir para söz konusuydu. Bu alanla ilgili uzmanlık uzun zamandan beri vardı. Etan Kohlberg, *İmam and Community in the Pre-Ghayba Period*, 40.

ve Ahmed b. Nûh'a ait *Kitâb Ahbari'l-Vükelâ el-Erbâa*'dır.²⁶² İbn Babaveyh ve Tusi'nin eserleriyle diğer çalışmalar, özellikle Birinci Sefir Osman b. Saîd'in kariyerinin arkaplânıyla ilgili malesef çok az bilgi verirler. Aradan uzun bir süre geçmesi ve bu eserlerin İmâmiyye inancını yerleştirilmesi amacıyla ele alınmış olması, onların verdikleri haberleri de tartışmalı kılmaktadır. Ancak biz yine de bunların bilinmesi gerektiğine inanıyoruz. Bu dört sefir, başta mevcut en erken kaynaklar olmak üzere İmâmî yazarlar tarafından sırasına göre şöyle anlatılmaktadır:

3.3.1. Ebu Amr Osman b. Saîd el-Umerî

Gaib İmam'ın birinci sefiri olarak kabul edilen Ebu Amr Osman b. Saîd el-Umerî el-Esedî, un satıcılığı yaptığından dolayı takma ad olarak es-Semmân veya ez-Zeyyât, Asker Samerra'da yaşadığı için de Samurrî diye de anılmıştır.²⁶³ Keşşî'ye göre onun ismi Hafs b. Amr el-Umerî idi.²⁶⁴

On ve on birinci imamların kendisine güvendikleri ifade edilen Osman b. Said,²⁶⁵ temsilciliklerdeki imam taraftarlarının gönderdiği tüm gelirleri, Onbirinci İmam'a ulaştırılmak üzere kendi yanında toplanmaktaydı.²⁶⁶ Nakledildiğine göre Hasan el-Askerî, Osman b. Said'in kendi temsilcisi olduğunu taraftarlarından sadece birkaçına söylemişti. Bununla beraber, bir grup Yemenli Şîî, kendisine para getirdiklerinde Askerî onlara, Osman'ın kendi temsilcisi olduğunu oğlu Muhammed'in de Onikinci İmam Mehdî'nin vekili olacağını açıklamıştır.²⁶⁷ Hasan Askerî (260/874) vefat edince yıkama ve defin işlerini Osman b. Saîd yapmıştır.²⁶⁸

Çok önemli bir fonksiyon üstlendiği söylenmesine rağmen, İsna'aşeriyye'nin birinci sefiri olarak kabul ettiği Osman b. Said'in ölüm tarihinden kimse bahsetmez. Tûsî (460/1067)'nin aktardığı bir rivayete dayanılarak, oğlu Ebu

262 Necaşî, *Ricâl*, 440.

263 Tûsî, *Gaybe*, 353-354.

264 Keşşî, *Ricâl*, 531-532.

265 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 120-121; Tûsî, *Gaybe*, 354.

266 Keşşî, *Ricâl*, 531; Tûsî, *Gaybe*, 354, 356.

Osman b. Saîd'in, yakalanma korkusundan dolayı takiyye yaparak İmam'a ulaştıracağı malları un çuvallarına doldurduğu rivayet edilir. Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 354.

267 Tûsî, *Gaybe*, 355-356.

268 Tûsî, *Gaybe*, 356.

Ca'fer'in 304/916 yılında ölmüş olup bu görevi yaklaşık elli yıl devam ettirdiği²⁶⁹ gözönünde bulundurulduğunda, vefat tarihinin 254/868 olması gerekmektedir. Bu durumda Hasan Askerî'den önce ölmüş olur ki o zaman onun sefirliğinden zaten söz edilemez. Ancak burada oğlu Ebu Ca'fer'in elli yıllık görevinden kastedilen, muhtemelen onun imamlar dönemindeki ile birlikte toplam vekillik süresidir. Çağdaş tarihçilerden Haşim el-Hasanî ise, Osman b. Said'in sefirliğinin 265/879 yılına kadar devam ettiğini söyler.²⁷⁰ Fakat o, bu bilginin kaynağını açıklamaz. Cevad Ali ise onun, Onikinci İmam'ın çekilmesinden yirmi yıl sonra, 280/893 yılında öldüğünü belirtir.²⁷¹ Tûsî'nin söylediğine göre Muhammed b. Osman babasının yerine geçtiği zaman, 267/880-81 yılında ölmüş olan Ahmed b. Bilâl el-Elbertaî, babasının ardından Onikinci İmam'ın vekili olmasını kabul etmemişti.²⁷² Bu yüzden birinci sefirin ölümü, Onbirinci İmam'ın ölüm tarihi olan 260/874 yılından sonra ve 267/880 yılından önce²⁷³ olmalıdır.

Kaynaklar kendisi hakkında fazla bilgi vermese de Osman b. Saîd'in, bu kaos döneminde Şîa'nın iç sorunlarını halletme yolunda adımlar atarak organizasyon merkeziyle uzak bölgelerdeki şubeler arasındaki ilişkileri düzenleme yönünde önemli gayretler gösterdiği anlaşılmaktadır.²⁷⁴ Oğlu Ebu Ca'fer'le birlikte, on ve on birinci imamların vekilliklerini yürüterek birçok temsilciliğin kontrolünü elinde tutmuşlardır.²⁷⁵

3.3.2. Ebu Ca'fer Muhammed b. Osman b. Saîd el-Umerî

Ebu Ca'fer (304-916), ilk sefirin oğlu ve yardımcısı olup o da babası gibi

269 Tûsî, *Gaybe*, 366.

270 Haşim Maruf el-Hasanî, *Sıratü'l-Eimmeti'l-İsna'aşer*, Beyrut 1397/1977, II, 568.

271 Cevad Ali, "Die beiden ersten safire des zwölften Imams", *Der Islam*, XXV (1939), 205 (Hussain, *The Occultation*, 97'den nakledilmiştir.)

272 Tûsî, *Gaybe*, 353.

273 Krş. Hussain, *The Occultation*, 97.

274 Hussain, *The Occultation*, 86.

275 Meselâ temsilcisi Ali b. Amr'ın Faris b. Hatim'le diyaloga geçmesine engel olması buna örnek gösterilir. Olay şöyle gerçekleşmişti: Ali b. Amr, yanındaki parayla birlikte Kazvin'den Samerra'ya geldiğinde Faris b. Hatim'le diyaloga geçmişti. Fakat onun, 250/864 yılında İmam tarafından lânetlendiğinden haberi yoktu. Osman da, parayı korumak için bir vekilini Ali b. Amr'a yollayarak onun Faris b. Hatim'le görüşmesine engel olmuştur. Bkz. Keşşî, *Ricâl*, 526.

Hasan el-Askerî'nin en güvendiği kişilerdendi.²⁷⁶ İsnâ'âşeriyye'ye göre, Ebu Amr Osman b. Saîd ölünce, oğlu Ebu Ca'fer Muhammed b. Osman, Kâim'in emri, on ve on birinci imamların nasslarıyla bu makama atanmıştır.²⁷⁷ Ebu Ca'fer'in sefir olarak tayini, ilk olarak Hasan el-Askerî (260/874) tarafından yapılmış,²⁷⁸ onun ölümünden sonra ise babası Osman b. Saîd'in hayatında tekrar yenilenmiştir. İmâmiyye'ye göre söz konusu atamayla ilgili birçok delil ve imamın elinden çıkan mucize vardır.²⁷⁹ İmâmîler, Ebu Ca'fer'in, babasının cenaze hizmetleriyle ilgilenmesi ve Gaib İmam'dan taziye için bir tevkî almasını²⁸⁰ onun sefirliği için diğer bir kanıt saydılar.²⁸¹ Rivayetlere göre önceden babasının elinde toplanan mallar ona teslim edilmiş²⁸² ve babasının el yazısıyla yayımlanan Hasan Askerî'ye ait tevkîler de onun el yazısıyla çıkmaya başlamıştır.²⁸³ Ebu Ca'fer'in, Hasan el-Askerî, Sahibu'l-Emr (Onikinci İmam) ve babası Osman b. Saîd'den duymuş olduğu fikhî bilgileri derleyerek birçok kitap yazdığı da rivayet edilir.²⁸⁴

Diğer taraftan, Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923)'den aktarılan bir pasajı göz önünde bulundurduğumuzda, İmâmiyye'nin tek bir vekil etrafında temsil edilmeye başlamasının, Ebu Ca'fer'in şahsında gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ebu Sehl şöyle der: “Şîaya gönderilen emir ve yasaklar yirmi seneden daha fazla bir süre, onun (Onikinci İmam'ın) babasının güvendiği kişilerin ellerinden çıkmıştır. Sonra yazışma kesildi ve İmamın emrine şahit olan bu güvendiği kişilerin çoğu öldü.

276 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 121.

277 Tûsî, *Gaybe*, 359, 363; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VIII, 94.

278 Ebu Ali b. Hemmâm şöyle der: “Muhammed b. Osman el-Umerî, babasının, kendisinden sonra oğlu Muhammed'in imam olacağını Hasan el-Askerî'den duyduğunu söylemiştir. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 409.

279 Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 363.

Konuyla ilgili Abdullah b. Ca'fer el-Himyârî'den aktarılan bir rivayette, kendisinin Ebu Amr'la birlikte Ahmed b. İshak b. Sa'd el-Eş'arî el-Kummî'nin yanında toplandıklarını ve burada halef konusunun gündeme geldiğini, aynı sorunun daha önce de Hasan Askerî'ye de sorulduğunu ve onun, Umerî ve oğlunun iki güvenilir kişiler oldukları, şeklinde cevap verdiğini ifade eder. Tûsî, *Gaybe*, 359-360.

280 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 510.

281 Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 361; E. Ruhi Fığlalı, “İsnââşeriyye” *DİA*, XXIII, 144.

282 Meselâ bir rivayette, Ebu Ca'fer el-Umerî'ye Sevad'dan 400 dirhem geldiği söylenir. Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 486.

283 Tûsî, *Gaybe*, 366.

284 Tûsî, *Gaybe*, 363.

Onlardan sadece biri kaldı. İnsanlar onun adaleti ve güveni etrafında birleştiler.”²⁸⁵ Ebu Sehl tarafından nakledilen söz konusu haberde, her ne kadar herhangi bir şahsın isminden bahsedilmiyorsa da, sonraki kaynakların verdiği diğer bilgilerden yola çıkarak, kastedilen kişinin Ebu Ca’fer olduğu sonucuna varabiliriz.

Ebu Ca’fer Muhammed b. Osman, babasının yerine imamın baş temsilcisi olarak geçmesiyle muhaliflerine karşı ciddi bir üstünlük sağlamıştı.²⁸⁶ İbn Hilâl, el-Bilâlî ve İbn Nusayr yüzünden karşılaşmış olduğu zorluklara rağmen nüfuzunu İmâmîler arasında artırarak organizasyonun yeraltı faaliyetlerini yönetmeye devam etmiştir. Halife Mu’temid dönemi (279-89/892-901) boyunca Kum gibi uzak bölgelerin temsilcileri Ebu Ca’fer’le ilişkiye geçerek ona tüccarlar kanalıyla para ve yiyecek yollamışlardı. O da elinde toplanan bu paraları çeşitli bölgelere göndermiş ve teşkilâtının maddi giderlerini karşılamıştı.²⁸⁷

Ebu Ca’fer Muhammed b. Osman el-Umerî, 304/916 veya 305/917-918 yılının Cemaziyülevvel ayında ölmüş olup,²⁸⁸ (vekillik) görevini yaklaşık elli yıl devam ettirdiği ifade edilir.²⁸⁹ Buna göre sefirlik makamında ise kırk yıldan daha fazla kalmış olması gerektir.

Rivayete göre Ebu Ca’fer’in hastalığı şiddetlenince Ebu Ali b. Hemmâm, Ebu Abdullah b. Muhammed el-Kâtîp, Ebu Abdullah el-Bakîtânî, Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî ve Ebu Abdullah b. el-Vecne gibi Şîa’nın ileri gelenlerinden bir grup, Ebu Ca’fer’in yanına girerek ona halefini sormuşlardı. O da, Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Rûh b. Ebi Bahr en-Nevbahtî’yi kendi makamına, Sahibu’l-Emr ile aralarında sefir olarak tayin ettiğini ve onun kendi vekili olduğunu söylemişti. Hüseyin b. Rûh’un, Sahibu’l-Emr’in temsilci olarak kendi yaptığı işle görevli olduğunu, dürüst ve güvenilir olmasından dolayı da onun sefir olacağını ayrıca ifade etmişti. Bu bildiriye ilân etmeyi kendisinin emrettiğini, bu yüzden sorunlarını ona danışarak ihtiyaçlarında ona bağlı kalmalarını istemiştir.²⁹⁰ Böylece, vefat etmeden

285 Ebu Sehl en-Nevbahtî, “Kitabu’t-Tenbîh”, İbn Babaveyh, *Kemalü’l-d-Dîn*, I, 92-93.

286 Arjomand, *The Crisis of the Imamete*, 502.

287 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü’l-d-Dîn*, II, 504; Tûsî, *Gaybe*, 294.

288 Tûsî, *Gaybe*, 366; İbnü’l-Esrî, *el-Kamil fi’t-Tarih*, VIII, 94.

289 Tûsî, *Gaybe*, 366.

290 Tûsî, *Gaybe*, 371.

önce yerine geçmek üzere Ebu'l-Kasım b. el-Hüseyin b. Ruh'u tayin etmiş oldu.²⁹¹

3.3.3. Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî

Rivayetlere göre Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî, uzun süre İkinci Sefir Ebu Ca'fer (304/916)'in vekilliğini yaptıktan sonra²⁹² Ebu Ca'fer el-Umerî'nin vefatına yakın, gelen emir üzerine onun tarafından bu göreve atanmıştır.²⁹³

İbn Rûh'un mensubu olduğu Nevbahtîler, İkinci Sefir Ebu Ca'fer'e yakın bir aileydi. Onun kızı Ümmü Gülsüm, Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtîyle evlenmişti. İkinci Sefir ölünce imamın naibliği, Nevbahtî ailesinden damadı Hüseyin b. Ruh tarafından üstlenilmiştir.²⁹⁴ Bir rivayete göre, vasiyeti Hüseyin b. Rûh'a ulaştıran kişi, Ebu Ca'fer'in kızı Ümmü Gülsüm'dür.²⁹⁵ Ebu Ca'fer, 400 dinarın Hüseyin b. Rûh'a verilmesini istemiş ve sonra da İmam'ın emriyle Hüseyin b. Rûh'u kendi makamına tayin ettiğini söylemiştir.²⁹⁶

Hüseyin b. Rûh, Nevbaht ailesinden Ebu'l-Hasan b. Kibriya gibi bazı kimselerin kendisine yönelik muhalefetine rağmen, Halife Muktedir döneminde (295-320/907-932) Abbasî sarayı tarafından büyük saygı görmüştü. Bu durum, Halife Mansur döneminden başlayıp Muktedir dönemine kadar Abbasî idaresinde etkili olan Furat ve Nevbaht ailelerinin nüfuzu sayesinde olsa gerektir. Çünkü Furat ailesi gibi Şîa'nın ileri gelenleri de ona maddi ve manevi yardımlarda bulunuyorlardı.²⁹⁷

291 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VIII, 94.

292 Tûsî, *Gaybe*, 372.

293 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 503; Tûsî, *Gaybe*, 370.

294 Arjomand, *The Crisis of the Imamate*, 503.

295 Tûsî, *Gaybe*, 363.

296 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 503-504; Tûsî, *Gaybe*, 367-368.

297 Tûsî, *Gaybe*, 372.

Hüseyin b. Rûh, bir dönem halifenin şahsi mülkünden (Divan ed-Diya el-Hassa) sorumlu idi. Cahşiyârî, Muhammed b. Abdûs (331/942), *Kitabu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, Kahire 1938, 300. Bu yüzden Ebu Galib ez-Zürârî gibi bazı temsilciler, ailesinin politik ve ekonomik nüfuzundan dolayı İbn Rûh'a saygı gösteriyorlardı. Tûsî, *Gaybe*, 305-306.

Abbas İkbâl, İbn Rûh'un gücünü şu şekilde tasvir eder: İbn Rûh'un evi Vezir Hamid b. Abbas (306-311/918-923) döneminde yöneticilerin, asîllerin ve özellikle Benu Furat gibi azledilen vezirlerin toplantı yeri olmuştu. İkbâl, *Hanedân-ı Nevbahtî*, 217. İbn Rûh muhtemelen idari görevi döneminde Şîiler üzerindeki nüfuzunu kullanarak kendi görüşünde olanları Abbasi idaresinde istihdam etmiş, fakirlerine de mali yardımlarda bulunmuştu. İdari işlere iştirak etmeleri, temsilcilere hükümetin ekonomik ve siyasi durumunu inceleme imkanı sağlamış ve kendi idari konumları yoluyla iletişimlerini kolaylaştırmışlardı. Hussain, *The Occultation*, 125.

Bağdat'ta oldukça önemli bir nüfuza kavuşmuş olan İbn Rûh en-Nevbahtî'nin, bölgenin entelektüel kesimi tarafından da büyük itibar gördüğü anlaşılmaktadır. Onun çeşitli fikrî tartışmalara katıldığı şeklinde rivayetler vardır. Bir mecliste ilk dört halifenin ismini Sünnî sıraya göre onaylaması, Tûsî tarafından takiyye gereği olarak değerlendirilse de²⁹⁸ aslında onun iktidar dengelerine karşı duyduğu hassasiyeti gösterir.

Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî, patronu ve koruyucusu olan İbnü'l-Furat'ın 312/924 yılında makamından azledilip idam edilmesinden sonra, Şîî yer altı faaliyetlerinden dolayı suçlanarak hapse konmuştur. Vekili Şalmaganî (323/935) de Musul'a kaçmıştır. Şalmagânî, onun uzun süreli alıkonulmasını fırsat bilerek Şîî toplumun liderliğini ele geçirmeye kalkışmıştır.²⁹⁹ Fakat İbn Rûh, 317/929 yılında hapisten kurtulunca Musul temsilciliğiyle anlaşarak bölgenin mali idaresini kontrolüne almıştır.³⁰⁰ Önceki saygı ve sevgisini tekrar elde ederek İmâmî faaliyetler üzerindeki direkt denetimine yeniden başlamıştır. İbn Rûh'un İshak b. İsmail (322/933), Ali b. el-Abbas (324/935) ve Hüseyin b. Ali el-Abbas gibi birçok akrabası Abbasî idaresinde yüksek görevlerde bulunmaya devam ederek onun nüfuzuna katkı sağlamışlardır.³⁰¹

Hüseyin b. Rûh (326/937) ile birlikte İmâmiyye'nin kurumsallaşması yönünde önemli gelişmeler sağlandığı anlaşılmaktadır.³⁰² Birinci Gaybet döneminde yaşayan Şîîler kendi aralarında farklı gruplara bölününce, uydurma ve asıl metne bir şeyler sokuşturma problemi oldukça artmıştı. Bu yeni bölünmeler daha çok, imamların bazı gulat taraftarlarının başını çektiği gruplardan kaynaklanıyordu. Söz

298 Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 385.

299 Tûsî, *Gaybe*, 307, 408-410; Heinz Halm, *Shiism*, 37; Arjomand, *The Crisis of the Imamete*, 507.

300 Arjomand, *The Crisis of the Imamete*, 508.

301 Ali b. Mukle gibi birçok yüksek devlet memuru ve azledilmiş vezir, idarede terfî etmek için İbn Rûh'un referansına başvuruyordu. Abbas İkbâl Aştıyânî, *Hanedân-ı Nevbahtî*, 219-220. Örneğin Vezir İbn Mukle yirmi bin dinara aldığı malları 319/931 yılında Talibîlere vakfetmişti. İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed (421/1030), *Tecaribu'l-Umem*, Kahire 1914, I, 225. Fakat daha sonra görevinden olunca İbn Rûh'tan yardım istemiştir. İbn Rûh, akrabası olan Emirü'l-Umerâ İbn Raik'in katibi Hüseyin b. Ali b. Abbas en-Nevbahtî ile irtibat kurarak ondan İbn Mukle'nin işine tekrar dönmesine yardımcı olmasını istemiş ve bu isteği 325/936 yılında gerçekleşmiştir. Ebu Bekir Muhammed b. Yahya eş-Şûlî (335/946), *Ahbaru'z-Razî ve'l-Muttakî*, ed. J. Heyworth Dunne, London 1935, 87.

302 Melchert, *Religious Policies of the Caliphs*, 318; Arjomand, *The Crisis of the Imamete*, 507.

konusu uydurma furyası, kendilerinin itibar ettikleri asıl rivayetleri savunma işinin Hüseyin b. Rûh tarafından üstlenildiği Kısa Gaybet boyunca da devam etmiştir.³⁰³ Hüseyin b. Rûh, İmâmîlere, imamlar yoluyla aktarılanları alıp, birçok İmâmî'nin elinde bulunan Ahmed b. Bilâl Şalmaganî gibi sapkın kabul ettikleri Şîîlerin “şahsi görüşlerini” dile getirdikleri kitapları atmalarını tavsiye etmişti. O, bunlara karşı cevap niteliğinde Ahmed b. İbrahim en-Nevbahtî'ye Kum'da bir kitap yazdırmıştır.³⁰⁴

İbn Rûh, 18 Şaban 326/20 Haziran 939 yılında ölmüş ve Bağdad'ın batı yakasında Nevbahtîyye bölgesinde defnedilmiştir.³⁰⁵ İsna'aşeriyye'ye göre Hüseyin b. Rûh'un ardından sefirlik görevini Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semurrî devralmıştır.³⁰⁶

3.3.4. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semurrî

Hüseyin b. Rûh (326/937)'un ölümünden sonra çeşitli bölgelerden gelen malların Ali b. Muhammed es-Semurrî'ye teslim edilmesi³⁰⁷ onun sefirliği için bir kanıt sayılmıştır. Es-Semurrî'nin dördüncü sefir olarak kabul edilmesi, muhtemelen üçüncü sefir Hüseyin b. Rûh'a olan bağlılığından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan, onun bazı akrabaları da Onikinci İmam'ın temsilciliğini yapıyorlardı. Bunlar arasında, on ve on birinci imamların da temsilciliğini yapmış olup Onikinci İmam'ın imametini doğrulamak için *el-Evsiya* adında bir kitap yazan Ali b. Muhammed b. Ziyâd da vardı.³⁰⁸

Semurrî'nin, faaliyetlerinin önemli bir kısmını Üçüncü Sefir'in vekili olarak gerçekleştirmesi, kendisinin fazla tanınmasına engel olduğu anlaşılmaktadır.³⁰⁹ Zaten

303 Sachedina, *The Just Ruler*, 65.

304 Tûsî, *Gaybe*, 373.

305 Tûsî, *Gaybe*, 386-387; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV, 191.

306 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, 432-433; Tûsî, *Gaybe*, 393-394.

307 Rivayete göre, Belh'te ikamet eden Muhammed b. Hasan es-Sîrî, elindeki malları Medînetü's-Selâm'da Hüseyin b. Rûh'a teslim etmeye gittiğini fakat onun öldüğünü öğrenince onları Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semurrî'ye teslim ettiğini, söylemiştir. Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 516-517.

308 Muhammed Bakır el-Meclisî (1110/1698), *Biharü'l-Envâr*, Beyrut 1404, LI, 23.

309 274/887 veya 280/893 yılında vefat eden el-Berkî, eserinde Hasan el-Askerî'nin taraftarlarının ismini sayarken, Ali b. Muhammed es-Sîmirrî diye ismini verdiği kişi o olsa gerek. Muhtemelen “Semurrî” yerine “Sîmirrî” yazmıştır. Bkz. Berkî, *Ricâl*, 61.

sefirlik süresinin de üç yıl kadar sürdüğü söylenir. Kısa süren sefirliğinin ardından İbn Babaveyh'e göre 15 Şaban 328/26 Mayıs 940³¹⁰ aynı rivayeti yanlış aktardığı anlaşılan³¹¹ Tûsî'ye göre ise, 15 Şaban 329/15 Mayıs 941'de³¹² vefat etmiştir. Ölümünden önce bir vekil atamakla emredilmediğini söylemiş³¹³ ve bu şekilde sefirler veya kısa gaybet dönemi sona ermiştir. Böylece gelecekte vekillikle ilgili iddiaların önü kesilerek, olabilecek kavgaların tümünden korunulmuş oldu.³¹⁴ Ölümünden bir hafta önce Onikinci İmam tarafından yayımlandığı iddia edilen bir tevkîyle Tam, yani Uzun Gaybet Dönemi başlamıştır. Bu tevkînin tam metni şöyledir:

“Allah seninle ilgili (ölümün üzerine) din kardeşlerine iyi mükafatlar verir. Çünkü sen altı gün sonra öleceksin. Bu yüzden işlerini hazırla ve ölümünden sonra kimseyi tayin etme. Tam gaybet ise şimdi başlamıştır ve uzun bir süre Allah izin vermeden, kalpler katılaşmadan ve yeryüzü adaletsizlikle dolmadan bir zuhûr olmayacaktır. Bir kişi benim şîama gelerek, o bana göründü diyebilir; fakat Süfyanî ortaya çıkmadan ve gökyüzünde bir çığlık duyulmadan o bana göründü diyenin iddiasından sakın. Çünkü o kimse büyük bir yalancı ve müfterî olmalıdır.”³¹⁵

Son sefir es-Semurrî (328/940) hakkında dönemin yazılı kaynaklarında fazla bilgi bulunmaması, aslında böyle bir kurumun kendi döneminde dahi tanzim edilmediğini göstermektedir. es-Semurrî ve daha önceki sefirlerle ilgili İbn Babaveyh ve Tûsî tarafından aktarılan rivayetlerde asıl vurgunun onların imamlar nezdindeki güvenilirliğine yapılması da bunun göstergesidir. Diğer taraftan bu eserler, onlara isnat ettikleri birtakım tevkîllerle sefirliklerini delillendirmeye çalışmışlardır.³¹⁶

310 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 503.

311 Her iki yazar da aynı rivayete dayanarak Ali b. Hüseyin b. Musa b. Babaveyh'in vermiş olduğu tarihi aktarır. Tûsî bu rivayeti muhtemelen İbn Babaveyh'ten alıntı yaparak aktarmıştır. Fakat 328 yerine yanlışlıkla 329 tarihini vermiştir. Çünkü İbn Babaveyh, Semurrî'nin 15 Şaba 328 yılında öldüğünü eserinin başka bir yerinde de teyit eder. Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 503.

312 Tûsî, *Gaybe*, 394.

313 Tûsî, *Gaybe*, 393.

314 Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 43.

315 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 516; Tûsî, *Gaybe*, 395; Ebu Mansur Ahmed b. Ali et-Tabersî, *İhticâc*, Meşhed 1403, II, 478.

316 Örneğin birinci sefirle ilgili rivayetlerin birinde İshak b. Yakup, kendisinin Muhammed b. Osman el-Umerî'ye bazı sorular sorup bunların cevaplanmasını istediği bir kitap göndermesini

4. Gaybete Giden Süreçte Etkili Bazı Aile ve Şahıslar

Tarihsel imametin kesintiye uğramasından sonra Şîa içerisinde oluşan bölünmelerin uzun bir sürecin ardından İmâmî bünye etrafında toplanılmasıyla sonuçlanması, gaybet fikrinin oturmasını sağlayan en önemli unsurdur. Ancak yaklaşık bir asırlık bu zaman dilimi içerisinde olayların seyrine yön verdiği anlaşılan pek çok gelişmenin de yaşandığı ayrı bir gerçektir. İsnâ'aşerî Şîî doktrindeki bu ani ve hızlı değişime sebep olan söz konusu etkenlerin tam olarak neler olduğunu bilebilmek asla mümkün gözükme de, bu dönemde cereyan eden birçok olayın katkısının bulunduğunu söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, bu gelişen süreç içerisinde bazı İmâmî yazarların katkısı inkâr edilemeyecek derecede önemlidir. Ancak biz, Kuleynî (329/941), Nu'manî (360/971), İbn Babaveyh (381/991), Şeyh Müfid (413/1022), Şerif el-Murtaza (436/1044) ve Tûsî (460/1067) gibi, eserleri günümüze kadar gelmiş olup da görüşlerine yer verdiğimiz alimlere burada ayrıca değinmeyeceğiz. Zaten onların, bu oluşumu hangi açıdan ve ne şekilde etkiledikleri yeri geldikçe açıklanacaktır. Söz konusu yazarların görüşleri üzerinde yoğunlaşılmasından dolayı gölgede kalıp pek fazla dikkat çekmemiş diğer birtakım şahıs ve gruplar da vardır. Bunlar, bu dönem boyunca İmâmî toplumunun liderliğinin temsil edildiği iki ayrı sınıf olarak değerlendirilebilir. Birincisi, çoğunluğunu Kum merkezli hadis alimlerinin oluşturduğu ulema ile imamet makamına bağlı temsilciler; diğer grup ise ulemaya maddi ve siyasi destek sağlayan üst düzey hilafet kademelerindeki politik açıdan güçlü İmâmî ailelerdir. Ayrıca, siyasî kanat içerisinde olup da aynı zamanda entelektüel birikime sahip kelâmcıların İmâmiyye gaybet düşüncesinin oluşumunda ayrı bir önemi vardır.

Birinci sınıfı oluşturanlar arasında saydığımız imam temsilcilerine, daha önce farklı başlıklar altında değinmiştik. Konumuz açısından asıl ele almamız gereken, yazdıkları eser ve görüşleriyle İmâmiyye Şîa'sına doktrinel bazda açılım sağlayan alimlerle onların bu çalışmalarına siyaseten etki eden yönetici kesimdir.

istediğini, buna karşılık da kendisine Sahibu'd-Dâr'ın hattıyla yazılmış tevkî geldiğini, söyler. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 483; Tûsî, *Gaybe*, 290.

Bunların başında, idari pozisyonda bulunup da aynı zamanda bazı üyelerinin Gaib İmam adına temsilcilik yaptığı Eş'ar kabilesi gelmektedir.

4.1. Eş'arîler

Şîî rivayetlerin bir araya toplanıp derlendiği yer olarak ilk aklımıza gelen merkez Kum'dur. Bu yüzden pek çok Şîî hadis aliminin Kummî lakabıyla anıldığını görürüz. Bu bölge Şîîleri uzun süreden beri, sonradan İmâmiyye'ye dönüşecek olan ılımlı çizgiyi temsil ediyorlardı. Abbasî hükûmetine destek olup, şehrin yönetimini elinde tutan Eş'ar'ın liderleri, söz konusu Şîîlerin koruyucuları olarak hareket etmişlerdi. Bu aileden İsa b. Abdullah b. Sa'd'ın oğlu Ebu Ali Muhammed, Necaşi tarafından Kummîlerin şeyhi, Eş'arîlerin lideri ve hükûmet nazarında prestij sahibi olarak tanımlanır. Onun, Ali er-Rıza'yı (203/818) ziyaret ettiği ve daha sonra da Muhammed Cevad (220/835)'dan da rivayetler aktardığı nakledilir.³¹⁷

Eş'ar kabilesinin etkisinin, daha sonra on ve on birinci imamlar döneminde de devam ettiği görülmektedir. Müfid'in, Hasan el-Askerî'nin taraftarlarından, hayatında onun halefine şahit olup, ölümünün ardından onunla taraftarları arasında aracılık yapanlar arasında saydığı Kum'lu gruptan³¹⁸ kastettiği bu aile olsa gerektir. Aralarında en fazla dikkat çeken, kendisini methetmeye yönelik Onikinci İmam'dan tevkî geldiği ileri sürülen³¹⁹ Ahmed b. İshak b. Sa'd el-Eş'arî el-Kummî'dir. O, önceki imamlar Muhammed Cevad, Ali el-Hâdî ve Hasan el-Askerî'nin de önemli taraftarları arasındaydı.³²⁰ İbn Babaveyh, Onikinci İmamı görmüş veya onun mucizelerine tanıklık etmiş insanlardan ve vekillik işlerinin yürütüldüğü yerlerden bahsederken, "Kum'da Ahmed b. İshak vb. gibileri vardı"³²¹ diyerek onun ilk sırada geldiğini ima eder. Onun etkisinin sadece Kum vekilliğiyle sınırlı kalmadığı, tüm İmâmî cemaat içerisinde bir ağırlığı olduğu anlaşılmaktadır. Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî, Umerî ve oğlunun halef tayin edildiği toplantının Ahmed b. İshak

317 Necaşi, *Ricâl*, 338.

318 Şeyh Müfid, *el-Fusûlû'l-Aşere*, 361.

319 Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 418.

320 Berkî, *Ricâl*, 56, 59, 60.

321 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 442-443.

başkanlığında yapıldığını söyler.³²² Hasan Askerî ve Onikinci İmam'ın varlığıyla ilgili pek çok rivayet, yine Ahmed b. İshak b. Sa'd el-Eş'arî'ye dayandırılır.³²³

4.2. Nevbahtîler

İmâmiyye hiyerarşisinin kurumlaşma sürecinde yaşanan bazı ciddi zorluklarda, devlet aristokrasisinin baskısının belirleyici olması doğaldır. Özellikle Halife Muktedir (295-320/908-932) ve Razî (322-329/934-940) dönemlerinde imtiyazlı bir sınıfın doğmasıyla bu daha da netleşmiştir. Şîiler, Furat ve Nevbaht ailelerinden olan vezir veya yöneticilerin ara ara hilafet aristokrasisini kontrolleri altında tutmalarıyla, siyasi iktidarın bu süreç içerisinde dayattığı zorluklardan bir nebze de olsa kurtulabilmişlerdi. Benu Nevbaht gibi güçlü bir ailenin Abbâsî sarayında önemli bir nüfuza ulaşması, Şîiler açısından hükümet kademelerinde etkili mevkilere gelme fırsatı doğurmuştur. Bu süreç Halife Muktedir (295-908/320-932) dönemiyle zirveye ulaşmıştı. Nevbaht ailesine bağlı fertlerle birlikte diğer İmâmi Şîiler, bu dönem içerisinde vergi tahsildarlığı, memurluk ve daha küçük mevkilerde görev almışlardı. Hatta daha da ileri giderek halife atamalarına bile karıştıkları nakledilir.³²⁴

Başta Nevbahtîler olmak üzere söz konusu aile ileri gelenlerinin, imamın yokluğuyla birlikte zihni karışık İmâmî hiyerarşisi ve cemaati üzerinde de etkili oldukları görülmektedir.³²⁵ Siyaseten güçlü söz konusu aile, toplumsal birlik ve İmâmi hiyerarşinin otoritesini güçlendirmek için Kum'daki alimleri de teşvik etmişlerdir. Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî el-Kummî'nin, Kûfe'deki İmâmi Şîilere konferans vermek için 290/903'lerde Irak'a gelmesi,³²⁶ onların bu yöndeki gayretlerinin bir sonucudur.

Nevbahtîler, hilafet merkezinde olmaları hasebiyle dönemin entelektüel

322 Tûsî, *Gaybe*, 359-360.

323 Meselâ bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 118, 120; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 384, 408.

324 Bu aileden Ebu Yakub İshak b. İsmail en-Nevbahtî (322/934)'nin, 320/932 yılında Halife Muktedir Billah'ın öldürülmesi üzerine yerine, daha sonra kendisini öldürecek olan Kahir Billah'ın halife olmasında önemli rolü olmuştu. İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VIII, 202, 246; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 299.

325 Krş. Momen, *An Indroduction*, 80; Arjomand, *The Crisis of the Imamete*, 502.

326 Necaşî, *Ricâl*, 219-220.

hareketlerinde de önemli roller üstlenmişlerdi. Hayyât (300/912) ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/935), Rafizîler arasında halâ küçük bir azınlıkta olsalar da Mu'tezilî temelli bir ekolden bahsederler.³²⁷ Bunlar, bâb ve sefirlerden mucize sadır olması gibi gulat temelli doktrinler etrafında yoğunlaşan çoğunluğun aksine, Bağdad'da Nevbahtîler etrafında toplanmış olan düşünürlerdi.³²⁸ Aklî esaslara ağırlık veren bu grup daha sonra yeni fikirlerin formüle edilip geliştirilmesinde önemli roller üstlenmiştir.³²⁹

Bir devlet adamı olan ve aynı zamanda İmâmîliğe fikrî çehresini veren Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923)³³⁰ ve ondan sonra felsefî bir kafaya sahip, *Fıraku's-Şîa*'nın müellifi yeğeni Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922), muhalifleriyle yaptıkları kelâmî tartışmalarda bu aileden başı çekenlerdi.³³¹ Onlar, gaybet doktrininin formülasyonunda çok önemli sorumluluklar üstlenmişlerdi. İmameti nübüvvet bahsi kapsamında ele alarak onu iman esaslarından biri kabul etmek suretiyle³³² İmâmiyye Şîliğine yeni bir çehre kazandırdılar. Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin İmâmiyye ile ilgili tanımlamasına baktığımızda,³³³ İmâmiye inancının oluşumunda ne kadar büyük rol oynadığı hemen farkedilir. O, burada İmâmiyye'yi diğer Şîî gruplardan ayıran farkları neredeyse özetlemiştir. Sonraki birtakım kısmî değişiklikler hariç, Nevbahtî'nin söz konusu tanımlamasından itibaren günümüze kadar fazla bir değişiklik olmamıştır.

Nevbahtîlerin bu entelektüel başarısı, Şîî düşüncesinin muhtelif formlarının bir çoğunun bu doktrin etrafında birleştirilmesinin sağlanması ve bazı yönleriyle politik öneme haiz hareketlerin oluşturulması yönündeki pratik oluşumları

327 Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, 93.

Kadı Abdulcebbar, İmâmiyye'den Ebu Sehl Nevbahtî ile Hasan b. Musa'yı Mu'tezilenin dokuzuncu tabakasından saymıştır. Abdulcebbar, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 321.

328 Şeyh Müfîd, *Evailü'l-Makalât*, 41.

329 Momen, *An Introduction*, 77.

330 Bkz. Tûsî, *Fihrist*, 12-13.

331 İbn Nedîm, *Fihrist*, 225; Tûsî, *Fihrist*, 46; Watt, "Sidelights on Early Imamite Doctrine", 297.

332 Krş. Hamid Algar, *Religion and State in İran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Los Angeles, 3; Mehmet Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2003, 82.

333 Bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90-93.

beraberinde getirmiştir.³³⁴

4.2.1. Hasan b. Musa en-Nevbahtî

Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922)'nin İmâmiyye ile ilgili açıklamaları, bu mezhebin imamet doktrininin en erken formülasyonu olarak değerlendirilebilir.³³⁵ Yunan felsefesi mütercimleri ile beraber olmayı seven Hasan b. Musa, çalışmamızda çok sık müracaat ettiğimiz farklı vasıfta bir mezhepler tarihi kitabı bırakmıştır.

Hasan b. Musa, akranları arasında kendisini kabul ettirmiş meşhur bir Kelâm bilginidir. Dönemin entelektüel kesimlerinden olan Ebu Osman ed-Dımeşkî, İshak, Sabit ve diğer felsefi kitap nakilcileri onun yanında toplanırlardı. Sağlam bir İmâmî itikada sahip olduğu anlaşılan Hasan b. Musa, gerek taraftarı olduğu Şîa, gerekse Mutezile olsun sık sık onun fikrine başvurma gereği duymuşlardı. Felsefe, Kelâm, fıkıh ve diğer alanlarda pek çok kitap yazan Hasan b. Musa, muhtemelen İmâmiyye inancının esaslarını açıklayacağı *Kitabu'l-İmame* adlı son eserini tamamlamadan vefat etmiştir.³³⁶

4.2.2. Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî

IV/X. asrın başlamasıyla birlikte Ebu Sehl İsmail b. Ali (311/923)'yi Nevbaht ailesinin reisi, meşhur kültürlü bürokrat ve Bağdad'taki Şîîlerin lideri olarak görmektediriz. Mu'tezilî Ali el-Cubbaî (303/915) ile sık sık bir araya gelip münazara yaparlardı.³³⁷ Ebu'l-Hüseyin en-Nâşî, onun kendi hocası olduğunu söyler. Kelâmcıların toplandığı bir meclisi vardı. İmamet konusunda *Kitabu'l-istifa fi'l-imame*, *Kitabu't-tenbîh fi'l-imame*,³³⁸ *Kitabu'r-red ale'l-Gulât*, *Kitabu'r-red ale't-Tatârî fi'l-imame* v.s.³³⁹ birçok kitap yazmıştır.

İmâmiye Şîası'nın en karanlık döneminde çok kritik bir rol üstlenen Ebu

334 Krş. Watt, "Sidelights on Early Imamite Doctrine", 297; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 340-41.

335 Krş. Sachedina, *Islamic Messianism*, 49-51.

336 İbn Nedim, *Fihrist*, 225; Hillî, *Hulâsatü'l-Ekvâl fi Ma'rifeti'r-Ricâl*, 100; İbn Davud, *Ricâl*, 119.

337 Necaşî, *Ricâl*, 32.

338 Gaybetten yaklaşık 30 yıl sonra, 290/902'li yıllarda yazdığını ifade ettiği bu eserin bir kısmı İbn Babaveyh tarafından aktarılmıştır. Bkz. "Kitabü't-Tenbîh" İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 90.

339 Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, 225.

Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî, hem pratik hem de entelektüel boyutta onlara büyük katkılarda bulunmuştur. Dinî liderliğin yeni oluşan nüveleriyle hem İmâmî inanç esaslarının ilanı, hem de muhaliflerin bastırılması yönünde önemli gayretleri olmuştur.³⁴⁰

Ebu Sehl, bir taraftan Şalmaganî (323/935) gibi, kendine mucize ve bunun gibi aşırı görüşler nispet eden³⁴¹ Gulat’a karşı reaksiyon gösterirken, diğer taraftan da kronik haleflik kriziyle oluşan probleme nihai bir çözüm üretmeye çalışmıştır.³⁴² İmamın yokluğunda Şîa’nın ayakta kalmasına çalışmış ve imamın gaybetinin, İmâmî hiyerarşik organizasyonunun daimi özelliği olmasına yardım etmiştir. İmamın gaybetini, imametın geçerliliğinin en önemli delili ve mantıksal bir sonucu sayarak³⁴³ imamet doktrininin temel ögesi haline getirmiştir.

Gaybete giren İmam’ın, taraftarlarıyla, sadece İmâmî dinî toplumun lideri olan bir vekili aracılığıyla irtibat kurabileceğini ilk söyleyen kişinin de Ebu Sehl olduğu anlaşılmaktadır. O, konuyla ilgili verdiği bilgide Hasan el-Askerî’nin vefatından yirmi küsur sene sonra, taraftarlarının tek bir kişi etrafında toplandığını ifade etmişti.³⁴⁴

Gaybetle ilgili tüm bu önemli adımlarına rağmen, Onikinci İmam’ın gaybetinin uzatılması üzerine şaşkınlığa düşen İmâmîler arasında Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî’nin de isminin geçmesi ilk etapta çok şaşırtıcı gelebilir. Hatta İbn Nedîm (385/955)’e göre, Onikinci İmam’ın gaybette ölmüş olup, oğlunun ona halef olduğu ve imametın, Onikinci İmam’ın Allah tarafından tekrar diriltilmesine kadar onun neslinde devam edeceği şeklinde bir görüşü ilk benimseyen kişi Ebu Sehl’dir.³⁴⁵ İbn Babaveyh (381/991)’in, Ebu Sehl’in *Kitabü’t-tenbîh* adlı eserinden yaptığı alıntıda da onun bu görüşü doğrulanmaktadır. Çünkü o, Gaib İmam’ın gaybetinin savunulması ve muhaliflerinin diğer eleştirilerine cevap olarak yazdığı bu

340 Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî’nin, imamın gaybeti ve dönüşüyle ilgili yapmış olduğu münazaraların bir kısmı, kendi eseri olan *Kitabu’t-Tenbîh*’te aktarılmıştır. Bkz. “Kitabu’t-Tenbîh” İbn Babaveyh, *Kemalü’-d-Dîn*, I, 88-94.

341 İbn Nedim, *Fihrist*, 225.

342 Krş. Arjomand, *The Crisis of the Imamate*, 506; Arjomand, *The Consolation of Theology*, 551.

343 Bkz. Ebu Sehl en-Nevbahtî, “Kitabu’t-Tenbîh” İbn Babaveyh, *Kemalü’-d-Dîn*, I, 90.

344 Bkz. Ebu Sehl en-Nevbahtî, “Kitabu’t-Tenbîh” İbn Babaveyh, *Kemalü’-d-Dîn*, I, 92-93.

345 İbn Nedim, *Fihrist*, 225.

eserinde, gaybetin normal bir insanın yaşam süresinden daha fazla devam edemeyeceğini söylemişti.³⁴⁶ Ancak Ebu Sehl'in bu düşüncesine takılıp da onun İmâmiyye aksine görüşler ileri sürdüğünü söylemek pek doğru olmasa gerektir. Çünkü onun söz konusu düşüncesi dönemin diğer birçok İmâmîsi tarafından da paylaşılmaktaydı. Hasan Askerî (260/874)'nin vefatıyla oluşan çalkalanmaları tekrar gözümüzde canlandırdığımızda, imamın çok uzun bir süre geçmeden geri döneceği yönünde beklentilerin azımsanamayacak derecede yoğun olduğu rahatlıkla görülebilir. Asıl önemli olan, onun bu tartışmalarda kullandığı aklî argümanların sonradan İmâmiyye tarafından benimsenerek kendi gaybet doktrinlerine uyarlanmış olmasıdır. Ebu Sehl'in Şîa açısından hayati öneme sahip gaybet-imamet ilişkisine getirmiş olduğu yorum sonraki alimler için önemli bir ışık kaynağı olmuştur. O, bu konuyla ilgili olarak, gaybetin imamet doktrininden bağımsız ele alınamayacağını söylemiştir. Ona göre selefi tarafından atanmış ve her dönemde yaşayan bir imamın olması gerektiğini kabul eden bir kişi, Onbirinci İmam'ın da kendisinden sonra birini atadığını kabul etmelidir. Çünkü Onbirinci İmam'ın, oğlunu atadığına dair pek çok insandan haber gelmiştir. Dolayısıyla bu durum mütevatir bir haberle doğrulanmıştır. Onların mütevatir derecede verdiği bu bilgi reddedilirse, benzer şekilde şeriatla ilgili tüm nakledilenlerin de mantıken geçersiz olması gerekir. Ebu Sehl'e göre bu çocuğun gaybete gittiği sonucuna varılması, insanların gözlerine görünmemesi dolayısıyladır. Ona göre bir imam insanların gözlerinden yok olması durumunda bile imamdır. Tıpkı Hz. Peygamber gibi; o, kısa süreli de olsa bazı zamanlar insanların gözünden kayıptı ve bu durumda peygamberliği devam etmişti.³⁴⁷

Ebu Sehl, yukarıda da görüldüğü gibi imamın gaybeti probleminin en iyi şekilde rasyonel kelamla halledilebileceğini çok iyi kavramıştı.³⁴⁸ O, Mu'tezilî fikirleri iyi bilmenin de verdiği güvenle İmâmiye Şîasını daha gelişmiş düzeyde akılcı malzemeye donatmaya çalışmıştır. Dönemin Şîî toplumu, İbn Ravendî

346 Bkz. Ebu Sehl en-Nevbahtî, "Kitabu't-Tenbîh" İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 93-94.

347 Bkz. Ebu Sehl en-Nevbahtî, "Kitabu't-Tenbîh" İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 88-94.

Benzer kıyaslama Ebu Halef el-Eş'arî el-Kummî'nin *Kitabü'l-Makâlâtve'l-Fırak*'ında da yapılmıştır. Bkz. *Kitabü'l-Makâlâtve'l-Fırak*, 103.

348 Arjomand, *The Crisis of the Imamate*, 505; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, 34.

(298/910)'nin de itiraf ettiği gibi,³⁴⁹ aşırı gelenekçi olup yetişmiş kelâmcı eksikliği çekmekteydi. Çünkü katı bir rivayetçiliğin hakim olduğu Kum şehri, 3/9. asrın son çeyreğinde İmâmi öğretinin merkezliğini Kûfe'nin elinden almıştı.³⁵⁰ Mu'tezili teolojinin Benu Nevbaht tarafından benimsenmesine bu ekol büyük tepki göstermişti. Gelenekçilerin IV/X. asrın ikinci yarısındaki en yetkili sözcüsü Ebu Ca'fer ibn Babaveyh (381/991) olmuştur.

4.3. *Furat Ailesi*

Furat ailesi, hicrî üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren devlet sarayında üst düzey memurluklarda görev alan bazı önemli fertleri sayesinde Abbasî siyasetine yön veren önemli Şîî ailelerden biridir. Onların bu kadrolarda istihdam edilmeye başlanması, eski gücünü yitirmeye başlayan Abbasî iktidarının, Şîîleri yanlarına çekerek onların sebep olduğu isyanların önüne geçmeye yönelik son bir gayreti olarak algılanabilir. Ancak Abbasîlerin bu siyaseti, her başa geçen halifenin yönelimine veya diğer birtakım olaylara göre değişebildiği için, siyasi güçlerine rağmen Furat ailesi üyelerinin de dönem dönem tasfiye edilebilmelerine neden olmuştur. Meselâ Divanu's-Sevâd'ı elinde tutan Benu Furat mensubu şahıslar, 278/891 yılında Halife Mu'temid (256-279/870-892) tarafından tutuklanmak istenince her biri bir tarafa kaçarak saklanmaya çalışmıştı.³⁵¹

Furat ailesinin devlet kademesinde önemli görevler üstlenen ilk üyesinin, Muhammed b. Musa b. el-Hasan b. Furât olduğu görülmektedir. Bu kişi, Onuncu İmam'ın bâbı olduğunu iddia eden İbn Nusayr'a destek vermişti.³⁵² Bundan dolayı Nusayriler de İbnü'l-Furat'ı kendi reisleri ve mezheplerinin başı olarak kabul ediyorlardı.³⁵³

İlk andan itibaren çeşitli Şîî gruplarla temas içerisinde bulunarak onlara destek veren bu aile, kurumlaşma sürecinde yaptığı siyasî ve ekonomik yardımlarla

349 Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, 13.

350 Krş. Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology" *Religious Schools and Sects in Medieval İslam*, London 1985, 17; Arjomand, *The Crisis of the Imamete*, 503,504.

351 Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VII, 372.

352 Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 78.

353 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VIII, 245; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 313.

İmâmiyye'nin gaybet inancının yerleşip toplum nezdinde kabul görmesine büyük katkı sağlamıştı. Özellikle gaybet döneminde, İсна'şeriyye'nin üçüncü sefiri olarak kabul ettiği Hüseyin b. Rûh (326-937) gibi organizatörlerine önemli destek vermişlerdi.³⁵⁴ Bu faaliyetler, daha çok, uzun süre vezirlik yapan Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. el-Furat (312/924) nezdinde olmaktadır.

Ali b. Muhammed b. el-Furat, Halife el-Müktefî (289-295/902-908)'nin divan işleriyle görevli sürekli yanına aldığı dört kişiden biriyken³⁵⁵ daha sonra el-Muktedir (295-320/908-932)'in halife olmasıyla birlikte vezaret makamına atanmıştır.³⁵⁶ 299/911-912 yılında tutuklatmasına rağmen halife, valilerin göndermiş olduğu mektuplardaki isteklerini İbnü'l-Furât'a danışarak devlet yönetimiyle ilgili bazı hususları onunla tartışmıştır. 304/916-917 yılında Ali b. İsa vezaretten azledilerek tekrar göreve getirilmiş ve daha önce halife tarafından elinden alınmış olan mülkü tekrar iade edilmiştir. Yaklaşık bir buçuk yıl vezarete kaldıktan sonra 306/918-919 yılında tekrar tutuklandı. 307/919 senesinde Hamid b. Abbas vezirlikten azledilerek yerine üçüncü kez İbnü'l-Furât atandı. Bir süre görevde kaldıktan sonra tekrar azledilmiş, ancak 311/923 yılında tekrar vezarete getirilmiştir.³⁵⁷ Fakat onun bu son görevi fazla uzun sürmedi. 311/923 yılında, içerisinde Halifenin bazı akrabalarının da bulunduğu Bağdad hac kafilesinin Karamita tarafından saldırıya uğrayarak ele geçirilmesi, İbnü'l-Furât'ın sonunu getirmiştir. Şîi olması nedeniyle Karamita'ya cesaret verdiği şeklindeki iddialar, halkın ona karşı öfkesinin artmasına sebep olmuştu. Halife Muktedir, çok isteyerek göreve getirdiği İbnü'l-Furat ve oğlunu 312/924 yılında görevlerinden azlederek öldürtmüştür.³⁵⁸

İbnü'l-Furat'ın hilafet merkezindeki bu uzun süreli vezirliği, ne yapacakları konusunda şaşkınlığa düşmüş Şîilere toparlanmaları yönünde önemli katkılar sağlamıştır. O, Şîilere karşı hoşgörülü davranmış ve aynı zamanda yeni gelir

354 Tûsî, *Gaybe*, 372.

355 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarîh*, VIII, 15.

356 İbn Abd Rabbih, *İkdü'l-Ferid*, IV, 157; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 304.

357 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 304; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarîh*, VIII, 58,60,85,95,118; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 11, 208,225,261,322.

358 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarîh*, VIII, 126-130; İbn Miskeveyh, *Tecaribu'l-Umem*, I, 120-27.

kaynakları tahsis etmişti.³⁵⁹ Nitekim İbnü'l-Furat'ın beş bin kişiye maddi yardımda bulunduğu söylenir.³⁶⁰ Vezareti döneminde Kûfe'de meydana gelen çatışma sebebiyle tutuklanan Alioğullarının serbest bırakılması, yine İbnü'l-Furat sayesinde olmuştur.³⁶¹

İbnü'l-Furat, vezareti döneminde İmâmiyye eğilimli şahıslardan Ebu Sehl en-Nevbahtî'yi Vasıt'ın Mübarik bölgesinin, Muhammed b. Ali el-Bezavfarî'yi Sulh bölgesinin ve Muzâraât'i de Vasıt bölgesinin yöneticisi olarak atayarak³⁶² onların teşkilatlanmaları yönünde tecrübe kazanmalarına yardımcı olmuştur.

Ali b. Muhammed b. Furat'ın azledilerek öldürülmesi, Benü'l-Furat'ın etkisini fazla azaltmamıştır. Bu ailenin siyasi kabiliyetinin farkında olan Muktedir, daha sonraları onlardan Fazl b. Ca'fer b. Muhammed b. Furat'ı vezirliğe atamak³⁶³ zorunda kalmıştı. Görevinden alındıktan bir süre sonra 324/935-936 yılında İbn Raik'in vezirliğini üstlenmiş ve 326/938 yılına kadar bu görevi devam ettirmiştir.³⁶⁴

Fazl b. Ca'fer'in vezirliğinin sona erdiği döneme kadar geçen süreç, Şîa tarihinde en yoğun çalkantıların yaşandığı bir evredir. İmâmiyye Şîası en fazla birlik ve beraberliğe ihtiyaç duydukları bu anda özellikle Furat ailesinin sağlamış olduğu siyasî destekle Gaib İmam'ın imameti düşüncesi etrafında bütünleşme yönünde önemli mesafeler katetmiştir.

4.4. Ebu Ca'fer Muhammed b. Abdurrahman b. Kibbe er-Râzî

Rey'de yaşayıp orada vefat eden İbn Kibbe'nin, başta Mu'tezile'ye mensupken sonradan İmâmiyye Şîasına girdiği bilinmektedir.³⁶⁵ Kesin ölüm tarihi verilmemekle birlikte, Cubbaî (303/915) ve Ebu'l-Kasım el-Belhî (319/931) gibi

359 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VIII, 22.

360 İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-Âyân*, III, 421.

361 Çatışmanın sebebi ise, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Alevî'nin, Hz. Ali'nin mahkeme olarak kullandığını iddia ettiği Mescidü'l-Cami'nin ortasında bir mescid inşa etmesiydi. Abbâsîler bunu inkâr ederek mescidi yıktılar. Hatta bu yıkım Hz. Ali'nin kabrine kadar varmıştı. Duvarlarını tahrip ederek kabri yıkmaya çalıştılar. Alioğulları da onlara karşı çıkarak çatışma başlattılar. İsfahanî, *Mekâtîl*, 551.

362 Şabî, *el-Vüzerâ*, 40-41.

363 İbn Abd Rabbih, *İkdü'l-Ferid*, IV, 157; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 305.

364 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, VIII, 274, 301; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 327.

365 Bkz. Necaşî, *Ricâl*, 375; Tûsî, *Fihrist*, 132; İbn Davud, *Ricâl*, 321.

Mu'tezilîler ile yapmış olduğu münazaralara bakıldığında onun 310/922'li yıllarda vafat ettiği anlaşılmaktadır.³⁶⁶

İbn Kıbbe er-Râzî hakkında dönemin yazarları tarafından her ne kadar fazla bilgi verilmemiş olsa da onun Ebu Sehl İsmail b. Ali (311/923) ile birlikte III/IX. asrın sonlarının en ünlü İmâmî kelâmcılarından biri olduğu hemen fark edilmektedir. Dönemin İmâmîleri, muhaliflerinin eleştirilerine cevap verebilmek için sık sık İbn Kıbbe'nin görüşlerine müracaat etmekteydiler.³⁶⁷ Bundan dolayı bazı biyografi yazarları tarafından İmâmî toplumunun lideri olarak tanımlanmıştır.³⁶⁸

İbn Kıbbe, başta gaybet meselesi olmak üzere Şîî İmâmî doktrini savunma amacıyla muhalifleriyle sözlü ve yazılı tartışmalara girmiştir. Münazara yaptığı gruplar arasında en dikkat çekenleri, eserlerinden de anlaşıldığı üzere Hasan el-Askerî'nin kardeşi Ca'fer b. Ali'nin en önemli taraftarı olan Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Beşşâr,³⁶⁹ Ebu'l-Kasım el-Belhî ile Cubbaî gibi Mutezilîler³⁷⁰ ve Ebu Zeyd el-Alevî gibi Zeydîlerdir.

Gaybet konusunun en iyi şekilde aklî esaslar çerçevesinde savunulması gerektiğini ilk kavrayanlardan biri olan İbn Kıbbe, nas-gaybet ilişkisine getirmiş olduğu yorumla bu konuda önemli bir adım atmıştır. O, bir imamın başka birine nasla vasiyet etmeden ölemeyeceği ve hakkında nass olan bir imamın da nasıl gaybette olacağı sorununu, vermiş olduğu birçok örnekten yola çıkarak "gaybetin yokluk olmadığı" şeklinde izah etmiştir. Ona göre insanın bir yerden kaybolması, onun yok olduğu anlamına gelmez. Hatta o, İmam'ın dostlarından değil düşmanlarından kayıp olduğunu söyler.³⁷¹

366 Krş. Hossein Modarressi, , *Crisis and Consolidatio in The Formative Period of Shi'ite Islam (Abû Ja'far ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imâmîte Shî'ite Thought)*, The Darwin Press, New Jersey, 117.

367 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 60-61.

368 Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, 225; Necaşî, *Ricâl*, 31; Tûsî, *Fihrist*, 12.

369 İbn Kıbbe, Hasan Askerî'nin kardeşi Ca'fer b. Ali'nin taraftarlarıyla yaptığı tartışmalarda, Ca'fer'in haksızlığına delil olarak onun, kardeşi Muhammed'den sonra imam olduğunu iddia etmesini gösterir. Çünkü ona göre Muhammed, babasından önce vefat etmişti. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 58.

370 Meselâ bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 60-61, 79-80.

371 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 61.

İbn Kıbbe'nin imamet, gaybet, gaib bir imamın mucize göstermesi³⁷² gibi konulara ilişkin aklî yaklaşımları, ilk etapta rivayet eksenli İmâmîler tarafından benimsenmemiş olsa da, görüşlerinin orjinalliği nedeniyle daha sonra Şeyh Müfid (413/1022), Şerîf el-Murtaza (436/1044) ve Tûsî (460/1067) gibi alimlere örnek teşkil etmiştir.

Buraya kadar aktarılanlardan Onikinci İmam'ın gaybetiyle ilgili sonraki alimlerin kullanmış oldukları birtakım rasyonel argüman ve pratik yaklaşımların çoğunun, aslında hicrî üçüncü asrın sonlarında Ebu Sehl ile birlikte İbn Kıbbe tarafından üretilmiş olduğu anlaşılmaktadır. İbn Kıbbe, bu konularla ilgili yaptığı sözlü münazaralarının bir kısmını kitap haline getirmiştir.³⁷³ Bu eserleri günümüze kadar ulaşmamakla birlikte bazıları İbn Babaveyh, Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtaza'nın kitapları içerisinde aktarılmıştır. Tespit edebildiğimiz belli başlı eserleri şunlardır:

1-*Kitabu'l-imame*.³⁷⁴

2-*Kitabü'l-insaf fi'l-imame*³⁷⁵ veya *el-insaf ve'l-intisaf*.³⁷⁶

3-*el-Mustazbit fi'l-imame*.³⁷⁷

4-*er-Red alâ Ebi Ali el-Cubbâi*.³⁷⁸

5-*et-Ta'rif fi mezhebi'l-İmâmiyye ve fesadü mezhebi'z-Zeydiyye*³⁷⁹

6-*el-Mes'eletü'l-müfredâ fi'l-imame*³⁸⁰

7-*Nakzu kitabü'l-işhâd li Ebi Zeyd el-Alevî*³⁸¹

372 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 62-63.

373 Yazdığı eserlerin isimleri için bkz. Necaşî, *Ricâl*, 375-376; Tûsî, *Fihrist*, 132.

374 İbn Nedim, *Fihrist*, 225; Necaşî, *Ricâl*, 375.

375 İbn Nedim, *Fihrist*, 225.

376 Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-İmame*, thk. Abdu'z-Zehra el-Hüseynî, Beyrut 1986, II, 323-4

377 Necaşî, *Ricâl*, 375.

Bu eser, *Kitabu'l-İmame*'nin bir benzeri olabilir. Belhî'nin eserine reddiye olarak yazılmıştır.

378 Necaşî, *Ricâl*, 375.

379 Hasan b. Zeyneddin el-Amilî (1011/1602), *Mealîmü'd-Dîn*, nşr. Mehdi Muhakkik, Tahran 1983, 93-96.

Tûsî'ye göre bu kitabın ismi, *Kitabu't-Ta'rif ale'z-Zeydiyye*'dir. Tûsî, *Fihrist*, 132.

380 Necaşî, *Ricâl*, 375.

Bu eserin içeriği, İbn Babaveyh'in *Kemalü'd-Dîn*'inde aktarılan ve Mu'tezile'nin Onikinci İmamla ilgili eleştirilerine karşı bir İmâmî'nin kendine yönelttiği sorulara verdiği cevaplara benzer. Bkz. *Kemalü'd-Dîn*, I, 60-63.

8-en-Nakzu alâ Ebi'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Beşşâr³⁸²

4.5. Büveyhîler

İmâmiyye gaybet inancının oluşum sürecinde, İmâmî alimlere sağladıkları imkânlarla bu düşüncenin kabul görmesine destek verenler arasında Büveyhîlerin de büyük önemi vardır.

Hicrî üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren Abbasî hilafetinde yaşanmaya başlanan otorite boşluğu, Şîî Hamdânî sülalesinin Suriye'yi, İsmailîlerin Mısır ve Kuzey Afrika'nın büyük bölümünü, Alevî devletinin kurucusu olmak iddiasındaki İdrisîlerin Kuzeybatı Afrika'yı, Zeydîlerin de Kuzey İran ve Yemen'i kontrolleri altına almalarına sebep olmuştur.³⁸³ Bir süre sonra da Bağdad ve imparatorluğun merkezi bölgeleri olan Huzistan, Kirman ve Cibal bölgeleri Büveyhîlerin hakimiyeti altına girmiştir.³⁸⁴

324/936 yılına gelindiğinde merkezdeki rekabetler halifeyi öylesine güçsüz kılmıştı ki, Abbasî halifesi er-Râzîbillâh (322-329/934-940) “emîrû'l-ümerâ” makamını ihdas ederek görevlerinin büyük bir kısmını İbn Raik'e devretti. Halîfenin sarayda bile nüfuzunun kalmaması, onları Şîî Büveyhoğullarına sığınmaya itmiştir. 333/945'te Büveyhî ailesine mensup Muîzu'd-Devle Ahmed b. Büveyh, şehrin Karmatiler tarafından işgal edilmesine engel olmak bahanesiyle Bağdad'a girerek emîrû'l-umerâlık makamını ele geçirmiştir. Emir Muizü'd-Devle, hilafet sarayına girip Halife Müstekfî Billah (333-334/944-946)'ı tahttan indirerek gözlerine mil çektirmiş ve ardından Muktedir'in oğlu Mutî'ye hilafet biatı yapmıştır. Artık Abbasî halifeleri yalnızca minberlerde anılıyordu. Büveyhîler tam bir asır Irak ve doğu eyaletlerinin fiilî idarecileri oldular. Büveyhoğulları sultanları istedikleri halîfeyi

381 Amilî (1011/1602), *Mealîmü'd-Dîn*, 96.

Necaşî'nin *er-Red ale'z-Zeydiyye* isminde verdiği bu eser olmalıdır. Ebu Zeyd el-Alevî'nin İmâmî karşıtı eseri *Kitabü'l-İşhâd*'a reddiye olarak yazılmıştır. Bu eser, İbn Babaveyh'in *Kemalü'd-Dîn* adlı eserinde, giriş kısmı hariç neredeyse tamamen aktarılmıştır. Bkz. *Kemalü'd-Dîn*, I, 94-126.

382 Beşşâr'ın, Onikinci İmam'ın gaybetine reddiye amacıyla kaleme aldığı makaleye cevap olarak yazılmıştır. Beşşâr, Hasan el-Askerî'nin kardeşi Ca'fer 'in taraftarıydı. İbn Kibbe'nin onunla yaptığı tartışmalar İbn Babaveyh tarafından tamamen aktarılmıştır. Bkz. *Kemalü'd-Dîn*, I, 51-60.

383 Fığlalı, “İsnâaşeriyye” *DİA*, XXIII, 144.

384 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fî't-Tarîh*, VIII, 225 vd.

azledip arzu ettiklerini halîfe yapıyorlardı.³⁸⁵

Kökenleri Deylemistan bölgesine dayanan Büveyhîlerin, Zeydiyye'ye mi yoksa İmâmî Şiîlere mi bağlı oldukları konusunda farklı fikirler ileri sürülür. Bazı çağdaş araştırmacılara göre, Ca'feriyye hukukuna bağlılıklarından dolayı³⁸⁶ İmâmî olma ihtimalleri daha fazladır.³⁸⁷ Bununla birlikte Hazar'ın güney kıyıları boyunca bir İran vilâyeti olan Deylem'den gelmeleri, ilkin Zeydî oldukları olasılığını güçlendirmektedir. Çünkü İran'ın bu bölgeleri, 3/9. asrın sonlarında Zeydî dâi Hasan en-Nasır el-Utruş sayesinde Müslüman olmuştu. Ancak daha sonra, iktidara gelmelerinden itibaren İmâmiyye tarafına geçmiş gözükmektedirler. Çünkü Zeydîler, fırsat yakaladıkları anda iktidarı Hz. Ali'nin torunu olmayan Büveyhîlerden alabilirlerdi.³⁸⁸ Diğer taraftan, İmâmîlerin gaib imamı Büveyhîler açısından daha çekiciydi. Gizli imama inanan bu kitlenin, Onikinci İmam'ın ortaya çıkışına kadar bir iktidar talepleri veya bir reform çalışmasında bulunmaları da beklenemezdi.³⁸⁹ Büveyhîlerin Abbasî hilafetine son vermemelerinin sebebi de benzer endişelerden kaynaklanmış olsa gerektir. Çünkü kendi içlerinde Abbasî halifesine benzer hürmeti görebilecek bir lider yoktu.³⁹⁰ Bundan dolayı Bağdad'da bizzat kendilerinin idare edip onun aracılığıyla halkı kontrol edebilecekleri bir halifenin bulunmasını daha avantajlı görmüşlerdir.

Büveyhîler, gerek siyasî menfaatleri gereği, gerekse başka sebeplerden dolayı olsun, aslında kendilerini herhangi bir mezhebe bağlı göstermemeye gayret etmişlerdi.³⁹¹ Veya en azından böyle bir görüntü vermek istiyorlardı. Diğer taraftan, yönettikleri insanların çoğunluğunu oluşturan Sünnîlerin dinsel törenlerini icra

385 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 365-366; Gâlib et-Tavîl, *Nusayrîler*, 164, 177-78; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 315-316; Laoust, Henri, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, 170-171.

386 Marcinkowski, Muhammed İsmail, "Twelver Shi'ite Scholarship and Bûyid Domination: A Glance on The Life and Times of İbn Bâbawaih al-Shaikh al-Sadûq (d.381/991)", *Islamic Culture*, vol. LXXVI, No:1, January 2002, 71.

387 Meselâ bkz. Fığlalı, *İsnâaşeriyye Maddesi*, XXIII, 144.

388 Momen, *An Indroduction*, 75-76.

389 Watt, *Emeviler Devrinde Şiîlik*, 43-44.

390 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 365-367.

391 Ahmed Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik" *DEÜİFD.*, Sayı: XII, İzmir 1999, 50.

etmelerine engel olmasalar³⁹² da, iktidar gücünü ele geçirmenin verdiği şımarıklıkla Şîîlerin tahrikkâr davranışlarına cesaret vermişlerdir. 338/950 yıllarından itibaren, 345/956, 348/959, 349/960, 361/972 ve 363/974 yıllarında Bağdad'da Şîîler ile Sünniler arasında o zamana kadar görülmeyen şiddette kavgalar meydana gelmiştir.³⁹³

Hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru Hasan el-Askerî (260/874)'nin vefatıyla oluşan Şîî parçalanmışlığın, "Gaib İmam" inancı etrafında kenetlenilerek aşılmasında Büveyhîlerin katkısı büyüktür. Onların özgürlükçü tavrı Şîîleri pek çok yönden rahatlatmıştır. Şîîler, eğitim merkezlerini Kum'dan Bağdad'a naklederek, devletin kamuya yönelik işlerine büyük oranda katılma fırsatı bulmuşlardır. Büveyhî emiri Rüknu'd-Devle (335-366/947-977) ile yakın ilişkisi olan İbn Babaveyh³⁹⁴ ve çalışmalarında Büveyhî yöneticilerinden büyük destek gören Şeyh Müfîd (413/1022) gibi Şîî alimler, bir engelleme ve kovuşturma olmadan eserlerini serbestçe yazmışlardır.³⁹⁵ 352/963 yılında Müizu'd-Devle b. Büveyh'in, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesinin yıldönümü olan Muharrem On'unun ve yine Hz. Ali'nin Hz. Muhammed tarafından imam tayin edildiğini iddia ettikleri Zilhicce On'u Gadir Hum gününün törenle kutlanmasını emretmesi³⁹⁶ Şîî toplum açısından diğer bir başarı olmuştur.

392 Marcinkowski, "Twelver Shi'ite Scholarship", 73.

393 Bkz. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 379, 395-396, 401, 404, 462, 468.

394 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 88-91.

395 Krş. I.K.A. Howard, *Shi'i Theological Literature*, 27; Rizvi, *A Socia-Intellectual History of the Isnâ'Ashari Shi'is in India*, 110; Etan Kohlberg, "The Evolution of The Shi'a", *Belief and Law in İmami Shu'ism*, 1991, 17; Ahmed Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik", 56.

396 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 416.

III. BÖLÜM

GAYBETİN İMÂMÎYYE İLE BİRLİKTE BİR İNANÇ ESASI HALİNE GELMESİ VE ŞÎÂ AÇISINDAN ÖNEMİ

1. Gaybetin İmametın Temel Ögesi Olması

Şîa imamet teorisi, İslamın ilk asrının sonlarından itibaren kademeli olarak gelişerek hicri ikinci asrın ortalarında Hişam b. el-Hakem (198/814) ile birlikte belli bir şekil almış ve bu dönemden sonra da Şîî doktrinin temel özelliği haline gelmişti.¹ Sonraki yüzyılda, Onbirinci İmam Hasan el-Askerî'nin ölümüne kadar, imamların semavî alemle bağlantı kurdukları yönündeki inanç hariç² önemli bir değişimle karşılaşmamıştır. Fakat hicri dördüncü asrın ortalarında imamet doktrinine önemli bir ilave yapıldığı görülmektedir. Buna göre imamların sayısı on iki olup, bunların sonuncusu gaybete gitmiştir. Kâim Mehdî olarak dönünceye kadar da gaybette kalacaktır. Gaybet, ard arda gelen iki ayrı zaman dilimine ayrılır: İmamın dört elçisi tarafından temsil edildiği, 260/874'ten 328/940'a kadarki dönem Kısa Gaybet ve 329/941'dan itibaren, süresini sadece Allah'ın bildiği zaman kadarki dönem de Uzun Gaybet Dönemi'dir. On iki İmam Şîası, yani İsna'aşeriyye'yi ilk İmâmîlerden ayıran bu düşüncedir.³

İmâmîyye'ye göre gaybet, Hz. Adem, İdris, Nuh, İbrahim, Yusuf, Musa, İsa ve Hz. Muhammed'in sünneti ve davranış tarzıdır.⁴ Hz. Peygamber, Onikinci İmam Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'ın, isim, künye, vücut yapısı ve davranış yönünden kendisine benzeyeceğini, onunla insanların sapıklığa düşeceği bir gaybet ve bocalama dönemi başlayacağını, daha sonra karanlıkları delen bir göktaşı gibi

1 Hişam b. el-Hakem, imametın Allah ve Resulünden nassla Hz. Ali ve soyuna geçtiğini iddia etmişti. Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 105.

2 Bu inanç, Musa Kâzım (183/799) döneminde onun imametini ispat için veya en geç Muhammed Cevad (220/835) dönemine kadar teşekkül etmişti. Bkz. Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 108; Metin Bozan, *İmâmîyye İmamet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, 133.

3 Krş. Etan Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna-'Ashariyya" *BSOAS*. c. 39, sayı. 521-534, 1976, Hertford, 521; Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, 95.

4 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 350.

döneceğini, zulümle dolmuş yeryüzünü adaletle dolduracağını açıklamıştır.⁵ Muhammed el-Mehdî'nin gaybete gireceği, Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve on iki imam tarafından da açıkça ortaya konulduğu gibi,⁶ önceden beri sabittir.⁷

1.1. Gaybetle İlgili İlk Metinler

İmâmiyye gaybet düşüncesinin üzerine bina edildiği altyapının anlaşılabilmesinin bir yönü, dönemin Şîî müelliflerin yazdıklarının tespitine bağlıdır. Navûsiyye ve daha sonra Vakıfa gibi gaybet teorisinin erken savunucuları, hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren, son ve belli bir imamın gaybete gittiği ve Mehdî olarak geri geleceği şeklinde iddialar gündeme getirmişlerdi. Bir kısmı Sekizinci İmam Ali er-Rıza döneminde tekrar Kat'ıyye Şîasıyla bütünleşen bu gruplar arasındaki bazı kişilerin “Kitabu'l-Gaybe” gibi gaybet üzerine yazılan eserleri, gaib Mehdînin dönmesi ile ilgili birçok rivayetle tekrar karşılaştırılması bakımından önem arzeder.⁸ Fakat bu çalışmalardan hiç biri günümüze kadar ulaşmamıştır. Bunlar hakkındaki bilgilerin çoğu, başta ricâl kitapları olmak üzere Kuleynî (329/941) ve sonrası yazılan eserlerin kendileri hakkındaki atıflarına dayandırılır. Bu eserler her ne kadar kaybolmuş ise de bunların gaybet ve ondan sonra da son imamın tekrar ortaya çıkmasıyla ilgili rivayetleri içerdiği anlaşılmaktadır.

Başta Kuleynî (329/941), Ali b. el-Hüseyin el-Kummî (329/941) ve Nu'manî (360/971) olmak üzere sonraki Şîî hadis alimlerinin, bu kaybolan eserlerdeki rivayetleri kendi düşüncelerine göre değiştirdiklerini daha önce de ifade etmiştik. Bu eserlerin günümüze kadar gelmemesinin bir sebebi de bu olsa gerektir. İmâmîlerin hakim grup olmalarından itibaren, kendi rivayetleriyle çelişen bu eserlerin en azından yok olmasına göz yumdukları anlaşılmaktadır. Söz konusu eserlerin hiç olmamış olması da düşünülemez. Çünkü o süreç içerisinde meydana gelen özellikle Vakıfa-Kat'ıyye çatışmalarında gaybetle ilgili pek çok rivayetin

5 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 287.

6 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 256-332, II, 333-385.

7 Molla Muhsin el-Kaşânî (1091/1680), *İlmü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, Kum 197, II, 772.

8 Krş. Kohlberg, “From Imamiyya to Ithna-‘Ashariyya”, 531.

kullanılmış olduğu erken dönem kaynakları tarafından açıkça belirtilmiştir.

Vakıfler, Musa Kâzım'ın son imam olup gaybete gittiğini iddia ederek “Kâim'in yedinci imam olacağı” şeklinde haberler yaymaktaydılar. İsnaaşerî biyografi yazarlarına göre, Vakıfî Şiîlerden olup gaybetle ilgili en erken eser yazan, fakat çalışmaları günümüze ulaşmayan yazarlar ve eserlerinden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

İbrahim b. Salih el-Enmatî el-Kufî: Önceleri Muhammed Bakır'ın arkadaşlarından olan bu kişi,⁹ daha sonra Vakıfa'ya mensup olmuş¹⁰ ve *Kitabu'l-Gaybe* adlı eser yazmıştır.¹¹

Abdullah b. Cebele b. Hayyân b. Ebc el-Kinanî (219/834): Vakıfa'dan olduğu söylenen bu alimin *Kitabü's-Sıfati fi'l-Gaybe alâ Mezhebi'l-Vakıfa* adlı eser yazdığı rivayet edilir.¹²

Ali b. Amr el-A'rec Ebu'l-Hasan el-Kufî: Vakıfî olan bu alimin, Hadiste zayıf olmakla birlikte *Kitabü'l-Gaybe* adlı eser yazdığı söylenir.¹³

Ali b. Hasan et-Tatarî et-Taî (220/835'ten sonra): Hasan b. Muhammed b. Sema'a es-Sırî'nin hocasıdır. Yedinci imam Musa Kâzım'ın taraftarı olan bu kişi, Vakıfî meyilli bir fakihti. Musa Kâzım'ın gaybetini iddia eden *Kitabu'l-Gaybe* adlı eser yazmıştır.¹⁴

Hasan b. Muhammed b. Sema'a es-Sırî el-Kûfî (263/876): Ebu Muhammed el-Kindî diye de anılır. Ali b. Hasan et-Tatarî et-Taî'nin öğrencisi olup, o da hocası gibi Yedinci İmam'ın gaybetine inanmaktaydı. Kuleynî'nin kaynak olarak kullandığını ifade ettiği *Kitabu'l-Gaybe* adlı eserin yazarıdır.¹⁵

Hasan b. Ali b. Ebi Hamza el-Bataînî el-Kufî: Ali er-Rıza'nın taraftarı olan el-Bataînî'nin de Vakıfî olduğu iddia edilir. *Kitabu'l-Gaybe* adlı eser yazdığı ifade

9 Berkî, *Ricâl*, 11.

10 Necaşî, *Ricâl*, 15; Tûsî, *Fihrist*, 3-4; Ebu Davud, *Ricâl*, 15, 416.

11 Necaşî, *Ricâl*, 15; Tûsî, *Fihrist*, 3-4.

12 Necaşî, *Ricâl*, 216.

13 Necaşî, *Ricâl*, 256.

14 Necaşî, *Ricâl*, 254-255.

15 Necaşî, *Ricâl*, 40-42; Tûsî, *Fihrist*, 51-52.

edilmektedir.¹⁶

Vakıfa'ya karşı gösterilen Kat'iyeye ise, Musa Kâzım'dan sonra Ali er-Rıza'nın imametini iddia etmişti. Bunların büyük bir kısmı ise, Onikinci İmam'ın gaybeti iddiasına kadar, gaybetin zamanı belirlenmemiş sonradan gelecek bir imamla olacağını düşünerek bu yönde rivayetler gündeme getirmişlerdi. Bunlar arasından olup da sonradan İmâmî kabul edilen bazı önemli yazarlar şunlardır:

Ali b. Mahziyar el-Ahvazî: Sekiz, dokuz ve onuncu imamların arkadaşıydı.¹⁷ *Kitabu'l-Melâhîm* ve *Kitabu'l-Kâim* isimli eserler yazdığı söylenir.¹⁸ Mehdîlikle ilgili Kuleynî ve İbn Babaveyh'te bulunan birçok hadisin senet zincirinde ismi geçmektedir.

Fadl b. Şazân en-Nisâbûrî (260/873): Onbirinci İmam'ın öğrencilerinden olan ünlü Şîî alimdir. Kendisine isnat edilen *Kitabu'l-Kâim* adlı eser, sonraki yazarların temel referanslarından birini oluşturur.¹⁹

İbrahim b. İshak el-Ahmerî en-Nihavendî (269/882'den sonra): Onbirinci İmam'ın çağdaşı olan bu alimin, Nu'manî'nin kaynaklarından biri olan *Kitabu'l-Gaybe* adlı eserin yazarı olduğu ifade edilir.²⁰

İslam dünyasının değişik coğrafyalarında bulunan söz konusu alimlerin, fevkalade bir çalışmayla bu tür Şîî rivayetleri toplayıp yazıya geçirdikleri anlaşılmaktadır.²¹ Onikinci İmam'ın gaybetinden önce yazıldığı ileri sürülen gaybetle

16 Necaşî, *Ricâl*, 36-37.

17 Berkî, *Ricâl*, 54, 55, 58.

18 Necaşî, *Ricâl*, 254

19 Necaşî, *Ricâl*, 306-307.

Muhaddis Nuri, gaybetle ilgili pek çok rivayeti onun *Kitabu'l-Gaybe*'sine dayandırır. Meselâ bkz. Muhaddis Nurî (1320/1902), *Müstedrekü'l-Vesail*, XVIII cilt, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum 1408, IV, 188, XI, 114.

20 Necaşî, *Ricâl*, 19; Tûsî, *Fihrist*, 7; Amir-Moezzi, Muhammed Ali, *The Divine Guide in Early Shi'ism (The Sources of Esotericism in Islam)*, New York 1994, 101-102.

21 Kohlberg, *Şîî Hadis*, 48.

İlk olarak Kûfe'de rivayet edilen imam hadisleri III/IX. yüzyılla birlikte Şîî merkez olmaya başlayan Kum'da incelenerek derlenmiştir. İsnâaşerî Şîî rivayetlerin senet zincirlerine bakıldığında bu durum çok net olarak farkedilmektedir. Bkz. W. Madelung, "The Source of Ismailî Law," *Journal of Near Eastern Studies*, XXXV (1976, ss. 29-40), 31. Meselâ Kuleynî'nin *Usûlü'l-Kâfî*'sindeki tüm hadislerin yüzde seksenden fazlası Kum'lu hadisçiler tarafından nakledilmiştir. Kum hadisçileriyle çok yakın ilişkileri olan Kuleynî'nin Reyli hemşehrilerinin aktardığı hadisler de buna eklenecek olursa bu oran yüzde doksanlara varır. Madelung, "Shi'ism: The Imâmiyya and the Zaydiyya", 82.

ilgili bu çalışmaların dışında, İmam'ın gaybetinden uzun süre sonra ölmüş olup da eserleri günümüze ulaşmamış bazı şahısların da, onun gaybetini savunan eserler yazdıkları ifade edilmektedir. Bunlardan biri, “*Kitabu'l-Gaybe ve Hayre*” adlı eseri olduğu söylenen Abdullah ibn Ca'fer el-Himyerî el-Kummî (IV/X. Asrın ilk çeyreği)'dir.²² Onikinci İmam'ın varlığı, gaybeti ve sefirleriyle ilgili pek çok haber ona dayandırılır. Yine sefirlik iddiası dolayısıyla daha sonra İmâmiyye tarafından dışlanan Muhammed b. Ebi'l-Azakîr eş-Şalmaganî (323/935)'nin de, *Kitabü'l-Gaybe* isimli bir eser yazmış olduğu ifade edilir.²³

Diğer taraftan, hicrî üçüncü asrın başlarından dördüncü asrın ortalarına kadar *Kitabü'l-Gaybe* gibi, gaybet üzerine kitap yazmış olan diğer birçok şahıstan da bahsedilir. Çalışmaları günümüze ulaşmayan bu alimler şunlardır: Ali b. el-Hasan b. Ali b. Faddâl (220/835 veya 224/839),²⁴ Abbas b. Hişam Ebu'l-Fazl el-Esedî (219/834 veya 220/835),²⁵ Muhammed b. Mes'ud b. Muhammed b. Ayyâş es-Sülemî es-Semerkandî (320/932),²⁶ Muhammed b. el-Kasım Ebu Bekir el-Bağdadî (322/933),²⁷ Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Kazae b. Safvan b. Mihran el-Cemmâl,²⁸ Sellâme b. Muhammed b. İsmail (339/950),²⁹ Hasan b. Muhammed b. Yahya (358/969),³⁰ Hasan b. Ali b. Hamza (358/969),³¹ Ahmed b. Muhammed b. İmrân,³² Ahmed b. Ali Ebu Abbas er-Razî,³³ Hanzale b. Zekeriyya b. Hanzale (Ebu'l-Hasan el-Kazvinî),³⁴ Ali b. Muhammed b. Ali b. Amr b. Ribâh,³⁵ Ali b.

22 Necaşî, *Ricâl*, 219-220; Tûsî, *Fihrist*, 102.

23 Tûsî, *Gaybe*, 391.

24 Bir rivayete göre Fethiyye'den olduğu söylenen bu alim, Necaşî tarafından, Kûfe'deki kendi fakihlerinden biri olarak tanımlanır. Bkz. Necaşî, *Ricâl*, 257-259.

25 İmâmiyye tarafından güvenilir bir alim kabul edilir. Bkz. Necaşî, *Ricâl*, 280.

26 Önceleri pek çok zayıf hadis aktarmış olduğu ifade edilen bu kişi, sonradan İmâmiyye tarafından güvenilir bir alim olarak kabul edilmiştir. Bkz. Necaşî, *Ricâl*, 250-252; Tûsî, *Fihrist*, 137-139.

27 Ebu Bekir e-Bağdadî dönemin Kelâmcılarından. Gaybetle ilgili kelâm kitabı yazmıştır. Necaşî, *Ricâl*, 381.

28 Muhammed b. Ahmed, Benu Esed'in mevlâsıdır. Sultan İbn Hamdan'la iyi diyalogu olan bu alim, *Kitabu'l-Gaybe ve Keşfü'l-Hayre* adlı eser yazmıştır. Necaşî, *Ricâl*, 393.

29 Sellâme b. Muhammed, İmâmiyye'nin güvendiği bir alimdir. Necaşî, *Ricâl*, 192.

30 Hasan b. Muhammed'in zayıf hadisler rivayet ettiği söylenir. Necaşî, *Ricâl*, 64.

31 Necaşî, *Ricâl*, 64.

32 Necaşî, Ahmed b. Muhammed'in kendi hocası olduğunu söyler. Bkz. Necaşî, *Ricâl*, 85.

33 Ahmed b. Ali, *Kitabü'l-Şifâ ve'l-Celâ fi'l-Gaybe* adlı eser yazmıştır. Necaşî, *Ricâl*, 97.

Ahmed Ebu'l-Kasım el-Kûfî (352/963),³⁶ Ahmed b. Ali b. Huzayb el-İyadî,³⁷ Ebu Ali Muhammed b. Ahmed b. Cüneyd³⁸ ve Muhammed b. Ali b. Fazl b. Temmâm el-Kûfî.³⁹ Ayrıca Muhammed Bakır el-Meclisî, Nureddin Ali el-Kerekî ve Bahaüddin Ali en-Necefi el-Hüseynî gibi sonraki İmâmî alimlerin de, bu geleneğe uyarak gaybetle ilgili eserler te'lif ettikleri ifade edilir.⁴⁰

Yukarıda isim ve eserlerine değindiğimiz şahıslar, başta da ifade ettiğimiz gibi bir kısmı önceki imamlar döneminde yaşayan, diğerleri de İmâmiyye Şîasına mensup olup eserleri günümüze ulaşmayan gaybet yazarlarını kapsamaktadır. Bununla birlikte düşünceleri ve aktardıkları rivayetlerle gaybet düşüncesinin oluşumuna yön veren eserleri korunmuş önemli şahsiyetler de vardır. Bunların ilki, İmam'ın sözde kaybolmasından kırk küsur yıl sonra eserini yazmaya başlayan Şîî hadisçi Kuleynî (329/941)'dir.

Kuleynî, kendisinden önceki eserlerde yer alan hadislerden de yararlanarak gaybeti temellendirmeye çalışmıştır. Diğer bir ifadeyle o, “Uzun” veya “Tam Gaybet” diye nitelenen döneme gitmeden önce Onikinci İmam'ın halâ kısa gaybette olduğu düşünülen zamanda gaybetle ilgili rivayetleri *Usûlü'l-Kâfi*'sinde bir araya toplayan kişi olmuştur. Kuleynî'nin bu önemli çalışması, gaybetin İmâmiyye alimleri nezdinde ilâhî ve önceden belirlenen konsepte uygun olduğu iddiasını kabul ettirmiş⁴¹ ve konuyla ilgili sonraki çalışmalar için bir temel oluşturmuştur.

Kuleynî'nin rivayet eksenli örnek çalışmasından sonra Şîa'nın gaybetle ilgili şaşkınlıkları dizginlenememiş, aksine gaybetin uzamasıyla birlikte daha da

34 Necaşî, *Ricâl*, 147.

35 Ali b. Muhammed'in *Kitabü'l-Gaybe* adlı eser yazdığı ifade edilir. Bkz. Necaşî, *Ricâl*, 259.

36 Ali b. Ahmed'in, son dönemlerinde gulata saptığı söylenir. *Kitabu'r-Red alâ Ashabi'l-İctihad fi'l-Ahkâm* ve *Kitabu'l-İbane Hükmü'l-Gaybe* gibi pek çok eser yazmıştır. Bkz. Necaşî, *Ricâl*, 265-266.

37 Gulat görüşlere sahip olduğu ifade edilen Ahmed b. Ali'nin *Kitabu's-Şîfa ve'l-Celâ fi'l-Gaybeti Hasan* adlı eser yazdığı ifade edilir. Bkz. Tûsî, *Fihrist*, 30-31.

38 Ebu Ali, *Kitabu İzâletü'd-Dâi an Kütübi'l-İhvani fi Ma'na Kitabu'l-Gaybe* adlı eser yazmıştır. Tûsî, *Fihrist*, 134.

39 Muhammed b. Ali, *Kitabü'l-Ferec fi'l-Gaybe* adlı eser yazmıştır. Tûsî, yazdığı tüm kitapların Şerîf Ebu Muhammed el-Muhammedî tarafından kendilerine aktarıldığını söyler. Tûsî, *Fihrist*, 159.

40 Bkz. Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zeria İla Tasanifi's- Şîa*, Beyrut 1403/1983, XVI, 74-84.

41 Krş. Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 159.

içinden çıkılmaz bir hal alan durum, 4/10. asrın ortalarına hatta sonuna kadar devam etmiştir. Artık bu andan itibaren, Onikinci imamın gaybeti ve gelecekte dönüşünün Allah tarafından karara bağlandığı ve bu hususun Hz. Muhammed ve imamlar tarafından bildirildiği açıkça izah edilmeliydi.⁴² İşte bu konulardaki rivayetleri bir araya getiren en meşhur eserlerden birisi, Kuleyni'nin öğrencisi Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim İbn Zeyneb en-Numanî (360/971)'nin *Kitabu'l-Gaybe*'sidir. Numanî, kendi dönemindeki çoğu Şîi'nin, mevcut imamın kimliğinden emin olmamaları veya onun kaybolduğu konusundaki şüphelerinden şikayet etmektedir.⁴³ O, ilk gaybetin bitip ikinci ve kıyamete kadar sürecek tam gaybetin başladığını ilân ederek, kendilerine içten ve dıştan yöneltilen tepkilere cevap vermeye çalışmıştır.

Fakat Nu'manî'nin gaybetle ilgili getirmiş olduğu söz konusu açılım yeterli olmamıştır. Çünkü iki gaybet görüşü çerçevesinde sefirlerin durumunun da ayrıntılı olarak izah edilmesi gerekmektedir. Şîa'nın gaybetle ilgili bu şüpheleri artmakta ve aynı zamanda muhalifleri kendileriyle alay etmekteydiler. Durumun farkına varan İbn Babaveyh (381/991) olmuştur. O, kitabının başlangıç bölümünde, Sekizinci İmam Ali er-Rıza'nın mezarını ziyaret edip dönerken Nisabur'a uğradığında birçok şaşkın Şîi'nin gaybet konusuyla ilgili sorularla oyalandığını müşahade ettiğini söyler. Yine Buhara'daki ileri gelen mantıkçı ve filozofların Kâim'in uzun gaybetiyle ilgili şaşkınlık ve şüphelerini dile getirdiklerini duyduğu, bundan dolayı konuyla ilgili gerçeklerin açıklanmasını sağlayacak böyle bir çalışmaya ihtiyaç olduğunu düşünmeye başladığını, tam bu düşünce içerisindeyken Onikinci İmam'ın rüyasında gözükererek kendisinden imamın gaybetini doğrulayan bir kitap yazmasını istediğini ve bu şekilde *Kemalü'd-din ve Tamamü'n-Ni'me*'adlı meşhur eserini yazmaya başladığını söyler.⁴⁴

Gaybetin izahı konusunda Nu'manî ve öncesi yazılan eserlerin yeterli olamayacağını, rivayetlere dayanan kitapların yanında birtakım aklî îzahların da gerekliliğini düşünen İbn Babaveyh, eserinin önemli bir bölümünde, kendinden önceki alimlerin görmezlikten geldikleri Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî ve İbn

42 Krş. Kohlberg, Etan, *From Imamiyya to Ithna-Ashariyya*, 524.

43 Bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 157-158.

44 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 2-4.

Kıbbe er-Razî'nin eser ve görüşlerine yer vermiştir. Çünkü onlar, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İmam'ın gaybeti iddialarının ilk gündeme geldiği dönemlerde bu fikirlere sahip çıkıp onları akılcı yöntemlerle ilk savunan kişilerdi. Söz konusu Kelâmcıların düşüncelerine bu dönemde daha fazla ihtiyaç duyulmuştu. Onların eserlerinden yaptığı alıntılara kendisi de eklemeler yaptıktan sonra o ana kadar gündeme getirmiş oldukları tüm rivayetleri konularına göre tasnif ederek görüşlerini desteklemeye çalışmıştır. Kendisinden önce pek gündeme gelmeyen dört sefirle ilgili rivayetler de onun tarafından kayda geçirilmiştir.

İbn Babaveyh'in bu çalışması, Tûsî'nin dört sefirle ilgili birtakım eklemeleri gibi bazı konular hariç gaybetle ilgili rivayetlerin artık bir daha değiştirilemeyecek şekilde ele alınıp sistematize edildiği zirve eserdir. Onun ulaştığı bu seviye, aynı zamanda geleneksel nass eksenli yaklaşımların bitiş noktası olmuştur. Sosyal yapının doğası gereği, medeniyet havzalarında oluşan her katı geleneğin kuşattığı toplumsal yapılarda bir yerde kırılmanın yaşanması gerekiyordu. İbn Babaveyh, her ne kadar bu yönde birtakım açılımlar getirmeye çalıştıysa da, kendisi de bu geleneğin bir ürünü olduğu için yeterince başarılı olamamıştır. Asıl değişimin yaşanması, Mu'tezileyle iç içe olmanın da getirmiş olduğu avantajla Şeyh Müfid (413/1022)'in şahsında gerçekleşmiştir.

Müfid de doğal olarak gaybet üzerindeki tartışmalara katılmıştır. O, kendisinden en az bir asır önce yaşamış olan İbn Kıbbe ve Ebu Sehl en-Nevbahtî gibi kelâmcıların geleneklerine sahip çıkarak gaybetle ilgili o ana kadar geline durumu yeniden yorumlamıştır. Müfid, imamların doğaüstü tabiatlarıyla ilgili birtakım rivayetleri kabul etmekle birlikte, gaybetle ilgili on bölümden oluşan *el-Fusûlû'l-aşere fi'l-gaybe* adlı eserinde, gaybetin doğruluğunu akli delillerle temellendirmeye çalışmıştır.

Şeyh Müfid'in gaybetle ilgili değerlendirmeleri, Onikinci İmam'ın imametinin tamamen gelişmiş ve sistematize edilmiş bir bakışı olarak görülebilir. Onikinci İmam'ın gaybete girdiği inancına kadar İsna'aşerî Şiîliğin gelişimini görmek için, Müfid tarafından İmâmiyye-Kat'iyye'nin tanımlamasıyla ilgili

görüşlerine bakmak yeterlidir.⁴⁵

Şeyh Müfid'in geliştirmiş olduğu bu yeni yaklaşım tarzı, öğrencisi Şerif el-Murtaza (436/1044) tarafından devam ettirilmiştir. Murtaza, başta Mu'tezilîler olmak üzere kendilerini eleştiren muhalifleriyle üst düzey tartışmalara girmiştir. Kadî Abdulcebbar (415/1020)'in, "beda'" inancı ve "her dönemde peygamber olması gerektiği gibi, onun ilmine benzer ilme sahip bir imamın var olmasını zorunluluğu" şeklindeki İmâmî görüşleri eleştirdiği *el-Muğnî*'sine bir cevap olarak *eş-Şafî fi'l-İmame*'yi yazmıştır. Murtaza, gaybetle ilgili yazmış olduğu *Mes'eletü'l-Vafıza fi'l-Gaybe* ve *el-Muknî' fi'l-Gaybe* adlı diğer eserleriyle de, gaybetin doğruluğu rasyonel yöntemlerle ispat etmeye çalışmıştır.

Müfid ve Murtaza'nın daha çok Kelâm ağırlıklı çalışmaları, bir taraftan İmâmiyye nezdinde pek çok konunun aydınlanmasını sağlarken, diğer taraftan, gelişen süreç içerisinde benimsemiş oldukları birtakım rivayetlerin de tekrar yorumlanıp kayda geçirilmesi ihtiyacını doğurdu. Bu durum Tûsî (460/1067)'yi, gaybet doktrininin hem rivayet hem de kelâmî temelde ispat etmeye zorlamıştır. O, 447/1055 yılında yazdığı⁴⁶ *el-Gaybe* isimli kitabında, Sahibu'z-Zaman'ın gaybetinin sebebi, onun gaybetinin uzatılması ve dört sefir gibi konulara değinmiştir. Tûsî'nin bu çalışmasından sonra hiç bir İmâmî alim, gaybet anlayışına yeni bir veche kazandıracak bir eser ortaya koyamamıştır.

1.2. Onikinci İmam'ın Gaybeti

1.2.1. İmâmiyye Gaybet Doktrininin Ortaya Çıkışı

On birinci imam Hasan el-Askerî (260/874)'nin bir oğlu olmadan ölümüyle meydana gelen kriz, yoğun gayretler sonucunda oluşturulan gaybet doktriniyle çözüme kavuşturulabilmiştir. Ancak bu düşüncenin Şîa'nın üzerinde birleştiği bir inanç esası haline gelebilmesi için uzun süreli bir iç çatışmanın yaşanması gerekmiştir.

İmamet konusu Hasan el-Askerî'nin ani vefatının hemen ardından Kat'iyye Şîası içerisinde ister istemez sorgulanmaya başlamıştı. O döneme gelinceye kadar Şîî

45 Krş. Sachedina, *Islamic Messianism*, 57-58.

46 Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 358.

toplumu içerisinde yaygın bir düşünce haline gelmiş olan gaybet iddiası, bazı kesimler için hazır ve kolay bir çıkar yol olarak bulunmuştur. Aralarından bazıları bu iddialarını Hasan'ın vefat tarihi olan 260/874 yılından hemen sonra gündeme getirmiş olabilirler. Fakat böyle karışık bir ortamda düşüncelerinin hem entelektüel boyutta hem de halk tabanında yaygınlık kazanması için zamana ihtiyaç vardı. Bu süreç zarfında bir taraftan Onikinci İmam'ın gaybetini destekleyecek rivayetlerin üretilmesi, diğer taraftan da, ileri sürülen delillerin akıl süzgecinden geçirilerek mantıki tutarlılıklarının sağlanması gerekmektedir. İmâmiyye diye nitelenecek grup içerisinde bu yönde kısmî bir konsensüsün sağlanması en azından yirmi yıllık bir zaman almıştır. Bundan dolayı, Onikinci İmam'ın son imam olarak gaybete girip halk tarafından hiç görünmeyeceği şeklindeki bir inancın formüle edilmesi, Hasan el-Askerî (260/873)'nin vefat tarihinden muhtemelen 20 ya da 30 yıl sonraları, yani hicrî üçüncü asrın son çeyreğine doğru⁴⁷ olsa gerektir. Bunun en önemli kanıtı, hicrî üçüncü asrın başlarında vefat eden ve eserlerinden bazı alıntılar İbn Babaveyh (381/991) gibi sonraki yazarlar tarafından aktarılan iki önemli İmâmî alim Ebu Sehl Nevbahtî (311/923) ve İbn Kibbe er-Razî'nin konuya ilişkin geliştirdikleri düşüncelerdir.⁴⁸ Gaib İmam'ın alemde mevcut olup, zatının sabit olduğu, korkusu yüzünden uzun süre gizli kalmasının bir sakıncasının bulunmadığı ve bu şekilde Allah'ın hüccetinin geçersiz olmayacağı, gaybetten en fazla 30 yıl sonra Ebu Sehl tarafından iddia edilmişti.⁴⁹ Ayrıca Ebu Sehl'in çağdaşı bir diğer İmâmî kelâmcı İbn Kibbe tarafından da, gaybetin yokluk demek olmadığı; insanın bir yerden

47 Krş. Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 159; Kohlberg, Etan, *From Imamiyya to Ithna-'Ashariyya*, 521-522.

48 Çağdaş yazarlardan Abdülaziz Sachedina, "Gaybet" teriminin en erken açıklamasının İbn Babaveyh'in eserinde yer aldığını ve bu yorumun kendi dönemindeki İmâmî alimlerin resmi açıklaması olduğunu söyler. Buna delil olarak, İbn Babaveyh'in, gaybetin yokluk anlamına gelmeyeceği, bir insanın bazan bir şehirden kaybolabileceği fakat gittiği başka bir yerde insanlar onu bilip görebileceklerini dolayısıyla o kişinin önceki şehirde yaşayanlar için gaib olduğu, şeklindeki görüşünü öne sürer. Sachedina şöyle devam eder: İbn Babaveyh'e göre, "bir insan bir toplumdaki kayıp olabilir fakat başka bir toplumda varlığı devam etmektedir. Bir başka şekilde o, dostlarından değil düşmanlarından kayıp olabilir. Bu durumda onun gaybette veya gizlenmiş olduğu söylenir. Demek ki gaybet, düşmanlarından ve güvenilmez arkadaşlarından gaybet demektir." Sachedina, *Islamic Messianism*, 82-83.

Metinde de görüldüğü gibi, Sachedina'nın İbn Babaveyh veya onun çağdaşı alimlere atfettiği yukarıdaki gaybet yorumu, aslında İbn Kibbe ve Ebu Sehl en-Nevbahtî'nin fikirleridir. Önceki bölümde de görüleceği üzere, İbn Babaveyh kitabının diğer yerlerinde bunu açıklar.

49 Ebu Sehl en-Nevbahtî, "Kitabü't-Tenbîh" İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 90-91.

kaybolmasının onun yokluğu anlamına gelmeyeceği ve İmam'ın dostlarından değil düşmanlarından gaib olduğu fikirleri işlenmişti.⁵⁰

Oniki İmam Şîası çizgisindeki gaybet inancıyla ilgili bu en erken kanıtlar, dönemin Şîî fırka kitaplarında da yer almaktadır. Bunlar, her ikisi de 290/903'lü yıllarda tamamlandığı sanılan Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (310/922) *Kitabu Fıraku's-Şîa'sı* ve Ebu'l-Halef el-Eş'arî el-Kummi'nin (301/914) *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak'*ıdır. Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra Şîî toplumunun parçalara ayrılmasına geniş yer veren bu iki eser, bazı konularla ilgili farklı rivayetler aktarmış olsalar da, mezhepler ve İmâmiyye ile ilgili açıklamalarında hemfikirdirler. Onlar, İmâmiyye'nin, Hasan el-Askerî'nin öldüğüne ve onun, kendi sulbünden birini yerine halef bıraktığına ve bu halefin, dönüp kendi durumunu ilan ve izhar edinceye kadar imametinin devam edeceğine inandığını söylerler. Bu fırkaya göre, Gaib İmam düşmanlarından korktuğu için gizlenmiş olup, Allah'ın örtüsüyle kapalı olduğundan gözükmez. Allah, onun ortaya çıkmasından veya gizlenmesinden hangisini isterse onu emreder. Gaib imam, imam oğlu imam ve vasi oğlu vasi olarak tanınır; kıyam etmeden önce de ona uyulması gerekir.⁵¹

İlk olarak söz konusu İmâmî alimler tarafından işlenen gaybet düşüncesi, daha sonra Şîî kitleler içerisinde de yaygınlık kazanıp tartışılmaya başlanmıştır. Bu hususu dile getiren Mes'udî (346/957), 322/934 yılına gelindiğinde İmâmiyye Şîasının çoğunluğunun, gaybet ve takiyyenin uygulanması hakkında konuşmaya başladıklarını söyler.⁵²

Nevbahtî ve Ebu'l-Halef el-Eş'arî'nin zihinlerinde, gaybette olan on ikinci imamın isminin Muhammed olduğu anlaşılrsa da onlar, ileride açıklayacağımız sebeplerden dolayı bu adı kullanmaktan kaçınırlar. Şîî mezheplerle ilgili bilgileri muhtemelen Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şîa'sı*ndan alan Sünnî mezhepler tarihçisi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/935) ise, onların bekledikleri Gaib İmam'ın isminin Muhammed olduğunu söyler. O, Kat'iyye olarak tanımladığı bu grubun, Muhammed b. Hasan'ı, ortaya çıkıp zulüm ve zorbalıkla dolan yeryüzünü adaletle dolduracak

50 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 61, 85.

51 Bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90-93.

52 Bkz. Mes'udî, *Murûcü'z-Zeheb*, III, 238.

“Gaibu’l-Muntazar” olarak gördüklerini söyler.⁵³

Bazı çağdaş araştırmacılar,⁵⁴ Onikinci İmam’ın gaybeti inancının, söz konusu tarihten çok daha önceden bilindiğini iddia etmektedir. Onlar, imamlar serisinin el-Kâim’le sona ereceği şeklinde hadisleri buna delil gösterirler. Ancak kanaatimizce bu hadislerin Onikinci İmam ile ilgisi olmaması gerektir. Mehdi fikri diğer mezhepler tarafından Onikinci İmam’ın gaybetinden önce resmen ilân edildiği için, gaybete yönelik rivayetler daha erken dönemdeki bazı şahıslarla ilgiliydi. Çünkü Onikinci İmam’ın gaybete gittiğinin iddia edildiği dönemde yaşamış olup eserleri günümüze ulaşan en erken Şîî hadis kitapları Berkî (274/887 veya 280/893)’nin *Kitabu’l-Mehasîn*’i ile Seffâr el-Kummî (290/902)’nin *Besairu’d-Derecât*’ında⁵⁵ gaybet konusuna hiç değinilmemiştir. Buna rağmen Kuleynî (329/941) gibi İmâmî yazarlar, gaybetle ilgili aktarmış oldukları rivayetlerin bir kısmını bu alimlere dayandırır.

Onikinci İmam’ın gaybetine rivayet bazında ilk yer veren alimin ise, Ali b. İbrahim el-Kummî (307/919) olduğu görülmektedir. O, *Tefsir*’inin bir yerinde, Kâim’in gaybeti, harbi ve saklanması Hz. Musa’nın durumuna benzediği, yani korktuğundan dolayı saklandığı⁵⁶ şeklinde bir rivayet aktarır. Fakat “Kâim”in on ikinci imam olduğundan bahsetmez. Ancak, eserinin başka bir yerinde meşhur Hızır rivayetine, sonuncusunun Kâim olduğu on iki imamın her birinin isminin belirtildiği şekliyle⁵⁷ yer verir. Bu rivayetler dışında gaybetle ilgili herhangi bir atıfta bulunmaz.

53 Eş’arî, *Makalât*, I, 90-91.

54 Meselâ bkz. Hussain, *The Occultation*, 135-136.

55 Seffâr el-Kumî, Ebu Ca’fer Muhammed b. el-Hasan b. Feruh (290/902), *Besairu’d-Derecati’l-Kübra*, tsh. Mirza Muhsin, Tahran 1374.

56 Ebu’l-Hasan Ali b. İbrahim b. Haşim el-Kummî (307/919), *Tefsiru’l-Kummî*, Müessesetü Darü’l-Küttâb, Kum 1404, II, 134.

57 Hızır ile ilgili rivayette özetle şöyle denmektedir: Ebu Ca’fer es-Sanî Muhammed b. Ali (Onuncu İmam)’ın anlattığına göre Hızır, yanında Hasan b. Ali ve Selman el-Farisi’nin bulunduğu bir ortamda Ali’nin yanına gelerek birtakım sorular sorup ardından kendisi cevaplamaya başlar. Hızır, kendi sorduğu soruların birinin yanıtında şöyle der: “Allah’tan başka ilah olmadığına şehadet ederim ve ona inanmaya devam edeceğim, Muhammed’in Allah’ın resulü olduğuna şehadet ederim ve edeceğim, sen (ey Ali) onun vasisi ve ondan sonra onun el-kaim bi’l-hüccesi olduğuna şehadet ederim ve etmeye devam edeceğim.” Hızır, Ali’nin yanında duran oğlu Hasan’a da işaret ederek aynı şeyleri söyler. Sonra da Hüseyin hakkında aynı şeyleri tekrar eder. Bu şekilde on bir imam sıralandıktan sonra on ikinci imama gelir ve şöyle der: “Hasan b. Ali’nin oğlu olan ve ortaya çıkıp, zulümle dolu yeryüzünü adaletle kavuşturana kadar künyelenemeyip isimlendirilemeyecek olan bir adama şehadet ederim.

Bu durum bize, gaybetin Onikinci İmam hakkında olacağı düşüncesinin Ali b. İbrahim el-Kummî tarafından da bilindiği intibainı vermektedir. Onun gaybet konusuna fazla yer vermemiş olmasının sebebi ise, ya eserini yazdığı dönemde bu tür rivayetlerin tamamen şekillenmemiş olması, ya da onun bu eserinin bir tefsir çalışması olmasından kaynaklanmış olsa gerektir. Diğer bir İmâmî müfessir Ayyaşî (320/932) ise *Tefsir*'inde, "Sahibu Haze'l-Emr'in bu fırkalardan bazıları içerisinde bir gaybeti olacaktır"⁵⁸ şeklinde Muhammed Bakır'dan bir rivayet aktarır. Bunun dışında ne gaybet konusuna ne de Onikinci İmam'ın gaybetine değinir.

Bilinen çalışmalar arasında, Onikinci İmam'ın gaybete gittiği şeklindeki rivayetleri ilk gündeme getirenler, Kuleynî (329/941) ve Ali b. Hüseyin el-Kummî (329/941) olmuştur. Kuleynî bu konuda, Yedinci İmam Musa Kâzım (183/799)'ın gaybetinin iddia edilip kanıtlandığı Vakıfî gaybet kitaplarından yararlanmış olabilir.⁵⁹ Ancak Yedinci İmam'ın yeri Onikinci İmam'la değiştirilerek, gaybete giden son imamın Muhammed b. el-Hasan olduğu şeklinde yeniden yorumlanmıştır. Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*'sinde konuyla ilgili rivayet ettiği otuz bir tane hadîse "Babu fi'l-Gaybe" adında özel bir bölüm ayırmıştır.⁶⁰ İmam'ın gaybetinin, ortaya çıkışından önce olması gerektiğini⁶¹ söyleyen Kuleynî'de, gaybete gidecek imamın on ikincisi olacağına yönelik atıflar son derece açıktır. Mesela Hz. Ali'ye dayandırılan bir rivayette, "ardımda evlâtlarımdan on birincisinin doğumunu düşünüyorum, onun için gaybet ve şaşkınlık dönemi vardır"⁶² denerek on ikinci imamın gaybete gireceği belirgin bir şekilde vurgulanmaktadır. Yine Musa b. Ca'fer'in "Gaybete gidecek olanın yedinci evladın beşinci torunu olduğu, ancak yedinci oğuldan beşincisi kimdir? diye sorulunca, aklınız buna ermez, hayalleriniz bunu taşıyamaz yaşadığınız

Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi onun üzerine olsun ey Mü'minlerin Emiri " der ve gider. (Her bir imamın isminin ayrı ayrı zikredildiği bu rivayet için bkz. Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, II, 45; Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 468-470; Kummî (Baba Sadûk), *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, 107-108.

58 Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, II, 61.

59 Heinz Halm, *Shiism*, 41.

60 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 132-145.

61 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 135.

62 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 136.

taktirde görürsünüz”⁶³ dediği ifade edilmektedir. Kuleynî bu rivayetle hem gaybetin Onikinci İmam’ın şahsında gerçekleşeceği fikrini isbat etmeye çalışmış, hem de Onikinci İmam’ın isminin açıklanmasında çekinceli davranmıştır.

Gaybet düşüncesinin tam bir inanç esası şeklindeki ilânı, İmâmiyye’nin Hasan el-Askerî (260/874) sonrası oluşan diğer gruplardan tamamen ayrışmasıyla sağlanmıştır. Bu nihaî yorum, Nu’mânî’nin iki gaybet görüşünden sonra eserini kaleme alan İbn Babaveyh (381/991) tarafından gündeme getirilmiştir. İbn Babaveyh, gaybeti tam anlamıyla itikadi bir çerçevede ele alarak, Mehdî’yi ve onun gaybette olduğunu bilmeyenin imanının eksik kalacağını iddia etmiştir. Çünkü ona göre, imamlar Onikinci İmam’ın gaybetini önceden haber vermişti.⁶⁴ İbn Babaveyh, bu düşüncesini Hz. Peygamber’den geldiğini iddia ettiği bir hadisle de desteklemeye çalışır. Aktardığı söz konusu rivayette, güya Resulullah’ın “Kim gaybeti zamanında çocuklarımdan olan Kâim’i inkâr ederse öldüğünde cahiliyye üzere ölür” dediği⁶⁵ ileri sürülmüştür.

1.2.2. Gaybetin Sebepleri

Onikinci İmam’ın bir süreliğine gözden kaybolduğunun iddia edilmeye başlanması, onun gizlenme nedenlerinin de açıklanmasını gerektirmiştir. Çünkü diğer imamların başvurmadığı bu yöntem Onikinci İmam’ın ihtiyaç duymasının sebepleri açıklanmalıydı.

İlk İmâmî alimler, ileri sürdükleri nedenlerle muhaliflerini ikna edemeyeceklerini bilseler de, en azından imamsız kalan zihinleri karışık taraftarlarını bir şekilde yatıştırmış olacaktı. Bundan dolayı ilk olarak, zaman kazanma yoluna giderek, daha sonraları imamete daha köklü bir çözüm üretebilme amacıyla olsa gerektir, bazı gerekçeler gündeme getirdiler. Ancak gaybetin sebepleriyle ilgili öne sürdükleri ilk gerekçeler daha sonra İsna’aşeriyye tarafından büyük oranda paylaşılmıştır. İleri sürdükleri sebeplerin başında ise, İmam’ın öldürülmek istenmesinden dolayı gaybete gittiği iddiası gelmektedir.

63 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 133.

64 İbn Babaveyh, *Kemalü’-d-Dîn*, I, 19.

65 İbn Babaveyh, *Kemalü’-d-Dîn*, II, 413.

Öldürülme Korkusu

Onikinci İmam'ın gaybetini iddia edenlerin öne sürdükleri en önemli gerekçe, gerek Hasan el-Askerî'nin kardeşi Ca'fer taraftarlarının⁶⁶ ve gerekse Abbasî iktidarının onu öldürme yönündeki gayretleri⁶⁷ olarak gösterilir. Yani onlara göre İmam korktuğundan dolayı gaybete gitmiştir.⁶⁸ İsna'aşerîlere göre Abbasîler, Şîîlerin Hasan el-Askerî'nin bir oğlunun varlığına inandıklarını anlamıştı. İmamlardan nakledilen rivayetlere göre onun oğlunun Mehdî olduğunu biliyorlardı. Zamanın halifesi, imamete son vermek ve bu kapıyı bir daha açılmamak üzere kapalı tutmaya kesin olarak kararlıydı. Hasan'ın hastalık haberi zamanın halifesi Mutemid (256-279/870-892)'e ulaşınca hemen bir doktor gönderdi. Ayrıca saraydan haber sızdırmamaları için güvenilir adamlarından bazılarına, İmam'ın vefatından sonra evini arattırıp cariyelerini ebelere muayene ettirdiler. Gizli memurları iki yıl boyunca, ümitleri kesilinceye dek imamın oğlunu bulmak için çalıştılar.⁶⁹

Mezhepler Tarihi kaynak eserlerine göre Onikinci İmam'dan önce, düşmanlarından dolayı gizlendiği iddiasında bulunulan Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)⁷⁰ ve İsmail b. Ca'fer⁷¹ gibi şahıslar da vardır. Bundan dolayı Şîa tarihinde, Onikinci İmam'ın sözde kaybolmasının sebepleri asla tamamen bilinemeyecek olsa da, İmâmî alimlerin taraftarlarını ikna edebilecekleri en makul gerekçe, onun korktuğu iddiasıydı.⁷² Çünkü Şîîler, Halife Mütevekkil (232/847-247/861)'in despot idaresinden sonra kısa bir süre soluk almış olsa da, Mu'tez (252/866-255/869) ve Mu'temid (256/870-279/892) dönemlerinde imamlarıyla birlikte, önceki gibi kendilerini artan baskılar altında bulmuşlardı. Bu yüzden İmâmîyye ileri gelenleri, ilk gaybet düşüncelerini formüle etmeye başladıkları anda, İmam'ın düşmanlarından

66 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 22.

67 Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere*, 347.

68 Bkz. Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî (672-1274), "İmamet Risalesi" çev. Hasan Onat, *AÜİFD*. sayı. XXXV, 191.

69 Şeyh Müfid, *İrşad*, II, 323-324; Allame Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Shu'a*, çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi, İstanbul 1993, 199.

70 Bkz.Eş'arî, *Makalât*, I, 92-93.

71 "Has İsmâiliyye" diye nitelendirilen bu gruba göre, Ca'fer b. Muhammed, korktuğu için aldatmaca yoluyla oğlu İsmail'i insanlardan gizlemiştir; İsmail insanların başına geçip yeryüzünü adaletle dolduruncaya kadar ölmeyecektir. Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 57-58.

72 Krş. Kohlberg, "From İmamiye to İthna-'Ashariyya", 533.

dolayı gaybete gittiğini de dillendirmeye başlamışlardı.

İlk İmâmî kelâmcılarından İbn Kıbbe er-Razî, Hasan el-Askerî'nin, ardında kendi eğittiği bir cemaat bıraktığını ve bunların, Hasan'ın ölümünün ardından gaybete giden bir halefî konusunda birleştiklerinden bahseder. O, bu kişilerin İmam'ın düşmanlarından dolayı gizlendiğini ve isminin sorulmasını insanlara yasakladıklarını söyler.⁷³ İbn Kıbbe'nin vermiş olduğu bu bilgi, dönemin mezhepler tarihçilerinin İmâmiyye ile ilgili tanımlamalarıyla da uyuşmaktadır. Nevbahtî (310/922) ve Ebu'l-Halef el-Eş'arî (301/914) de, İmâmiyye ile ilgili verdikleri bilgilerde Gaib İmam'ın düşmanlarından korktuğu için gizlendiğini söylerler.⁷⁴

İmâmîler, korku nazariyesiyle açıklamaya çalıştıkları gaybetin sebebini, daha sonra birtakım rivayetlerle destekleme yoluna gittiler. Kâim'in gaybeti, mücadelesi ve saklanması Hz. Musa'nın durumuna benzetildiği bir rivayette, onun korktuğundan dolayı saklandığına⁷⁵ işaret edilmektedir. Bu iddialarını, Ca'fer Sadık'a dayandırdıkları "Kâim'in, öldürülme korkusu nedeniyle kıyamından önce gaybete gideceği"⁷⁶ şeklindeki diğer rivayetlerle de desteklemişlerdir.

İmâmî alimler, muhtemelen gaib imamlarının korkaklıkla suçlanacağı endişesiyle olsa gerektir, Kuleynî ve öncesi aktarılan hadislerle ek olarak, korktuğundan dolayı gaybete gidenin sadece Onikinci İmam olmadığını ifade eden farklı rivayetler gündeme getirdiler. Buradan yola çıkarak da, gizlenme ve korkunun peygamberlerin sünneti olduğunu⁷⁷ ileri sürdüler. Örneğin, Kâim'in gaybetinin öldürülme korkusundan kaynaklandığını iddia eden İbn Babaveyh (381/991),⁷⁸ peygamberler için caiz olmuş olan böyle bir durumun imamlar için de geçerli olacağını söylemiştir.⁷⁹ Ona göre Allah, zamanın zorluğundan dolayı Hz. Musa ve Hz. İbrahim'in vekâletlerini gizlemişti.⁸⁰ İbn Babaveyh, Harun Reşîd'den

73 Ebu Sehl en-Nevbahtî, "Kitabu't-Tenbîh", İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 92-93.

74 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90-93.

75 Bkz. Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, II, 134.

76 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 135, 137.

77 Bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 165.

78 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 481.

79 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 22.

80 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 21.

korkulduğu için Musa Kâzım'ın haleflüğünün de gizli tutulmuş olduğunu⁸¹ iddia etmiştir.

Hasan el-Askerî'nin oğlunun doğumu ve görevinin gizli tutulmasının, zamanın zorluğu ve iktidarın baskıları nedeniyle olduğunu Şeyh Müfid (413/1022) de kabul eder.⁸² Ona göre imamların sonuncusu Mehdi'nin, zalim devlette saklanması dolayısıyla gaybeti sabit olmuştur.⁸³ Müfid, gaybet konusunda olduğu gibi gaybetin uzatılmasının nedenini de buna bağlar. O, ataları, yani diğer imamların daha zor şartlarda yaşamalarına rağmen bu yola başvurmadıklarını söyleyen muhaliflerine, “(Gaib İmam'ın) babalarından hiç birinin zuhûr edip kılıçla kıyama kalkma ve takiyyeyi terk etmekle yükümlü tutulmadığı” karşı tezini savunur. Kendilerini bu yüzden eleştirenlere de, Hz. Peygamber 13 yıl Mekke'de kaldığında Allah'a davet ederken kılıca sarılmadığı ve cihad davetinde bulunmadığı örneğini gösterir. Ona göre Hz. Peygamber, kendine zuhûr emredilene kadar sabretmiş, taraftarlarını da bundan men etmişti.⁸⁴

Şeyh Müfid'in bu yaklaşımı Ebu Ca'fer et-Tûsî (460/1067) tarafından da paylaşılmıştır. O, Ca'fer Sadık'tan gelen bir rivayetle bu düşüncesini destekler. Rivayette Hz. Peygamber'in vahiy geldikten sonra Mekke'de on üç yıl kaldığı; bu zaman diliminin üç senesinin, Allah'ın emri gelene kadar korku ve gizlilik içerisinde geçtiği ifade edilmektedir.⁸⁵

Şîa'nın Sınanması

İmâmîler, korku nazariyesi dışında gaybetin diğer bir sebebi olarak, Gaib İmam'ın varlığını inkâr edenlere karşı Şîilerin inançlarında sebat gösterip göstermeyecekleri, bir başka ifadeyle imtihandan geçirildiklerini göstermişlerdir. Yani buna göre gaybetin nedeni, Şîa'nın sınanması, ayıklanması ve elenmesi temeline dayanmaktadır. Onlara göre İmam, uygun belirti ve şartlar ortaya çıktığı zamanda, altın çağı geri getirmek için tekrar dönecektir.⁸⁶ Nitekim Kuleynî

81 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 351.

82 Bkz. Şeyh Müfid, *İrşâd*, 336.

83 Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere fi'l-Gaybe*, 347.

84 Bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere fi'l-Gaybe*, 395, 397.

85 Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 333.

86 Krş. Howard, *Shi'i Theological Literature*, 26; Hasan Onat, “Şii İmamet Nazariyesi”, *AÜİFD*,

(329/941)'nin *el-Kâfi*'sinde aktarılan rivayetlerde şöyle denilmektedir: “Kâim’in varlığından şüphe edenlerden bir kısmı, onun babasının halefsiz öldüğünü, bazıları babası öldüğünde henüz doğmadığını, diğer bir kısmı ise babasının ölümünden iki yıl önce öldüğünü ve onun Beklenen Mehdi olduğunu söylerler. Bu şekilde Allah Şîa’yı imtihan etmeyi sever. Batıl yolda olanlar bununla şüpheyeye düşer.”⁸⁷ “Bu, Allah’ın kullarını onunla denediği bir imtihandır. Şayet babalarınız ve dedeleriniz bundan daha gerçekçi bir din buluyorlarsa ona tabi olsunlar.”⁸⁸ “Gaybet döneminde kul Allah’tan sakınsın ve dinine sarılsın.”⁸⁹

İmtihan nazariyesine destek verenlerden Şeyh Müfid (413/1022) de, Allah’ın gaybeti müjdelemekle yaratılanların menfaatine tedbir aldığını ve bu şekilde kulların ibadetlerinde imtihan edildiklerini söyler. Ona göre, insanların nazarında gaib olan, görünmeyen hatta hiç kimse tarafından yeri bilinmeyen Hızır’ın, Hz. Musa’dan itibaren kendi zamanına kadar yaşadığı icma ile sabittir.⁹⁰

Şunu da belirtmemiz gerekir ki, İmâmî alimlerin önemli bir kısmı, imamlarının korktuğu veya taraftarlarını imtihan için gaybete gittiğini söyleseler de, Şerif el-Murtaza (436/1044) gibi bazı bilginler, herhangi bir sebep ileri sunmayı gerekli görmemişlerdir. Nitekim o, İmamın gaybeti ve ortaya çıkmama gerekçelerinin ayrıntılı olarak bilinmesinin üzerlerine vazife olmadığını ifade etmiştir. Ona göre bilinmesi gerekenin, İmamın maslahat gereği kaybolduğudur. Hatta iddiasına göre İmam gözlerden gaib olmakla birlikte onu bilenler için gaib sayılmaz.⁹¹

1.2.3. Gaybetin Süresi

İlk İmâmî alimler, daha çok Onikinci İmam’ın varlığı konusuna yoğunlaştıkları için, doğum tarihiyle ilgili pek çok rivayet aktarmalarına rağmen, onun ne zaman ve kaç yaşında gaybete gittiği konusuna birkaç rivayetin dışında

sayı. XXXII, 109.

87 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 135.

88 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 133.

89 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 132.

90 Şeyh Müfid, *el-Fusûlü’l-Aşere*, 361.

91 Bkz. Şerif el-Murtaza, Ebi’l-Kasım Ali b. El-Hüseyn el-Musevi (436/1044), *el-Mukni’u fi’l-Gaybe*, thk. Muhammed Ali el-Hekim, Kum 1416/1995, 41-42.

neredeyse hiç değinmemişlerdir. Kâim'in gaybete gidiş tarihiyle ilgili ilk bilgi, Kuleynî (329/941)'nin aktardığı bir rivayete dayanır. Buna göre Onikinci İmam, babası Hasan el-Askerî (260/874)'nin ölümünden hemen sonra, 260/874 yılında gaybete girmiştir.⁹²

Kuleynî'den önce yazılan ve gaybet hakkında görüş beyan edilen mevcut kaynaklarda ise, ne İmamın gaybete gittiği tarihten, ne de gaybetin süresinden bahsedilir. Örneğin, Nevbahtî (310/922) ve Ebu'l-Halef el-Eş'arî (301/914), İmâmiyye'nin görüşlerini aktardıkları bölümde, Allah'ın, İmam'ı ancak dilediği zamanda ortaya çıkaracağı ifade edilmektedir. Çünkü İmâmiyye'ye göre, İmam'ın ortaya çıkması veya gizli kalmaya devam etmesi Allah'ın dilemesine bağlıdır. Allah kullarının idaresini ve onlar için iyi olanı daha iyi bilir.⁹³ İki İmâmî yazarın vermiş olduğu bu bilgi, İbn Kıbbe gibi dönemin diğer İmâmî alimleri tarafından da paylaşılır. Yani tarihlendirme konusunun İbn Kıbbe tarafından da görmezlikten gelindiği anlaşılmaktadır. İbn Kıbbe'ye göre Allah insanoğlunun menfaatine en uygun anı karar verince Onikinci İmam'ın eliyle mucize gösterecek ve İmam tekrar ortaya çıktığında imamet iddiası bu mucizeyle gerçekleşecektir.⁹⁴ Yani İbn Kıbbe'ye ait olan bu pasajlarda da İmam'ın ortaya çıkacağı zaman konusunda herhangi bir görüş belirtilmediği görülmektedir.

İlk İmâmî alimlerin, zuhur zamanını belirtmemelerinin sebebi, aradan insan ömrünü aşacak kadar fazla bir sürenin geçmemiş olmasından kaynaklanmış olabilir. Çünkü eserlerini kaleme aldıkları 290/903'lü yıllarda İmam ancak otuz-otuz beş yaşlarında olabilirdi. Şîfler, her ne kadar acil olarak bekleseler de imamlarının, kaybolan normal bir insan gibi halâ hayatta olabileceğini anlayışla karşılayabilirlerdi. Hatta Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923) bile bu dönemde yazdığı eserinde, İmam'ın gaybetini normal bir insanın yaşam süresi kadar düşünmekteydi.⁹⁵ Horasan ve benzeri bölgelerde yaşayan Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî (320/932) gibi bazı Şîf alimleri ise, bu tür bilgi ve rivayetlerin üretildiği Bağdad ve Kûfe gibi

92 Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 142.

93 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90-93; Kummî, *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırâk*, 103.

94 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 62-63.

95 Bkz. Ebu Sehl en-Nevbahtî, "Kitabu't-Tenbîh" İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 93-94.

bölgelerden uzak oldukları için, halâ önceki Kâim haberleriyle yetinmekteydiler. Meselâ Ayyaşî, Kâim'in yaşıyla ilgili aktardığı bir rivayette, "kıyamından ölümüne kadar 19 sene geçeceği" söylenmektedir. Söz konusu rivayetin devamında da, "ölümünün ardından 50 yıl kaos olacak, sonra Mansur ortaya çıkarak Kâim ve taraftarlarının kanını talep edecek sonuçta da öldürülecektir"⁹⁶ denmektedir. Burada Onikinci İmam'ın kastedilmediği açıkça anlaşılmaktadır.

Gaybetin süresi hakkında kesin rakam verenlerin ilki, Kuleynî (329/941)'dir. Ancak onun aktardığı rivayette, ifade edilen rakamlarla belli bir süre tayin edilmekten ziyade sadece Şîa'yı biraz daha oyalama niyetinde bulunduğu söylenebilir. Kuleynî'nin Hz. Ali'ye atfettiği bu rivayette, gaybet ve şaşkınlık döneminin 6 gün, 6 ay veya 6 yıl süreceği⁹⁷ söylenmektedir. Rivayette 60 yıl da denebilirdi. Fakat hicrî 300'lerden sonra yazdığı bu eserinde altmış yıl sonrasında bahsetmek, İmamın normal bir insandan fazla yaşayacağı anlamına gelebilirdi. Benzer durum Kuleynî'nin çağdaşı Ali b. el-Hüseyin el-Kummî (329/941)'nin kaydetmiş olduğu diğer bir rivayette de görülmektedir. Kâim'in gaybetinin Hz. Musa'nın durumuna benzetildiği bu rivayette, Hz. Musa'nın gaybeti 22 yıl⁹⁸ gibi kısa sayılabilecek bir süre olarak gösterilmektedir. Bu yüzden Kuleynî ve çağdaşları, tarih belirten rivayetlerden ziyade, zaman belirleyenlerin yalan söyledikleri, gaybetin biçimi için bir müddet belirlenmediği, bu konuda acele edenlerin helâk olacakları⁹⁹ şeklindeki haberlere ağırlık vermişlerdir. Kuleynî'nin aktardığı başka bir rivayete göre Ca'fer Sadık'ın, "(söz konusu dönemde) imam olduğunu iddia edenin imam olmadığını, bu kişinin Fatımî Alevî de olsa fark etmeyeceğini" söylediği ifade edilmektedir.¹⁰⁰

Diğer taraftan, Kuleynî'nin eserinde gaybetin süresiyle ilgili fazla bir tartışmanın bulunmaması, İmâmî kelâmcıların 328/940 yılına kadar fazla bir iç dirençle karşı karşıya kalmadıklarını gösterir. Ancak Dördüncü Sefir es-Semurî

96 Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, II, 352.

97 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 136.

98 Kummî, *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, 109.

99 Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 368-369.

100 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 200.

(328/940)'nin ölümünü takip eden dönemle birlikte, gaybet inancına yönelik iç direncin artmaya başladığı görülmektedir. Nu'manî (360/971)'nin İmam'ın gaybeti konusunda şüphe eden kendi çağdaşı Şiîler hakkındaki tenkitçi ifadeleri, Şiîlerin İmamın dönüşünden umutlu oldukları 328/940 yılına kadar olan bu kavgayı doğrular. İmamın yaşının yaklaşık 75 yıl olarak belirlendiği bu yıldan sonraki durumun, akıl almaz bir konu olarak düşünölmeye başlandığı anlaşılmaktadır.¹⁰¹ Çünkü gaybet, normal bir insanın yaşam süresinden daha fazla uzatılmıştı.

Nu'manî, Şiîlerin büyük bölümünün İmam hakkında “O nerededir? ne zamana kadar kayıp duracak? şu an kaç yaşındadır? seksen küsur yaşında olmalı” şeklinde sorular sormaya başladıklarını söyler. Ayrıca o, bir kısmının İmam'ın öldüğünü, bazılarının da böyle birinin doğmadığını iddia ettiklerini ve bu yüzden de kendilerinin alay konusu yapıldığını yakınlarak ifade eder. Nu'manî, Şîa'nın durumunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, söz konusu süreyi uzak bulanlara, Allah'ın bazı kullarının ömürlerini yüz yıldan fazla uzatmış olduğunu hatırlatmaktadır.¹⁰²

Tartışmanın ilk dönemlerinde, bir imamın tehlike anında insanlardan uzaklaşması makul kabul edildiyse de gizlilik süresinin insana ait ömür müddetini aşması halinde durumunun ne olacağı hakkında açık bir hükmün mevcut olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra Nu'manî (360/971) döneminde, “muammerûn” (Allah tarafından ömürleri uzatılmışlar) tezi ortaya atılarak yeni bir yaklaşım geliştirilmiştir. Bu tez “imam her ne kadar uzun ömürlü olsa da, yeryüzünde hayatta olup gizli kalabilir” şeklindeki Şîi iddialar için önemli bir kanıt sağlamıştır.¹⁰³ Nu'manî, buradan yola çıkarak Hz. Musa'nın mucizevi doğumuyla ilgili Kur'an'da anlatılan kıssayı örnek gösterir ve ömrün uzatılmasının aklın da kavrayacağı bir husus olduğunu ileri sürer. Ona göre Allah, hüccetini daha uzun süre de yaşatabilir. Çünkü bu Allah'ın en büyük mucizesidir; onunla birlikte dinini diğer tüm dinlere

101 Krş. Sachedina, *Islamic Messianism*, 99-100; Hussain, *The Occultation*, 144-145; Mazlum Uyar, *Ahbârilik*, 39.

102 Bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 157-158.

103 Krş. Fığlalı, “İsnâaşeriyye,” *DİA*, XXIII, 144; Etan Kohlberg, “Some Shi'i Views of the Antediluvian World” *Studia Islamica*, LII, Paris 1980, 52.

üstün kılacak ve onunla kirleri yıkayacaktır.¹⁰⁴

Nu'manî, İmam'ın ömrünün mucizevî bir şekilde uzatılabileceğini iddia ettikten sonra, Ca'fer Sadık'a isnat ettiği bir haberle ilk kez somut bir tarihe ortaya koyar. Söz konusu rivayette, Kâim'in kendi soyundan olacağı, Halil'in (Hz. İbrahim) ömrü kadar, yani 120 sene yaşayıp sonra bir zaman kaybolacağı, ardından 32 yaşında biri olarak ortaya çıkacağı¹⁰⁵ söylenmektedir. Aslında böyle bir rivayetin gündeme gelmesinin, dönemin Şiîlerinin yoğun baskılarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu şekilde Kâim'in ortaya çıkma tarihi en azından 30 veya 40 yıl ileri atılmış oluyordu. Ancak böyle fazla uzak olmayan bir zaman belirlemenin ileride daha ciddi sonuçlar doğurabileceğini düşünmüş olmalı ki, daha sonra “bu işin tarihlendiremeyeceği”¹⁰⁶ şeklinde Ca'fer Sadık'tan farklı bir rivayet aktararak konuyu tekrar soyut alana çekmeye çalışmıştır. O, Muhammed Bakır'a nispet edilen bir diğer rivayetle de bu düşüncesini destekler. Söz konusu rivayette, “Allah'ın, bu işin (hicrî) 70 yılında olacağını planlamış olduğu, ancak Hz. Hüseyin öldürülünce kızıp bu tarihi 140 yılına ertelediği, vermiş olduğu bu bilginin de ifşa edilmesi üzerine bir daha bununla ilgili herhangi bir vakit belirlemediği”¹⁰⁷ söylenmektedir. Nu'manî, Kâim'in ortaya çıkmasının Şîa ayrılığa düşmedikçe, birbirlerinin yüzlerine tükürmedikçe ve birbirlerini tekfir etmedikçe gerçekleşmeyeceği¹⁰⁸ şeklinde aktardığı diğer bir rivayetle de durum tespiti yaparak tarih vermekten kaçınma gayretine devam etmiş gözükmektedir.

Tüm bunlardan anlaşılabileceği üzere, aslında Nu'manî'nin zihninde, İmamın kıyamet günü ortaya çıkacağı düşüncesinin yattığı söylenebilir. Fakat toplumun onu bekleme yönündeki sabırsızlığından çekinerek bu düşüncesine pek fazla vurgu yapmadığı anlaşılmaktadır. Ca'fer Sadık'a nispet ettiği bir rivayetinde bu konu

104 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 158.

105 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 189.

106 Bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 279.

107 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 293.

Önceki imamlar, şayet şartlar uygun olsaydı aralarından birinin el-Kaim el-Mehdî olabileceğine inanıyorlardı. Fakat 147/754 yılındaki isyan niyetlerinin başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra bir diğer kıyam için özel bir zamanın belirlenmesinin tedbirsiz bir durum olacağı kanaatine varmışlardı. Hussain, *The Occultation*, 154.

108 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 206.

belirgin olarak farkedilmektedir. Rivayette, Rasulüllah'ın, Ali'nin zürriyetinden Hüseyinoğullarından olacak Kâim'in "ahir zamanda" ortaya çıkacağı¹⁰⁹ açıkça ifade edilmektedir.¹¹⁰

Yukarıda da belirtildiği gibi, Nu'manî (360/971)'nin *Kitabu'l-Gaybe*'yi yazdığı dönemle birlikte İmamın yaşam süresi normalin dışına doğru uzatılmaya başlanmıştı. Ancak sürenin uzaması İmâmîlerin şaşkınlık ve umutsuzluğunun daha da artmasına neden olmaktaydı. 352/963 yıllarında söylendiği sanılan birkaç söz, bu kaosun zamanla İmâmîlerin belirleyici özelliği haline geldiği izlenimi vermektedir. Üstelik Ebu'l-Kasım el-Belhî (319/931) gibi Mu'tezililer ile Ebu'z-Zeyd el-Alevî gibi Zeydîlerin¹¹¹ Onikinci İmamın gaybetiyle ilgili sert hücumları, Nisabur'dan Bağdad'a kadar tüm İmâmî topluluk içerisinde şaşkınlığı artırmış ve bir çoğu da inancını terk etmişti.¹¹² Durumun ciddiyetinin farkına varan İbn Babaveyh (381/991), eserinde, uzun yaşayan peygamber ve şahıslara özel bölümler ayırarak Onikinci İmam'ın çok uzun bir süre yaşayabileceğini ispat etme gayretine girişmiştir. Aktardığı bir rivayette Hz. Adem'in 930 sene, Nuh'un 1450 sene, İbrahim'in 175 sene, İsmail'in 120 sene, İshak'ın 180 sene, Yakup'un 120 sene, Yusuf'un 120 sene, Süleyman'ın 712 sene vb. yaşamış oldukları¹¹³ iddia edilmiştir.

Diğer taraftan İbn Babaveyh (381/991), Kâim'in yaşıyla ilgili benzetme yapabileceği en uygun şahıs Hz. Nuh olduğu için, Kâim'in ömrünün Nuh'un yaşı

109 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 247.

110 M. Said Hatiboğlu, Kıyametin yaklaştığına inanmış kimselerde uyanan son bir merakın, olayları rakamlara bağlamak olduğunu söyler. O, gaybetin süresiyle ilgili rivayetlere çok benzeyen kıyamet haberleriyle ilgili yorumunda şöyle der: "Seneler Hz. Peygamber'e ilkin 35, 36 veya 37'den başlayarak dinin ayakta kalması durumunda sonrakilerle birlikte 70 seneye kadar taksim ettirilmiş, 70 yıllık müddet dolup bu rivayet hükümsüz kalınca süre 100 seneye çıkarılmakta bu süre dolduğunda kıyamet yine kopmayınca bu durum, yüz sene sonra sahabe kalmayacak şekilde yorumlanmıştır. Verilen tarihlerin bu seviyede kalmayacağı doğaldır. Fitneler ve kıyamete ait alametlerin ortaya çıkacağı olaylar bu defa 125. seneye tehir edilmişti. Şüphesiz bu tarihler de değişmeye mahkûmdur. Bu defa, çabuk mahcub olmasın diye olacak, 210'a çıkıldı o da olmadı birden 300 denildi. Kıyamet bir türlü gelmek bilmiyordu. Malûbiyeti, ellerinden başka bir şey gelmediği için olacak, Kıyametle ortadan kaldırmayı istemiş olanlar nihayet tutturdıkları yolun çıkmaz olduğunu anlayınca, hem alay konusundan kurtulmak hem de kendilerine bir paye vermek için, artık değiştirilmesine ihtiyaç olmayacak olan bir karar çıkardılar: Lâ ilâhe illallah dendiği kıyamet yok." Mehmet Said Hatiboğlu, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasi İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Basılmamış Doçentlik Tezi, 16-17.

111 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemâlû'd-Dîn*, I, 78, 94

112 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemâlû'd-Dîn*, I, 2-3, 16.

113 İbn Babaveyh, *Kemâlû'd-Dîn*, II, 524.

kadar olduğunu¹¹⁴ benimsemiş gözükmektedir. Çünkü Hz. Nuh, bu ömrü uzatılanlar arasında onurlu bir yere sahiptir. Nuh'un uzun hayatıyla ilgili Kitab-ı Mukaddes hikayelerinden etkilenen sadece Şiîler olmamıştır. Tüm İslâm dünyasında şair ve edebiyatçılar, zamanın fazlasıyla uzun periyotlarını ölçmek için “Nuh'un hayat süresi” terimini kıyas olarak sık sık kullanmışlardır. Bununla birlikte, Nuh'un hayat süresinin uzunluğunu kendi doktrinleri için daha ileri boyutta malzeme olarak kullanan sadece Şiîler olmuştur. Bu yüzden onlar, sadece Nuh'un yaşının hesaplamasıyla yoğun bir şekilde uğraşmak zorunda kalmamışlar, aynı zamanda onun yaşını mümkün olduğunca fazla göstermeye çalışmışlardır.¹¹⁵ Şiîler, ilk kaynaklardan itibaren Hz. Nuh'un, kavminin yanında 950 yıl yaşadığı şeklinde benzer diğer birçok rivayet aktarmışlardır.¹¹⁶

Aslında tüm bu iddiaların başlangıç noktası, Kur'an'ın, “Nuh, kendi insanları arasında, tûfandan önce 950 yıl yaşamıştı”¹¹⁷ ayetine dayanır. İbn Babaveyh ise Nuh'un yaşını azami düzeyde göstermeye çalışarak onun, 850'si peygamberlikten önce, 950'si kavmiyle birlikte tûfana kadar ve 700'ü de tûfandan sonra olmak üzere toplam 2500 yıl yaşadığını¹¹⁸ söylemektedir. Ancak eserinin başka bir yerinde, Nuh kavminin 300 yıl yaşadığı¹¹⁹ şeklinde bir rivayet aktararak kendi iddiasını tekdip etmiştir.

İbn Babaveyh (381/991)'in, bu yaklaşımıyla, Onikinci İmam'ın tekrar ortaya çıkma tarihini gelecek uzun bir zamana, belki de kıyamet gününe erteleme niyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, başka bir eserinde Kâim'in, istediği kadar gaybet içerisinde kalabileceğini söyler. Ona göre İmam'ın yokluğu dünyanın ömrü boyunca sürse bile ondan başka bir Kâim olmayacaktır; Nebi ve imamlar onun adı ve soyunu işaretle tayin etmiş ve müjdelemişlerdir.¹²⁰

İmam'ın zuhur zamanıyla ilgili yapılan bu tartışmalar İbn Babaveyh

114 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 524.

115 Krş. Etan Kohlberg, “Some Shi'i Views of the Antediluvian World,” 52.

116 Meselâ bkz. Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, II, 333.

117 Ankebût, 29/14.

118 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 523, 530.

119 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 523.

120 Bkz. Kummî, *Risaletü'l-İ'tikadâti'l-İmâmiyye*, 112.

(381/991)’ten sonra da devam etmiştir. Uzun süre geçmesine rağmen İmamın zuhûr etmemesinden dolayı kendilerinin alay konusu olmasından Şeyh Müfîd de muzdariptir.¹²¹ İleride görüleceği gibi Müfîd de İbn Babaveyh’in “muammerûn”la ilgili yaklaşımlarına katılarak bunları aklî delillerle ispata çalışmıştır.

İbn Babaveyh’in yöntemini takip eden Tûsî (460/1067) de “Kâim’in, Hz. İbrahim’in 120 yıllık ömrü”¹²² veya “Hz. Yunus veya Hz. Nuh’un ömürleri kadar yaşayacak”¹²³ ya da “tarihlendirenler yalancıdır”¹²⁴ şeklindeki kendinden önce gelen rivayetleri olduğu gibi aktarmıştır. Bu rivayetleri temellendirmek için de, Arap ve Arap olmayıp uzun yaşayan bazı şahıslar hakkında kulaktan dolma bir yığın bilgi aktarmıştır.¹²⁵

Sonuç olarak, Onikinci İmam’ın ortaya çıkış zamanıyla ilgili ilk olarak Nu’mânî (360/971)’nin eseriyle gündeme gelmiş gözükten “muammerûn” kavramının, sonraki İmâmî alimler tarafından geliştirilerek bu mezhebin değişmez görüşü haline geldiği görülmektedir. Bu yüzden Nasîruddin et-Tûsî (672/1274), Onikinci İmam’ın gaybeti ve onun uzun müddetinin, Allah Teala’nın kadir ve alimliğine inananlar açısından mantıksız olmayacağını söyler. Ona göre Müslümanlardan gaybetin gerçekleşme ihtimalini zayıf görenler, zamanın uzunluğu konusunda peygamberlerden Hızır ve İlyas’ın, şakîlerden Deccâl ve Samirî’nin gaybetleri hakkındaki kendi görüşleriyle çelişmektedirler. Çünkü bu iki grup şahıs için gaybet caiz ise, manevi derece olarak bunların arasında bir konuma sahip velilerin gaybeti de meşrudur.¹²⁶

İmâmî alimler, Onikinci İmam’ın yaşı veya ortaya çıkış tarihiyle ilgili verdikleri bilgilerin dışında, onun zuhûrunun nasıl ve ne şekilde olacağıyla ilgili de pek çok rivayet aktarmışlardır. Ancak bu rivayetlerin birbirleriyle çeliştikleri görülmektedir. Onikinci İmam’ın varlığı iddialarından önce gündeme getirilmiş olan Kâim rivayetlerinin büyük bir kısmı ona uyarlanmaya çalışılırken, birtakım ayrıntılar

121 Bkz. Şeyh Müfîd, *el-Fusûlü’l-Aşere*, 392.

122 Tûsî, *Gaybe*, 420.

123 Tûsî, *Gaybe*, 421.

124 Tûsî, *Gaybe*, 425-426.

125 Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 113-124.

126 Bkz. Tusi, Nasiruddin, *İmamet Risalesi*, 190.

gözden kaçırılmıştır. Meselâ İbn Babaveyh (381/991)'in aktardığı bir rivayette, “Kâim’in hurucuyla Nefsü’z-Zekıyye’nin öldürülmesi arasında 15 gece bile yoktur”¹²⁷ denilmektedir. Yine başka bir yerde, Kâim’in kıyamından önce meydana gelecek beş hadiseden bahsedilirken, el-Yemanî, es-Süfyanî, bir münadînin gökten bağırması, sahranın göçmesi ve Nefsü’z-Zekıyye’nin ölmesi¹²⁸ gibi olaylardan bahsedilmektedir. Ancak erken dönem Sünnî hadis kitaplarında da yer alan bu tür hadislerin, 145/762’lerdeki ayaklanmalarla ilgili oldukları kolayca fark edilmektedir.

İmâmî kaynaklar, Kâim veya Sahibü’z-Zaman diye nitelendirdikleri Onikinci İmam’ın ortaya çıkışıyla ilgili verdikleri diğer bilgilerde, onun Cumartesi, yani Hüseyin’in öldürüldüğü Aşure günü ortaya çıkacağı¹²⁹ söylenmektedir. Zuhûr ettiğinde de 30¹³⁰ veya 40 yaşlarında genç bir insan suretinde¹³¹ olacağı ve yanında da Bedir Ehli sayısınca 313 taraftarı bulunacağı¹³² ileri sürülmektedir.

1.2.4. İki Gaybet Görüşü

İsna’aşeriyye’ye göre Onikinci İmam Muhammed Mehdî, 254/868 veya 260/874 yılından sonra gaybete girmiştir. Gaybetinden itibaren Dördüncü Sefir’in ölüm tarihi olan 328/940 yılına kadarki dönem “Kısa Gaybet” veya Dört Sefir Dönemi, 328/940 yılından itibaren Muhammed el-Mehdî’nin ortaya çıkmasına kadar geçecek dönem de “Uzun Gaybet Dönemi” olarak adlandırılmıştır.

Şîî düşüncede gaybetin ikiye taksim edilerek anlatılması ilk olarak İmâmiyye ile birlikte gündeme gelen bir konu değildir. Hasan el-Askerî (260/874)’nin ölümünden sonra ortaya çıkan gruplarla ilgili tanımlamalarda bulunan Şîî fırkalarla ilgili erken dönem kaynak eserleri, Hasan’ın ölümünü inkâr eden grubun iddialarından söz ederken, onların “Kâim’in iki gaybeti olacaktır ve şu anki birinci gaybetidir, bu gaybetten sonra ortaya çıkıp bilinecek, ardından da diğer bir

127 İbn Babaveyh, *Kemalü’l-Dîn*, II, 649.

128 İbn Babaveyh, *Kemalü’l-Dîn*, II, 649.

129 İbn Babaveyh, *Kemalü’l-Dîn*, II, 654.

130 Tûsî, *Gaybe*, 420.

131 Tûsî, *Gaybe*, 419.

132 İbn Babaveyh, *Kemalü’l-Dîn*, II, 672-673, 378.

Bu tür iddiaların temeli, “Kaim’in ashâbı 310 küsur adamdır”, “Kaim’in gücü 313 taraftardır” şeklindeki eski Şîî rivayetlere dayanır. Bkz. Ayyaşî, *Tefsîru’l-Ayyaşî*, II, 62, 150-151, 166.

gaybetle kaybolacaktır” şeklinde düşündüklerini söylerler.¹³³ Ancak söz konusu kaynaklar, İmâmiyye ile ilgili görüşlerinde ise, iki gaybet fikrinden hiç bahsetmezler. Dolayısıyla bu konunun ilk İmâmî iddialar arasında gündeme gelmiş bir düşünce olarak ele alınamayacağı kanaatindeyiz.

Diğer taraftan, ilk İmâmî fikirler arasında gözükmeyen iki gaybet görüşünün, kısa bir süre sonra gaybet inancının değişmez bir unsuru olarak İmâmiyye tarafından sahiplenilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Başlangıçta sadece imamın kaybolması meselesinde yoğunlaşan İmâmîler, zamanla bu düşüncelerinin alt yapısını oluşturacak eski rivayetlere müracaat etmişlerdi. Bu rivayetlerin bazıları da, gaybetin iki şekilde olacağıyla ilgili olsa gerektir. Başta Hasan Askerî'nin gaybetini iddia eden grubun gündeme getirdiği anlaşılan bu rivayetler, zamanla İmâmiyye gaybet inancının en önemli delilleri olmuştur. İmam'ın, biri diğerinden daha şiddetli olmak üzere iki gaybeti olduğunu ileri süren İmâmî Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923), 290/903'larda yazdığı eserinde, bu konuyla ilgili geçmişten gelen pek çok rivayetin bulunduğunu ifade etmiştir.¹³⁴

Ayrıca Hz. İsa'nın kabrinden kıyamı, semaya yükselmesi, sonradan diri olarak Hz. Meryem ve on bir havarisine görünmesi, ardından göğe alınması¹³⁵ şeklindeki Hıristiyan inancının da, İslâm dünyasındaki gaybet rivayetlerine bir model oluşturduğu düşünülebilir. Gaybetle ilgili gündeme gelen rivayetlerin ilham noktası bu tür eski inançlar olduğu için, Şîî mezheplerin, gaybet iddialarını Hz. İsa'nın iki gaybet durumuna benzetmeye çalışmaları son derece doğaldır.

İmâmiyye içerisinde tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kez İbn Kıbbe'nin gündeme getirdiği iki gaybet rivayetleri, daha sonra Kuleynî (329/941) tarafından kayda geçirilmiştir. Bu rivayetlerin ikisinde, “Sahibu Haze'l-Emr'in iki gaybeti vardır; onlardan birisinde ehline döner, diğerinde ise, o helâk oldu, herhangi bir vadidedir, şeklinde söylendiği”¹³⁶ ifade edilmektedir. Başka bir rivayette, Kâim'in iki gaybeti olacağı, birinde Hac boyunca hazır olup insanları göreceği fakat kendisinin

133 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79-80; Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 292.

134 Bkz. Ebu Sehl, “Kitabü't-Tenbîh” İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 93-94.

135 Markos, 16/ 6-20.

136 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 131, 141.

görünmeyeceği¹³⁷ söylenmektedir. Kuleynî'nin aktardığı diğer bir rivayette ise, iki gaybetten birinin daha uzun olacağı vurgulanmaktadır. Birinci gaybetinde özel Şîası hariç kimsenin yerini bilemeyeceği, diğerinde ise yerinin sadece özel dostları tarafından bilineceği¹³⁸ belirtilmektedir.

Kuleynî'nin söz konusu rivayetlerinde gaybetin iki formundan, hatta gaybetlerden birinin daha uzun olacağından bahsedilmekle birlikte hangi gaybetin daha uzun olacağına yönelik bir atıf söz konusu değildir. Onun ölüm yılına kadar geçen süre içerisinde de fazla bir değişme olduğu söylenemez. Ancak, Dördüncü Sefir es-Semurrî (328/940)'nin, yerine bir vekil atamadan vefatıyla birlikte temsilcilerin faaliyetlerinin durması, İmâmî hadisçileri, “şaşkınlık ve imtihan dönemi” diye nitelenen ikinci gaybet döneminin başladığı düşüncesine yöneltmiştir.¹³⁹

Gaybetle ilgili bu gelişme, önceden Kuleynî'nin kayda geçirdiği birtakım rivayetlere daha sonraki hadisçi müellif en-Nu'manî (360/971) tarafından başkalarının da eklenmesini gerektirmiş ve böylece yeni bir yorumlamaya gidilmiştir. Nu'manî, gaybetin iki şeklini, ikinci gaybetin başlamasından sonra 342/953'lerde yazdığı *Kitabu'l-Gaybe*'sinde ayrıntılarıyla ele almış ve ikinci gaybetin daha uzun olacağını söylemiştir. Onun gaybet değerlendirmesi resmi yorumlardan biri olarak kabul edilmiş¹⁴⁰ ve İmâmiyye itikadına dahil edilmiştir.

Nu'manî (360/971), ilk olarak gaybetin iki şekliyle ilgili Muhemmed Bakır ve Ca'fer Sadık'a dayandırılan dokuz ayrı hadis aktarır. Daha sonra, Kâim'in iki gaybetiyle ilgili hadislerin gerçekliğinin kanıtlanmış olduğunu; Allah'ın, gaybeti meydana getirmekle imamların sözlerini doğruladığını¹⁴¹ söyler. Nu'manî'nin gaybetin iki şekliyle ilgili aktardığı söz konusu rivayetlerde, iki gaybetten hangisinin daha uzun süreceği konusunda bir açıklık bulunmamakla birlikte, ikinci gaybetin daha uzun olacağı yönünde ufak bir izlenim edinilebilir.¹⁴² Ancak daha sonra,

137 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 138.

138 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 141.

139 Krş. Hussain, *The Occultation*, 140.

140 Krş. Sachedina, *Islamic Messianism*, 82-83; Hussain, *The Occultation*, 7, 140-141.

141 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 170-173.

142 Krş. Sachedina, *Islamic Messianism*, 84-85; Kohlberg, “From Imamiyya to Ithna-‘Ashariyya,” 528.

aktardığı bu rivayetlerin yorumuna geçtiğinde, ikinci gaybetin daha uzun süreceğini belirgin bir şekilde ileri sürmüştür.

Nu'manî'ye göre birinci gaybet, imamla insanlar arasında sefirlerin aracılık yaptığı dönemdir. Bu dönem, sınırlı bir zamanı kapsayan ve süresinin tamamlandığı "Gaybetü'l-Kasîra"dır.¹⁴³ Sefirler de, gaybeti durumunda imamla Şîa arasında bir delil(alem)dir. Ona göre kullar üzerindeki imtihan dönemi tamamlanınca sefirler (deliller) ortadan kalkar ve şaşkınlık gerçekleşene kadar da gözükmeyizler. Bu şekilde ikinci gaybet durumu gerçekleşir.¹⁴⁴ İkinci gaybet ise, Allah'ın dileği doğrultusunda, bir sebebe dayalı olarak sefir ve aracılardan kalktığı kâinat için planlanan bir dönemdir. Bu zaman da gelmiştir. Bu dönem boyunca imtihan, sınav, deneme, eleme ve arınma gibi etmenlerin tümü gerçekleşecektir. Ona göre tüm bu anlattıkları, imamın iki gaybeti olacağı ve kendilerinin ikinci gaybette yaşadıkları şeklindeki ifadesine açıklık getirmiştir.¹⁴⁵

Nu'manî (360/971)'nin iki gaybetle ilgili bu yorumu, İbn Babaveyh (381/991)'ten başlayarak Hazzâz er-Râzî el-Kummî (381/991), Şeyh Müfîd, Tûsî ve Meclisî (1111/1700) dönemine kadar İmâmî alimlerin ileri sürdükleri açıklamaların çoğuna temel oluşturmuştur. İbn Babaveyh ve daha sonra da Tûsî (460/1067), Nu'manî'nin bu beyanından yola çıkarak sefirlerin durumu ve her iki gaybetin başlama tarihlerini ayrıntılarıyla açıklamışlardır. Onlara göre dördüncü ve son sefir es-Semurrî'nin 15 Şaban 328/26 Mayıs 940'ta vefatıyla Tam Gaybet dönemi başlamıştır.¹⁴⁶ es-Semurrî'nin ölümünden bir hafta önce Onikinci İmam tarafından yazdırıldığı iddia edilen tevkîde, onun altı gün sonra öleceği, bu yüzden işlerini hazırlayıp ölümünden sonra yerine kimseyi tayin etmemesi istenmektedir. Bu şekilde ikinci gaybet başlamıştır ve uzun bir süreden sonra Allah izin vermeden, kalpler

Meselâ rivayetlerin birinde şöyle denmektedir: "Sahibu Haze'l-Emr'in iki gaybeti vardır. Biri uzar ve bazıları, o öldürüldü, diğer bir kısmı da, o gitti der. Yanında, ashabından kendisine tabi olan gruptan başkası kalmaz. Yerini ise, ona tabi olan mevlası hariç, arkadaşları ve diğerlerinden hiç kimse bilmez." Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 171-172.

143 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 173-174.

144 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 161.

145 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 173-174.

146 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 432-433; Tûsî, *Gaybe*, 393-394.

katılmasından ve yeryüzü adaletsizlikle dolmadan da zuhûru gerçekleşmeyecektir.¹⁴⁷

Rajkowski, Onikinci İmam'ın dördüncü sefirinin ölümünden önce yayımlamış olduğu söz konusu tevkîyi aktardıktan sonra şöyle der: “Bu doküman, Katiyye Şîası liderlerinin, Mehdî'nin yakın bir zamanda ortaya çıkacağı beklentilerini kaybettiği ve zuhûr anının halâ çok uzak bir zamanda olacağını düşündüklerini açıkça göstermiştir. Yani arka arkaya gelen elçilerle Sahibu'z-Zaman arasındaki direkt ilişki rollerini devam ettirebilmeleri artık mümkün değildi. Şîilerin, resmi bir aracı olmadan ve sadece Mehdî'nin gözükmeyen koruması ve ilhamına bağlı olarak yaşamaları daha iyiydi.¹⁴⁸

Nu'manî (360/971) ile başlayıp İbn Babaveyh (381/991) ile sistemleşen söz konusu yeni İmâmî gaybet teorisi, Şeyh Müfid (413/1022) tarafından da aynen kabul edilmiştir. Müfid'e göre de, biri diğerinden uzun olmak üzere iki gaybet vardır. Bunlardan birincisi kısa gaybettir. Kısa gaybet, İmam'ın Şîasıyla arasında sefirlerin bulunduğu, uzun gaybet ise birincisinden sonra başlayıp kılıçla kıyam edene kadar ki dönemdir.¹⁴⁹

Bir taraftan gaybetin son şekline aynen sadık kalan Müfid, diğer taraftan da “Biri diğerinden daha uzun olmak üzere iki gaybet olacaktır” şeklindeki haberlerin, Hasan el-Askerî'nin babası ve dedesinin doğumlarından önceki Şîî İmâmî musannifler tarafından bildirildiğini ve bu konuyla ilgili pek çok belirgin işaretin bulunduğunu iddia eder.¹⁵⁰ Hatta o, “Beklenen Kâim'in, Resulullah'ın isimlendirdiği insanların mehdîsi (mehdîyyu'l-enâm) olduğu ve onun, biri diğerinden daha uzun olmak üzere iki gaybeti olacağı” şeklindeki kanaatlerini Nevbahtî (310/922)'ye dayandırdığını söyler.¹⁵¹ Fakat daha öncede ifade ettiğimiz gibi Nevbahtî'nin mevcut eserindeki İmâmîyye tanımlamasında, iki gaybet görüşünden hiç bahsedilmemiştir. Ancak Müfid'in dayanak kabul ettiği eserin, Nevbahtî'nin tamamlamaya ömrü vefa etmediği *Kitabu'l-İmame* adlı son çalışması olma ihtimalini

147 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 516; Tûsî, *Gaybe*, 395.

148 Rackowski, W. W., *Early Shi'ism in Iraq*, Ph. D. Thesis, School of Oriental and African Studies, 1955, 673-74.

149 Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 259; Şeyh Müfid, *İrşâd*, II, 340.

150 Bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Aşere*, 361.

151 Bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 258-259.

de gözardı etmemeliyiz.

Fadl b. Hasan et-Tabersî (548/1154) ise, daha da ileri giderek “Âl-i Muhammed’in Kâim’inin iki gaybeti vardır; biri uzun diğeri kısa” şeklindeki gaybet hadislerini, Muhammed Bakır (114/733)¹⁵² ve Ca’fer Sadık (148/765) dönemlerinde telif edilen Şîî eserlere kadar dayandırır. Ona göre, bu tür gaybet hadislerini bir araya getirip, Onikinci İmam’ın gaybetinden yaklaşık bir asır önce *Müşeyyehâ* adlı kitabını te’lif eden, Hasan b. Mahbûb ez-Zürrâd adında güvenilir bir muhaddistir.¹⁵³

Diğer taraftan, İsna’âşeri Şîî alimler, iki gaybet inancını sadece imamlarından geldiklerini iddia ettikleri rivayetlere dayandırmazlar. Özellikle Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed gibi farklı peygamberlerden de örnekler verirler. Onlara göre Hz. İbrahim de iki kez gaybete girmiştir. Birincisi Nemrud yüzünden, ikincisi ise Mısırlı hakimlerden korktuğu için.¹⁵⁴ Hz. Muhammed’in de Kureyş’in boykotuna dayanabilmek için Haşimoğullarından taraftarlarıyla birlikte bir vadiye sığındığını, daha sonra da Medine’ye giderken tekrar başka bir mağarada saklanmak zorunda bırakıldığını¹⁵⁵ örnek gösterirler.

“Küçük Gaybet” ve “Büyük Gaybet” terimlerine gelince; bu isimlendirmeler muhtemelen Safavîler dönemindeki İsnaaşerî eserlere dayanmaktadır.¹⁵⁶ Kuleynî, “Kâim için iki gaybet vardır; biri kısa diğeri ise uzun”¹⁵⁷ şeklindeki bir rivayetinde, iki gaybet için, “kasîr” ve “tavîl” terimlerini kullanır. Onun bu kullanımı sonraki İmâmîler tarafından da devam ettirilmiştir.

1.2.5. Gaybetin Tabiatı

İsna’âşeriyye’ye göre, Dördüncü Sefîr’in kendi otoritesini başka bir halefine devretmeden vefatıyla “Uzun Gaybet” denen, İmamın dolaylı yoldan temsil edildiği

152 Muhammed Bakır, aynı zamanda müstakil Şîî hukukunun kurucusu olarak da kabul edilir. Bkz. Ayyaşî, *Tefsiru’l-Ayyaşî*, I, 279; Muhammed Hüseyin el-Muzaffer, *Tarîhu’s-Şîa*, Beyrut 1985, 50; Madelung, *Religious Trends*, 77; Arzina R. Lalani, *Early Shi’i Thought “The Teachings of Imam Muhammed al-Baqir”*, London 2000, 114.

153 Fazl b. Hasan et-Tabersî (548/1153), *İ’lamü’l-Verâ bi İ’lamü’l-Hüda*, Dârü’l-Kütübî’l-İslâmiyye, Tahran ts. 444.

154 İbn Babaveyh, *Kemalü’d-Dîn*, 138-139.

155 Tûsî, *Gaybe*, 90.

156 Sachedina, *Islamic Messianism*, 84-85.

157 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 141.

dönem başlamıştır. Genellikle gizli tutulsa da, Onikinci İmam halâ yeryüzünde yaşamakta ve zaman zaman bazılarına gözükererek temsilcileriyle mektuplaşmakta olup bu şekilde taraftarlarının kaderleri üzerinde kontrolünü devam ettirdiğine inanılmaktadır.¹⁵⁸

Hasan el-Askerî (260/874)'nin var olduğu iddia edilen tek oğlunun gaybete gittiğinin izah edilebilmesi gerçekten zor bir meseleydi ve uzun soluklu yoğun bir propoganda gerektiriyordu. Bu yüzden ilk İmâmîler, gerçekte hiç doğmamış bir çocuğu on ikinci imam olarak taraftarlarına kabul ettirebilmek için onun varlığını ilâhî bir sır formunda takdim etmeye çalışmışlardır. Bu şekilde insanların çeşitli sorularla kafa karışıklığına düşmeleri engellenmiş olacaktı. İlk olarak bu işin tamamen Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini, insanların Allah'a ait işlerden söz etme, bilmedikleri konuda hüküm verme ve kendilerinden gizlenenlerin izlerini arama hakları olmadığını söylemişlerdir. Hayatını tehlikeye sokacağı gerekçesiyle de, kendilerine emir verilinceye kadar İmam'ın ismini anmaları, durumunu araştırmaları veya açığa vurmaları ve yerini sormalarını taraftarlarına yasaklamışlardı. Tek bilmeleri gerekenin, Kâim'in doğumunun insanlarca bilinemeyeceği, düşmanlarından korktuğu için gizlendiği, zuhur edinceye kadar kıyam etmeyeceği ve gözlere gözükmeyecek şekilde Allah'ın örtüsüyle kapatıldığı şeklindeki haberler olduğunu söylemişlerdir. Bu iddialarını da, Kâim'in isminin az geçeceğine dair pek çok rivayetin bulunduğunu ileri sürerek desteklemeye çalıştılar.¹⁵⁹

Kâim'in ismiyle anılamayacağı ve yerinin bilinemeyeceği şeklindeki rivayetler ilk olarak Kuleynî (329/941) ve Ali b. el-Hüseyin el-Kummî (329/941) gibi müellifler tarafından kayda geçirilmiştir.¹⁶⁰ Nu'manî (360/971) ve sonrası alimler, özellikle ikinci gaybetin başlamış olduğunu iddia etmelerinden itibaren söz konusu rivayetlere sadık kalmak suretiyle ilâvelerde bulunmuşlardır.

Kuleynî, İmamın yerinin bilinmesiyle ilgili gündeme getirdiği rivayetlerin

158 Pellat, CH., *Encyclopedia of Islam*, (New Edition), Leiden 1971, 1026

159 Bkz. Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şîa*, 90-93; Kummî, *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak*, 102-106.

160 Örneğin, Muhammed Bakır'a atfedilen bir rivayette, “şayet imamınız sizden kaybolmuş olsa nerede olduğunu bilemezsiniz” denmektedir. Kummî, *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, 115-116.

Onikinci İmam'ın ismiyle anılamayacağına yönelik rivayetler, “Onikinci İmam'ın Varlığı” konusu içerisinde değerlendirilmiştir.

birinde, Kâim'in birinci gaybetinde yerinin özel Şîası hariç hiç kimse tarafından bilinemeyeceği, diğerinde ise sadece özel dostlarının bileceği¹⁶¹ ifade edilmektedir. Başka bir rivayette ise, ilk gaybette ancak Şîa'nın havas tabakasının, ikinci gaybette ise İmam'ın dostları arasındaki üst tabakanın bildiği¹⁶² iddia edilmektedir. İkinci gaybetin başladığını ilk gündeme getiren Nu'manî de, muhtemelen ikinci gaybeti kastederek aktardığı bir rivayette, bu dönemde İmam'ın yerinin, ona tabi olan mevlâsı hariç arkadaşları ve diğer hiç kimse tarafından bilinemeyeceğini¹⁶³ ileri sürerek önceki rivayetleri onaylamıştır.

İmâmîlerin Onikinci İmam'ın görülmesiyle ilgili öne sürebildikleri en somut bilgi, onun Hac döneminde ortaya çıktığı şeklindeki birtakım iddialara dayanmaktadır. Konuyla ilgili gündeme gelen rivayetlerin ilkinde, Kâim'in birinci gaybetinde Hac zamanlarında ortaya çıkıp insanları gördüğü insanların ise onu görmediği¹⁶⁴ ifade edilmiştir. Sonraki rivayetlerde ise, Hac döneminde ortaya çıkıp insanları görmesinin, İmam'ın tüm gaybeti boyunca olacağı ima edilmiştir.¹⁶⁵ İbn Babaveyh (381/991), bu rivayetlere uygun olarak, İmam'ın Hac zamanında Mekke'de bulunup, hiç kimsenin onu tanımadan insanların kalplerini dikkatle incelediğini¹⁶⁶ iddia etmiştir.

Diğer taraftan, İmam'ın Hac zamanında ortaya çıktığı şeklindeki söz konusu rivayetlere birtakım müşahhas örneklerin de verilmesi gerekiyordu. Kuleynî (329/941), *el-Kâfi*'de onu görenlerle ilgili ayırdığı bölümde on beş tane rivayet aktarmıştır.¹⁶⁷ Rivayetlerin birinde, onu iki mescid arasında,¹⁶⁸ başka birinde Hacerü'l-Esved'de,¹⁶⁹ diğerlerinde ise farklı yerlerde gördüğünü iddia edenler yer almaktadır. Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî'ye dayandırılan başka bir rivayette ise,

161 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 141.

162 Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 339-340.

163 Bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 171-172.

164 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 137.

165 Rivayette şöyle denmektedir. "İmam, Hac zamanı ortaya çıkar ve insanları görür. Ancak insanlar onu göremezler." Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 175; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 351.

166 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 351.

167 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 120-125.

168 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 1122.

169 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 1123.

İkinci Sefir Muhammed b. Osman'ın, İmam'ı Beytû'l-Haram'da gördüğü¹⁷⁰ iddia edilmektedir.

Gaybetin tabiatına yönelik buraya kadar aktarılanlar dışında erken dönem kaynaklarda fazla bir bilgi tespit edemedik. Bunun başlıca sebebi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, gerçekliği pek mümkün gözükmeyen gaybet fikrinin ilâhi bir gizem şeklinde yansıtılmak istenmesiydi. Aynı durum kelâmcı Müfîd (413/1022) ve Murtaza (436/1044)'da da sezinlenilmektedir. Şeyh Müfîd, "İmam'ın ölümünden sonra kıyam edeceği ifadesinden kastedilenin, onun bir süre yaşayıp sonra da öleceği anlamına gelmediği"¹⁷¹ gibi birtakım zihnî mütâlâların dışında fazla bir açıklama getirmez. Öğrencisi Şerif el-Murtaza ise, İmamın görünmesi konusunda, gaybetinin başlaması süresince kendi taraftarlarına görünüp sadece düşmanlarından saklandığını söylemiştir. Ona göre, daha sonra hayati tehlikesi artmaya başlayınca hem taraftarlarından hem de düşmanlarından kendini gizlemiştir.¹⁷² Bununla birlikte Murtaza, İmam'ın, taraftarlarından birine gözükme imkanının olduğunu, fakat bu kişinin onun tamamen güveneceği şahıs olması gerektiğini de iddia etmiştir.¹⁷³

İmâmî alimler, Onikinci İmam'ın gaybetteki durumuyla ilgili bilgileri verdikten sonra onun bu durumunu daha iyi izah edebilmek amacıyla ilk andan itibaren peygamberlerin gaybetlerini gündeme getirmişlerdi. Gizlenmenin peygamberlerin sünneti olduğunu¹⁷⁴ iddia ederek neredeyse tüm peygamberlerin gaybete gittiklerini ileri sürmüşlerdir. Ca'fer Sadık'a nisbet edilen bir rivayette, gaybet sahibinin durumu Hz. Yusuf'a benzetilmiştir. Yusuf'un, kendisine ihanet eden kardeşlerini tanıdığı, fakat onların Yusuf'u tanıyamadığı söylenerek, Allah'ın Yusuf için takdir ettiğinin insanlara hüccet olarak gönderdiği Kâim için de yapmasına bir engel olmayacağı ifade edilmiştir. Onlara göre, bir gün gelecek tıpkı Yusuf'un kendini tanıttığı gibi Kâim de kendini açığa vuracaktır.¹⁷⁵ Başka bir

170 Tûsî, *Gaybe*, 364.

171 Bkz. Şeyh Müfîd, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 261.

172 Şerif el-Murtaza, *Tenzihü'l-Enbiya*, İntişârât-i Şerif er-Razî, Kum ts., 180.

173 Şerif el-Murtaza, *Tenzihü'l-Enbiya*, 184.

174 Bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 165.

175 Kuleynî, *Usulü'l-Kâfî*, II, 134; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 144-145; Avni İlhan, "Gaybet," XIII, 411.

rivayette ise, gizliliğinden sonra parlak yıldız gibi ortaya çıkarak gecenin karanlığını aydınlatacağı, zamanında onu idrak edenlerin içlerinin ferahlayacağı¹⁷⁶ anlatılmaktadır.

Özellikle İbn Babaveyh (381/991) ve Tûsî (460/1067), söz konusu niyetlerine uygun olarak eserlerinde, gaybete giren peygamberlerle ilgili geniş izahlarda bulunurlar. İbn Babaveyh'e göre ilk gaybetlerden biri, Hz. İdris'in gaybetidir.¹⁷⁷ Daha sonra Hz. Nuh,¹⁷⁸ Hz. Salih,¹⁷⁹ 20 yaşındayken gaybete giden Hz. Yusuf¹⁸⁰ ve kavminden 28 yıl gaib olan Hz. Musa'nın¹⁸¹ gaybetleri uzun uzun anlatılmıştır.

İbn Babaveyh'e göre Kâim'in gaybetine en çok benzeyen, Hz. İbrahim'in gaybetidir. Çünkü Allah, Hz. İbrahim henüz ana karnındayken onun belirtilerini saklamış, doğumundan itibaren de kendisine kitap gelene kadar onu Mısır'daki Tağuttan korumak için doğumunu gizli tutmuştu.¹⁸² İbn Babaveyh'i örnek alan Tûsî de, Hızır, Musa, Yusuf, Yunus peygamberler ve Ashabü'l-Kehf'in gaybetleri üzerine uzunca bir bölüm ayırmıştır.¹⁸³

1.2.6. Gaybetin Kelâmî Temelleri

Hasan el-Askerî (260/874)'nin ölümünden sonra imamet makamı ile Şîî toplum arasındaki iletişim durmuş ve Şîîler farklı gruplara bölünmüştü. Açık bir lider olmaksızın birçok hak iddiacısının ya imam ya da onun vekili olduklarını ilân etmeleri Şîîleri geçici bir bölünmeye sürüklemiştir. Gaybet fikrinin kelâmî altyapısı oluşturulmadan önce şaşkına dönmüş Şîîlerin büyük kısmı, diğer mehdîci iddialar gibi, Onikinci İmam'ın gaybetinin de sadece bir aldatmaca olduğu şeklinde bir

Onikinci İmam'ın durumunun Hz. Musa'ya benzetilmek istendiği başka bir rivayette Ca'fer Sadık'ın şöyle dediği ifade edilmiştir: "Kaim için Musa b. İmran'ın sünneti vardır. Musa b. İmran'ın sünneti, doğumunun gizli olması ve kavminden gaybetidir. O, 22 yıl kavminden kayıptı. Kummî, *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, 109.

176 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 142; Mes'udî, *Isbâtü'l-Vasıyye*, 279.

177 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 127.

178 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 133-136.

179 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 136-137.

180 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 141-146.

181 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 146-153, II, 340.

182 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 139.

183 Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 109-111.

düşünceye sahip olmuşlardı. Bu şaşkınlık süreci yargılama duygusunu derinleştirmiş ve birçok İmâmi Şîî, mezheplerinin yok olmayla karşı karşıya kaldığı gerekçesiyle taraftarlarını terketmiştir.¹⁸⁴

Şîa içerisinde Ali b. Mîsem (184/200) ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (227/841) ile kelâmî münazaralara giren Hişam b. el-Hakem (198/814)¹⁸⁵ gibi ilk Şîî alimlerin neslinden sonra aklî yöntemler ikinci dereceye itilmişse de, aralarında Ebu İsa el-Verrâk (247/861) ve Fazl b. Şazân (260/873) gibilerin bulunduğu bir grup azınlık, kelâmî tartışmalara devam etmişlerdi. Fakat bunların başını çektiği yönelim, Şîî toplum içerisinde marjinal kalmıştır. Kum hadisçilerinin ağırlıkta olduğu çoğunluk ise, rasyonel tartışmalardan sakınarak, mesailerini imamların öğretilerini nakletmeye adanmışlardır.¹⁸⁶ Bundan dolayı, Şîî İbn Ravendî'nin de itiraf ettiği gibi, görüşlerini savunma konusunda başta Mu'tezilîler olmak üzere diğer muhaliflerine karşı çok zor durumlarda kalmışlardır.¹⁸⁷

Hadisçilerinin rivayet eksenli zorlamalarına karşı bazı önemli adımların atılması, pek çok konuda Mu'tezilî görüşleri benimseyen Nevbaht ailesinden Hasan b. Musa (310/922) ve Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923) ile diğer önemli kelâmcı İbn Kıbbe er-Razî sayesinde olmuştur. Hasan b. Musa, o anki hassasiyet sebebiyle İmâmîlerin gaybet hakkında soru sormasını yasaklamasından kısa bir süre sonra, yaklaşık 290/903'ü yıllara doğru Ebu Sehl ve İbn Kıbbe, gaybetle ilgili teolojik alt yapıyı oluşturmaya çalışmışlardır. İleride görüleceği gibi, gaybetin insanoğlunun ilahi kılavuzluğunun yararlarına engel olmayacağı görüşü bu iki alim tarafından ortaya atılmıştır.

Ebu Sehl İsmail b. Ali (311/923)'nin gaybete yönelik yaklaşımlarını, bir bölümü İbn Babaveyh (381/991) tarafından aktarılan *et-Tenbîh* isimli eserinden öğrenmekteyiz. Ebu Sehl, bu çalışmasında, Hz. Ali'nin nassla velâyeti ve gaybet

184 Krş. Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 166; Arjomand, *The Crisis of the Imamete*, 509.

185 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 103-104.

Ebu'l-Huzeyl, *Kitabu'l-İmame ala Hişam* adlı eseriyle onun iddialarına cevap vermiştir. İbn Nedim, *Fihrist*, 204.

186 Krş. Modarressi, *Crisis and Consolidation*, 113-114, 126; Arjomand, *The Crisis of the Imamete*, 504.

187 Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, 13.

gibi, hasımlarının Şiilere yönelik eleştirilerine cevap vermeye çalışmıştır.¹⁸⁸ O, Rumların Müslümanları yenmek üzere olmasından dolayı gaib imamlarının artık ortaya çıkması gerektiği şeklinde kendilerine yöneltilen eleştiriler karşısında verdiği cevapta şöyle der: “Küfür ehli Hz. Peygamber zamanında sayı olarak daha çoktu. Fakat bu iş Allah’ın emriyle kırk yıl gizli tutulmuştu. Sonraki üç yılda sadece kendilerine güvendiklerine söylemişti. Allah ne zaman izin verirse imamımız da o zaman hurûc eder.”¹⁸⁹ Ebu Sehl başka bir pasajda, imamlarının otuz yıldan beri gaib olmasının hüccetin ortadan kalkması ve şeriatin ortadan kalkması anlamına gelmeyeceğini Hz. Peygamber’in hayatını örnek göstererek açıklamaya çalışır. Hz. Peygamber’in uzun süre gençlik dönemi yaşayıp ilk davetini gizlilikle yürüttüğünü ve bu süreç boyunca da peygamber olduğunu, bazı insanlardan gizli olmasının onun görevini düşürmediğini ifade eder. Yine Hz. Peygamber’in daha sonra mağaraya girerek yerinin kimse tarafından bilinmemesiyle de nübüvvetinin iptal edilmediğini veya herhangi bir imamın uzun süre sultan tarafında hapiste tutulmasının onun hüccetliğini geçersiz kılmayacağını iddia eder. Çünkü ona göre bu durum, imamların alemdeki varlıklarını ve zatlarının sabit olmasını etkilemez. Ebu Sehl, Onikinci İmam’ın da korkusu yüzünden uzun süre gizli kalmasının, diğerleri gibi caiz olduğunu, bu şekilde Allah’ın hüccetinin geçersiz olmayacağını ileri sürmüştür.¹⁹⁰

Ebu Sehl en-Nevbahtî (311/923), diğer taraftan kendi gaybet görüşlerinin Musa Kâzım zamanındaki Memtûre’ye (Vakıfa) benzemediğini ileri sürmüştür. Çünkü ona göre, Musa öldüğünde insanlar onun vefatına şahit olmuş ve defni de açıktan yapılmıştı. Ölümünden yüz yıldan fazla bir süre geçmiş olmasına rağmen onu gördüğünü veya onunla görüştüğünü söyleyen kimse çıkmamıştır. Ebu Sehl’e göre Hasan’ın oğlunun gaybeti ise bu şekilde olmayıp, geçerliliği mütevatir habere dayanmaktadır.¹⁹¹

188 Ebu Sehl Nevbahtî, “Kitabü’t-Tenbîh” İbn Babaveyh, *Kemalü’-d-Dîn*, I, 88-89.

189 İbn Babaveyh, *Kemalü’-d-Dîn*, I, 87-88.

190 Bkz. Ebu Sehl Nevbahtî, “Kitabü’t-Tenbîh” İbn Babaveyh, *Kemalü’-d-Dîn*, I, 90-91.

191 Ebu Sehl Nevbahtî, “Kitabü’t-Tenbîh” İbn Babaveyh, *Kemalü’-d-Dîn*, I, 93-94.

Benzer iddialar sonraki kelâmcılar tarafından aynen paylaşılmıştır. Meselâ Şerif el-Murtaza, Keysaniyye, Navusiyye ve Vakıfa’nın gaybet iddialarını eleştirirken, gaybetini iddia ettikleri kişilerin ölümünün apaçık birçok insanın şahitliğiyle olduğunu söyler. O, kendi döneminde bu iddiaların savunucusu kalmadığını ancak kendileri gibi düşünen binlerce alim ve musannifin

Ebu Sehl'in gaybetle ilgili yukarıda aktardığımız görüşlerinin dışında, çalışmalarının büyük bölümü kaybolduğu için, günümüze ulaşan farklı düşüncelerini tespit edemedik. Ancak onun, bir kısım eserleri sonraki alimler tarafından aktarılan çağdaşı İbn Kibbe'nin görüşlerine paralel fikirler ileri sürdüğünü düşünebiliriz.

Onikinci İmam'ın gaybetinin aklî zeminde savunulması konusunda büyük çaba gösteren diğer önemli alim, Muhammed b. Abdurrahman b. Kibbe er-Razî'dir. İbn Kibbe, Mu'tezilî ekolden gelmesi hasebiyle olsa gerektir, kendilerine yöneltilen soruları pratik ve ustaca cevaplandırmıştır. O, İmam'ın gaybetinin babalarının imametine, babalarının imametinin de Hz. Muhammed'i tasdiğe bağlı olmasının sadece aklî olmayıp Kitap ve Sünnet'e dayanan şer'î bir konu olduğu şeklindeki İmâmiyye iddiasının bazı Zeydîler tarafından eleştirilmesi üzerine, hazır cevaplılığını hemen göstermiştir. İbn Kibbe, söz konusu tenkitlere verdiği yanıtta, kendi iddialarına delil olarak Hz. Peygamber'in "Size Allah'ın Kitabı ve Ehl-i Beytimi bırakıyorum, onlar benden sonra halifelerimdir" şeklindeki hadisi öne sürmüştür.¹⁹²

İbn Kibbe, Hasan el-Askerî'nin oğlu olduğu iddia edilen çocuk yaşta birinin imameti nasıl yürüteceği konusunda Zeydîler ve Ebu'l-Kasım el-Belhî gibi Mu'tezilîlerin eleştirisine karşı verdiği cevapta ise, Hz. İsa'nın durumunu örnek gösterir. Bu yönde kendilerine karşı çıkanlara Kur'an'ı Kerim'deki, "Ben Allah'ın kuluyum, bana kitap verdi, beni peygamber ve her yerde mübarek kıldı"¹⁹³ şeklindeki Hz. İsa'nın beşikteyken konuştuğuyla ilgili ayeti hatırlamaya davet eder. Çünkü ona göre, Allah Hz. İsa'ya küçüklüğünde nasıl hüküm verdiyse İmam'a da öyle vermiştir. Yine bazı Zeydîlerin, insanların Hasan el-Askerî'nin bir oğlu olmadığına inandıklarını söylemeleri üzerine İbn Kibbe, İsrailoğullarının da Mesih (İsa) konusunda şüpheye düştüklerini hatta bu yüzden Meryem'e bile iftira ettiklerini söylemiştir.¹⁹⁴

Onikinci İmam'ın gaybetini Hz. Musa, Yusuf ve Ashabü'l-Kehf'in

Onikinci İmam'ın gaybetine inamaya devam ettiklerini ifade eder. Bkz. Şerif el-Murtaza, *el-Mukni'ü fi'l-Gaybe*, 38-40.

192 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 63-64.

193 Meryem, 19/30-31.

194 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 79-80.

gaybetlerine benzeten İbn Kıbbe,¹⁹⁵ Kur'an'daki gaybe imanı delil olarak öne sürerek, gaybet durumunda imamet görevinin devam ettiğini iddia etmiştir. Ona göre, peygamber olmadığı zamanlarda nasıl hükümlerinin geçerliliği devam etmekteyse imam da öyledir. Meselâ Hz. Peygamber Mekke'de bulunduğu süre içerisinde mekânca Medînelilerden gaibdi ancak şeriatının onlar açısından geçerliliği devam etmiştir.¹⁹⁶

İbn Kıbbe, gaybet meselesine getirmiş olduğu bu yaklaşımların dışında, doğal olarak imamet ve nass gibi kendileriyle alâkalı diğer konulara da eğilmiştir. Bir Mu'tezilî'nin, imamın nassının aklen vacip olduğu şeklindeki İmâmî iddiasını konuyla ilgili kesin ve doğru haberlere dayanmasını tenkit etmesi üzerine, insanların her devirde kesin ve yalan olmayan haberlere ihtiyacı olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.¹⁹⁷

Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923) ve İbn Kıbbe er-Razi tarafından imamet krizine getirilmiş olan bu teorik çözümler, kısa vadeli olarak düşünüldüğünde hiyerarşik otorite krizine yönelik pratik faydayı beraberinde getirmedi ve Şîî toplumuna moral olarak da acil bir etki yapmadı. Hatta onların bu yaklaşımları, Hadisçilerin etkili olduğu uzun süre boyunca görmezlikten gelinerek çoğu fikirleri kaybolmaya terk edildi. Bununla beraber uzun vadeli bir çözümün kelimâ alt yapısı dördüncü asrın ikinci yarısında İbn Babaveyh (381/991) ile oluşturulmaya başlanmıştır. Daha sonra da bu öncü kelimâ yorumlar, gaybet iddiasını kendi gulat bağlamından soyutlamıştır.¹⁹⁸ Bu, aynı zamanda Mutezile söyleminin İmâmîye Şîası üzerinde etkili olduğu dönemdir.

İbn Babaveyh, Kuleynî (329/941) ve Nu'manî (360/971)'ye benzer bir tavır takınmış olmakla birlikte onlardan farklı olarak yer yer aklî yöntemlere müracaat etmekten de geri durmamıştır. Ebu Sehl en-Nevbahtî ve İbn Kıbbe er-Razî'nin sönmeye yüz tutmuş rasyonel argümanlarını tekrar devreye sokarak kendi düşüncelerinin temelini oluşturmuştur. Etkilenme o kadar fazla olmuştur ki yaptığı

195 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 80-81.

196 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 85.

197 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 60-63.

198 Krş. Arjomand, *The Crisis of the Imamate*, 509.

izahların neredeyse hepsi Ebu Sehl ve İbn Kibbe'nin görüşlerinin benzeridir.

İbn Babaveyh (381/991) bu meyanda, Kâim'in varlığı ve gaybeti gibi haberlere inanmayanların Hızır'ın gözlerden kayıp olarak halâ yaşadığına inanmalarını,¹⁹⁹ yeryüzünde yerleri bilinmeyip görünmeyen cinlerle ilgili rivayetleriyle onların varlıklarını kabul etmelerini hayretle karşıladığını söyler.²⁰⁰ Yine, gaybeti zamanında imametın nasıl yerine getirileceğini soranlara o da, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin mağaradayken bile devam ettiğini örnek göstermiştir.²⁰¹

İbn Babaveyh, getirmiş olduğu izahlarla bir taraftan İmâmiyye gaybet inancının ne olması gerektiğini ortaya koyarken, diğer taraftan da İmamın gaybetinin farklı bağlamlarda ele alınmasını engellemeye çalışmıştır. O, Gaib İmam'ın durumu bazıları tarafından Hz. İsa'nın göğe yükseltilmesi olayına benzetilmiş olmalı ki hemen müdahale etme gereği duymuştur. Bu meyanda, İmâmiyye inancını özetlemeye çalıştığı eserinde, imamların bir kısmının veya birinin hakikaten öldürülmeyip yerine başkasının öldürüldüğünü iddia edenlerin kendi dinlerinden olmadığını ifade etmiştir.²⁰²

İbn Babaveyh (381/991), asıl ilgi alanı Hadis olmasına rağmen, kısmen de olsa akla dayalı çözümlere yer vermesi hasebiyle kendisinden sonra Şeyh Müfid'le sistemleşecek olan aklî kelâmın oluşumunu hızlandırmıştır.²⁰³ Gaybet konusunu ele aldığı *Kemalü'd-Dîn ve Tamamü'n-Ni'me* adlı eserinde, söz konusu rasyonel izahlara yer verdikten sonra rivayetlere geçerek gaybete ilişkin o ana kadar İmâmiyye tarafından ileri sürülmüş tüm iddiaları bir araya toplamıştır.

İbn Babaveyh'in vefatından sonra, liderliğinin Kuleynî (329/941) ile başlayıp Nu'manî (360/971) ile devam ettiği Ahbarî Kum ekolü ise, tartışma olmaksızın rivayetlere bağlanma yerine rasyonel teoloji ve hukukî metodolojiyi

199 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 393.

200 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 554-554.

201 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 48.

202 Bkz. İbn Babaveyh, *Risaletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, 117.

203 Krş. Newman, *The Development and Political Significance of the Rationalist and Traditionalist Schools in Imami Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century*, Doktora Tezi, University of California, Los Angeles 1986, 135-147; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, 82; Mustafa Öz, "İbn Bâbeveyh" *DİA*, XIX, 346.

savunan Bağdad İmâmî Kelâm ekolünün ortaya çıkmasıyla önemini kaybetmiştir. IV/X. asrın yeni İmâmî alimleri, Mu'tezile'nin kullanmış olduğu argümanları esas alarak kelâmî delillere müracaat ettiler. İmam'ın gaybetini doğrulamak için akli yöntemleri kullanmaktan kaçınmadılar.²⁰⁴ Bu ekolün ilk lideri Şeyh Müfid (413/1022), hocası ve aynı zamanda Kum ekolünün en önemli temsilcilerinden İbn Babaveyh'e açıkça karşı çıkarak eserine bir tashîh yazmıştır. O, burada Kum alimlerini Şîa'nın Haşeviyye'si olarak anmış ve onların İsna'aşerî Şîiliğin gerçek koruyucusu oldukları yönündeki iddialarını reddetmiştir.²⁰⁵ İmâmiyye'nin, imamların gaybı bildiği şeklindeki gulat iddialardan soyutlanmaya başlaması da Şeyh Müfid ile olmuştur.²⁰⁶

Bu dönemin öncüsü sayılan Şeyh Müfid (413/1022), gaybetle ilgili on bölümden oluşan *Fusûlü'l-Aşere fi'l-Gaybe*'sinde, Gaib İmam'ın varlığını iki ana prensip temelinde ispatlamaya çalışır; Her dönemde bir imamın var olmasının gerekliliği ve bu imamın masum olması.²⁰⁷ Müfid'in bu konuyu işleyiş tarzı, Murtaza (436/1044), Karacikî (449/1057) ve Tûsî (460/1067) gibi sonraki alimler için bir iskelet oluşturmuştur.²⁰⁸

Müfid, her ne kadar İbn Babaveyh gibi Kum alimlerini eleştirmiş olsa da, gaybetle ilgi birçok rivayetin benimsenmesi konusunda onlarla mutabıktır. Eleştirdikleri Ahbarîlerden farkları, onların gündeme getirmiş oldukları rivayetlerin mantıken geçerliliklerini ortaya koymaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır. İnsanın çok uzun süre yaşayabileceğini ispatlamaya çalışırken, diğerleri gibi o da,

204 Krş. Madelung, "Shi'ism: The Imâmiyya and the Zaydiyya", 82-83; Hussain, *The Occultation*, 145.

205 Bkz. Şeyh Müfid, *Şerh-i Akaidi's-Sadûk ev Tashihu'l-İ'tikâd*, Tebriz 1945, 33.

206 Meselâ Şeyh Müfid, İmamların gaybı bildiği iddiasının yanlış olduğu, gaybın Allah'tan başkası tarafından bilinemeyeceği ve bu tür iddiaların da, tamamen Gulat tarafından ileri sürülebileceğini etmiştir. Bkz. Şeyh Müfid, *Evailü'l-Makalât*, 38.

Ahbarî ve Usulî ekoller arasındaki sonraki farklılıklar için bkz. Andrew J. Nevman, "The Nature of the Akhbârî/Usulî Dispute in Late Safawid Iran. Part 1: Abdullâh al-Samâhijis Munyat al-Mumârisîn, *BSOAS*, c. LV, sayı. 1. 1992, 22-51; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik (İmamiye Şîası'nda Düşünce Ekolleri)*, İstanbul 2000.

207 Bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere fi'l-Gaybe*, 346.

208 Meselâ Şeyh Müfid'in gaybetle ilgili söz konusu yaklaşımı, el-Murtaza tarafından aynen paylaşılmıştır. Murtaza'ya göre, her devirde hata ve zilletten masum, her türlü kötü fiilden men edilmiş bir imamın olması aklın gerektirdiği bir konudur. Bkz. Şerif el-Murtaza, *el-Mukni'u fi'l-Gaybe*, 34-35.

gaybete giden peygamber ve krallarla ilgili örneklere müracaat etmiştir.²⁰⁹

Meselâ Şeyh Müfid'e göre Hz. Peygamber'in "zamanının imamını bilmeden ölen cahiliyye ölümüyle ölmüştür" hadisi sahihtir, anlamı da Kur'an ayetiyle doğrulanmıştır. Kendisine, imamın gaybeti ve gizlenmesiyle çelişmez mi; insanlar kaybolmuş, görünmeyen imamı nasıl bilecekler? Şeklinde yöneltilen sorulara verdiği yanıtta, imamı bilmekle onun gaib olması arasında bir çelişki olmadığını söylemiştir. Ona göre imamın alemdeki varlığıyla ilgili bilgi, tanınması için görünmesiyle ilgili ilme ihtiyaç duymaz; onun havastan bir şeyle algılanması da söz konusu değildir. Bu durum, Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'i daha alemde var olmadan önce diğer peygamberlere müjdelemesi gibidir. Allah, son peygamberin tanınip bilinmesi ve beklenmesini eski ümmetlere de zorunlu kılmıştı. Geçmiş peygamberler, Cibril, Mikail vs. var olduklarını bilinmektedir. Fakat onların yerleri ve kişilikleri hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Allah buna rağmen bunların bilinmesini bize farz kılmıştır.²¹⁰

Yine Müfid (413/1022)'e göre, Ca'fer b. Muhammed'den rivayet edilen "imamın etrafında Bedir Ehli sayısınca, üç yüz on küsür adam toplandığında imam kılıçla hurûc eder" hadisi de doğrudur. Bu sayı günümüzde Ehl-i Bedr'den kat kat fazladır, o halde imam niçin halâ gaybettedir; imam nasıl olurda takiyye halinde olur ve zuhûr etmesi gerekmez mi? şeklindeki sorulara şöyle cevap verir: "Çünkü imamın etrafında toplananlar sabır, cesaret, cihad şuuru, ahiret arzusu içerisinde ve sağlıklı akla sahip değillerdir. Onlarda bu özellikler bulunmamaktadır. Bundan dolayı imam gaybettedir. Şüphesiz Allah bu kalabalık topluluğun bu şartlara haiz olduğunu bilse imam zuhûr ederdi."²¹¹

Şeyh Müfid'in öğrencisi Şerîf el-Murtaza (436/1044) da, gaybetin geçerliliğini, geniş şekilde izah ettiği iki şarta bağlamıştır. Bunlar, tüm zamanlarda bir liderin olması ve bu kişinin, insanı kötü fiil işlemekten alıkoyabilmesi için masum olmasıdır. Ona göre söz konusu şartlar aklın bir gereğidir. Bu iki prensip kabul edildiğinde geriye bir şey kalmaz. Bundan dolayı bunlardan şüphe edilmemesi lâzım

209 Meselâ bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere fi'l-Gaybe*, 350-353.

210 Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere fi'l-Gaybe*, 384-385.

211 Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere fi'l-Gaybe*, 390.

gelir.²¹² Bir kişinin tehlikeden dolayı kendini koruması veya gaybete girmesi akıl ve gelenek bakımından da zorunludur. Meselâ Hz. Peygamber bu yüzden mağarada saklanmıştı.²¹³

Şerif el-Murtaza'ya, Hz. Peygamber'in gaybeti kısa sürmüştü, ancak İmam nasıl olur da uzun yıllar geçmesine rağmen hala gaybette bulunmaya devam eder? diye sorulunca şöyle cevap verir: "Hz. Peygamber'in gaybeti hicretten önceydi ve bundan dolayı da tüm şer'i hükümler kendisine ileilmemişti. Dini hükümlerin büyük bölümü Medîne'de inmiştir. İmam ise Hz. Peygamber'in tüm misyonunu yüklediği için hala gaybettedir."²¹⁴

Murtaza başka bir yerde, İmam'ın gaybetinin onun imameti ile beraber ele alınması gerektiğini söyler. Ona göre bu konu, müteşabihatın tevili ve Allah'ın hikmeti gibi konularla aynı konumda değerlendirilmesi gereken çocukların sorumluluğu meselesine dayanmaktadır. Gaybet hakkındaki değerlendirme de buna göre yapılmalıdır.²¹⁵

Murtaza, önceki imamların başvurmadiğı bu yönteme Onikinci İmam'ın gerek duymasının nedeniyle ilgili soruya verdiği cevapta şöyle der: "Diğer imamlar takiyye yaparak düşmanlarına karşı kendilerini savunabiliyorlardı. Onların, imametle birlikte gözden kaybolma gibi bir misyonları da yoktu. Bununla birlikte tüm korkular zamanın imamı içindir. Çünkü o, ortaya çıkıp insanları kendine çağırarak ve muhalifleriyle mücadele edecektir. Bundan sonra da takiyyeye yapmak gibi bir alternatifi de yoktur."²¹⁶

Gaybetin geçerliliğinin iki şarta bağlı olması görüşü, Murtaza'dan sonra Tûsî (460/1067) tarafından da paylaşılmıştır. Bunlar, bir imamın var olması ve imamın günahsızlığının zorunluluğudur.²¹⁷ Ona göre bu imam, Allah'ın lütfu gereği

212 Bkz. Şerif el-Murtaza, *el-Mukni'u fi'l-Gaybe*, 35-37; Şerif el-Murtaza, "Mes'ele Vecize fi'l-Gaybe (Sachedina, "A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imamite Imam," *Studia Islamica*, c.XLVIII, s.109-124, 1978, içerisinde aktarılmıştır.), 118-121.

213 Şerif el-Murtaza, "Mes'ele Vecize fi'l-Gaybe," 121.

214 Şerif el-Murtaza, *el-Mukni'u fi'l-Gaybe*, 53-54; Şerif el-Murtaza, "Mes'ele Vecize fi'l-Gaybe," 21-122.

215 Bkz. Şerif el-Murtaza, *el-Mukni'u fi'l-Gaybe*, 50.

216 Bkz. Şerif el-Murtaza, *el-Mukni'u fi'l-Gaybe*, 54-55.

217 Tûsî, *Gaybe*, 2.

ilâhî rehberin bir aracısı olarak ortaya çıkacaktır. Tûsî, Allah'ın lütfunun gaybet durumu süresince devam edeceğini, gaybetin uzamasının Şîî toplumun kazandığı faydalar açısından daha da yararlı olacağını idda etmiştir.²¹⁸

Sonuç olarak, ilk kez Ebu Sehl Nevbahtî (311/923) ve İbn Kıbbe ile oluşturulan gaybetin kelâmî temelleri, uzun süre rivayet eksenli Kum ekolünün hakimiyeti gölgesinde kalmıştı. Ancak hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren imam hadislerinin gaybet sorununa artık yeterli cevap veremediği anlaşıncı İbn Babaveyh (381/991)'in devreye girdiğini görmekteyiz. O, Ebu Sehl ile İbn Kıbbe'nin görüşlerini tekrar gün yüzüne çıkarmasıyla yeni bir dönemin habercisi olmuştur. Kısmen kendisinin de katıldığı bu süreç, Mu'tezilî yöntemlerden etkilenen Şeyh Müfid (413/1022) ile birlikte yeni bir çığır açmıştır. Gaybetin kelâmî metodlarla izah edilmeye başlandığı bu dönem, Şerif el-Murtaza (436/1044) ve Tûsî tarafından sürdürülmüştür. Tûsî (460/1067), hem rivayet bağlamında hem de kendi dönemine kadar olgunlaşan kelâmî delilleri bir araya toplayarak gaybet hakkında söylenenleri özetlemiştir.

1.2.7. Onikinci İmam'ın Mehdîliği

Mehdî inancının tam anlamıyla bir inanç esası olarak yerleştiği ve akaidinin buna göre şekillendiği yegâne Şîî fırkası, İmâmiyye veya İsna'aşeriyye'dir.²¹⁹

İmâmiyye içerisinde, gaybete gittiğini iddia ettikleri imamlarının beklenen Mehdî olduğuna yönelik iddiaların ağırlık kazanması bir hayli zaman almıştır. Nevbahtî (310/922),²²⁰ Hasan el-Askerî (260/874)'den önceki olaylardan bahsederken birçok mehdîlik iddiasını gündeme getirmesine rağmen, el-Askerî'nin oğlunun haleflliğini destekleyen iddialarla ilgili açıklamalarında, onun imamlığını mehdîlik üzerinde temellendirmemiştir. Benzer durum Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/935) ve Ebu Hatim er-Razî (322/934) gibi çağdaşları için de söz konusudur. Onlar, Onikinci İmam'ın varlığını iddia eden grubu tanımlarken, son imamlarının "Beklenen Kâim" olduğunu iddia ettiklerini söylerler. Mehdîliğinden ise

218 Bkz. Tûsî, *Gaybe*, 90.

219 Fığlalı, *Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine*, 205.

220 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 92.

bahsetmezler.²²¹ Ebu'l-Halef el-Eş'arî (301/914) gibi diğer erken dönem İmâmî mezhep yazarı ise, daha çok “Kâim” olarak vurguladığı Gaib İmam için, onun “ümmetin hidayet rehberi ve mehdîsi” olduğunu sadece bir yerde ifade etmiştir.²²²

Kuleynî (329/941), Ali b. el-Hüseyin el-Kummî (329/941) ve daha sonra Nu'manî (360/971), Onikinci İmam'ın varlığıyla ilgili gündeme getirmiş oldukları rivayetlerde, onunla ilgili olarak daha çok “el-Kâim”²²³ “Sahibü'l-Emr”²²⁴ “el-Hücce”²²⁵ gibi sıfatlar kullanmışlardır. “Mehdî” lâkabına ise çok az yer verilmiştir. İlk olarak Kuleynî tarafından kayda geçirildiği anlaşılan böyle bir rivayette, Gaib İmam hakkında, “ardımda evlâtlarımdan on birincisinin doğumunu düşünüyorum. O, zulüm ve zorbalıkla dolan yeryüzünü adalet ve doğruluğa kavuşturacak Mehdi'dir”²²⁶ denmektedir.

Onikinci İmam'ın “Mehdî” olarak vurgulanması, rivayet ağırlıklı

221 Bkz. Eş'arî, *Makalât*, I, 104-105; Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'l-Zîne*, 293.

222 Bkz. Kummî, *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak*, 102.

223 Meselâ bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 482; Kummî, *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, 116; Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 181.

“Kaim” lâkabı diğer imamlar hakkında da kullanılmıştır. Bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 80-81, 486-487.

Hem tüm imamlar için hem de on ikinci imam için kullanılan “Kaim” ve “Kaim bi Emrillâh” isimleri “Mehdî” ismiyle birlikte de kullanılmıştır. Bu kullanımlarda “Kaim” lâkabının daha özel bir anlam taşıdığı görülmektedir. Meselâ, Naşî el-Ekber (293/906), Musa Kâzım'ın ölümü üzerine taraftarlarından bir kesiminin onun, ümmetin Mehdi'si ve Âl-i Muhammed'in Kaim'i olarak yeryüzünü adalet ve doğrulukla dolduracağını iddia ettiğini söyler. Bkz. Naşî el-Ekber, *Mesailü'l-İmame*, 47-48. Burada kullanılan “Mehdî” ismi, tüm ümmetin beklemiş olduğu Mehdi'ye işaret eder. Ancak “Âl-i Muhammed'in Kaim'i” denirken ise bu ailenin intikamını almaya yönelik bir hedef arzulanmaktadır. Tûsî'nin bir rivayetinde bu şöyle ifade edilir: “Kaim diye isimlendirilmesi, ölümünden sonra tekrar ortaya çıkacak olmasındandır. O, önemli bir iş için kıyam edecektir.” Tusî, *Gaybe*, 218.

224 Sahibu'l-Emr, Onikinci İmam için “el-Hüccetü min Âl-i Muhammed”le birlikte “Kaim”le yanyana kullanıldığı görülen Onikinci İmam'ın diğer bir ismidir. Meselâ bkz. Kummî, *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, 118. Aslında bu isim Şiîler açısından başlangıçta, acil beklenen kurtarıcı anlamına gelmekteydi. Daha sonra On İkinci İmam'a nispet edilmiştir. Çünkü On İkinci İmam'ın varlığıyla ilgili rivayetlerden söz etmeyen Seffar el-Kummî (290/902)'nin eserinde de kullanılmıştır. Seffâr'ın aktarmış olduğu bir rivayette, önce Peygamber'den sonra Ali'den sonra imamlardan ve son olarak da bu işin Sahibu Haze'l-Emr'le sona ereceğinden, diğer bir rivayette ise Sahibu Haze'l-Emr'in, vasiyyet, ilim, vakar ve sakinliğiyle tanınacağından bahsedilmektedir. Bkz. Seffar, *Besair*, 412-413, 509. Kuleynî'de geçen benzer bir rivayette, Ca'fer Sadık'a, Şiîlerin dört gözle bekledikleri Sahibu'l-Emr'in kendisi mi olduğu sorulmuştu. İmam cevabında, ne kendinin ne oğlunun ne de oğlunun oğlu olduğunu “Nasıl ki Hz. Peygamber resüllerin fetret döneminden sonra gönderildiyse o da imamların fetretinden sonra geleceğini, zulüm ve zorbalıkla dolmuş olan (dünyayı) adalete kavuşturacağını” söylemiştir. Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 141. Sonuçta o, Sahibü's-Sayf anlamına gelmiş olur. Bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 173; Sachedina, *Islamic Messianism*, 64.

225 Bkz. İbn Babaveyh, *Risaletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, 109.

226 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 136.

çalışmaların etkilerini kaybetmeye başlamasıyla aynı dönemlere denk gelir. Bu sürecin başlamasına zemin hazırlayan İbn Babaveyh (381/991), İmam'ın tam künyesini açıkladığı bir yerde, onun Mehdî diye isimlendirildiğini²²⁷ açıkça ifade etmiştir. İbn Babaveyh'ten sonra Şeyh Müfid (413/1022) ise, gaybetle ilgili yazılarında Onikinci İmam'ın, kıyamete yakın ortaya çıkacak İslamın kurtarıcısı el-Mehdî olduğu iddiasını çok belirgin bir şekilde işlemiştir.²²⁸

Müfid'in kendi açıklamalarını bir araya getirdiği dönemde Hasan el-Askerî'nin halefligi meselesi İmâmîler arasında az çok yerleşik bir hal almıştı. Müfid bu yüzden daha çok, gaybet ve Onikinci İmam'ın mehdîliği gibi konulara ağırlık vermiştir.²²⁹ Öğrencisi Şerif el-Murtaza da, *el-Mukni' fi'l-Ğaybe* isimli eserinin girişinde, İmamü'l-Asr ve Sahibu'z-Zaman'dan bahsederken, “el-Mehdî” lâkabını, “el-Hücce” ve “el-Muntazar” ile birlikte kullanmıştır.²³⁰

İlk İmâmîlerin “Mehdî” isminden ziyade, alışılmış lâkap olan “el-Kâim”i kullanmalarının sebebi, Onikinci İmam'ın rolünü daha çok “el-Kâim” ve sahibü'l-emr” olarak algılamış olmalarından kaynaklanmış olsa gerektir. Bu yüzden onlar, Mehdî'nin kaybolması ile ilgili ayrıntılar ve onun siyasi hedefleri üzerinde durmaktan ziyade, Hasan el-Askerî'nin halefinin ortaya çıkmasıyla ilgilenmişlerdir. Çünkü İсна'aşerî Şiîliğinin hayatta kalabilmesi son imamın Beklenen Mehdî olduğu konusundan çok daha önemliydi.²³¹

Diğer taraftan, “Mehdî” veya “Mehdîyyü'l-Muntazar” lâkabının İmâmiyye inancının önemli bir kriteri olması, kısa gaybet döneminin bitimiyle başlar. İmamın uzatılmış gaybeti, Mehdînin fonksiyonunun içselleştirilmesine katkıda bulunan faktörlerden biri olmuştur. İmâmiyye, İmam'ın özellikle görülebilir bir zamanda hilafeti ele geçirip gerçek İslâm adaletini sağlamasının mümkün olmadığını anlamasıyla, Keysaniyye ve Vakıfa gibi eski Şiî fırkaların görüşlerine

227 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 474-475.

228 Bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere fi'l-Gaybe*, 347; Şeyh Müfid, *Evailü'l-Makalât*, 50; Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 112-113, 350.

229 Krş. Sachedina, *Islamic Messianism*, 57.

230 Bkz. Şerif el-Murtaza, *el-Mukni'u fi'l-Gaybe*, 9.

231 Krş. Sachedina, *Islamic Messianism*, 52, 59-60; Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 159; Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 223.

başvurmuştur.²³² Söz konusu grupların iddialarına benzer rivayetlere yer veren erken dönem hadis kitaplarında, Allah'ın dine Mehdî ile birlikte yardım edeceği, Allah'ın devletinin onun aracılığıyla kurulacağı ve düşmanlarından intikam alınacağı²³³ şeklinde birçok rivayet söz konusuydu.²³⁴ Onlar, bu ve benzeri mehdîlik hadisleriyle, ortaya çıkmama krizinden kurtulmak için gerekenden daha fazla delil elde etmişlerdi.²³⁵ Daha sonra da Mehdîlik hakkında o ana kadar söylenen her şeyi eksiksiz bir şekilde Gaib İmam'a uyarlamışlardır.

2. On İki İmam Şîasının Teşekkülü

Ali taraftarları, Dördüncü Halife Hz. Ali'nin vefatının ardından Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte önce Hasan, ardından da Hüseyin'in liderliği etrafında toplanmak istemişlerdi. Hz. Hüseyin'in ölümüne dek aralarında herhangi bir liderlik sorunu yaşanmamıştı. Hüseyin (61/680)'in Kerbelâ'da öldürülmesiyle birlikte durum değişmiştir. Bir kısmı Hz. Ali'nin Hz. Fatıma soyundan, bir kısmı Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700) gibi Ali'nin Fatıma'dan olmayan çocuklarından, diğer kesimi de başta Abbasîler olmak üzere tümüyle Ali soyundan olmayıp da dedesi Abdumuttalib'in soyundan gelenlere lider gözüyle bakabiliyorlardı. Ancak bunlar arasında belirleyici olanı, Muhtar es-Sakafi hareketinden başlayarak önce Muhammed el-Hanefiyye soyunu, ardından, iddialarını İbn Hanefiyye'nin oğlu Ebu Haşim'in vasiyyetine dayandıran ve başta Abbasîler

232 Krş. Sachedina, *Islamic Messianism*, 52, 59-60; Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 159; Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 223.

233 Bkz. Seffar el-Kummî, *Besair*, 90.

234 Sünnî hadis kitaplarında da yer alan bu tür rivayetlerle ilgili olarak Makdisî şöyle demiştir: Mehdî'nin ortaya çıkışıyla ilgili Hz. Peygamber, Ali, İbn Abbas ve diğerlerinden rivayet edilen çeşitli haberler vardır. Kevni hadislerle ilgili rivayet edilenlerin hepsi bu türdendir. Bu konuyla ilgili rivayet edilenlerin en güzeli şöyledir: "Ebu Bekir b. Ayyâş, Asım b. Zer'den o da Abdullah b. Mesud'dan rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Ehl-i beytimden ismi ismime uyan bir adam ümmetime gelmedikçe dünya yıkılmayacaktır." Makdisî, Mutahhar b. Tahir (387/997), *el-Bed ve't-Tarih*, Beyrut 1899, 180.

Diğer bir rivayette ise, "dünyanın yıkılmasına sadece bir asır kalsa bile şüphesiz Allah zulümle dolmuş yeryüzünü adalete kavuşturacak ismi isimle uyuşan ehl-i beytimden bir kişi gönderir." Makdisî, *el-Bed ve't-Tarih*, 180-181.

W. Madelung, söz konusu hadislerin Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Muhtâr es-Sakafi tarafından Mehdî ilan edilmesi sonucu ortaya çıktığını iddia eder. Bkz. W. Madelung, "Mahdi", *EI2*, 12332.

235 Krş. Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London 1993, 229; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, 40.

olmak üzere Ali soyundan başka diğer Haşimîlerin imamlığını tanıyan birçok bağımsız grubu içeren aşırı kanattı. Bunların yanısıra iktidara karşı her türlü hareketten kaçınan daha ılımlı ikinci bir kol vardı. Bunlar, Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelen bir liderlik çizgisi benimsemişlerdi.²³⁶

132/750 yılında Abbasîlerin iktidara gelip Ali soyunu dışlayarak hayal kırıklığına uğratmalarıyla birlikte durum değişmiştir. Hz. Peygamber'in Fatıma soyundan gelenler, diğerlerinden ayrılarak Alioğulları cephesini oluşturdular. Zeydîlerin dışındakilerin çoğu, Hasan'ın soyunu da dışarıda bırakarak yalnızca Hüseyin soyundan gelenlerin liderliğini kabul ettiler. Önceki radikal kanat ise, Ca'fer es-Sadık (148/765)'ın liderliğinin son döneminde Hüseyin soyundan ılımlılarla yakınlaştılar. Ancak bunlardan bir kısmı, sonradan İsmailîlik hareketine dönüşecek birtakım aşırı yorumlarını devam ettirirken, önce Muhammed Bakır (114/733) sonra da Ca'fer es-Sadık etrafında birleşenler ise diğerlerine göre ılımlı sayılabilecek görüşlerini muhafaza etmeye devam ettiler.

Bu ılımlı kesim, Ca'fer Sadık (148/765)'tan sonra Musa Kâzım (183/799)'ın liderliğini benimseyerek, hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren İmâmiyye çatısı altında bir araya gelene kadar, ilk olarak Kat'iyye ve Vakıfa şeklinde iki ana kola, daha sonra da kendi içlerinde birçok gruba ayrıldılar. Fakat çoğunluk, genelde Ca'fer Sadık'tan sonra Musa Kâzım sonra da Ali er-Rıza (203/818)'nın imametini benimseyen Kat'iyye'ye mensuptu.

İmametın nass ve vasiyyetle önceden belirlenmiş olduğu şeklindeki İmâmiyye'nin ilk nüveleri sayılabilecek asıl Şîa inancının teşekkülü, Ca'fer Sadık ve sonra da Musa Kâzım'ın tarafına geçmiş olan Şîî kelâmcılarla başlamıştır.²³⁷ Mu'tezile ile iç içe yaşayıp onların kelâmî metodlarından etkilenen bu alimler, başta imamet ve nass olmak üzere birçok konuda tartışmışlardır. Bunların ilki, Ali b.

236 Ferhad Daftary, *İsmaililer*, 86-87; Watt, *Emevîler Devrinde Şîilik*, 43; Hodgson, "How Did The Early Shi'a Become Sectarian?", 9; Vedat el-Kadı, "The development of the Term Ghulat," 302.

237 Nas ve tayin ilkesinin teşekkül süreci için bkz. Metin Bozan, *İmâmiyye İmamet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, 90-98.

Şîa'nın teşekkül süreci ise, birinci hicri asrın son çeyreğinde başlar. Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003, 134.

İsmail b. Mîsem et-Temmâr (179/795)'dır.²³⁸ Daha sonra yine Ca'fer Sadık'ın taraftarlarından olup Şîî kelâm sisteminin kurucusu kabul edilen Hişam b. el-Hakem (198/814),²³⁹ Zûrare b. A'yûn (150/767),²⁴⁰ Ebu Ca'fer Muhammed b. Nu'man el-Ahvel,²⁴¹ Muhammed b. Halil es-Sükkâk,²⁴² Yunus b. Abdurrahman (208/823),²⁴³ Ebu İsa el-Verrâk (247/861)²⁴⁴ İbnü'r-Ravendî (245/859),²⁴⁵ ve Fazl b. Şazân (260/873)²⁴⁶ gibi ilk Şîî alimler, Ca'fer Sadık'ın vefatının ardından kendi imamet delillerini hem nakli hem de akli delillerle açıklayıp işleyerek birçok kitap yazdılar. Teliflerinde rec'a, Kur'an'ın değiştirilmesi, Hz. Peygamber'in kendi ismi ve nesebinin aynısı birini ümmetine halef kılması şeklindeki iddialarını ispat etmeye

238 İbn Nedim, *Fihrist*, 223.

Ali b. Mîsem, Harun Reşid'in veziri Yahya b. Halid el-Bermekî'nin düzenlediği meclislere devam etmiştir. Mutezili Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın takipçilerinden Ali el-Usvârî ile İmamet konusunda tartıştıkları söylenir. Bkz. Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, 75. Zeydî olduğu da ileri sürülen Ali b. Mîsem, Halife Me'mun'un huzurunda, Mutezili Sümame b. Eşres ve Mürcî Bişr el-Merisi gibi bazı şahıslarla teşeyyu konusunda tartışmıştır. Bkz. Taberî, *Tarih*, VIII, 577.

239 Hişam b. el-Hakem, "Kitabu'l-imame," "Kitabu'l-vasıyye ve'r-red alâ men enkereha," "Kitabu'l-hakemeyn" vs. pek çok eser yazmıştır. İbn Nedim, *Fihrist*, 223-224.

240 Zûrare b. A'yun eş-Şeybanî, fıkıh, hadis ve kelâm alanlarıyla teşeyyu'nun öğretilmesinde Şîa'da en büyüklerden biri olarak kabul edilir. Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, 276. Muhammed Bakır'ın taraftarlarındandı. Ölümünün ardından Ca'fer Sadık sonra da Musa Kâzım'ın tarafına geçmiştir. Berkî, *Ricâl*, 47; İsferayani, *et-Tabsir fi'd-Din*, 40. Ca'fer Sadık'ın ölümünden yaklaşık bir yıl sonra da vefat etmiştir. Keşşî, *Ricâl*, 201.

241 Ebu Ca'fer el-Ahvel, Ca'fer es-Sadık'ın taraftarlarından olup, onun vefatının ardından Musa Kâzım'ın imametini benimsemişti. Musa'nın vefatından sonra onun ölümüne inanan Kat'iyye'ye mensup olmuştur."Kitabu'l-İmame" vs. kitaplar yazmıştır. İbn Nedim, *Fihrist*, 224; Bağdadi, *el-Fark*, 52.

242 es-Sükkâk, Hişam b. el-Hakem'in arkadaşlarından olan bir Şîî kelâmcısıdır. "Kitabu'l-imame," "Kitabun alâ men Ebî vucûbî'l-imame bi'n-nâs" vs. kitaplar yazmıştır. İbn Nedim, *Fihrist*, 225.

243 Yunus b. Abdurrahman, Hişam b. el-Hakem'in öğrencisi ve Musa b. Ca'fer'in taraftarlarındandı. Keşşî, *Ricâl*, 539. Musa b. Ca'fer'in ölümünün ardından, onun vefatına inanıp Ali er-Rıza'nın liderliğini benimseyen Kat'iyye'ye bağlı kalmıştır. Berkî, *Ricâl*, 49, 55; Bağdadi, *el-Fark*, çev. Fiğlalı, 52. Şîa mezhebi üzerine birçok tasnif ve te'lifi olduğu söylenir. "Kitabu'l-Vesaya," "Kitabu'l-Beda" v.s birçok eser kaleme almıştır. İbn Nedim, *Fihrist*, 276.

244 Ebu İsa el-Verrâk, "Kitabü'l-mecalis" ve "Makalât fi'l-imame" adlı eserler yazmıştır. Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 105. Nebbahtî'nin *Fıraku's-Şîa'sı* ile Kummî'nin *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak* adlı eserlerindeki bilgilerin büyük bölümü onun "Makalât fi'l-imame" adlı eserine dayandırılır. Bkz. Wilferd Madelung, "İmâmiyye Fırak Literatürüne Dair Mülâhazalar", 282-283.

245 Kâdî Abdülcebbar, imametin nassla olduğu fikrini ilk iddia edenin İbnü'r-Ravendî, bu düşüncenin ilk savunucularının da, Ebu İsa el-Verrâk ve İbnü'r-Ravendî olduğunu iddia eder. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XX/1, 125, 273.

246 Keşşî'de aktarılan bir rivayette, Şîa'nın, muhalifleriyle olan tartışmalarında Hişam b. el-Hakem'den sonra görevi Yunus b. Abdurrahman'ın, sonra es-Sükkâk'ın ve sonra da Fazl b. Şazân'ın devraldığı anlatılmaktadır. Bkz. Keşşî, *Ricâl*, 539.

çalıştılar.²⁴⁷ Fakat onların bu çabalarıyla oluşturulan fikrî süreç, Halife Mütevekkil döneminde (232-247/847-861) uygulamaya konulan münazara yasağının da²⁴⁸ etkisiyle uzunca bir süre dumura uğramıştır.

İlk Şîî düşünürlerin hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren oluşturduğu bu zeminin ardından, söz konusu görüşleriyle ilgili rivayetlerin yoğun olarak gündeme geldiği ikinci bir dönem yaşanmıştır. Bu süreç içerisinde özellikle Muhammed Bakır ve Ca'fer Sadık'a isnat ettikleri pek çok rivayetle hem taraftarlarını ikna etmeye çalıştılar, hem de kendi iç imamet tartışmalarına malzeme oluşturdular. Bunlar arasında, imamın kendine halef bıraktığı bir oğlu olmadan ölemeyeceği,²⁴⁹ yeryüzünün hüccetsiz kalamayacağı,²⁵⁰ imamın kendi halefinin kimin olacağını bilip ona vasiyetname vermeden ölemeyeceği²⁵¹ vb. daha sonra İmâmiyye'nin benimseyeceği birçok rivayet gündeme gelmiştir. Bu tür rivayetler, çoğunluğunu Kat'iyye'nin oluşturduğu Şîîler arasında yeni bölünmelere sebep olmuş ve farklı bakış açılarının doğmasına yol açmıştır.

Diğer taraftan Kat'iyye Şîası Ca'fer Sadık'tan itibaren her bir imamın ölümünün ardından parçalara ayrılıp ardından tekrar toparlanabilmişti. Ancak Hasan el-Askerî (260/874)'nin halefsiz ölümüyle durum değişmiştir. Bu yeni şartlar ilk anda Ka'iyye içerisinde katı bölünmelere neden olduysa da uzun vadede onların İmâmiyye etrafında kenetlenmelerini sağlamıştır. Kendi içlerinde çok yoğun tartışmalar yaşadıkları bu dönemde Onikinci İmam'ın gaybeti görüşü etrafında toparlanmaları, yine ikinci nesil olarak adlandırabileceğimiz kelâmcıları sayesinde olmuştur. Bu alimler, Allah'la ilgili teşbih, bedâ, Allah'ın günah olan bir şeyi veya itaatsizliği isteyebileceği ve Kur'an'ın değiştirilmiş olduğu gibi düşüncelere sahip

247 Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, 14.

Söz konusu Şîî kelimciler için bkz. Atalan, *Şiîliğin arklulaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, 117-127.

248 Yakubî, Ahmed b. Ebi Yakub b. Ca'fer b. Veheb (292/905), "Meşakiletü'n-nasi li zemanihim vema yeğlibu aleyhim fi külli asr", thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin, *Mecelletü Me'hedi'l-Mahdudeti'l-Arebiyye*, sayı. 26, 1980, 163; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 86; Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, 330; İbnü'l-Esîr, *el Kamil fi't-Tarih*, VII, 61.

249 Seffâr, *Besair*, 495-497.

250 Seffâr, *Besair*, 504-507.

251 Seffâr, *Besair*, 494.

gulat görüşlü Şîî çoğunluğun²⁵² aksine, o dönemde Mu'tezilî doktrine bağlı küçük bir Şîî cemaati temsil ediyorlardı. Bunlar şüphesiz, Bağdad'da Nevbaht ailesi etrafında toplanmış olan küçük bir gruptu.²⁵³ Yeni fikirlerin formüle edilip geliştirilmesi bunlar sayesinde olmuştur.

Aralarında İbn Memluk el-İsbahanî,²⁵⁴ Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922), Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923) ve İbn Kibbe er-Razî'nin bulunduğu ikinci nesil Şîî kelâmcılar, çağdaşları olan Mu'tezilîlerle önceki tartışmaların benzerlerini yaptılar. İlk nesil kelâmcılarının kısa ve özlü değerlendirmelerini inceliklerle ele alarak Mu'tezili ve diğer düşünce ekollerinin savunduğu fikirleri esaslı bir şekilde reddetme gayretine girdiler.²⁵⁵ İmametle ilgili öne sürdükleri delillerle İmâmiyye ekolünün prensiplerini oluşturdular. İmamet ilkesini nübüvvet doktriniyle birlikte ele alarak Şîî kelâmının bir parçası haline getirdiler. Nevbahtîler ve İbn Kibbe'nin gaybet yorumlarıyla birlikte de İmâmiyye inanç esaslarının temelleri tamamen atılmış oldu.

İmâmiyye'ye göre imamet inancından söz edebilmek için iki esas gerekmektedir. Birincisi imamın nassla tayini, diğeri ise sonuncularının gaybete gittiği iddia edilen on iki masum imama inanmak. İmâmiyye'yi diğer Şîî fırkalardan ayıran temel özellikler bunlardır. Biri olmadan böyle mezhepten söz edilemez.

Nass ilkesinin benimsendiği ilk dönem Şîîleri arasında İmâmî görüntüsü veren şahıslar olmasına rağmen, “on iki imam” şeklinde bir biçimlenme söz konusu değildi. Zira 260/874 sonrası Onbirinci İmam Hasan el-Askerî'nin ölmesi ve Onikinci İmam'ın kaybolması iddiasına kadar böyle bir oluşum mümkün olmamıştır. İmâmiyye mezhebinin geliştiği siyasî ve fikrî hareketliliğin vuku bulması 290/903'ü yıllarda olmuştur.²⁵⁶ IV/X. asrın ikinci yarısında ise İmâmiyye akîdesinin ılımlı

252 Eş'arî, *Makalât*, I, 82-83, 120.

253 Krş. Momen, *An Introduction*, 74, 77.

254 Önceden Mu'tezilî olan İbn Memlük, daha sonra dönemin en önemli Şîî kelâmcılarından biri kabul edilmiştir. Ebi Ali el-Cubbaî ile birlikte ve Ebi Muhammed el-Kasım b. Muhammed el-Kerhî'nin bulunduğu imamet ve onun tespiti konusunda bir meclisi vardı. “Kitabu'l-İmame” ve tamamlayamadığı çalışması “Kitabu Nakzu'l-İmame alâ Ebi Ali” gibi birçok eser yazmıştır. İbn Nedim, *Fihrist*, 226; Necaşî, *Ricâl*, 380-381.

255 Krş. Sachedina, *The Just Ruler*, 83-84.

256 Krş. Momen, *An Introduction*, 80.

Şîîlerce geniş ölçüde kabul edilmeye başlandığı ve sonuçta rakip zümrelerin çoğunluğunun artık ortadan kaybolduğu anlaşılmaktadır.

İmâmî fikirlerin hicri üçüncü asrın sonlarına doğru ilânıyla birlikte erken dönem Şîa tarihinin tam olarak ne olduğunun anlaşılmasını güçleştiren yeni bir yazımı gerektirdi.²⁵⁷ İmâmîler, önceki Şîîleri kendileriyle aynı inançlara sahipmiş gibi takdim ettiler. Tüm imamlarının, kendilerinin imam olduklarını iddia edip öyle hareket ettiklerini göstermek amacıyla biyografilerini değiştirerek rötuş yaptılar.²⁵⁸ Siyasal tarihlerini on iki imam nazariyesine göre yeniden inşa ederek tamamen politize ettiler.²⁵⁹ Zamanla, Hz. Muhammed'in otoritesini sağlam tutan ve bunu Hz. Muhammed'i Allah'ın elçisi yapan ışığın aynısını imamlara nakleden bir ilâhiyat dokudular.²⁶⁰

2.1. On İki İmam

Oniki imam inancının gelişiminde temel aşamalar takip edilirken bu doktrinin kökenine de eğilmek gerekir. Yani gaybetten önceki dönemler içerisinde bu düşüncenin oluşmasını sağlayan geleneklerin ne ölçüde etkisi olmuştur?

Akla gelen ilk husus, on sayısına yönelik birçok erken atfın bulunduğuudur. Kitab-ı Mukaddes'teki 12 İsrail kabilesiyle ilgili hikaye ve 12 havari ile ilgili Hristiyan hikayelerinden dolayı birçok eski medeniyet on iki sayısına özel önem vermiştir. Bu sayı "her peygamberin on iki imamı olmuştur" şeklinde nübüvvet halkasının tüm evrelerinde de görülür.²⁶¹ İsna'aşeriyye Şîası buradan yola çıkarak, önceki peygamberlerle Hz. Muhammed arasında paralellik kurmuş ve Hz. Yakub'un on iki çocuğa sahip olduğu gibi Hz. Muhammed'in de on iki imamı olduğunu²⁶² ileri

257 Fığlalı, "İsnâaşeriyye", *DİA*, XXIII, 144.

258 Montgomery Watt, "Emevîler Devrinde Şîîlik," çev. İsa Doğan, *OMÜİFD.*, X, 1998, 42-43.

259 Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu," *İslâmiyât*, c. 4, sayı. 4, Ekim-Aralık 2001, 31-32.

260 Hamid Dabaşı, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul 1995, 22.

261 Anne Marie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Köpüşoğlu, İstanbul 2000, 215; Henry Corbin, "Şîîlikte Velayet Kavramı" çev. Sabri Hizmetli, *AÜİFD.*, XXVI, Ankara 1983, 721-722; Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna-‘Ashariyya," 529; Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 166; Uri Rubin, "Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. I, 1979, 54; Adnan Demircan, "İslâm Kültüründe on iki Rakamı", *İSTEM*, yıl. 2, sayı. 4, 2004, 9-34.

262 Mes'ûdî, *İsbâtü'l-Vasıyye*, 164-165.

sürmüştür.²⁶³

Kendi batınî yorumlarına destek amacıyla çeşitli israiliyyat haberlerine müracaat edilmesi, İslâm tarihinin erken dönemlerine kadar gider. Bu yönde kullanımların en sık görüldüğü gruplar, Hz. Ali ve soyu hakkında çeşitli aşırı iddialar ileri süren oluşumlardır. On iki rakamına yönelik birçok rivayet bunlar arasında fazlasıyla dikkat çeker. Gulattan sayılan Ebu Mansur el-İcli (121/738), kendisinin 12 nebîden altıncısı, sonuncusunun da Kâim olduğunu iddia etmişti.²⁶⁴ Daha sonra, Muhammed b. İsmail'i nebîlerin sonuncusu kabul eden Karamita da, hüccetlerin sayısının on iki olduğunu ileri sürmüştü.²⁶⁵ Benzer haberler erken dönem Sünnî hadis kitaplarında da görülür. Hz. Peygamber'in "Ümmetin üzerinde icma ettiği Kureyş'ten on iki halife olana kadar bu dünya ayakta kalacaktır"²⁶⁶ anlamında pek çok hadisinin olduğu iddia edilir.

On iki rakamının vurgulanması, "Onikinci İmam'ın gaybeti" şeklindeki İmâmiyye iddiasına gelene kadar Şîa içerisinde o kadar önemli hale gelmişti ki onlar, yaptıkları pek çok benzetmede bu sayıyı kullanma gereği duydular. Gaybet meselesine hiç değinmeyen Muhammed b. Halid el-Berkî (274/887 veya 280/893), Kur'an'ı on iki kere okumanın fazileti,²⁶⁷ kalabalık mescidde kılınan namazın on iki namaza bedel olduğu,²⁶⁸ Ali'ye kızanın cehennem ateşine gireceği sonra da Allah'ın onun boynunu on iki bin bölüme ayıracağı,²⁶⁹ Ebu Bekir'i inkâr edenlerin altısı Ensâr diğer altısı da Muhacirlerden olmak üzere toplam on iki kişi olduğu,²⁷⁰ şeklinde rivayetler aktarmıştır.

İbn Babaveyh'e göre de, Allah Yusuf'tan sonra on iki torun gönderdi, İsa'yı İsrailoğullarına gönderdikten sonra da on iki havarisi geldi, Hz. Peygamber'den sonra da on iki vasî gönderdi. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 220.

263 İbn Teymiyye'ye, Yahudîlikten İslama geçenlerin büyük çoğunluğunun Şîi olması, on iki rakamını Tevrat'ta bulmalarına dayandırmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye (728/1328), *Minhacü's-Sünne*, Mısır 1321-2/1903-4, IV, 207.

264 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 34.

265 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 63.

266 Ebu Davud, *Sünen-i Ebi Davud*, c. IV, "Kitabu'l-Mehdî", 4279. hadis.

267 Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Halid (274/887 veya 280/893), *Kitabu'l-Mehasin*, Tahran 1370/1950, 51.

268 Berkî, *Kitabu'l-Mehasin*, 57.

269 Berkî, *Kitabu'l-Mehasin*, 186.

270 Berkî, *Ricâl*, 63.

Yukarıda da görüldüğü gibi, on iki rakamıyla ilgili söz konusu rivayetleri aktaran el-Berkî, İmamın gaybetinden sonra vefat etmesine rağmen *Kitabu'l-Mehasin*'de on iki imamdı ise hiçbir şekilde bahsetmemiştir. Bu durum onun, Hz. Peygamber'den itibaren Ali de dahil on bir imamın ahabını tanıttığı *er-Ricâl* adlı eseri için de söz konusudur. O, Hasan el-Askerî (260/874)'nin ahabını tanıttıktan sonra çalışmasını bitirmiştir. Hasan el-Askerî'den sonraki imama yer vermediği gibi imamların sayısıyla ilgili herhangi bir tahminde de bulunmamıştır.²⁷¹

Ebu'l-Halef el-Eş'arî (301/914) ve Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922)'nin, İmâmiyye inancına göre imamların sayısının on iki olduğunu açıkça söylememelerine rağmen, “Hz. Peygamber'in Ali soyundan gelen imamların sonuncusu Kâim olmak üzere on iki olduğu” şeklindeki haberlerin gaybetten yaklaşık yirmi yıl sonra, 280/893'li yıllarda gündeme gelmeye başladığı anlaşılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tür rivayetlere eserinde ilk yer veren kişi, Seffâr el-Kummî (290/902)'dir. Kummî'nin aktardığı rivayetler arasında, “Melekûtü's-Semavât on iki alemde oluşur; sonuncusunda el-Kâim olmak üzere her birinde birer imam oturur”²⁷² şeklinde bir ifade olduğu gibi, Hz. Peygamber'in “Ehl-i Beytimden on iki muhdes vardır”²⁷³ veya Ca'fer Sadık'a atfedilen “biz on iki muhdesiz”²⁷⁴ iddiaları da yer alır. Yine başka bir rivayete göre Muhammed Bakır'ın, Âl-i Muhammed'den on iki imam, hepsi Resulullah ve Ali'nin çocuklarından olan muhdeslerdir,²⁷⁵ dediği ileri sürülmüştür.

İlk Şîî hadis kitaplarından olan Seffâr el-Kummî'nin söz konusu eserinde, on iki imamlarla ilgili birtakım rivayetler bulunmakla birlikte bu imamların kimliklerine dair herhangi bir bilgi verilmemiştir. Yukarıda da görüldüğü gibi onun bu rivayetlerle İmâmiyye'nin on iki imamını kastettiği rahatlıkla düşünülebilir. Ancak eserini kaleme aldığı dönemde imamlarla ilgili böyle bir rivayet gündeme gelmediğinden olsa gerektir, imamların isimlerini teker teker sayma fırsatı

271 Bkz. Berkî, *Ricâl*, 60.

272 Seffâr el-Kummî, *Besairu'd-Derecât*, 424-425.

273 Seffâr, *Besairu'd-Derecât*, 340.

274 Seffâr, *Besairu'd-Derecât*, 339.

275 Seffâr, *Besairu'd-Derecât*, 340.

bulamamıştır.

On iki imamın her birinin isimleriyle anıldığı ilk rivayetin gündeme geldiği eserin, Ali b. İbrahim el-Kummî (307/919)'nin *Tefsir*'i olduğu anlaşılmaktadır. Ali b. İbrahim, on iki rakamıyla ilgili birtakım rivayetlere yer verdiği²⁷⁶ kitabının bir yerinde, Hızır'ın Hz. Ali ve oğlu Hasan'la karşılaştığında onlara on iki imamın her birinin ismini açıkladığı meşhur rivayeti gündeme getirmiştir. Rivayette Hızır'ın Ali'ye dönerek ona, Hz. Muhammed'in vasîsi ve ümmetin halifesi olduğunu, daha sonra onun yerine geçecek haleflerinin sırasıyla, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali, Ca'fer b. Muhammed, Musa b. Ca'fer, Ali b. Musa, Muhammed b. Ali, Ali b. Muhammed, Hasan b. Ali ve son olarak da, zulüm ve zorbalıkla dolan (yeryüzünü) adalet ve doğruluğa kavuşturacak olan el-Kâim el-Muntazar olduğunu söylediği ifade edilmektedir.²⁷⁷ Aslında bu rivayete, birinci gaybetin başlamasından ya önce, ya da kısa bir süre sonra derlendiği düşünülen Berkî (274/887 veya 280/893)'nin eserinde de yer verilmişti. Ancak el-Berkî tarafından aktarılan versiyonu bu rivayetin sonrakilerinden farklıydı.²⁷⁸ Berkî'de Hızır sadece Ali, Hasan ve Hüseyin isimleriyle birlikte anılır; ravi onlardan sonrasını da dikkate alır fakat Hüseyin'den sonra imamların isimleri ve sayıları belirtilmez.²⁷⁹

Söz konusu Hızır rivayetinin daha sonra İmâmiyye tarafından konjonktüre uygun olarak tekrar değiştirildiği görülmektedir. Onikinci İmam'ın isminin açıklanmasının sakıncalı olacağını iddia ettikleri için, rivayetin son imamla ilgili bölümü, Hasan'ın oğlunun, ortaya çıkıp zulümle dolduğu gibi (dünyayı) adaletle kavuşturana kadar künyelenemeyip isimlendirilemeyeceği²⁸⁰ şeklinde yeniden yorumlanmıştır.

Ali b. İbrahim el-Kummî (307/919)'nin çağdaşı bir başka Şîî müfessir

276 Rivayetlerde, “Ali b. Ebu Talib on iki saatten en şerefli olduğu”, “Hz. Nuh'a gök meleklerinden on iki bin kabile geldiği”, söylenmektedir. Talak ve Tahrim surelerinin tefsirine geldiğinde ise, on ikişer ayet olduklarına özellikle vurgu yapılmıştır. Bkz. Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I, 325, 326, II, 112, 373, 375.

277 Bkz. Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, II, 44-45.

278 Krş. Kohlberg, “From Imamiyya to Ithna-‘Ashariyya,” 522-523.

279 Bkz. Berkî, *Kitabü'l-Mehasin*, 332-333.

280 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 468-470; Ali b. el-Hüseyin b. Babaveyh el-Kummî, *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, 107-108.

Ayyaşî (320/932) ise, Süleym b. Kays'tan iki yerde aktardığı bir rivayette, Hz. Peygamber'in vasî olan torunlarının on iki ile tamamlanacağını söylemekte, ancak sadece Hasan, Hüseyin ve Ali b. Hüseyin'in isimlerini saymaktadır. Bu rivayette dikkat çeken diğer önemli bir husus ise, Hz. Ali'yi bu on iki vasî arasında saymamasıdır.²⁸¹ Kendisi bu yüzden, imamların on iki tane olduğu şeklindeki İmâmî belirlemenin farkına varmadan eski imam rivayetlerini aktarmaya devam etmiştir. Ca'fer Sadık'a nisbet ettiği bir rivayette, Allah'ın kendilerine itaati emrettiği ulû'l-emrin Ali, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali ve Ca'fer olduğu söylenerek²⁸² altı imamla yetinilmektedir. Yine Hicr suresi 87. ayetinin tefsirini yaparken bu ayetle, yedi imam ve el-Kâim²⁸³ veya etraflarında yıldızların döndüğü yedi imam²⁸⁴ kastedildiği şeklindeki rivayetleri sıralamaktadır.²⁸⁵

Tüm bu anlattıklarımızdan, on iki imam rivayetlerinin gaybetten önce de gündeme gelmiş olabileceği, ancak her birinin ismiyle anıldığı İmâmiyye on iki imam rivayetlerinin ise, ilk olarak 290/903'lü yıllarda üretildiği anlaşılmaktadır. İmâmî rivayetlerinin büyük bölümü Kum ve çevresinde icad edilmiş olduğu için, uzak bölgelere ulaşması hayli zaman almış olabilir. Bundan dolayı, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Ayyaşî (320/932) gibi Kum'dan uzak Horasan gibi bölgelerde yaşayan alimler, ilk etapta bu tür haberlerden yoksun kalmışlardı. Yoksa Ayyaşî'nin *Tefsir*'inde, Hz. Musa'ya indirilen levhalarda gelecekte olacak her şeyin bulunduğu ifade edilirken²⁸⁶ veya Hz. Musa'nın taşa vurduğunda on iki oyuktan su fışkırdığı ve her gruba birer göz verildiğinden bahsedilirken²⁸⁷ on iki imama yer verilmemesi düşünülemezdi.

On iki imamla ilgili rivayet sürecinin sonunun belirlenmesi Kuleynî

281 Bkz. Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, I, 26, 280.

282 Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, I, 279.

283 Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, II, 270.

284 Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, II, 270.

285 Ayyaşî'nin İmâmiyye on iki imamının farkında olmamasının diğer bir delili de onun, Abbasoğullarından on iki idareci olacaktır, şeklindeki Muhammed Bakır'a nispet ettiği rivayettir. Bkz. *Tefsiru'l-Ayyaşî*, II, 8.

286 Bkz. Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, II, 31-32.

287 Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, II, 35-36.

(329/931)'nin *Usulü'l-Kaî*'si ile olmuştur.²⁸⁸ Kuleynî ve kısmen de Ali b. el-Hüseyin el-Kummî (329/931), kendilerine göre imamların sayısının şüpheye yer bırakmayacak şekilde on iki olduğunu her yönüyle ele almışlardır. Burada Şîî on iki imam teorisiyle ilgili tüm temel malzemeleri bulmak mümkündür.²⁸⁹ Bu rivayetler daha sonra Nu'manî (360/971), İbn Babaveyh (381/991)²⁹⁰ ve Tûsî (460/1067) gibi alimler tarafından tekrar kayda geçirilmiştir.

Bu belgelerden birisi, sahabe Cabir b. Abdillâh'ın Fatıma'nın evinde görmüş olduğu sözde levhadır. Cabir b. Abdillâh el-Ensârî, Hz. Fatıma'nın yanına girdiğinde onun yanında çocuklarından vasîlerin isimlerinin içerisinde bulunduğu bir levha gördüğünü, onları on iki tane saydığını, sonuncularının da Kâim olduğunu ve bunlardan üç tanesinin Muhammed, üç tanesinin de Ali olduğunu belirtir.²⁹¹ Bir diğeri, Hz. Peygamber tarafından Ali'ye verilen, her biri farklı mühürle mühürlenmiş on iki bölümden oluştuğu söylenen sahifedir. Hz. Peygamber, birinci mühürü açması ve diğer bölümde de talimata uygun olarak hareket etmesi için Ali'yi eğitmiş; daha sonra da bu aşamalar, takip eden on ikinci imama kadar tüm imamlar tarafından sözde tekrar edilmiştir.²⁹²

Oniki İmam tasarımını onaylayan rivayetlerin bir kısmı da, Yahudî kaynaklarına kadar dayandırılmaya çalışılır. Tipik bir anekdotta Yahudinin birisi Hz. Ali'ye zor sorular sorarak bilgisini test etmek ister. Soruların biri de, Hz. Peygamber'den sonra kaç tane imamü'l-hüda olacağıyla ilgilidir. Ali de on iki imamı

288 On iki imam olduğuna dair *el-Kâfî*'deki rivayetler. Bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 468-484.

Bu rivayetlerin bir kısmında, “Yüce Allah'ın, Muhammed, Ali ve onun on bir oğlunu kendi azametinin nurundan yarattığı,” “Allah'ın Muhammed'i cin ve insanlara gönderip ondan sonra da on iki vasî gönderdiği” ve “Hüseyin b. Ali neslinden dokuz imam olacak olup, dokuzuncusunun da onların Kaim'i olduğu” ifade edilmektedir. Bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 447, 480-481, 482.

289 Krş. Kohlberg, “From Imamiyya to Ithna-‘Ashariyya,” 523.

290 Binden fazla rivayetle tamamen bu tür konulara tahsis edilmiş İbn Babaveyh'in *Kitabu'l-Hisâl*'inde 12 rakamıyla ilgili uzun bir bölüm, onikinci imamlarla ilgili temel rivayetleri kapsamaktadır. Bkz. İbn Babaveyh el-Kummî, *el-Hisâl*, İntişarati Camii'l-Müderrişîn, Kum 1403, 456-492.

İbn Bababeyh, kendilerini on iki imam olduğu şeklinde yalan hadisler uydurmakla suçlayan Zeydiyye'ye karşı, önceden Kuleynî ve Nu'manî'nin konuyla ilgili aktardığı rivayetleri tekrar sıralamakla yetinmiştir. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 63-64.

291 Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 480.

292 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 54; Ebu's-Salah Halebî (447/1055), *Takribü'l-Mearif*, İntişarati Camii'l-Müderrişîn, Kum 1404, 179.

anarak cevap verir. Yahudi bu cevabın doğruluğunu onaylar ve Müslüman olur.²⁹³ Ebu Tufeyl'den aktarılan başka bir rivayette ise Ali b. Ebi Talib'in, Harunî soyundan Yahudî bir çocuğa, Hz. Muhammed'in on iki adil imamı olduğunu söylediği, Yahudi çocuğun da bu sözü doğruladıktan sonra "ben onu babam Harun'un kitabında buldum, o kitabı kendi eliyle yazıp amcam Musa'ya imlâ ettirmişti" dediği ifade edilir.²⁹⁴

İmâmîler, on iki imamla ilgili kayda geçirdikleri rivayetlerin büyük bir kısmını *Kitab-ı Süleym b. Kays*'a dayandırır. Onlar bu eserin, Ali taraftarı Süleym b. Kays el-Hilâlî el-Amirî (90/709)²⁹⁵ tarafından telif edildiğini düşünürler.²⁹⁶ Nu'manî, *Kitab Süleym b. Kays*'ta gözüken on iki imam hakkındaki rivayetleri aktardıktan sonra, Oniki İmam Şîî doktrininin geçerliğiyle ilgili bütün şüpheleri giderip tartışmalara son vermek ister.²⁹⁷ Ancak Şeyh Müfîd, Süleym Kays'a izafe edilen esere güvenilemeyeceğini ve içerisinde bulunan çoğu rivayetle de amel edilemeyeceğini ifade etmiştir.²⁹⁸ Yine de bu tür iddialar doğru olsa bile on iki imamın isimlerinin gaybetten önce yazılan eserlerde gözükmemesi,²⁹⁹ en azından onların bir kısmının değiştirilmiş olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi Ayyaşî (320/932)'nin Süleym b. Kays'tan rivayetinde sadece Hasan, Hüseyin ve Ali b. Hüseyin'in isimleri sayılırken³⁰⁰ daha sonra İmâmiyye ise, on iki imamın her birinin ismiyle anıldığı birçok rivayeti ona dayandırmıştır.³⁰¹

293 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 478-480.

294 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 476-477.

295 Süleym b. Kays, ilk beş imam, Ali, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin ve Bakır'a arkadaşlık etmiş olup 90/709 yılında vefat etmişti. Berkî, *Kitabu'r-Ricâl*, 4, 7, 8, 9. İmâmîler, onun çalışmasını ilk Şîî hadis koleksiyonu olarak kabul ederler. İbn Nedîm, *Fihrist*, 275.

296 Mes'udî, Kat'iyye terimini açıklarken şöyle der: "Onlar, Onikinci İmam'ın imametini kabul edenlerdendir. İmamların sayısı ile ilgili bu sınıflandırma, Süleym b. Hilâl'in anlattığına göre olup bu, Eban b. Ayyaş'ın anlattığı şekliyle, Hz. Peygamber'in Ali'ye "sen ve on iki torunun meşru imamlarsınız." Süleym b. Kays dışında bu rivayeti aktaran yoktur." Mes'udî, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, 214-215.

297 İmamların sayısının on iki olup onların Allah tarafından seçilmiş oldukları yönünde Süleym b. Kays el-Hilâlî'nin kitabından aktarılan hadisler için bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 68-82.

298 Bkz. Şeyh Şeyh Müfîd, *Şerh-i Akaidi's-Sadûk ev Tashihu'l-İ'tikâd*, 72.

299 Krş. Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna-'Ashariyya," 532.

300 Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, I, 26, 280.

301 Meselâ bkz. Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 474-475; Ali b. Hüseyin el-Kummî, *el-İmame ve't-Tabsıra*

İmamların sayısının on iki olduğunu iddia eden İmâmî yazarlar, kendi on iki imam doktrinlerini desteklemek için Sünnî malzemeleri de kullanmaktan geri durmadılar. Bu hususta fazlasıyla popüler olan, Hz. Peygamber'in söylediği ileri sürülen "Benden sonra, tümü Kureyş'ten on iki halife olacak ve sonra karmaşa çıkacaktır"³⁰² hadisidir. "Benden sonra on iki halife olacaktır ve onların hepsi Kureyş kabilesindendir," "on iki vasi olacak ve sonra da kargaşa çıkacaktır" şeklinde farklı versiyonları olan bu hadis, gaybetten çok önce gündemdeydi.³⁰³ Bu rivayetlerin, aslında yönetimin Kureyş'in hakkı olduğunu iddia edip Emevî karşıtlığını hedef aldığını anlamak zor değildir.³⁰⁴ Ancak IV/X. asır Şîî yazarları, on iki imamın herbirinin yetkisinin Hz. Muhammed'in direkt vekâletinden kaynaklandığını isbat etmek ve Onikinci İmam'ın gaybeti iddiasıyla doğan karışıklığı izah etmek için bu hadisleri kullanmışlardır. Onlara göre Hz. Peygamber, halefler hakkında konuşulduğu zaman dünyevi bir yöneticiyi (emir) kastetmiyordu. Çünkü Ali zamanından o güne kadar on ikiden çok fazla sayıda böyle yönetici olmuştur. Bu yüzden burada kastedilen, Hz. Peygamber'in yeryüzündeki halefleri imamlar olmalıdır.³⁰⁵

O halde on iki imam rivayetleri gaybet döneminin çok öncesine çekilebilir. Bunlar, daha sonra oluşan İsnâaşeri dogmayla tekrar gündeme getirilerek önemli bir kısmı değiştirilmiştir. Esasen bu, var olan materyallerin tekrar yorumlanması yöntemiyle başarılmıştır.³⁰⁶

2.2. İmâmiyye

İmâmiyye, imametın tüm zamanlar için varlığı ve gerekliliğine inanan, Hüseyin b. Ali ve soyundan olan imamlarla birlikte toplam on iki imamın masum ve mükemmel olduğunu Allah'tan bir nassla belirleyen fırka olmakla diğer Şîî kollardan

mine'l-Hayre, 110-111, 146-147.

302 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 103.

303 Meselâ bkz. Ebu Davud, *Sünen-i Ebi Davud*, c. IV, Kitabu'l-Mehdî, 4279 ve 4282. Hadisler.

304 Krş. Amir Moezzi, Muhammed Ali, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, 107.

305 Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna-'Ashariyya," 533.

306 Krş. Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna-'Ashariyya," 533.

ayrılır.³⁰⁷ İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber ve ailesi, vefatından sonra Hz. Ali'yi kendine halef kılarak imametini nassla belirlemiştir; bunu reddeden dinin farzlarından birini terk etmiş demektir.³⁰⁸

Benimsenen genel görüşe göre Hasan el-Askerî (260/874)'nin ölümüne veya Onikinci İmam'ın gaybeti iddiasına kadar İmâmiye diye nitelenen müstakıl bir mezhepten bahsetmek söz konusu değildir. "İmâmiyye" ismi ancak Onbirinci İmam Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra ortaya çıkan fırkalardan birinin adı olarak kullanılmıştır.³⁰⁹ Bununla birlikte söz konusu tarihten önce yaşayan Şîî alimlerin bir kısmı, sonraki Şîî uleması tarafından "İmâmî" ve "İmâmiyye" gibi adlarla anılmıştır.³¹⁰ Fakat bunlar sonradan yapılan isimlendirmelerdir. Çünkü 260/874'tan bir asırdan daha uzun bir süre önce farklı gruplara mensup şahıslar tarafından Alioğulları imamları hakkında birtakım tanınmalar olsa bile bunlar hakkında ne "İmâmiyye" tabiri kullanılmış ne de söz konusu şahıslar herhangi bir doktrin üzerinde bir fikir birliğine varmışlardı. Zeydiyye dışındaki Şîî fırkaların neredeyse hepsi, gaybetten önce "Şîa" veya "Rafıza" diye anılmaktaydı.³¹¹ "İmâmiyye" ismi bu dönemde özel herhangi bir Şîî gruba atfedilmemişti.³¹²

Hicrî üçüncü asrın sonlarına kadar Şîîler hakkında en fazla kullanılan isim

307 Şeyh Müfid, *Evailü'l-Makalât fî Mezahibi'l- Muhtârât*, 10; Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 239-240.

308 Şeyh Müfid, *Evailü'l-Makalât*, 9-10.

309 Abdullah Feyyaz, *Tarihu'l-İmâmiyye ve Eslâfihim mine's-Şîa*, nşr. Muhammed Bakır es-Sadr, Beyrut 1975, 73,78vd; Momen, *An Indroduction to Shi'i Islam*, 47 vd., 54vd., 59-60; R. P. Buckley, "The Early Shiite Ghulah" *Journal of Semitic Studies*, Oxford University Press, Autumn 2: XLII (1997), 301.

310 Meselâ bkz. Keşşî, *Ricâl*, 110, 423; Tûsî, *Ricâl*, 417.

Mu'tezilî Hayyât da, rec'a konusunda savunmalarda bulunan İbn Ravendî gibi Rafizîleri "Ehlü'l-İmame" diye tanımlamıştır. Bkz. Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, 96.

311 Meselâ Cahız, *Kitabu'l-Osmaniyye* adlı eserinde, Şîa, Rafıza, ve Zeydiyye tabirlerini kullanır. Bunun dışında Şîa'yı tanımlayan herhangi bir isme yer vermez. Bkz. Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb (255/868), *Kitabu'l-Osmaniyye*, thk. Abdusselam Harun, 1. Baskı, Beyrut ts.

Kasım er-Ressî de, Hişam b. El-Hakem ve Hişam b. Salim gibi nass ve vasiyyet fikrinin temsilcilerini Rafizî diye niteler. Bkz. Ressî, Kasım b. İbrahim b. İsmail (246/860), *er-Red ale'r-Rafıza*, thk. İmam Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâku'l-Arabiyye, Kahire 1420/2000, 92-94.

312 Krş. Feyyaz, *Tarihu'l-İmâmiyye*, 83-85; Watt, "Sidelights on Early Imamite Doctrine," 288; E. Ruhi Fırlalı, Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi," *Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, 42; E. Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1993, 140; Etan Kohlberg, "Early Attestations of The Term "İthna 'Ashariyya", 343-344; Mustafa Öz, "İmamiye," *DİA*, XXII, 208; Allame Tabatabâî, *Şîa*, 65-66.

“Rafıza” idi.³¹³ Bu lâkap bir rivayete göre ilk olarak, kendini terk edip Ca’fer as-Sadık (148/765)’ın tarafına geçtikleri için Muğîre b. Said el-İclî (119/737) tarafından kullanılmıştır.³¹⁴ Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (324/935) ise, onların “Rafıza” diye isimlendirilmelerinin sebebi olarak, Ebu Bekir ve Ömer’den uzaklaşmalarını gösterir.³¹⁵

“Rafıza” ismi her ne kadar kendilerini yerme amacıyla kullanılmış olsa da, bazı Şîîler ona övgü anlamı yükleyerek benimseme yoluna gittiler. Şîî Muhammed b. Halid el-Berkî (274/887 veya 280/893) tarafından kaydedilen bir rivayette, Muhammed Bakır’a, kendilerine “Rafıza” diye hitap edildiği ve bunun hakkında ne düşündüğü sorulunca, “bu ismin Tevrat’ta Firavun’u terk edip Musa’nın yanında yer alan 70 kişiye Allah tarafından verilmiş olduğu ve bundan dolayı bu ismi onayladığı” söylenmektedir. Berkî tarafından hemen ardından aktarılan diğer bir rivayette de, Muhammed Bakır’ın, kendisinin de Rafizî olduğunu söylediği ifade edilmektedir.³¹⁶

“Râfıza” ismi, gaybet doktrinin oluşmaya başlamasıyla birlikte Şîa muhalifleri tarafından kullanılmaya devam ederken,³¹⁷ bazı Şîîler kendilerini diğerlerinden ayırarak “İmâmiyye” tabirini kullanmayı uygun görmüşlerdi. Bu andan itibaren İmâmiyye dışındaki Şîî grupların yanlış yolda olduklarını ifade etmeye başlayarak, kendi farklılıklarını ortaya koyan eserler kaleme almışlardır.³¹⁸

313 Bu kavramla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Bozan, *İmâmiyye İmamet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, 14-16.

314 Naşi el-Ekber, *Mesailü’l-İmame*, 46-47; Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, 54.

315 Eş’arî, *Makalât*, I, 88-89.

316 Berkî, *Kitabu’l-Mehasin*, 157.

317 Meselâ Hayyat, Hişam b. Salim, Şeytanu’t-Tâk (Ebu Ca’fer el-Ahvel), Ali b. Mîsem, Hişam b. el-Hakem, Ali b. Mansur, Sakkâk, İbn Nümejr, Safvan el-Cemmâl, Sedîr, Hiban b. Sedîr ve Muaviye b. Ammâr gibi Şîî ravîlere Rafizî der. Mu’tezile’nin izinde yürüyen ve “tevhid”e inanan kesimi Rafizîlerden ayırır. Hayyat, *Kitabu’l-İntisar*, 14, 99.

Yine, “âhir zamanda senin sevgini taşıyan bir kavim olacak, onlara Rafıza denir, onları öldürün çünkü onlar müşriktirler” şeklinde Hz. Peygamber adına uydurulan bir hadiste büyük oranda İmâmiyye’nin kastedildiği açıktır. Bkz. Ebu Nuaym el-Esbehani, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. Musa (430/1038), *Tesbitü’l-İmame ve Tertibu’l-Hilâfe*, thk.İbrahim Ali Tahami, Beyrut 1986, 77.

Hatib el-Bağdadî de, Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Babaveyh’i tanıtırken onun Şîa’nın şeyhlerin ve meşhur Rafizîlerden olduğunu söyler. *Tarihu Bağdad*, III, 89.

318 Krş. Feyyaz, *Tarihu’l-İmâmiyye*, 83-85; Momen, *An Introduction to Shi’i Islam*, 73-75; Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, 42.

İmâmiyye’nin diğer Şîî fırkalardan farklı olduğuna dair yapılan ilk çalışmanın, Hasan b. Musa en-Nevbahtî’nin *er-Red alâ Fıraku’ş-Şî’ati ma Halâ’l-İmâmiyye* adlı kaybolan eseri olduğu

Mevcut çalışmalar içerisinde İmâmiyye adında bir Şîî mezhebinden ilk bahsedenler, 290/903'ü yıllardan itibaren eserlerini kaleme almış gözükten mezhepler tarihçileridir. Gerek olaylara yaklaşımları bakımından, gerekse kendilerine yönelik atıflardan anlaşıldığı üzere, aralarında İmâmiyye'nin de bulunduğu Hasan Askerî (260/874) sonrası Şîî fırkalar hakkında ilk eser yazan kişinin, Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922) olduğu anlaşılmaktadır. İsmailî Ebu Hatim er-Razî (322/934)'nin, tanımlamasında Nevbahtî'yi esas almış gözüküğünü daha önce de ifade etmiştik. Aynı şekilde Ebu'l-Kasım el-Belhî (319/931) de bazı Şîî fırkalar hakkındaki bilgileri ona dayandırmıştır.³¹⁹ Bundan dolayı mevcut çalışmalar içerisinde İmâmiyye Şîasından bahseden ilk eserin, bizzat bir İmâmî tarafından yazılan Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şîa*'sı olduğu söylenebilir.

Söz konusu mezhepler tarihçileri, İmâmiyye fırkasını, Musa Kâzım (183/799)'ın ardından Ali er-Rıza (203/818)'nin imametini kabul ettikten sonra, onun Hasan el-Askerî'ye kadarki bazı torunlarını imam kabul eden Kat'iyeye³²⁰ dayandırır. Gerçi Ebu Hatim er-Razî, Nevbahtî ve Abu'l-Halef el-Eş'arî'nin bahsetmiş olduğu İmâmiyye'den söz etmese de, onun altıncı olarak verdiği fırka bu tanımlamaya çok yakın durmaktadır.³²¹

Dönemin İmâmî yazarlarından Nevbahtî (310/922) ile Ebu'l-Halef el-Eş'arî (301/914), genellikle imamların "ashab"ı ya da "Şîa"sı olarak tanımladıkları gaybet öncesi Şîîlerin, Hasan Askerî'nin vefatından sonra 14 veya 15 fırkaya ayrıldıklarını söylerler.³²² Bunlardan biri de, Nevbahtî'nin sıralamasına göre on ikinci sırada olan İmâmiye fırkasıdır.³²³ Nevbahtî, bu fırkanın taraftarlarını, Hasan el-Askerî'nin ölüp yerine oğlunu hüccet olarak bıraktığına inanan kimseler olarak tanımlar. İmâmiyye hakkında benzer tanımlamalarda bulunan Ebu'l-Halef el-Eş'arî'ye göre ise Hasan el-

söylenir. Necâşî, *Ricâl*, 63.

319 Meselâ Belhî, Karamita hakkında aktardığı bilgileri Nevbahtî'den aldığı açıkça söyler. (Ebu'l-Kasım el-Belhî'den alıntı, Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 182.)

320 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 67; Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 182; Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 290.

321 Bunlara göre, Hasan el-Askerî ölmüş ve yerine, düşmanlarından dolayı gaybette olan Muhammed adında iki yaşındaki oğlunu bırakmıştır. O, beklenen Kaim İmam'dır. Ebu Hatim er-Razî, *Kitâbü'z-Zîne*, 292-293.

322 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79; Kummî, *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak*, 102.

323 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90.

Askerî'nin ölümünden sonra Şîa içerisinde bölünmeler olmuş ve oluşan bu on beş gruptan birincisine İmâmiyye denmiştir.³²⁴

Ebu'l-Kasım el-Belhi (319/931) ise³²⁵ Nevbahtî ve Ebu'l-Halef el-Eş'arî'den farklı olarak İmâmiyye'yi, Kat'iyye'yi de içine alan bir grup olarak tanımlamıştır. O, Hasan el-Askerî'yi on birinci imam kabul eden İmâmiyye'nin bazı temel ilkelerinden bahsettikten sonra,³²⁶ kendi dönemindeki Kat'iyye'nin İmâmiyye'nin lideri ve sayı olarak en çok olanı olduğunu söyler.³²⁷

Sünnî Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/935)'ye gelince, onun tanımlamasının daha da yüzeysel ve Şîî iç ayrılıklardan biraz habersiz kabaca bir sınıflandırma olduğu anlaşılmaktadır.³²⁸ O, kendi bakış açısına uygun olarak İmâmiyye'yi Rafıza'yla özdeşleştirmekte ve bu ikisini, Şîa'yı oluşturan üç ayrı sınıftan ikisi olarak düşünmektedir. Eş'arî'ye göre Rafıza, Kâmiyye hariç yirmi dört fırkadır. Onlar, Ali

324 Kummî, *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak*, 102.

325 Kadî Abdulcebbar, söz konusu bilgileri Belhi'nin hangi eserinden aldığını belirtmemiştir. Fakat konunun içeriğinden yola çıkarak onun, büyük olasılıkla *Makalât*'ına dayandığını söyleyebiliriz. Çünkü İbnü'l-Murtaza'ya göre, Belhi'nin fırkalarla ilgili en iyi çalışması *Makalât* adlı eseridir. İbnü'l-Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 89.

326 Ebu'l-Kasım el-Belhi'ye göre İmâmiyye, Hz. Peygamber'in Ali'yi ismiyle nass ve ilân etmesiyle tanınır. Altısı hariç diğer sahabenin büyük çoğunluğu bunu kabul etmeyerek mürted olmuştur. Şüphesiz imam, ümmetin dini konularda ihtiyacı olduğu şeyleri bilir. İmamlık akrabalık bağıyla olur. Allah adına, boşanma adına veya köle azâd etme adına yemin etme imam için sözkonusu değildir. İmam takiiyyeye başvurulabilir. Bu durumda da kendisine itaat farzdır. İmam, özel durum dışında zalim imamlara karşı isyan etmez. Hükümlerde içtihadı kabul etmezler. İmamın en efdal olanın, Peygamberin nassı veya bir önceki imamın tayiniyle gelen olduğunu ileri sürerler. Onlar, Ebu Kâmil'in ashâbı olan Kâmiyye grubu hariç mü'minlerin emirinin herhangi bir konuda hata yapmayacağını iddia ederler. Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 176.

327 Bkz. Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 176.

328 Benzer yanlış yaklaşımların daha sonraki Sünnî mezhepler tarihçileri tarafından fazlasıyla devam ettirildiği görülmektedir. Meselâ Ebu Mansur el-Bağdadî, İmâmiyye'yi Hz. Ali'nin vefatından sonra oluşan gruplar arasında göstermiştir. Ona göre Rafıza, Hz. Ali devrinden sonra dört kısma ayrıldı: Zeydiyye, İmâmiyye, Keysaniyye ve Gulat. İmâmiyye grubu da kendi içerisinde, Kamiliyye, Muhammediyye, Bakiriyye, Navusiyye, Şumeytiyye, Ammariyye, İsmailiyye, Mubarekiyye, Museviyye, Kat'iyye, İsna'aşeriyye, Hişamîyye, Zurariyye, Yunusiyye, Şeytaniyye olmak üzere 15 fırkaya ayrılmıştır. Bağdadî, *el-Fırak*, 19, 41. Fahreddin Razi'ye göre İmâmiyye'nin altıncı fırkası İsmailiyye'dir. Başta İsmail'i imam kabul etmişler fakat o, babası Ca'fer'den önce ölünce, imameti kardeşine döndürmüşlerdir. Fahreddin Razi, *İtikadat*, 65. Ebu Nuaym el-Esbehanî ise çok genel bir tanımlama yaparak, imameti Hz. Peygamber'den sonra en fazla hak eden ve en efdal olanın Ali olduğunu iddia edenlere İmâmiyye dendiğini söyler. Bkz. Ebu Nuaym el-Esbehanî, *Tesbitü'l-İmame ve Tertibu'l-Hilâfe*, 47. Benzer durum Şehristanî için de söz konusudur. O, İmâmiyye'nin, imam tayin etmede Hasan, Hüseyin ve Ali b. Hüseyin'den sonra tek bir görüş üzerinde ittifak edemediklerinden bahseder. Şehristanî, *el-Milel*, 166.

b. Ebi Talib'in nassla imametini iddialarından dolayı el-İmâmiyye diye anılırlar.³²⁹ Kat'iyye'yi de Rafıza/İmâmiyye'nin birinci fırkası olarak kabul eder. Ardından da, on iki imamın isimlerini Kat'iyye inancına göre verir.³³⁰

Mes'udî (345/956) ise, 332/943 yılında tamamladığı³³¹ *Murucu'z-Zeheb*'inde, İmâmiyye'yi, Kat'iyye'yi de içine alan ve dolayısıyla gaybetten önce oluşmuş ana fırka olarak düşünmüştür. Ona göre Şîa'nın çoğunluğu olan İmâmiyye'nin Kat'iyye kolu, Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra yirmi gruba bölünmüştür.³³² O, eserinin başka bir yerinde "Ehlü'l-İmame"yi, imametin Ali'den diğer farklı şahıslara sonunda da Sahibü'z-Zaman'a geçtiğine inananlar olarak tanımlamaktadır.³³³

Sonuç olarak İmâmiyye'nin teşekkül ettiği Şîi farklılaşmalar hakkında çalışma yapan erken dönem yazarları arasında esas alınması gerekenlerin, Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şîa*'sıyla, benzer şeyleri söyleyen Ebu'l-Halef el-Eş'arî el-Kummî'nin *Kitabü'l-Makalât*'ı olduğu kanaatindeyiz. İlk İmâmiyye inancının diğer Şîi fırkalardan farklarının en net olarak ortaya konulduğu çalışmalar bunlardır. Diğerlerinin ise, daha çok *Fıraku's-Şîa*'nın esas alındığı yeniden yorumlama oldukları anlaşılmaktadır.

Nevbahtî ve Ebu'l-Halef el-Eş'arî el-Kummî, İmâmiyye'nin diğer Şîi fırkalardan ayrıldığı noktaları şu şekilde özetlemektedirler: Allah'ın yeryüzünde Hasan b. Ali'nin oğullarından bir hücceti vardır ve o, babasının vasîsidir. İmamet Hasan ve Hüseyinden sonra iki kardeşe intikal etmez. İmamet Hasan b. Ali'nin soyundadır. Yeryüzünde sadece iki kişi kalsa bile biri hüccet olur; ve eğer biri ölse,

329 Eş'arî, *Makalât*, I, 88-89.

330 Eş'arî'ye göre bunlar, Hz. Peygamber'in Ali'yi nasla tayin ettiğini iddia ederler. Onu kendinden sonra bizzat ismiyle halef tayin etmiştir. Ali, oğlu Hasan b. Ali'nin imametini nasla belirtmiş, Hasan b. Ali, kardeşi Hüseyin b. Ali'yi, o da, oğlu Ali b. Hüseyin'i, Ali b. Hüseyin'de oğlu Muhammed b. Ali'yi, o da oğlu Ca'fer b. Muhammed'i, Ca'fer de oğlu Musa b. Ca'fer, o da, oğlu Ali b. Musa'yı, Ali'de oğlu Muhammed b. Ali b. Musa'yı, o da oğlu Ali b. Muhammed b. Ali b. Musa'yı, o da oğlu Hasan b. Ali'yi, Hasan b. Ali de oğlu Muhammed b. Hasan b. Ali'yi nasla imam tayin etmişlerdir. Muhammed b. Hasan onlara göre Beklenen Gaib'dir. Ortaya çıkıp zulüm ve zorbalıkla dolan yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia ederler. Eş'arî, *Makalât*, I, 90-91.

331 Mes'udî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 52; Mes'udî, *et-Tenbîh ve'l-İşraf*, 149.

332 Mes'udî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 199.

333 Mes'udî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 62.

geri kalan biri hüccet olur; bu durum, Allah'ın emir ve yasakları yaratıkları üzerinde var olduğu müddetçe böyledir; İmametın, babasının sağılığında ölen ve imametı tesis edilmemiş ve ayrıca hiç bir hücceti bulunmayan bir kimsenin zürriyetinde bulunması caiz değildir. Yeryüzünün hüccetsiz kalması caiz değildir; biz imametı ve (Hasan b. Ali'nin) ölümünü tasdik ederiz ve onun soyundan, kendisinden sonra imam olan ve zuhur edip açıkça imametini ilan edecek bir evlâda sahip olduğunu iddia ederiz; Zuhûr ve gayb sürelerini belirlemek Allah'a aittir ve insanların bunu soruşturması doğru değildir. Re'y veya ihtiyâr ile bir imam seçmek mü'minlere düşen bir şey değildir; Allah onu bizim için tayin eder. İmamın kendi kimliğini gizlemesi için haklı bir sebebi vardır ve o, ortaya çıkıncaya kadar bilinmeyecektir.³³⁴

Hasan el-Askerî (260/874)'nin vefatının ardından ortaya çıkan on iki imamcı İmâmiyye Şîa'sı, hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren Zeydiyye ve İsmâiliyye hariç neredeyse tüm Şîî fırkaların etrafında birleştiği bir mezhep haline gelmiştir.³³⁵ İlk İmâmîlerin kendilerine bu ismi yakıştırmaları, şüphesiz imamet konusundaki hassasiyetleri ve bu hassasiyetlerini, hicri ikinci asırdan itibaren Hişam b. El-Hakem (198/814), Ebu Ca'fer el-Ahvel, es-Sükkâk ve daha sonraları İbn Memluk el-Esbahanî gibi Şîî kelâmcıların yazdıkları "Kitabu'l-İmame" adlı eserlerle³³⁶ kaleme almış olmalarından kaynaklanmaktadır. İmamete yönelik vurguları yüzünden hicrî üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren Ehlü'l-İmame (veya Ashabu'l-İmame)³³⁷ şeklinde anılmaya başlayan bu gruplar, ayrı bir mezhep olarak teşekkül etmelerinden itibaren de kendilerine "İmâmiyye" ismini lâıyk görmüşlerdir. Onlar bu ismi zamanla daha fazla benimseyerek kendilerini tanımladıkları başlıca mezhep adı olarak kullanmışlardır.³³⁸

334 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90-93; Kummî, *Kitabü'l-Makalât ve'l-Fırak*, 102-106.

335 Şeyh Müfid, kendi döneminde, Hasan'ın oğlu, onun beklendiği ve kıyam edeceği konusunda, İmâmiyye'nin aksine bir şey söyleyen birini duymadığını söylemektedir. Bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere*, 356.

336 İbn Nedim, *Fihrist*, 223-224, 225, 226.

337 Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, 96.

338 Meselâ bkz. Nu'manî, *Gaybe*, 144, 207; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 50, 60, 63, 64, 65, 108, 123 çok kullanılır.; İbn Babaveyh el-Kummi (381/991), *el-Emalî*, İntişarati Kunabenahe İslâmiyye, 1362/1943, 639, 647, 652; Şeyh Müfid (413/1022), *İ'lâm*, Kum 1413/1992, 13, 17; Şerîf el-Murtaza, *Tenzihu'l-Enbiya*, 2; Tûsî (460/1067), *Rical*, 235; Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (385-460/1067), *et-Tezhîb ve'l-İstibsâr*, Darü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahran 1390, I, 475; Halebî, *Takrîbü'l-Mearîf*, 121, 132; Ebu Mansur Ahmed b. Ali et-Tabersî

2.3. *İsna'aşeriyye*

“İsna'aşeriyye” terimi, on iki imama inandıkları için İmâmiyye hakkında ilk olarak kısa gaybet döneminden sonra kullanılmaya başlanan diğer bir addır. Fakat gerek İmâmiyye olsun gerekse muhaliflerinin, İsna'aşeriyye ismine fazla yer vermedikleri görülmektedir. Bu terim, Nu'manî (360/971) ve İbn Babaveyh (381/991) gibi İmâmî alimler tarafından kullanılmadığı gibi daha sonra Şeyh Müfîd (413/1022) ve Şerîf el-Murtaza (436/1044)'nın istisna sayılabilecek birkaç atfı dışında Tûsî (460/1067)'nin bilinen eserlerinde bile görülmez.

İmâmî yazarlar, kısa gaybet döneminden itibaren kendi inançlarına atıf yapmak için “el-İmâmiyye” “eş-Şîa” “et-Taife” “el-Fıraku'l-Muhikka” ve “el-Mezhep” gibi farklı terimleri kullanmışlardır. “İsna'aşeriyye” terimi ilk olarak Mes'udî'nin 345/956 yılında yazdığı³³⁹ *et-Tenbih ve'l-İşraf* taki bir pasajda görülür. Mes'udî burada Kat'iyye içerisindeki iki gruptan bahseder. Birincisi, kendi döneminde el-İmamü'l-Muntazar'ın Muhammed b. Hasan b. Ali olduğunu söyleyen “İsna'aşeriyye”dir. Onlar, inançlarını Süleym b. Kays'ın da aktarmış olduğu on iki imam temeline oturtmuşlardır. İkinci grup ise “Ashabu'n-Nesk”tir. Onlar, gizli veya açık bir şekilde her nesilden, Allah tarafından atanmış imam bulunduğuna inanırlar. Fakat ne sabit bir imam sayısından ne de Mehdî'nin dönüşüyle ilgili belli bir zamandan bahsederler. Musa b. Ca'fer'in ölümünü kabul etmelerinden dolayı bunlara da Kat'iyye denir.³⁴⁰

Mes'udî'den sonra “İsna'aşeriyye” ismini kullanan diğer bir alim, İmâmî Şeyh Müfîd'dir. Müfîd, *el-Fusûlü'l-Muhtara* adlı eserinin iki yerinde bu terime atıfta bulunur. Birincisi, kendi on ikinci imamlarının Mehdî olduğu yönündeki iddialarını desteklemek için birçok delil ileri sürdüğü yerde bulunur. Burada kendi gibi düşünenleri “İmâmiyyetü'l-İsna'aşeriyye” olarak takdim eder.³⁴¹ İkinci atıf ise, Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922)'nin eserine dayanarak Hasan el-Askerî'nin

(588/1192), *el-İhticâc*, Meşhed 1403, I, 15, II, 437, 506, 508, 509; Seyyîd İbn Tavus (664/1266), *el-Emân*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1409, 64.

339 Mes'udî, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, 185, 205, 362.

340 Bkz. Mes'udî, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, 214-215.

341 Bkz. Şeyh Müfîd, *el-Fusûlü'l-Muhtara*, 246.

ölümünden sonra ortaya çıkan on dört fırkanın görüşlerini verdikten sonra yapılır. O, kendi döneminde, yani 373/983 yılına gelindiğinde, Hasan'ın oğlunun imametini ileri süren “İmametü'l-İsna'aşeriyye” hariç bu fırkalardan hiç birinin varlığını devam ettiremediğini söyler.³⁴²

“İsna'aşeriyye” teriminin daha net bir tanımlaması, Şeyh Müfid (413/1022)'in öğrencisi Şerîf el-Murtaza (436/1044) tarafından yapılmıştır. O, *Ba'de İmamu'z-Zaman* veya *Ba'de Hüccetü'l-Muntazar fi'l-İmame* adını taşıyan kısa risalesinde, İsna'aşeriyye olarak anılmalarının sebebi olarak, on iki imama inanmalarını gösterir.³⁴³

“İsna'aşeriyye” terimine yer verenler arasında İmâmî olmayan Ebu Mansur el-Bağdadî (429/1037) de yer almaktadır. O, İsna'aşeriyye'yi “Kat'iyye”nin eş anlamlısı olarak kullanılır. Ona göre Kat'iyye, imameti Ca'fer es-Sadık'tan oğlu Musa'ya, ondan sonra Ali b. Musa er-Rıza, daha sonra torunlarından devam ederek son olarak da Muhammed b. el-Hasan'a geçirmiştir. Onlara el-İsna'aşeriyye de denmesi sebebinin, İmamü'l-Muntazar'ın Ali b. Ebi Talib'in torunlarından on ikinci şahıs olduğu şeklindeki iddialarından dolayı olduğunu söyler.³⁴⁴ Benzer durum Ebu'l-Muzaffer el-İsfereyanî (471/1078-1079) için de söz konusudur. O da, *et-Tabsir fi'd-Din* adlı eserinde İsna'aşeriyye ile Kat'iyye'yi eş anlamlı olarak kullanmıştır.³⁴⁵

“İsna'aşeriyye” isminin müstakil bir mezhep başlığı olarak kullanıldığı ilk eserin, 521/1127'de yazılan Şehristanî (548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i olduğu görülmektedir. Ona göre, “İsna'aşeriyye” hem Kat'iyye'yi hem de onun farklı kollarını tanımlar.³⁴⁶

“İsna'aşeriyye”nin az kullanılması, bu terimin tamamen kurumsallaşmış olmamasından kaynaklanabilir. Veya on ikinci imamcı Şîî yazarları, bazı eski terimleri kullanmaya devam etmekle kendilerinin Şîa'nın gerçek varisleri oldukları

342 Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 261.

343 Bkz. Şerif el-Murtaza (436/1044), *Resa'il-ü Şerîf el-Murtaza*, thk. Ahmed Hüseyinî ve Mehdi Recai, Kum 1405/1985, III, 145-146.

344 Bağdadî, *el-Fark*, 48.

345 İsfereyanî, *et-Tabsir fi'd-Din*, 39.

346 Bkz. Şehristanî, *el-Milel*, 171-172.

yönündeki iddialarını vurgulamak istemiş de olabilirler.³⁴⁷

Sonuç olarak, İсна’aşeriyye teriminin kısa gaybet dönemi boyunca kullanıldığı yönünde net bir delil bulunmamaktadır. En erken sağlam bilgilerin, Mes’udî (346/957)’nin *et-Tenbih ve’l-İşraf*’ında olduğu gözükmeştir. İbn Babaveyh ve sonrası İmâmî yazarlar bu terimi büyük oranda bilmezlikten gelmişlerdir. Çok sonraları Ali b. İsa el-Erbilî’nin (693/1294) “Mezhebü’l-İmâmiyyetü’l-İsna’aşeriyye”³⁴⁸ şeklinde birkaç istisna kullanımları dışında, “Şîa” “İmâmiyye” gibi eski adlandırmaları kullanmayı tercih etmişlerdir.³⁴⁹

3. Gaybet İnancının Şîî İmamet Nazariyesine Etkisi

Gaib İmam düşüncesi, Şîa’da sadece bir inanç olmakla kalmamış, aynı zamanda Şîî teolojinin soyut bir prensibi olarak³⁵⁰ İmâmiyye’nin tüm ruhi yapısının üzerinde kurulduğu bir esas haline gelmiştir.³⁵¹ Gözle görülmeyen bu varlık, Şîî bir mü’minin bütün inancına hakim olmuş ve esrarengiz bir şekilde onun tüm hayatını kuşatmıştır.³⁵²

Şîîlerin kendileri açısından çok önemli ve çok yetkin olan, fazlasıyla muhtaç oldukları imamlarının gaybete gittiğini iddia etmeleri her ne kadar başlangıçta dağılmalarına sebep olduysa da uzun vadede kendilerine büyük yararlar sağlamıştır. Onların politik durumu gaybet inancının yerleşmesinden sonra yoluna girerek toplum içerisinde belli bir uyum sağlanmıştır. Bu yeni durum, pasiflik ve durgunluk hissi taşıyan takiyye ile paralellik göstermesine rağmen, takiyyenin asla veremeyeceği bir ümit unsuru ve bir düş kapsamaktadır.³⁵³ Takiyyede az bir umut ışığı bulunmakla birlikte gaybet fikri, içerisinde etkili bir vaat barındırmaktadır.

Yeni mezhepsel ruhun ilk belirtilerinden biri, zihnî ruhî aşamayla meşgul

347 Kohlberg, “Early Attestations of The Term “İthna ‘Ashariyya,” 353.

348 Ali b. İsa el-Erbilî (693/1294), *Keşfü’l-Ğumma*, Mektebetü Beni Haşimî, Tebriz 1381, I, 413.

349 Ayrıntılı bilgi için bkz. Kohlberg, “Early Attestations of The Term “İthna ‘Ashariyya”; E. Ruhi Fığlalı, “İsnâaşeriyye” *DİA*, c. XXIII.

350 Arjomand, *The Shadow of God*, 36.

351 Abdulaziz Abdusselam Sachedina, “A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imamite Imam,” *Studia Islamica*, 1978, c. XLVIII, Giriş bölümünde, 109.

352 Corbin, “Şîilikte Velayet Kavramı,” 725.

353 Krş. Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 169-170.

olmasıydı.³⁵⁴ İnsanlığın gerçek diktatörlerinin daima ölü ruhlar veya kendi kendine yarattığı hayaller olduğu söylenir. Hatta bazı inançlarda gizemli unsurlar bulunmadıkça başarı sağlanması olanaksız görünür.³⁵⁵ Mehdî inancının vadettiği mutluluk ideali ancak kıyamete yakın gerçekleşebileceğinden buna hiç kimse itiraz edemeyecekti. Bundan dolayı, asırlarca zulme maruz kalıp,³⁵⁶ tüm gayretlerine rağmen bir türlü arzu ettikleri başarıyı elde edememiş olan Şiîler, nihayet “Gaib İmam” doktrinini geliştirerek ulaşmak istedikleri hedefe önemli ölçüde yaklaşmışlardır. Her bir imamın ölümü ardından farklı gruplara bölünen Şîa, hedeflerini somut alandan çıkarıp “gaybet” gibi soyut bir alanı taşıyarak, en azından tekrar parçalara ayrılmaktan kurtulmuştur. Gaybetin gerçekleşmemesi durumunda İmâmiyye mezhebinin yok olacağı bizzat İmâmî Nu'manî (360/971) tarafından da itiraf edilmiştir.³⁵⁷

İmamlarını kaybetmelerinin Şiîlere sağladığı diğer bir fayda, onların gaybetle birlikte politik ve kuramsal açıdan güçlenmeleridir. Gaybetle birlikte imametın güncel politik yönetimden ayrılması, İmâmiyye mezhebinin karakterini her ne kadar politik hareketsizliğe dönüştürmüş gözükse de,³⁵⁸ onlar bu şekilde siyaseten iktidarlara bağlı imamların idaresinden kurtulup oldukça fazla politik kabiliyeti olan vekillerin yönetimine girmişlerdir.³⁵⁹ İmâmîler, imamlarına bağlılıklarını terk etmeksizin 333/945'te iktidara gelen Şîî taraftarı Büveyhî rejimiyle işbirliği yapma yoluna gitmişlerdir. Böyle müşterek bir operasyon onları aşama aşama güç merkezine yakınlaştırmıştır. Büveyhîlere bağlılıklarını ilan ederek kendi isteklerini açık bir şekilde talep etmede çok daha cesur davranmışlardır. Önemli finansal ve idari kademeler üzerindeki nüfuzlarını güçlendirerek hem hükümet olma

354 Hodgson, “How Did The Early Shi'a Become Sectarian?”, 13; Sabine Schmidtke, “Modern modifications in the Shi'i doctrine of the expectation of the Mahdi (Intizar al-Mahdi): The case of Khumaini”, *ORIENT*, c. XXVIII, sayı. 3, 1987, 397.

355 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 104-105.

356 Nu'manî'nin, “Kaim ortaya çıktığında onunla Araplar ve Kureyş arasında kılıçtan başka bir şey olmayacaktır” şeklindeki rivayeti Şiîlerin Mehdî'yi nasıl bir hesaplaşma aracı olarak gördüklerinin açık bir işaretidir. Bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 234.

357 Bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 24.

358 Arjomand, *The Shadow of God*, 36.

359 Krş. Montgomery Watt, “Early Stages of Imami Shi'ism”, *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikkie Keddie, London 1983, 21-22.

avantajlarının karşılığını almışlar, hem de belli bir süre sonunda Sünnîleri zayıflatmışlardır. Nihayet üzerlerinden otokratik otoritenin kalkmasıyla, takiyyeye ihtiyaç duymadan düşünce ve görüşlerini daha serbest bir şekilde açıklayabilmişlerdir. Doktrinlerini halka açmadan önce dikkatlice inceleyebilme imkânı elde etmişlerdir. Şîî literatürün oluşması ve doktrinlerinin daha etkili delillerle geliştirilmesi bu şekilde sağlanmıştır.³⁶⁰

Büveyhîler, İmâmî hukukçulara tam destek vererek onların Sünnî gruplarla kıyas edilebilecek bir hukukî mezhebe sahip olarak kabul edilmeye başlanmalarına yardım etmişlerdi. Doktrinlerinin açıktan tartışılmaya başlaması şüphesiz yerel radikal farklılıkların yumuşamasına da sebep olmuş ve bu da onlara, Sünnî çoğunluğun çizgisine yakın bir inanca yönelmeleri yönünde baskı yapmıştır.³⁶¹

Kitleleri belli bir düşünceye modellerle yönlendirmek, delil ve kanıtlarla yönlendirmekten daha kolaydır. Sayıları az da olsa, bazı şahsiyetlerin eylem ve düşünceleri şuursuz kitleler tarafından taklit edilir.³⁶² Onikinci İmam Mehdi'nin döneceğini sürekli gündemde tutan İmâmiyye ileri gelenleri, tehlike ve baskı dönemlerinde bağlılarını cesaretlendirirken, onlardan seslerini çıkarmamalarını, Mehdi'nin gelişinin, zulmün, despotizmin, acıların, ıstırapın ve günahın sonu olacağını söylediler.³⁶³ Gaib İmam'ın vekili olduğunu iddia edenler ve onların destekçileri tarafından gerçekleştirilen bu yoğun propaganda, gaybet nazariyesinin daha sonraları sağlam bir inanç haline dönüşmesini sağlamıştır.³⁶⁴

İmâmîler, ileri sürülen fikirlerin tekrar edilmek suretiyle nihayet kanıtlanmış bir hakikat gibi algılanacağı³⁶⁵ düşüncesinden hareketle Mehdi Muhammed b. Hasan el-Askerî'ye inanmayanları kâfirlik, dinden dönme ve fasıklıkla suçlayan rivayetleri sürekli gündemde tutmuşlardır. Mehdi'nin varlığını reddetmekle Hz. Peygamber'in

360 Krş. Kohlberg, "From İmamiyya to İthna-‘Ashariyya," 533.

361 Momen, *An İndroduction*, 80; Kohlberg, "From İmamiyya to İthna-‘Ashariyya," 533.

362 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 91.

363 M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, 2, 365-6.

Tabatabaî'ye göre Mehdi'nin zuhuruna inanmak gerçek müminlerin bozulma, kötü yollara düşme ve ümitsiz olma tehlikelerinden korur. Allâme Tabatabaî ve Henry Corbin, *Söyleşiler*, çev. İsmail Bendiderya, İstanbul 1996, 68.

364 Krş. Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 297.

365 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 89.

inkâr edilmesinin aynı olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁶⁶ Gaybet halindeki Kâim'in inkâr edilmesinin, İblis'in Adem'e secde etmekten uzaklaşmasına benzetildiği gaybet döneminde, Kâim'in ortaya çıkacağı vakte kadar sevilmesi gereken kimselerin sevilmesi, buğzedilmesi gerekenlerden de nefret edilmesi istenmiştir. Gaybet durumundaki imamın dostlarını seven, düşmanlarına karşı çıkan kimselerin dünya ve ahirette mutlu kişiler olacakları telkin edilmiştir. İmam'ın gaybetinin uzamasının, inanan kişiye bir zarar vermeyeceği gibi onun ortaya çıkmasını samimiyetle beklerken ölen kimselerin de şehid sayılacağı ileri sürülmüştür.³⁶⁷ Hatta daha da ileri gidilerek, batıl esaslar üzerine kurulan bir devletin idaresi altında, gizli imamın liderliğinde yapılan kulluğun görünen imamla yapılandan daha üstün olduğu söylenmiştir.³⁶⁸ Onlara göre Hz. Peygamber'in imlâsı doğrultusunda Hz. Ali'ye yazdırdığı hakiki Kur'an, ilk imamdan diğerlerine geçerek şu anda Gaib İmam'ın yanındadır. Söz konusu imam "Beklenen Mehdî" olarak ortaya çıktığında onu açıklayacak ve onunla hükmedecektir. Kâşânî bu düşünceden yola çıkarak, Onikinci İmam'ın gaybeti boyunca mevcut Kur'an'ın izinden mutlaka gidilmesi gerektiğini söylemiştir.³⁶⁹ İmâmîler, gaib imamlarının dönmesi için, gaybete girdiklerini iddia ettikleri serdap kapısının yanında her gece şafak sökene kadar bekleyip mehdîlerinin dönmesi için hüznü bir şekilde bekler ve onun dönmesi için dua ederler.³⁷⁰

3.1. *Takiyye İnancının Gaib İmam'ı Bekleme Düşüncesiyle Birleşmesi*

Arapça vikaye kökünden gelen takiyyenin ıstılahi anlamı, açık veya muhtemel tehlikeden korunmak amacıyla benimsenen inancın gizlenmesi ve düşmanıya aynı fikirdeymiş gibi görünülmesidir.³⁷¹

366 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 409, 411, 412.

367 İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 13, 286-288, II, 644-647; Avni İlhan, "Gaybet," *DİA*, XIII, 411.

368 Bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 128.

369 Molla Muhsin Feyd el-Kâşânî, *es-Sâfî fî Tefsîri Kelâmillâhi'l-Vâfî*, (basım yeri belirsiz), 1286/1869, 15.

Bu tür iddiaların temeli, «Kaim ortaya çıktığı zaman gerçek Kur'an'ı açıklayacaktır» şeklindeki eski Şîî rivayetlere dayanmaktadır. Bkz. Ayyaşî, *Tefsîru'l-Ayyaşî*, I, 25, 29.

370 Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî (821/1418), *Sübhü'l-Aşâ fî Sina'ati'l-İnşâ*, şrh. M. Hüseyin Şemseddin, Beyrut ts. XIII, 232.

371 İbn Hacer Askalânî, *Lisanü'l-mizân*, "takiyye maddesi"; Avni İlhan, "Şîa'da Usulü'd-Din," *Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, 427-428; İlyas Üzümlü, "İsnâaşeriyye," *DİA*, XXIII, 149;

Takiyye, İmâmiyye veya İsna'âşeriyye ile çok sık ilişkilendirilen bir konudur.³⁷² Beda, reca ve mehdîlik anlayışları gibi, Şîî imamet düşüncesiyle doğrudan bağlantılı bir inançtır. Şîa, siyasî baskılardan korunmak³⁷³ ve masum kabul ettikleri imamlarının kendi iddialarına uymayan söz ve fiillerine inandırıcı bir açıklama getirmek için bu ilkeye başvurmuştur.³⁷⁴ Onlara göre imam, takiyye halinde kendisinin imam olmadığını söyleyebilir.³⁷⁵ Hatta Hz. Peygamber gibi imam da takiyye yoluyla küfür, küfre rıza gösterme ve fıska müracaat edebilir,³⁷⁶ bu durumda da kendisine itaat farzdır.³⁷⁷

Hicrî ikinci asırdan itibaren Şîî fikir hayatında yer etmeye başlayan takiyye inancı, Onikinci İmam'ın gaybeti iddiasıyla birlikte farklı bir boyut kazanarak Gaip İmam'ı bekleme düşüncesiyle birleşmiştir.³⁷⁸ Hasan el-Askerî'nin herhangi bir halef bırakmadan vefat etmesinin ardından ortaya çıkan problemi aşmada önemli bir unsur olarak başvurulmuş bu düşünce, zamanla Onikinci İmam'ın varlığına inanmanın ayrılmaz parçalarından biri haline gelmiştir.³⁷⁹ Mes'ûdi (346/957), 322/934 yılına gelindiğinde İmâmiyye'nin çoğunluğunun gaybet ve takiyyenin uygulanması hakkında konuşmaya başladıklarını söyler.³⁸⁰

Gaib İmam'ın varlığını ileri süren İmâmiyye Şîasının, iddialarını destekleyecek somut bilgilerden yoksun olduğu için, İmamla ilgili bilgileri İlâhi sır formunda lânse etmeye çalıştığına daha önce değinmiştik. Onların ilk andan itibaren taraftarlarına, gizlilik içerisinde kalarak İmam'ın işiyle ilgili bir şey

Y.Şevki Yavuz, "İmâmiyye'nin Usûlü'd-Dine İlişkin Görüşleri," *Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, 682.

372 Etan Kohlberg, "Some Imami Shi'i Views on The Taqiyya," *Belief and Law in Imami Shi'ism*, 1991, 395.

373 Avni İlhan, "Takiyye, doğuşu ve gelişmesi", *DEÜİFD.*, sayı. 3, İzmir 1985, 162-164.

374 Avni İlhan, "Şîa'da Usulü'd-Din," 427-428.

375 Eş'arî, *Makalât*, I, 88-89.

376 Eş'arî, *Makalât*, II, 162.

377 Kadî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 176.

378 Krş. Hasan Onat, *Shi'ism in the Twentieth Century*, 37; Etan Kohlberg, "Some Imami Shi'i Views on The Taqiyya," *Belief and Law in Imami Shi'ism*, 1991, 397. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Cemil Hakyemez, "Şîî Takiyye İnancının Teşekkülü", *GÜÇİFD*, 2004, c. III, Sayı. 6, 129-146.

379 Krş. Kohlberg, "Early Attestations," 345-346.

380 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, III, 238.

yaymamalarını³⁸¹ tavsiye etmeleri de bu yüzdendi. Hatta bu konuyla ilgili pek çok rivayet gündeme getirmişlerdi.

Nu'manî (360/971) de benzer kaygıdan olsa gerektir, eserine takiyye fikrinin gizli doğasıyla ilgili genel rivayetlere yer verdiği tam bir bölüm ayırarak başlar. Bu şekilde okuyucuyu, Onikinci İmam'la ilgili bilgilerin gizlilikle ele alınması gerektiğine ikna etmeye çalışır.³⁸² Kitabın hemen başında bu bölüme yer verilmesi ardından da konuyla ilgili uzun bir giriş yapılması, okuyucunun biliçaltını Kâim, onun gaybeti ve takiyye arasında bir bağlantı kurmaya itmektedir.³⁸³

Takiyye inancının ilk İmâmî alimler açısından büyük önemi olsa da onlar ilk etapta acil bir çözüm elde etmek için önceki rivayetleri tekrar etmek suretiyle gaybetin sorgulanmasına engel olmaya çalıştılar. Bu dönem boyunca, “takiyye bizim ve babalarımızın dinidir, takiyyesi olmayanın dini yoktur”,³⁸⁴ “dininize sahip çıkın ve onu takiyye ile koruyun; çünkü takiyyesi olmayanın imanı yoktur”,³⁸⁵ “takiyye Allah'ın dinindendir”,³⁸⁶ “dinin onda dokuzu takiyye içindir”³⁸⁷ şeklindeki pek çok imam hadisi³⁸⁸ aktarmaya devam ettiler. Ancak söz konusu alimlerin zihinlerinde böyle bir şey olsa bile onlar, takiyyenin uygulanmasının ne zamana kadar devam edeceği konusunda herhangi bir görüş beyan etmemişlerdir. Bununla birlikte bu durumun, imamsız kalmalarının ardından ilk anda karşılaştıkları şokun atlatılmasıyla değişmeye başladığı görülmektedir. Bu yüzden İbn Babaveyh (381/991), takiyyeyi Onikinci İmam ve onun gaybetiyle direkt ilişkilendirme yoluna giderek onun uygulanma süresini, Gaib İmam'ın ortaya çıkması gibi belirsiz bir zamana, bir anlamda kıyamete kadar uzatmıştır. Ona göre Kâim ortaya çıkıncaya kadar takiyye vaciptir; Kâim'in ortaya çıkışından önce takiyyeyi terk eden kimse Allah'ın dininden

381 Bkz. Ebu Sehl en-Nevbahtî, “Kitabu't-Tenbîh”, İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 92-93.

382 Nu'manî, bu bölüm içerisinde, Âl-i Muhammed'in sırlarının başkalarına yayılmasının yasaklanmasıyla ilgili on iki rivayet aktarır. Bkz. Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 33-38.

383 Krş. Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, 103.

384 Berkî, *Kitabu'l-Mehasin*, 255.

385 Kuleynî, *el-Kâfi*, III, 308-309; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 371.

386 Ayyaşî, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, II, 8; Kuleynî, *el-Kâfi*, III, 308.

387 Kuleynî, *el-Kâfi*, III, 307.

388 İmâmîyye, Hz. Peygamber'in yanında imamlarından geldiğini kabul ettikleri sözleri de hadis kapsamında değerlendirir.

ve İmâmiyye inancından çıkmış olur.³⁸⁹

İbn Babaveyh'in takiyyenin uygulanmasıyla ilgili söz konusu yaklaşımı, sonraki İmâmî veya İsnaaşerî alimler tarafından benimsenerek devam ettirilmiştir. Kâim'in zuhuruyla birlikte, korkudan dolayı takiyyeye başvurma gereğinin ortadan kalkacağını Şerif el-Murtaza (436/1044) da kabul eder. Ona göre bu durum, Onikinci İmam'ın diğer imamlardan farkından kaynaklanmaktadır. Çünkü Onikinci İmam el-Kâim el-Mehdî, önceki imamlardan farklı olarak kılıçla ortaya çıkıp düşmanlarını harap edecek ve tüm devletleri ortadan kaldıracaktır.³⁹⁰

İsnaaşerîler, her konuda olduğu gibi takiyyenin uzatılmasıyla alâkalı rivayetlerde de bulmuşlardı. Meselâ bunların birinde Sekizinci İmam Ali er-Rıza'nın, "Kâim'imiz ortaya çıkmadan takiyyeyi terk eden bizden değildir" dediği iddia edilmektedir.³⁹¹

Takiyye durumunun Onikinci İmam'ın gaybetinden itibaren de devam ettiğini benimseyen İsna'aşeriyye, kendileriyle birlikte gaib imamlarının da takiyyede olduğunu iddia etmiştir. Şeyh Müfid (413/1022)'e göre önceki imamlarının başvurmak zorunda bırakıldıkları bu yöntem, gaybet durumundaki Onikinci İmam tarafından, ortaya çıkacağı güne kadar uygulanacaktır. Çünkü İmam, düşmanlarından korktuğu için gaybete gitmiştir; takiyye durumunda olmasının sebebi de, canına kastedenler ve onu duymayıp bilmeyerek dost edinemeyenlerin çokluğu yüzündendir. Gaib İmam bu şekilde hem düşmanlarına, hem de taraftarlarına karşı takiyyededir. Ancak ona göre İmam'ı hakkıyla tanıyanlar açısından aslında takiyye diye bir şey söz konusu olamaz.³⁹²

Diğer taraftan, takiyyenin uygulanmasının gaybetten sonra da devam ettirilmek istenmesi, adil imam yönetiminin kurulması idealinin gerçekleştirilmesi için mücadeleye devam etmek istemeleri anlamına da gelmekteydi. İsnaaşerîler bu şekilde kendileri için hayati öneme sahip gerçek inancın gizlenmesi yoluyla taraftarlarını beklemede bırakarak gelecek bir zamanda yapılacak bir devrim için

389 İbn Babaveyh, *Risaletü'l-İ'tikadâti'l-İmâmiyye*, 128.

390 Şerif el-Murtaza, *Tenzihu'l-Enbiya*, 181.

391 Bkz. Tabersî, Ebu Ali Fadl b. Hasan (548/1154), *I'lamü'l-Verâ bi I'lamü'l-Hüda*, Darü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran trz, 434.

392 Bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara mine'l-'Uyun ve'l-Mehasin*, 76.

hazırlanmaya çalıştılar.³⁹³

Takiyye inancının İmâmiyye Şîası açısından diğer bir önemi de, Hz. Peygamber ve imamlarına isnat ettikleri Onikinci İmam rivayetlerinin testiyle ilgiliydi. Çünkü sözde Onikinci İmam'ın doğumundan sonra vefat eden Muhammed b. Halid e-Berkî (274/887 veya 280/893) ve Seffar el-Kummî (290/902) gibi Şîî hadisçilerin kitaplarında on iki imam veya gaybetle ilgili yok denecek kadar az rivayet vardı. Ancak Kuleynî (329/941), Nu'manî (360/971) veya İbn Babaveyh (381/991)'in eserlerinde bu konuya işaret eden rivayetlerin isnat zincirinde özellikle el-Berkî'nin isimine yönelik birçok atıf söz konusudur.³⁹⁴ Bu çelişkiyi giderebilmek için başvurabilecekleri en iyi yöntem, ilk Şîî yazarların takiyye yaparak bu bilgileri sakladıklarını iddia etmeleriydi.

IV/X. yüzyılın ortalarına doğru neredeyse tüm İslâm dünyasının Şîî grupların siyasi hakimiyetine girmesi, Şîîlerin siyasi olarak takiyye döneminden kurtulmaları demekti.³⁹⁵ Ancak İmâmî âlimler, takiyye ve bekleyiş nazariyesine bağlılıkta direndiler. Bu süreç içerisinde siyasal çalışmayı haram saymaya devam ederek Onikinci İmam'ın dönüşüne kadar beklemeyi tercih etmek zorunda kaldılar. Zaten fiilen yaşanan da bundan farklı değildi. Zira vekiller Gaybet-i Suğra döneminde herhangi bir siyasî faaliyete girmemişler ve herhangi bir ayaklanma hareketine kalkışmamışlardı.³⁹⁶ Halbuki bu sırada Zeydiyye ve İsmailiye Yemen, Kuzey Afrika ve Taberistan'da devletlerini kurmaya başlamışlardı.

3.2. Fakihlerin Rolünün Artması

İmâmiyye'ye göre imam, Allah'ın helâlini helâl, haramını haram kılan, hadlerini uygulayan, dinini savunan ve onun yoluna hikmetle dâvet edendir.³⁹⁷ İmamet makamı da, peygamberlerin yolu, Emiru'l-Mü'minîn'in makamı, vasîlerin mirası, dinin önderi, Müslümanların işlerinin düzeni, alemin kurtuluşu ve

393 Krş. Sachedina, *The Just Ruler*, 79.

394 Meselâ bkz. Kuleynî, *el-Kâfî*, II, 127, 136; Nu'manî, *el-Gaybe*, 58, 60.

395 Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 93; Mazlum Uyar, "Şîî Siyasi düşüncesinin Şekillenmesi" *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. II, sayı. 5, Eylül-Aralık 1999, 303.

396 Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 303.

397 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 218.

mü'minlerin saygınlığı, Allah ve peygamberinin hilafetidir. Hadlerin ve ahkâmın uygulanması ancak imamla birlikte olur.³⁹⁸ İmanın kendisi veya emri olmadan cihad, hırsızın elinin kesilmesi, ahkam, hadler vb. uygulanamaz.³⁹⁹ Hatta dünya, Allah'ın hücceti olan (imamlar) olmaksızın bir an veya bir saat bile var olamaz;⁴⁰⁰ böyle bir durum gerçekleştiği takdirde ise tövbe kapısı bile kapanır.⁴⁰¹ Peki tüm bu görevlerin kendisine izafe edildiği bir imamın ortalıktan kaybolması durumunda, onun rehberliğinden mahrum olan Şîî cemaati, dini meselelerde bir belirsizlik hali içinde ve zalimlerin yönetimi altında kaos içinde yaşamaya mahkûm mudur?

Masum imama ait yetkilerin kendisinde olduğu imamet makamının Hasan el-Askerî(260/874)'nin ölümüyle birlikte kesintiye uğraması, Kat'iyye Şîasının geleceğini tehdit eden bir ideolojik krize neden oldu.⁴⁰² İmanın gaybeti durumunda, Allah'ın helâl ve haramlarının bildirilmesi gibi işlerin yerine getirilmesi konusu ilk andan itibaren İmâmiyye içerisinde sorgulanmaya başlanmıştır.⁴⁰³ Ebu Sehl en-Nevbahtî (311/923) ve İbn Kıbbe er-Razî gibi ilk İmâmî kelâmcılar, yazılarında gaybetin yokluk olmadığını ifade ederek, Hz. Peygamber'in bazen gaybette olduğu gibi, imamın da geçici bir süre bulunmamasının hükümlerinin geçerliliğini etkilemeyeceğini iddia etmişlerdi.⁴⁰⁴ Ancak onların bu akılcı yaklaşımları İmâmiyye tarafından kabul görmeyip gözardı edilmiştir.

Dönemin hakim İmâmî temsilcileri olan Ahbarîler ise, bu tür sorunlara eğilecek fazla vakit bulamamışlardı. Onların temel uğraşları, parçalanmış Şîîleri bir

398 Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, 218; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 677.

399 Eş'arî, *Makalât*, II, 158.

Bu tür görevlerin yerine getirilmesi için bir imamın olması gerektiği, Şîa'nın dışında çoğu Mürcîler, Mu'tezile ve Havaric tarafından da kabul edilmiştir. Şîa'nın farkı, imamın nassla atanmış masum biri olmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. Neşvanu'l-Himyerî, *Huru'l-İyn*, 1985, 202.

400 Seffar el-Kummî, *Besair*, 504-507; Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 251-253; İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 201.

401 Kuleynî, *el-Kâfi*, II, 120.

402 Wilferd Madelung, "Oniki İmam Şîasında, İmanın Gaybeti Zamanında Otorite," çev. Kasım Güleçyüz, İstanbul 1995, 144-145.

403 Rivayette, Mülk suresi 30. ayetinin Kaim hakkında indiği, yorumunun da, "şayet imamınız sizden kaybolmuş olsa nerede olduğunu bilemezsiniz, size kim zahir bir imam getirebilir. Gök ve yerin haberlerini, Allah'ın helâl ve haramlarını size kim getirebilir" şeklinde olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. Ali b. Hüseyin el-Kummî, *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, 115-116.

404 Bkz. İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, I, 85, 90-91.

araya toplayacak rivayetler üretmekti. Ortalıkta gaybet gibi bir belirsizlik dururken imamın görevlerine öncelik vermeleri söz konusu olamazdı. Bu yüzden ilk olarak “Kitap ve hadislerin rivayet edilmesinin fazileti”⁴⁰⁵ şeklinde imam rivayetleri yayarak taraftarlarını kendilerine bağlı tutmaya çalıştılar. Bununla birlikte birinci gaybet dönemi denen bu zaman içerisinde Onikinci İmam’ın vekili olduklarını iddia edenlerden hiç biri imamın otoritesinin temsilcisi olduğunu ileri sürmemişti.⁴⁰⁶ Ancak imametle ilgili bu belirsizliğin iç ve dıştan gelen yoğun baskılar nedeniyle uzun süre daha örtbas edilmesi mümkün değildi. Bundan dolayı Nu’mânî (360/971) ile birlikte, imama ait görevlerin, birinci gaybet döneminde, imamla insanlar arasında sefir olarak kabul ettikleri kişiler tarafından üstlenilmiş olduğu söylenmeye başladı. Onlara göre sefirler, Gaib İmam’la düzenli olarak temas halinde olup, ona sorular sormuşlar ve cevaplarını da yazılı olarak almışlardı. Bu sefirler, ilmin gizli yönlerini, kapalı hükümleri, zor ve anlaşılamayan tüm soruların cevaplarını biliyorlardı.⁴⁰⁷ Fakat dördüncü sefirin 328/940’da vefatından sonra, yalnızca takipçilerinden birine ara sıra görünen imamla hiç kimsenin temas kurmadığı uzun gaybet döneminin başladığı şeklinde bir anlayış ortaya çıktı. Gaybetin bu şekilde uzatılması, şeriatın tatbik edilmesi gereken yeni durumları doğurdu. Artık o zamana kadar bütün önemli meselelerin kendisine havale edildiği imamla direkt bağlantısı olan bir vekili de yoktu. Bu süreçte bazı İmâmî hukukçular, bir hükümetin kurulması, gerekli durumlarda cihadın ilân edilmesi veya Cuma namazının kılınması gibi konuların imam ya da imam tarafından atanmış biri dışında yerine getirilemeyeceğini ileri sürdüler.⁴⁰⁸ İmamın gaybeti de devam ettiğine göre geriye sadece İmâmiyye ileri gelenleri olan alimler kalmıştı.

Gaib İmam’ın isteklerini en iyi yorumlayacak ve meydana gelen boşluğu dolduracak kişilerin alimler olduğu anlaşılmaya başlanmasından itibaren İbn

405 Kuleynî, *el-Kâfi*, I, 65-68.

406 Joseph Eliash, “The Ithna’ashari-Shi’i Juristic Theory of Political and Legal Authority,” *Studia Islamica*, XXIX, Paris MCMLXIX, 1969, 27.

407 Bkz. Nu’mânî, *Kitabu’l-Gaybe*, 173-174; Tûsî, *Kitabu’l-Gaybe*, 109.

408 Şa’bî, onların “gökten bir sebep inene ve Mehdî ortaya çıkana kadar Allah yolunda cihat olmaz” şeklindeki bu anlayışını; “beklenen Mesih çıkana kadar ve gökten biri çağırana kadar Allah yolunda cihat olmaz” şeklindeki Yahudi iddialarına benzetir. İbn Abd Rabbih, *İkdü’l-Ferid*, II, 401.

Babaveyh (381/991) gibi yazarlar, Onikinci İmam'a nisbet ettikleri bir tevkî ile, meydana gelen sorunların çözümünde direkt kendilerini adres gösterdiler. Ancak tevkîde de görüldüğü gibi sorunların çözümü için müracaat edilmesi gerekenlerin, hadis rivayet edenler olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁰⁹ Bu durum, alimlere sadece imam rivayetleri çerçevesinde bir hüküm çıkarma gibi kısıtlı bir yetki tanımaktaydı.

Sınırlı da olsa böyle bir yetkinin ardından, imamet görevinin tam olarak fakihler tarafından temsil edilmeye başlaması, IV/X. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan Bağdat İmâmî Kelâm ekolü sayesinde olmuştur. Bu ekolün lideri Şeyh Müfîd, gaybet durumundaki imamın görevlerinin, ortaya çıkmasına kadar bizzat yönetici veya emirler tarafından üstlenildiğini açıkça ifade etmiştir. O, İmâmiyye'nin, imamın gaybetinin devam ettiği süre içerisinde ona halef olunamaz, hadlerin uygulanmasında ona vekalet edilemez, hükümler infaz edilemez, hakka davet edilemez, cihada kalkışılmaz, din ve şeriatın korunmasında ona duyulan ihtiyaç batıl olur, alemdeki varlığı yokluk gibi olur, görüşünde olduğu iddialarına verdiği cevapta,⁴¹⁰ durumun muhaliflerinin ileri sürdükleri gibi olmadığını söyler. Müfîd'e göre imamın gaybeti, ona ait bu görevlerin yerine getirilmesine engel değildir. Ümmetin imamdan ayrı düşmesi ona tabi olacakları değil imamın kendisini ilgilendirir. İmama davet ise, onun taraftarlarının üstlendiği bir konudur. İmamın bizzat kendisinin bunu yerine getirmesine gerek yoktur. Nebîlerin davetinin, onlara tabi olanlarla ortaya çıkması da böyledir. Bu sayede peygamberlerin gelme ve bulunma illetleri de gerçekleştiği için mazeret ortadan kalkar. Bunun için bizzat kendilerinin uğraşmalarına gerek yoktur. Peygamberlerin daveti, vefatlarından sonra onlara tabi olanları bağlar. Hadlerin ifası, cihad ve hükümlerin uygulanmasının peygamberlerin emir ve valileri tarafından üstlenilmesi gibi, imamlar olmadığı durumda da onlar adına emirleri tarafından üstlenilir. Söz konusu görevler, emir ve valiler tarafından üstlenildikten sonra peygamberlerin bulunmasına gerek olmadığı gibi, imamların bulunmasına da gerek yoktur. Dolayısıyla imama ait olan şeriatın korunması imam adına biri tarafından ifa

409 Tevkîde şöyle denmektedir: “Ortaya çıkan olaylarda hadislerimizi rivayet edenlere müracaat edin. Onlar sizin üzerinizdeki hüccetimidir. Ben de onların üzerine Allah'ın hüccetiyim” İbn Babaveyh, *Kemalü'd-Dîn*, II, 485; Tûsî, *Gaybe*, 291.

410 Bkz. Şeyh Müfîd, *el-Fusûlü'l-Aşere*, 361.

edilirse o, gizlenme ve suskun kalma genişliği içerisinde bulunur. Ne zaman ki imam, taraftarlarını kendilerine yüklenen görevi terk etmiş ve hak yoldan sapmış bulursa o zaman bunu bizzat kendisi üstlenmek için ortaya çıkar ve bu şekilde sorumluluklarının ihmali engellenmiş olur.⁴¹¹

Müfid'in söz konusu iddialarına benzer görüşler, öğrencisi Şerif el-Murtaza tarafından da savunulmuştur. Fakat o, biraz daha muğlak ifadeler kullanmayı tercih ederek, hadlerin uygulanması gibi imama ait görevlerin, gaybeti anında ona sığınan ve ondan sakınanlar tarafından uygulanacağını söyler.⁴¹² Murtaza, hadlerin dışında, imamete ait farklı ihtiyaçlar nedeniyle –ihtiyaçların ne olduğu belirtilmez- Gaib İmam ortaya çıkmazsa o zaman imametinin düşmüş olacağını ifade eder.⁴¹³

Şiî toplumu bu problemin asıl çözümünü Tûsî sayesinde bulabilmiştir.⁴¹⁴ Tûsî, fakihleri, imamların ve sefirlerinin olmadıkları dönemde imamların fonksiyonlarını yerine getirebilecek kişiler olarak düşünerek, imamların yetkilerinin fıkıh üzerinde çalışanlara (fukaha) devredilmesi gerektiğini açıkça ifade etmiştir.⁴¹⁵ Daha sonra bazı alimlerin yorumlamalarıyla, imamların tüm temel fonksiyonları Şiî fakih ve müctehitlere devredilmiştir.⁴¹⁶ İmâmî alimler, bu sayede icthadı üstlenerek, kendi politik müesseseleri olan imamet dotrinini dünyevileştirme yolunda geniş bir hareket alanı elde ettiler. Söz konusu durum, İmâmiyye'nin filî liderliğini elde eden alimlere yepyeni bir sorumluluk yükledi. Bu şekilde, dini otoritenin bağımsız alim kişileri olarak Gaib İmam'ın fonksiyonlarını ortaklaşa yerine getirmeye başladılar. Görevlerinin idrakinde olan alimlerin bu gayretleri, aynı zamanda Şiî entelektüel faaliyetlere de büyük bir ivme kazandırmış oldu.⁴¹⁷

411 Bkz. Şeyh Müfid, *el-Fusûlü'l-Aşere*, 372-373.

412 Bkz. Şerif el-Murtaza, *el-Mukni'u fi'l-Gaybe*, 58.

413 Şerif el-Murtaza, *el-Mukni'u fi'l-Gaybe*, 54.

414 Krş. Norman Calder, *The Structure of Authority in Imami Şi'i Jurisprudence*, Ph. D. Thesis, SOAS 1980, 73-74, 110, 132-133, 160.

415 Bkz. Tûsî, *Tezhîbü'l-Ahkâm*, 90.

416 Abd Rahim, Rahimin Affandi, "The Historical Development of the Shi'i Doctrine of Ictihad," *Hamdard Islamicus*, vol.XVII, No.4, 1994, 14.

417 Krş. Sachedina, *The Just Ruler*, 57; Kohlberg, *Şiî Hadis*, 50-51; Sachedina, *Islamic Messianism*, 108; S. Crow Douglas, "Ghaybah," *Encyclopedia of Religion*, V, 540; Joseph Eliash, *The Ithna'ashari-Shi'i Juristic Theory of Political and Legal Authority*, 27-28; Said Amir Arjomand, "Introduction: Shi'ism, Authority and Political Culture" *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomand, State University of New York Press,

Onikinci İmam'ın gaybetinin uzatılmasıyla başlayan Büyük Gaybet Dönemi, imamların hayatta olduğu süreç veya Küçük Gaybet Döneminin aksine Şîî toplumu bir liderden mahrum etmesine rağmen,⁴¹⁸ sadece hadis aktarmakla yetinen fukahaya, görevlerini müctehidliğe doğru geliştirme olanağı sağlamıştır.⁴¹⁹ Bu şekilde, gaybetle bir imamdan mahrum olmuş gibi gözüken Şîîler, imameti fakîhler yoluyla devam ettirerek bu eksikliği hissetmemişlerdir.⁴²⁰

Şîî düşüncenin fukaha tarafından temsil edilmeye başlaması, Şîa'yı içerisinde bulunmuş olduğu çıkmazdan kurtaran bir unsur olmuş ve bu bakımdan her ne kadar kendilerini imamın naibi kabul etseler de, pratikte Sünnî ulemayla aynı konuma gelmişlerdir.⁴²¹ Fakihlerin bir kısmı yetkinin bir parçası olup güçlerini krallık derecesinde genişletirken diğerleri de politik arenadan uzak kalmayı tercih etmiştir.⁴²²

İmâmî fukahanın yetkisinin genişletilmesi, İmâmiyye topluluğunun birlikteliğine de önemli bir katkı sağlamıştı. Onları etrafında birleştiren güç, kaybolan imamın imametine inanmaktı. Şîîlik bu şekilde daha fazla parçalanmaktan korunmuş oldu. Gaib İmam'ın imametine inanan bir fakihin ölümü onun taraftarları arasında bölünme sebebi olmamış, genelde diğer bir İmâmî fakihin liderliği benimsenmişti. Bundan dolayı Hasan el-Askerî sonrası oluşan gruplar, Onikinci İmam'ın tamamen gaybette olduğunu iddia eden İmâmiyye hariç, 373/983'lü yıllara gelinceye kadar yok olmuşlardır.⁴²³ İmamlar, taraftarları arasında açıkça yaşarlarken

1998, 3-5.

418 Sachedina, *Islamic Messianism*, 99-101, 106-108; Abd.Rahim, "The Historical Development of the Shi'i Doctrine of Ictihad," 14.

419 Krş. Hussain, *The Occultation*, 150.

420 Mustafa Vaziri, *The Emergence of Islam*, 170.

Velâyetü'l-fakih şeklinde kavramlaşan bu düşünce, çağdaş Şîîlerden Musa el-Musavî'ye göre, Gaybeti'l-Kübra döneminde Mehdi'nin vekilleri olduklarını iddia edenlerin selahiyetlerine ilave edilen ikinci bid'at veya takılan ikinci kanattır. Bu düşünce aslında İslam düşüncesine, Allah'ın İsa'ya, İsa'nın da Habr-i Âzâm (Büyük Alim)'a hulûl ettiğini ileri süren Hristiyanlıktan geçmedir. Musa el-Musavî, *Şîa ve Şîîlik Mücadelesi*, çev. Kemal Hoca, İstanbul 1995, 86.

421 Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, 48.

422 Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, University of Texas Press 1982, 18-51; Manochehr Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini*, United States of America 1990, 12; Pellat, CH., *Encyclopedia of Islam*, (New Edition), 1971 Leiden, 1026.

423 Şeyh Müfid, *el-Fusulü'l-Muhtara*, 261.

hep birlikte hükümet baskılarına maruz kalıyorlardı. Fakat ikinci gaybetten sonra bu baskı tümünden kalkmış ve İmâmî hukukçular kendi haleflerinin karşılaştıkları zorluklarla yüzleşmeden faaliyetlerini yürütmeye başlamışlardı.⁴²⁴

Fakihlerin yetkisinin bu derece genişletilmesi, en büyük etkisini 1979 yılında gerçekleşen İran İslâm Devrimi'nde göstermiştir. Kaçar Hanedânlığı döneminde güçlenerek devletten bağımsız hale gelen fukahâ, İran İslâm devriminin hazırlık sürecinde birinci derecede rol oynamıştır. Onların bu gücü, Şîî toplumunun gaybet döneminde fukahânın içtihadına göre hareket etmesi gerektiği ve imamın tüm görevlerinin fukaha tarafından devralındığı şeklindeki söz konusu anlayıştan kaynaklanmaktaydı. Bu düşünce zamanla daha da yaygınlaşarak, XIX. asra gelindiğinde “merci-i taklit” müessesenin yerleşmesine yolaçmıştır. “Merci-i taklit” makamı, fukahânın konumunu daha da güçlendirerek, devrimin gerçekleşmesine önemli derecede etki etmiştir. Onikinci İmam'ın gaybeti döneminde onun görevlerini üstlenen ve naibu'l-imam olduğuna inanılan Humeynî de, ulemanın rolünü Hz. Peygamber'in fonksiyonuyla tamamen eşdeğer görerek, onları sadece halkı dinî konularda aydınlatmakla yükümlü değil, aynı zamanda imamın gaybeti döneminde başta siyasî olmak üzere toplumu yönlendirici tüm işlevlerini yerine getirecek kişiler olarak düşünmüştür. Oldukça statik ve aktif siyasetten yoksun imamet makamı bu şekilde yeni ve dinamik bir boyut kazanmıştır. “Naibu'l-İmam” kabul edilen Humeynî'nin direktifleri Allah'ın emirleri gibi algılanmış, sürgün olarak yaşadığı Fransa'dan bir işaretiyle tüm İran halkı sokaklara dökülmüştür.⁴²⁵

424 Krş. Hussain, *The Occultation*, 157.

425 Geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, *Shi'ism in the Twentieth Century and The Islamic Revolution of Iran*, 33-50; Hamid Algar, “Merci-i Taklid”, *DİA*, XXIX, 172-174.

SONUÇ

Gaybet, Şîî düşünce ve siyasal tarihinde en kritik aşamalardan birinin oluşumuna kaynaklık eden önemli inançlardan biridir. Hatta bu düşüncenin, İmâmiye Şîa'sının dinî, felsefî ve politik açılardan temel hareket noktası olduğu da söylenebilir. Nitekim Şîa'nın en önemli ve taraftar sayısı bakımından da en kalabalık grubu olan İmâmiyye'nin ayrı bir mezhep olarak teşekkülü, Onikinci İmam'ın gaybeti iddialarıyla birlikte olmuştur. Gaybet olmasaydı belki de ne imamların sayısının on iki olduğundan, ne de İsna'aşeriyye diye farklı bir Şîî mezhepten söz ediyor olacaktık. Bu inanç İmâmiye'ye tarihsel anlamda bir varoluş sağlamakla kalmamış, ona dinî/politik bir süreklilik de kazandırmıştır. Dolayısıyla gaybet inancı anlaşılmadan Şîî düşüncenin tam olarak kavranamayacağı son derece açıktır.

İslâm Düşünce Tarihine baktığımızda gaybet iddialarının daha çok Şîî gruplar tarafından benimsendiğini görürüz. Bunun temel sebebi, onların genelde Müslümanların muhalif kanadını temsil etmelerinden kaynaklanmaktadır. Alioğullarının ilk olarak Emevî iktidarına, ardından da Abbasîlere karşı girişmiş oldukları ayaklanmalarda bir türlü başarı elde edememiş olmaları, aralarından bir kesimini umutsuzluğa itmiştir. Onlar bu şekilde, baskılara karşı çaresiz kalan geçmiş bazı topluluklarda olduğu gibi, umutlarını geleceğini bekledikleri bir kurtarıcıya, yani Mehdî'ye bağlamışlardır. Onlar, Beklenen Mehdî iddialarının dillendirilmeye başlaması, onun mahiyetinin ortaya konmasını gerektirince de birtakım eski inançlara yönelmişler ve böylece, umut besledikleri liderlerinin vefatının ardından onların ölmeyip gaybete girdiklerini iddia etmişlerdir.

Müslümanlar arasındaki ilk gaybet iddiaları, hicrî birinci asrın sonlarına doğru gaybete gittiği ileri sürülen Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'nin ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. Ardından birçok şahısla ilgili gündeme gelen bu düşünce, hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren özellikle Şîî gruplar arasında yaygınlık kazanmış ve Yahya b. Ömer (250/864)'in ölümünün ardından konuşulan iddialarda da görüldüğü gibi kitleler tarafından benimsenmeye başlamıştır. 260/873 yılında, "Kat'iyye" diye nitelenen önemli bir Şîî kitlenin imam olarak gördüğü Hasan

el-Askerî'nin, ardında bir halef bırakmadan vefatı imametın seyir çizgisini değiştirmiştir. Bu durum, vasiyyet inancından dolayı imamsız kalmayı bir türlü kabullenemeyen Kat'ıyye Şîası içerisinde yoğun tartışmalara yol açmıştır. Daha önce özellikle Musa Kâzım (183/799)'ın ölümünden sonra, yaklaşık 200/815'li yıllarda gündeme gelen Vakıfî gaybet iddialarının zamanla "imam hadislerine" dönüşmesi, bu dönemde yaşanan tartışmaların seyrine yön vermiştir. İmâmiyye diye nitelenen bir grup azınlık, söz konusu Vakıfî rivayetlerden de destek alarak Hasan el-Askerî'nin gizli bir oğlunun olduğunu ve bu çocuğun gaybete gittiğini iddia etmiştir.

Hasan el-Askerî (260/874) sonrası tartışmalar, daha çok Hasan el-Askerî'nin'nin gizli oğlunun imametini iddia edenlerle kardeşi Ca'fer b. Ali'nin imametini ileri sürenler arasında yaşanmıştır. Hasan el-Askerî'nin bir oğlu olup gaybete gittiğini ileri süren İmâmiyye ilk başlarda fazla taraftar bulmamıştı. Ancak bu kesim, yoğun tartışmalar ardından yaşanan bu kaos döneminde taraftar sayısını artırırken, çoğunluğu kapsayan diğer gruplar ise, onlara destek vermemekle birlikte, imametın bir şekilde devam etmesi gerektiğini düşünmekteydi. Fakat imametın devamının ve içerisinde bulundukları çıkmazın ancak bu şekilde aşılabileceğini fark eden Kat'ıyye Şîası ileri gelenleri, zamanla bu düşünceye destek vererek İmâmiyye gaybet görüşü etrafında kenetlenmişlerdir.

İmâmiyye gaybet inancı her ne kadar geniş bir Şîî kitle tarafından benimsenmiş olsa da, başta Onikinci İmam'ın varlığı olmak üzere onun gaybete gittiği ve ortaya çıkacağı tarihle ilgili pek çok çelişkili iddia ortaya atılmıştır. Gaybetin süresiyle ilgili olarak ilk İmâmî alimler görüş belirtmekten kaçınmış, ancak Şîî tabanın sabırsızlığından kaynaklanan zorlamalar zonucu bir süre sonra bazı tarih belirten rivayetler gündeme gelmiş ve son olarak da, Gaib İmam'ın kıyamet gününe yakın ortaya çıkacağı söylenmiştir.

Kendi içlerinde bile pek çok çelişkili rivayetin gündeme geldiği İmâmiyye gaybet düşüncesinin zamanla kalabalık bir kitlenin benimsediği bir inanç olmasında, İmam adına hareket eden vekillerin yoğun propogandasının büyük rolü olmuştur. Vekillik kurumu, Onikinci İmam'ın varlığı iddialarından çok önce oluşturulduğu için, Hasan el-Askerî sonrası fazla bir otori boşluğu yaşanmamıştır. Hasan el-Askerî de dahil son imamlar sürekli gözetim altında tutuldukları için Şîî organizasyonun

idaresi zaten vekillerin elindeydi. Onların bu fonksiyonu gaybet döneminde daha da artmış ve aralarından dört tanesinin, Gaib İmam'ın kısa gaybetinde onunla sürekli temas halinde bulunup İmâmî topluluğa yön veren sefirler oldukları iddia edilmiştir.

İmam'ın gaybetinden itibaren yaklaşık yetmiş yıl boyunca ard arda görev yaptıkları ileri sürülen dört sefirin, aslında Gaib İmam adına para toplayan ve bu şekilde Şîî toplumun idaresini ellerinde tutan nüfûzlu kişiler oldukları hemen anlaşılmaktadır. Gaybetin geçerliliği, yani birinci gaybetin sona erip ikinci gaybetin başladığının izah edilebilmesi sefirlik diye bir kurumun icad edilmesini gerektirmişti. İmam adına hareket eden birçok kişi olmasına rağmen sonraki İmâmîler, aralarından dört tanesini seçerek bunların, birinci veya kısa gaybet döneminde İmamla görüşüp onun emirlerini ileten kişiler olduklarını iddia etmişlerdir.

İmâmîyye gaybet iddialarının benimsenmesinde etkili olan diğer bir önemli unsur, Şîî Nevbaht ailesi etrafında toplanan ve Mu'tezilî alimlerle münazaralar yapan bir grup kelâmcının bu anlayışı rasyonalize etme çabalarıdır. Ebu Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (311/923), Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922) ve İbn Kıbbe er-Razî'nin başını çektiği bu ekol, İmam'ın gaybetini imamet doktrininin geçerliliği ve mantıksal sonucu sayarak, gaybetin yokluk anlamına gelmediğini ispat etmeye çalışmışlardır.

İmâmîyye Şîasıyla ilgili çalışma yapanlar, gaybetin rasyonel tarzda savunulmasının İbn Babaveyh (381/991) ile kısmen başlayıp Şeyh Müfid (413/1022) ve daha sonra da Şerif el-Murtaza (436/1044) ile devam ettirildiğini söylerler. Aslında bu düşünce yanlıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, gaybetin akli argümanlarla savunulmaya başlaması, bu şahıslardan yaklaşık bir asır önce Nevbaht ailesi etrafında toplanan ilk İmâmî kelâmcılarla olmuştur. Rivayetçi Şîî Kum ekolünün hakimiyeti onların bu çabalarını uzun süre unutturmuştur. Daha sonra Şeyh Müfid liderliğindeki Bağdad kelâm ekolünün ileri sürdüğü pek çok iddianın temelleri de, söz konusu alimlere dayanmaktadır.

İmâmî alimler, Onikinci İmam'ın gaybetiyle ilgili rivayetlerin Hz. Peygamber ve önceki imamlardan geldiğini iddia ederler. Bunu isbat etmek için de, Muhammed b. Halid el-Berkî (274/887 veya 280/893) gibi, gaybetten hemen sonra vefat eden Şîî alimlerin kitaplarına atıfta bulunurlar. Ancak onların günümüze ulaşan

eserlerine baktığımızda, bu tür rivayetlerin henüz o dönemde tam olarak oluşturulmadığını anlamaktayız. Mevcut çalışmalar içerisinde Onikinci İmam'ın gaybetiyle birlikte imamların sayısının on iki olduğu iddialarına rivayet bazında ilk yer veren eserin Ali b. İbrahim el-Kummî (307/919)'nin *Tefsîr*'i olduğu anlaşılmaktadır. Hicrî üçüncü asrın sonunda gündeme gelen rivayetler, daha sonra Kuleynî (329/941)'nin *el-Kâfî*'sinde bir araya toplanmıştır. Gaybet'in değişmez bir İmâmî inanç olarak benimsenmeye başlaması ise, İmâmiyye'nin diğer Şîî gruplardan tamamen farklılaşması sonucu olmuştur. Nu'manî (360/971)'nin iki gaybet yorumundan sonra İbn Babaveyh, gaybetin değişmez iman esaslarından biri olduğunu ileri sürmüştür. İmâmiyye gaybet inancının önemi İbn Babaveyh tarafından bu şekilde ortaya konmasının ardından Şeyh Müfid, Şerif el-Murtaza ve Tûsî (460/1067) gibi kelâmcılar, tüm zamanlarda bir imamın bulunması ve bunun masum olmasının zorunluluğundan hareketle, o ana kadarki iddiaları rasyonel argümanlarla izah etmeye girişmişlerdir.

Gaybetin izah edilebilmesi için, İmam'ın bu yöneme başvurma gerekçelerinin ortaya konması gerekmektedir. İlk İmâmî alimlerin, düşmanlarından korktuğu için takiyyeye baş vurduğu ve bu şekilde taraftarlarını imtihan ettiği yönünde öne sürdükleri gerekçeler sonraki alimler tarafından aynen benimsenmiştir.

İki gaybet görüşüne gelince; ilk İmâmî alimler bu yönde fazla görüş belirtmezken, kısa bir süre sonra ise, İmam'ın iki gaybeti olduğuyla ilgili birçok rivayet gündeme getirmişlerdir. Bununla birlikte hangi gaybetin ne zaman başlayıp ne zaman biteceğiyle ilgili bir netlik söz konusu değildi. Ancak İmam'ın bir türlü zuhur etmemesinden dolayı Şîa'nın sabırsızlığının artması, İmâmî alimleri bu duruma bir açıklama getirmeye zorlamıştır. Bu bağlamda Nu'manî, birinci gaybetin "Kısa Gaybet" olup, sefirliğin bitimiyle sona erdiği ve ardından, uzun süre devam edecek "Uzun Gaybet"in başladığı şeklinde bir yoruma gitmiştir. Onun bu yaklaşımı kabul görerek birinci gaybetin, 260/874 yılından başlayıp, Dördüncü Sefir'in ölümüne, yani 328/940'a kadar devam ettiği ve sonra da, kıyamet gününe kadar devam edecek tam gaybetin başladığı ifade edilmiştir.

Tüm bunlardan, İmâmiyye gaybet iddiasının diğer tüm Kat'iyeye Şîası tarafından benimsenmesinin, birden bire gerçekleşen kolay bir olay olmadığı

anlaşılmaktadır. Dönemin kaynak eserleri, İmâmiyye'nin on ikinci imam olarak kabul ettiği Muhammed el-Mehdî b. Hasan diye birinin aslında hiç doğmadığına işaret ederler. Ancak, bir taraftan Mu'tezile ile iç içe yaşayıp onların rasyonel argümanlarıyla beslenen Şîî kelâmcıların söz konusu iddiaya destek vererek savunmaları, diğer taraftan da Kum merkezli hadis ekolünün bu yönde yoğun bir rivayet üretimine girişmesi ve tüm bunlara arka çıkan bazı güçlü Şîî ailelerin bulunması, ilk aşamada onlara bu yönde önemli bir avantaj sağlamıştır. Görünen bir imamın olmadığı bu dönemde, imamın vekilliğine soyunan toplumun ileri gelenleri, imamlarla sürekli temas halinde olduklarını iddia ederek, önceki imamları adına ürettikleri rivayetlerle Şîî toplum bilincini kuşatma altına almışlardır. Fakat onların yarım asırdan fazla süren bu yoğun gayretleri, belli bir kesimi etkilese de Şîa'nın önemli bir kısmı halâ ikna olmamıştı. Gaybet süresinin uzamaya başlaması Şîîlerin şüphesini daha da artırınca, rivayetlerle halkı ikna etmenin yeterli olmayacağı anlaşılmış, terk edilmeye yüz tutan ilk İmâmî rasyonel söylemler, hicrî dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren tekrar kullanılmaya başlanmıştır. Artık İmâmî itikadının savunuculuğunun bu şekilde kelâmcı Bağdad ekolü tarafından temsil edilmeye başlaması, gaybet iddialarının önemli derecede benimsenmesini sağlamıştır. Söz konusu kelâmcılar, 340/951'lerden itibaren ilân edilen Gaib İmam'ın sefirlerle temsil edildiği Kısa Gaybet Döneminin sona erip, Kıyamet gününe kadar devam edecek Uzun Gaybet Döneminin başladığı şeklindeki iddialara da sahip çıkarak, gaybeti bir usûlu'd-din konusu haline getirmişlerdir. Onlar, Son Peygamber Hz. Muhammed başta olmak üzere, diğer bazı peygamberlerin de iki kez gaybete gittiklerini ileri sürdükten sonra, normal insan ömründen çok daha uzun yaşayan pek çok şahsı örnek göstererek, imamlarının ahîret gününe kadar gaib bir şekilde yaşayıp sonra da Mehdî olarak ortaya çıkacağı iddialarını benimsemiş ve taraftarlarını da bu yönde ikna etmişlerdir.

Şîa inancının olmazsa olmazlarından olan imamet makamının bu şekilde, sadece çok güvendiği birkaç taraftarıyla görüşebilen gaib bir imam tarafından temsil edilmeye başlaması, Kat'iyye Şîa'sında ilk anda şok etkisi yaratmıştı. Ancak bu durum, yaklaşık bir asırlık kaos döneminden sonra halkı imamsız bir hayata hazırlamıştır. Belli bir süre İmam'ın sefirleri tarafından temsil edildiğine ikna

edilmeye çalışılan bu kitle, zamanla imam olmadan yaşamaya tamamen alıştırılmıştır. Her bir imamın ölümünden sonra parçalara ayrılan Kat'iyye Şîası, artık bu aşamadan itibaren, alimlerin zaten gaib İmam adına yetkili olduklarına inandırılarak tekrar parçalanmaktan korunmuş, fakihlerin yönetiminde kurumsallaşarak İmâmiyye veya İsna'aşeriyye adıyla en büyük Şîî mezhep olarak günümüze kadar gelmeyi başarmıştır.

Gaybet inancının Şîî düşünce üzerindeki diğer bir etkisi, takiyye düşüncesiyle alâkalıdır. Takiyye inancı, hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren İmâmî İbn Babaveyh tarafından Onikinci İmam'ın gaybetiyle ilişkilendirilmiş ve takiyyenin uygulanma süresi, İmam'ın dönüş zamanı olan kıyamet gününe kadar uzatılmıştır. Takiyyeye başvurma süresinin bu şekilde ahîret gününe kadar uzatılması, kurulacak adil bir yönetimin de çok ileri bir tarihe, yani dünyanın sonuna doğru gerçekleşeceği anlamına gelmekteydi. Şîîler bundan dolayı, Humeynî'nin 1979 İran İslâm Devrimi ile başlattığı yeni sürece kadar hiç bir yönetimi tam anlamıyla meşru tanımamışlar, takiyye yaparak Mehdî Onikinci İmam'ın dönüşünü beklemişlerdir.

Sonuç olarak biz bu çalışmamızda, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk gaybet iddialarından başlayarak, bu düşüncenin İmâmiyye ile nasıl bir itikadî konu haline geldiği ve geçirmiş olduğu temel aşamaları tespit etmeye çalıştık. Ancak burada şunu da ifade etmemiz gerekir ki, özellikle imamların vekilleri olarak hareket eden kişi ve grupların üstlendiği fonksiyonlar ile o dönem olaylarının ekonomik ve sosyal boyutu arasındaki ilişkilerin müstakil olarak çalışılması, incelediğimiz bu konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Şu ana kadar ulaştığımız sonuçların, gerek İran İslâm Devrimi, gerekse günümüz Şîîliğinin alt yapısıyla ilgili yapılacak araştırmalara da katkı sağlayacağını umuyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

- Abd Rahim**, Rahimin Affandi, “The Historical Development of the Shi’i Doctrine of İctihad,” *Hamdard Islamicus*, c. XVII, sayı. 4, 1994.
- Adil Nuvayhız**, *Mucemü’l-Müfessirîn*, Beyrut 1983.
- Aga Büzürg-i Tahrani**, *ez-Zeria İla Tasanifi’s- Şia*, Beyrut 1403/1983.
- Ahmed el-Kâtib**, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005.
- Akoğlu**, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu’tezile*, İstanbul 2006.
- Akbulut**, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.
- Akhtar**, Syed Waheed, *Early Shi’ite Imamiyyah Thinkers*, New Delhi 1988.
- Algar**, Hamid, *Religion and State in İran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Los Angeles.
- , “Merci-i Taklîd”, *DİA*, c. XXIX.
- Allame Tabatabaî**, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Şia*, çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi, İstanbul 1993.
- , Allâme Tabatabaî ve Henry Corbin, *Söyleşiler*, çev. İsmail Bendiderya, İstanbul 1996.
- Amilî**, Hasan b. Zeyneddin el-Amilî (1011/1602), *Mealîmü’l-Dîn*, nşr. Mehdî Muhakkik, Tahran 1983.
- Amir Moezzi**, Muhammed Ali, *The Divine Guide in Early Shi’ism (The Sources of Esotericism in Islam)*, New York 1994.
- Arjomand**, Said Amir, *The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi’ism: A Sociohistorical Perspective*, Int.I. Middle East Stud. 28 (1996).
- , *The Shadow of God and the Hidden Imam*, London 1984.
- , “Introduction: Shi’ism, Authority and Political Culture” *Authority and Political Culture in Shi’ism*, ed. Said Amir Arjomand, State University of New York Press, 1998.

-----, *The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition from Chiliasm to Law in Shi'ism*, University of Chicaco, 1996.

Aştıyani, Abbas İkbâl, *Hanedân-ı Nevbahtî*, Tahran 1357/1938.

Atalan, Mehmet, “Şîî Kaynaklarda Muhammed b. e-Hasan Mehdî'nin Tarihî ve Menkabevî Kişiliği” *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, Elazığ 2002.

-----, *Mezhepler Tarihi Açısından Ca'fer es-Sâdık*, AÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998.

-----, *Şîîliğin farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yay., Ankara 2005.

Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara 1983.

Atçeken, İsmail Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara 2001.

Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci “Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf”*, Ankara 2001.

-----, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003.

Ayoub, Mahmoud, “Konuşan Kur'an-Sessiz Kur'an, İmâmî-Şîî Tefsirin Esasları ve Gelişimi,” çev. Mustafa Ünver ve Ali Bolat, *OMÜİFD.*, c. X, 1998.

Ayyaşî, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. Muhammed el-Ayyaşî es-Sülemî (320/932), *Tefsiru'l-Ayyaşî*, Beyrut 1411/1991.

Bağdadi, Abdülkadir Tahir b. Muhammed (429/1038), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.

Bağhoğlu, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara 2004.

Bakhsh, S.Khuda, *Politics in Islam*, Sh.Muhammad Ashraf, Lahore 1954.

Belâzuri, Ahmed b. Yahya b. Cerir (279/892), *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 2002.

-----, *Kitabu Cumeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyaz Zirikli, Beyrut 1417/1996.

Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Halid (274/887 veya 280/893), *Kitabu'l-Mehasin*, Tahran 1370/1950.

-----, *Ricâl*, Tahran 1383/1963.

Blichfeldt, Jan-Olaf, *Early Mahdism*, Leiden 1985.

Bozan, Metin, *İmâmiyye İmamet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE., Ankara 2004.

Bozkurt, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*, Ankara 1999.

-----, *Halife Me'mun Dönemi ve İslâm Kültür Tarihindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE., Ankara 1991.

Bratton, Fred Gladstone, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul 1995.

Buckley, Ron P., "The Imam Ja'far al-Sadiq, Abu'l-Khattab and the Abbasids" *Der Islam*, c. 79, 2002.

-----, "The Early Shiite Ghulâh" *Journal of Semitic Studies*, Oxford University Press, Autumn 2: XLII (1997).

Büyükkara, Mehmet Ali, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, İstanbul 1999.

-----, *The Imamî-Shi'î Movement in the Time of Musa al-Kâzım and Ali al-Rida*, the University of Edinburgh, Basılmamış Doktora Tezi.

-----, "The Schism in the Party of Musa al-Kazım and the Emergence of the Waqıfa", *Journal of Islamic Studis*, Vol.XLVII, Brill, Leiden 2000.

Cabiri, Muhammed Abid, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Doc. Dr. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.

Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb (255/868), *Kitabu'l-Osmaniyye*, thk. Abdusselam Harun, 1. Baskı, Beyrut ts.

-----, *Resailü'l-Cahız*, Beyrut 1991.

Cahşiyarî, Muhammed b. Abdûs (331/942), *Kitabu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, Kahire 1938.

Calder, Norman, *The Structure of Authority in Imami Şi'i Jurisprudence*, Ph. D. Thesis, SOAS, 1980.

Cevad Ali, "Die Beiden Ersten Safire des Zwolften Imams", *Der Islam*, XXV (1939)

Corbin, Henry, "Şîlikte Velayet Kavramı" çev. Sabri Hizmetli, *AÜİFD.*, c. XXVI, Ankara 1983.

- Çağatay**, Neşet; “Fatımîler Devletinin Kuruluşu ve Akideleri”, *AÜİFD.*, c. VII, 1958-59.
- Dabaşı**, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul 1995.
- Daftary**, Ferhad, *İsmaililer; Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Ankara 2001.
- Darmesteter**, James, *Mahdi*, Tahran 1938.
- Demircan**, Adnan, “İslâm Kültüründe on iki Rakamı”, *İSTEM*, yıl. 2, sayı. 4, 2004.
- Dineverî**, Ebu Hanife Ahmed b. Davud (282/895), *Ahbaru't-Tıval*, thk. Abd'l-Munim Amir, ts.
- Donaldson**, Dwight M., *The Shi'ite Religion*, London 1993.
- Dorraaj**, Manochehr, *From Zarathustra to Khomeini*, United States of America 1990.
- Douglas**, S. Crow, “Ghaybah,” *Encyclopedia of Religion*, Newyork 1987.
- Dûrî**, Abdülaziz ed-Dûrî, “Abbasî Propagandası Sürecinde ve Abbasîler'in İlk Asrında Mehdî Tasavvuru”, çev. M. Bahaüddin Varol, *İSTEM*, Sayı. 3, 2004.
- Ebû Hatim er-Razî**, Ahmed b. Hamdan b. Ahmed er-Razî (322/933 veya 324/936), *Kitâbü'z-Zine fî Kelimâti'l-İslamiyye*, thk. Abdullah Selam es-Samerrâî, Bağdat 1988.
- Ebu Nuaym el-Esbehani**, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. Musa (430/1038), *Tesbitü'l-İmame ve Tertibu'l-Hilâfe*, thk. İbrahim Ali Tahami, Beyrut 1986.
- Eliash**, Joseph, “The Ithna'ashari-Shi'i Juristic Theory of Political and Legal Authority,” *Studia Islamica*, XXIX, Paris MCMLXIX 1969.
- Enayat**, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, University of Texas Press, 1982.
- Erbilî**, Ali b. İsa el-Erbilî (693/1294), *Keşfü'l-Ğumme*, Mektebetü Beni Haşimî, Tebriz 1381.
- Eş'ari**, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Basri (324/935), *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, thk. M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1990.
- Evkuran**, Mehmet, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2003.
- Fazl b. Şâzân** el-Ezdî en-Nîsaburî (260/873), *Kitabu'l-îzah*, Beyrut 1982.
- Fazlur Rahman**, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Seçuk Yayınları, İstanbul 1980.

Feyyaz, Abdullah, *Tarihu'l-İmâmiyye ve Eslafihim mine'ş-Şîa*, nşr. Muhammed Bakır es-Sadr, Beyrut 1975.

Fıġlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiye Şîası*, İstanbul 1984.

-----, *Çaġımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1993.

-----, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine," *AÜİFD.*, c. XXV.

-----, "Gaib" *DİA*, c. XIII.

-----, "İsnâaşeriyye" *DİA*, c. XXIII.

-----, "Şiiliġin Doġuşu ve Gelişmesi," *Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.

Friedlaender, Israel, "Shiite Elements in Jewish Sectarianism", *Jewish-Arabic Studies*, JORNS V. XXVIII-XXIX.

Gâlib et-Tavîl, Muhammed Emîn, *Arap Alevîlerinin Tarihi, Nusayrîler*, çev. İsmail Özdemir, İstanbul 2000.

Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Fedâihu'l-Batınıyye ve Fezailü'l-Mustazhariyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire 1964.

Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, çev. Timaş Yayınları, İstanbul 1997.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

Güner, Ahmed, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik" *DEÜİFD.*, Sayı: XII, İzmir 1999.

Güngör, Harun, "Maniheizm" *EÜİFD.*, Sayı: 5, Kayseri 1988.

Hakyemez, Cemil, *Bişr b. el-Mu'temir ve Mu'tazile'nin Bağdad Ekolünün Doġuşu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE., Ankara 1998.

-----, "Şîî Takiyye İnancının Teşekkülü", *GÜÇİFD*, 2004, c. III, Sayı. 6.

-----, "Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine", *GÜÇİFD*, 2004/1, c. III, sayı. 5.

Halebî, Ebu's-Salah Halebî (447/1055), *Takrîbu'l-Mearîf*, İntişarati Cami'i'l-Müderrişîn, Kum 1404.

Halm, Heinz, *Shiism*, Edinburg 1991.

Halife b. Hayyât el-Leysî el-Uşfurî (240/854-855), *Tarihu Halife b. Hayyât*, Türkçe çev. Abdulhalik Bakır, Ankara 2001.

- Hasanî**, Haşim Maruf el-Hasanî, *Sıratü'l-Eimmeti'l-İsna'aşer*, Beyrut 1397/1977.
- Hasîbî**, Abdullah b. Hamdan (259/873-346/957), “Kitâbu'l-Mecmu',” Türkçe çev. Ahmet Turan, *OMÛİFD.*, sayı. 8, Samsun 1996.
- Hatib el-Bağdadî**, Hafız Ebubekir Ahmed b. Ali (463/1071), *Tarihu Bağdad ev Medinetü's-Selam*, Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Hatiboğlu**, Mehmet Said, *Hiz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasi İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara.
- Hayyat el-Mu'tezilî**, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed b. Osman (300/912), *Kitabu'l-İntisar ve'r-Red ala Ravendiye'l-Mulhid*, thk. Albert Nasri Nader, Beyrut 1957.
- Hazzâz er-Razî**, Ali b. Muhammed (381/991), *Kifayetü'l-Âsâr*, Kum 1401.
- Hillî**, Ebu Mansur Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar el-Esedî (726/1326), *Hulâsatü'l-Ekvâl fî Ma'rifeti'r-Ricâl*, Müessesetü Neşrü'l-İslâmî 1417.
- Hizmetli**, Sabri, “Karmatîler”, *DİA*.
- Hodgson**, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, İstanbul 1993.
- , “How Did The Early Shi'a Become Sectarian?” *SAOS.*, 75 (1955), 1-13.
- Howard**, I.K.A. Howard, “Shi'i Theological Literature”
- Hussain**, Jassim M., *The Occultation of the Twelfth Imam*, London 1982.
- Hüseyinî**, Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseyinî, “Fıraku's-Şîa veya Makalâtu'l-İmâmiyye Nevbahtî'nin mi Yoksa Kummî'nin mi?”, çev. Mehmet Kalaycı, *Şîi Fırkalar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- İbn Abd Rabbih**, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülûsî (328/939), *Kitabu İkdü'l-Ferid*, I-VII, şrh. İbrahim el-Ebyarî, Daru'l-Kütübu'l-Arabî, Beyrut ts.
- İbn A'sem el-Kûfî**, Ebi Muhammed Ahmed b. A'sem (314/926), *el-Fütûh*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- İbn Babaveyh el-Kummî** (Şeyh Sadûk), Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali (381/991), *Kemalü'd-Din ve Tamamü'n-Ni'me*, Darü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kum 1395/1975.
- , *Risaletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, Türkçe çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.

-----, *el-Emalî*, İntişarati Kunabenahe İslâmiyye, 1362/1943.

-----, *el-Hisâl*, İntişarati Camii'l-Müderrisîn, Kum 1403.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *e-Muntazâm fî Tarîhi'l-Umem*, Haydarabad ts.

İbn Davud Hillî (vefat. Hicrî VIII. asrın ilk çeyreği), *Ricâl-ü İbn Davud*, İntişarâtü Daneşgâh-ı Tahran 1383.

İbn Ebi'l-Hadîd, İzzuddin Ebu Hamid Abdulhamid b. Hibetillâh el-Medaini (655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 1386/1966.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Abdulkirim eş-Şeybanî (630/1232), *İslam Tarihi (el-Kamil fî't-Tarih)*, çev. Ahmet Ağırakça ve arkadaşları, İstanbul 1985.

İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (681/1282), *Vefayatü'l-A'yân ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1397/1977.

İbn Kesir, İmadüddin Ebi'l-Feda İsmail b. Amr b. Kesir el-Kureysî ed-Dimeşkî, *el-Bidaye ve'n-Nihaye fî't-Tarih*, çev. Mehmet Keskin, İstanbul 1995.

İbn Kuteybe ed-Dineveri, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *(Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis) Hadis Müdafası*, çev. M. Hayri Kırbasoğlu, İstanbul 1979.

-----, *Uyunu'l-Ahbar*, thk. Yusuf Ali Tavi, Beyrut 1986.

İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed (421/1030), *Tecaribu'l-Umem*, Kahire 1914.

İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebi Ya'kub (385/955), *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Daru'l-Mesîre, Beyrut 1988.

İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya el-Murtaza (840/1436), *Tabakatü'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wlzer, Beyrut 1380/1961.

İbn Rüstem et-Taberî (IV/X. Asır), *Delâilü'l-İmame*, Dârü'z-Zuhair, Kum ts.

İbn Şehraşub, Muhammed b. Şehraşub Mazenderânî (588/1192), *Menakîb-i Âl-i Ebi Talib*, Kum 1379/1959.

İbn Tiktaka, Muhammed b. Ali b. Tabataba (709/1309), *el-Fahrî fî'l-Adabi's-Sultaniyyeti ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dârü's-Sadr, Beyrut ts.

İbn Tayfur, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tahir el-Kâtip (280/893), *Kitabu Bağdad*, thk.

Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949.

İbn Teymiyye (728/1328), *Minhacü's-Sünne*, Mısır 1321-2/1903-4.

İlhan, Avni, *Mehdîlik*, İstanbul 1993.

-----, "Gaybet" *DİA*, c. XIII.

-----, "Şîa'da Usulü'd-Din," *Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.

-----, "Takiyye, doğuşu ve gelişmesi", *DEÜİFD.*, sayı. 3, İzmir 1985.

İsfahanî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Hüseyin (356/966), *Kitâbu'l-Eğânî*, thk. el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1992.

-----, *Mekâtîlü't-Talibiyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut ts.

İsferayanî, Ebu Muzaffer (471/1078), *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu Fırkatü'n-Naciyeti ani'l-Fırakî'l-Halikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1403/1983.

Jafri, S.H.M, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Islamic Republic of Iran, Kum ts.

Kadî Abdulcebbar, Kadîu'l-Kudat Abdulcebbar b. Ahmed (415/1020), *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid*, thk. Tevfik et-Tavi ve Said Zayid, ts.

-----, *Kitabu Fadli'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile ve Mübayenetihim li Sairi'l-Muhaliğîn*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1974/1393.

Kalkaşendî, Ahmed b. Ali (821/1418), *Sübhü'l-'Aşâ fi Sina'ati'l-İnşâ*, şrh. M. Hüseyin Şemseddin, Beyrut ts.

Kaşânî, Molla Muhsin el-Kaşânî (1091/1680), *İlmü'l-Yakîn fi Usûli'd-Dîn*, Kum 197.

-----, *es-Sâfi fi Tefsîri Kelâmillâhi'l-Vâfi*, (basım yeri belirsiz), 1286/1869.

Kâşifu'l-Gıta, Muhammed Hüseyin, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbakıy Gölpınarlı, İstanbul 1979.

Keşşî, Ebu Amr Muhammed (340/951 veya 368/978), *İhtiyaru Marifeti'r-Ricâl*, İntişarât-i Daneşgâh, Meşhed 1348.

Kindî, Ebu Amr Muhammed b. Yusuf el-Kindî el-Mısırî (350/961), *Vulâtü Mısır*, Beyrut 1987/1407.

Kohlberg, Etan, "Şîi Hadis," çev. M.Ali Büyükkara, *Ekev Akademik Dergisi*, c. II, say. 2,

Mayıs 2000.

-----, "Imam and Community in the Pre Ghayba Period," *Belief and Law in Imami Shi'ism*, 1991.

-----, "From İmâmiye to Ithna-'Ashariyya" *BSOAS.*, c. XXXIX, ss. 521-534, 1976, Hertford.

-----, "Early Attestations of The Term "Ithna 'Ashariyya", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jsai 24, 2000.

-----, "Some Shi'i Views of the Antediluvian World" *Studia Islamica*, LII, Paris 1980.

-----, "Some Imami Shi'i Views on The Taqiyya," *Belief and Law in İmâmi Shi'ism*, 1991.

-----, "The Evolution of The Shi'a", *Belief and Law in İmâmi Shi'ism*, 1991.

Korkmaz, Sıddık, *Tarihi Süreç İçerisinde Sebeyye*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE., Ankara 2003.

Kuleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kub er-Razi (329/941), *el-Kâfî fi İlmi'd-Din*, Farsça tercüme ve şerhi ile birlikte, thk. Seyyid Cevad Mustafa, Tahran ts.

Kummî, Sa'd b. Abdullah el-Eş'ari (299/911 veya 301/914), *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak*, nşr. Muhammed Cevad Meşkûr, Tahran 1963.

Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Babeveyh el-Kummî (Baba Sadûk) (329/941), *el-İmame ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, Kum 1985.

Kummî, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Haşim (307/919), *Tefsiru'l-Kummî*, Müessesetü Darü'l-Küttâb, Kum 1404.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim el-Kuşeyrî (465/1071), *Risale-i Kuşeyriyye*, çev. Ali Arslan, İstanbul 1978.

Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.

-----, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000.

-----, 'Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi, *İslamiyat*, c. III, sayı. 3, Ankara 2000.

-----, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu," *İslâmiyât*, c. IV, s. 4, Ekim-

Aralık 2001.

Kutluay, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965.

Lalani, Arzina R., *Early Shi'i Thought "The Teachings of Imam Muhammed al-Baqir"*, London 2000.

Laoust, Henri, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fıçlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul 1999.

Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, çev. H. Dursun Yıldız, İstanbul 2000.

Madelung, Wilferd, "Shi'ism: The Imâmiyya and the Zaydiyya", *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies Edidit by Ehsan Yarshater, Number. 4, Bibliotheca Persica 1988.

-----, "Imamism and Mu'tazilite Theology," *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985.

-----, "The Source of Ismailî Law," *Journal of Near Eastern Studies*, XXXV (1976) (ss. 29-40)

-----, "Onikinci İmam Şîasında, İmamın Gaybet Zamanında Otorite," *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, Der. ve çev. Kasım Güleçyüz, İstanbul 1995.

-----, "İmâmiyye Fırak Literatürüne Dair Mülâhazalar, çev. Ali Dere, *Şîî Fırkalar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

-----, "Mahdî", *EI²*, Leiden 1978.

-----, "Kâim", *EI²*, Leiden 1978.

Makdisî, Mutahhar b. Tahir (387/997), *el-Bed ve't-Tarih*, Beyrut 1899.

Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (377/987), *Kitabu't-tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehva ve'l-bid'a*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1413/1993.

Mantran, Robert, *İslamın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981.

Marcinkowski, Muhammed İsmail, "Twelver Shi'ite Scholarship and Bûyid Domination: A Glance on The Life and Times of Ibn Bâbawaih al-Shaikh al-Sadûq (d.381/991)",

Islamic Culture, vol. LXXVI, no. 1, January 2002.

Massignon, Louis, "Karmatiler", *İA*, İstanbul 1977.

Meclisî, Muhammed Bakır (1110/1698), *Biharü'l-Envâr*, Beyrut 1404.

Melchert, Cristopher, "Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir," A.H. 232-295/A.D. 847-908, *Islamic Law and Society*, c. 3, no. 3, 1996.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Hudhalî el-Bağdadi (346/957-958), *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, thk. M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988.

-----, *et-Tenbîh ve'l-İşraf*, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1981.

-----, *İsbâtü'l-Vasıyyeti li'l-İmam Ali b. Ebi Talib*, Beyrut 1409/1988.

Meşkûr, Muhammed Cevad, *Ferheng-i firaki İslâmî*, Necef 1368.

Modarressi, Hossein, *Crisis and Consolidatio in The Formative Period of Shi'ite Islam (Abû Ja'far ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imâmite Shi'ite Thought)*, The Darwin Press, New Jersey.

Momen, Moojan, *An Indroduction to Shi'i Islam*. Yale U.P. London 1985.

Muhaddis Nurî (1320/1902), *Müstedrekü'l-Vesail*, c. XVIII, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum 1408.

Musa el-Musavî, *Şîa ve Şiilik Mücadelesi*, çev. Kemal Hoca, İstanbul 1995.

el-Muzaffer, Muhammed Hüseyin, *Tarîhu's-Şîa*, Beyrut 1985.

Nasîruddin et-Tûsî, Nasîruddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî (672-1274), "İmamet Risalesi" çev. Hasan Onat, *AÜİFD.*, c. XXXV.

Naşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed (293/906), *Mesailü'l-İmame*, Beyrut 1971.

Necaşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed (450/1058-9), *Ricalü'n-Necaşî*, (II cilt), İntişarât-i Camii'l-Müderrisîn, Kum 1407.

Neşvanu'l-Himyerî, Ebu Said (573/1175), *Huru'l-İ'yn*, thk. Kemal Mustafa, Beyrut 1985.

Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa (310/922), *Firaku's-Şîa*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1931.

Nevman, Andrew J., "The Nature of the Akhbârî/Usulî Dispute in Late Safawid Iran. Part 1: Abdullâh al-Samâhijis Munyat al-Mumârisîn, *BSOAS*, c. LV, sayı. 1, 1992.

-----, *The Development and Political Significance of the Rationalist and Traditionalist Schools in Imami Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century*, Doktora Tezi, University of California, Los Angeles 1986.

Nu'manî, el-Katip Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim (360/971), *Kitabu'l-Gaybe*, thk. Aliekber el-Ğufari , Tahran 1397.

Onat, Hasan, *Emevîler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993.

-----, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003.

-----, *Shi'ism in the Twentieth Century and The Islamic Revolution of Iran*, Ankara 1996.

-----, "Şii İmamet Nazariyesi", *AÜİFD*, sayı. XXXII.

-----, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihinin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fırlalı'ya Armağan*, Ankara 2002.

Ömer, Faruk, "Abbasîlerin Siyasî Emellerinin Tarihi Kökenleri" çev. Cem Zorlu, *SÜİFD.*, Sayı: 13, Konya 2002.

-----, "Some Aspects of the Abbasîd-Huseynid Relations During the Early Abbasîd Period, 132-193 A. H./ 750-809 A. D., *Arabica* 1975, tome 22, Fascicule, 2

Öz, Mustafa, *İmâmiye Şîasında onikinci İmam ve Mehdî İnancı*, İstanbul 1995.

-----, "Gâliye," *DİA*, c. XIII.

-----, "İbn Bâbeveyh," *DİA*, c. XIX.

-----, "İmâmiye," *DİA*, c. XXII.

-----, "İsmâiliyye" *DİA*, c. XXIII.

Pellat, CH., *Encyclopedia of Islam*, (New Edition), Leiden 1971.

Racowski, W. W., *Early Shi'ism in Iraq*, Ph. D. Thesis, School of Oriental and African Studies, 1955.

Razi, Fahreddin (606/1210), *İtikadatü'l-Fıraku'l-Müslimin ve'l-Müşrikîn*, Beyrut 1986.

Ressî, Kasım b. İbrahim b. İsmail (246/860), *er-Red ale'r-Rafıza*, thk. İmam Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâku'l-Arabiyye, Kahire 1420/2000.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas, *A Socia-Intellectual History of the Isnâ'Ashari Shi'is in India*, vol. I, Australia 1986.

- Rubin**, Uri, "Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. I, 1979.
- Sachedina**, Abdulaziz Abdusselam, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York, 1981.
- , *The Just Ruler (al-Sultan al-Adil) in The Shi'ite Islam*, Oxford University Press, New York 1988.
- , "A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imamite Imam," *Studia Islamica*, 1978, c. XLVIII.
- Sadr**, Muhammed Bakır es-Sadr, *Tarihu'l-Gaybeti's-Suğra*, Beyrut 1392/1972.
- , *Tarihu'l-Gaybeti'l-Kübra*, Isfahan ts.
- Sa'd M. Hasan**, *el-Mehdîyyetü fî'l-İslâm Munzû Akdemi'l-Usuri Hetta el-Yevm*, Mısır 1953.
- Schimmel**, Anne Marie, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Köpüşoğlu, İstanbul 2000.
- Schmidtke**, Sabine, "Modern Modifications in the Shi'i Doctrine of the Expectation of the Mahdi (Intizar al-Mahdi): The case of Khumaini", *ORIENT*, c. XXVIII, sayı. 3, 1987.
- Seffar el-Kumî**, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan b.Feruh (290/902), *Besairu'd-Derecati'l-Kübra*, tsh. Mirza Muhsin, Tahran 1374.
- Seyyîd İbn Tavus** (664/1266), *el-Emân*, Müessesetü Âl-i Beyt, Kum 1409.
- Shaban**, *Islamic History*, Cambridge 1976.
- Söylemez**, M. Mahfuz, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara 2001.
- , *Kuruluşundan Emevîlerin Başlangıcına kadar Kufe'nin Siyasi Tarihi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1995.
- Şehristani**, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Ahmed Fevzi Muhammed, Beyrut 1413/1992.
- Şerif**, M.M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990.
- Şerif el-Murtaza**, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseyin el-Musevi (436/1044), *el-Mukni'u fî'l-Gaybe*, thk. Muhammed Ali el-Hekim, Kum 1416/1995.

- , *Tenzihu'l-Enbiya*, İntişarati Şerîf Razî, Kum ts.
- , “Mes’ele Vecîze fi'l-Gaybe, Abdulaziz Sachedina, (“A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imamite Imam,” *Studia Islamica*, c. XLVIII, ss.109-124, 1978, içersinde aktarılmıştır.)
- , *Resâil-ü Şerîf el-Murtaza*, thk. Ahmed Hüseyinî ve Mehdî Reçaî, Kum 1405/1985.
- , *eş-Şâfi fi'l-İmame*, thk. Abdu'z-Zehra el-Hüseyinî, Beyrut 1986.
- Şeyh Müfîd**, Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numanî el-Ukberî el-Bağdadî (413/1022), *el-İrşâd*, Kum 1413.
- , *Evailü'l-Makalât fi Mezahibi'l- Muhtârât* (thk. F. ez-Zencanî), nşr. Tebriz 1371.
- , *el-Fusulü'l-Muhtara mine'l-Uyuni ve'l-Mehasin*, Beyrut 1405/1985.
- , *el-Fusûlü'l-Aşere fi'l-Gaybe li's-Şeyh el-Müfîd*, nşr. Matbaatü'l-Haydariyye, Necef 1370/1951.
- , *Hamse Resâil fi İsbatı'l-Hücce*, Necef 1951.
- , *İ'lâm*, Kum 1413/1992.
- , *Şerh-u Akaidi's-Sadûk ev Tashihi'l-İ'tikâd* (İbn Babaveyh es-Sadûk'un *el-İtikadât* adlı eserine tashih olarak yazılmıştır), Tebriz 1945.
- Şûlî**, Ebu Bekir Muhammed b. Yahya eş-Şûlî (335/946), *Ahbaru'z-Razî ve'l-Muttakî*, ed. J. Heyvorth Dunne, London 1935.
- Taberi**, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dârü'l-Mearîf, Kahire ts.
- Tabersî**, Ebu Ali Fadl b. Hasan (548/1154), *İ'lamü'l-Verâ bi İ'lami'l-Hüdâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran ts.
- Tabersî**, Ebu Mansur Ahmed b. Ali et-Tabersî (588/1192), *el-İhticâc*, Meşhed 1403.
- Thomson**, William, “İslâm ve Mezhepler” *DEÜİFD.*, çev. Adil Özdemir, sayı. I, 1983.
- Tûsî**, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *Kitabu'l-Gaybe*, thk. İbadullah Tahrani ve Ali Ahmet Nasih, Kum 1417.
- , *el-Fihrist*, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Necef ts.
- , *Ricalü't-Tûsî*, İntişaratü'l-Haydariyye, Necef 1381.

-----, *et-Tezhîb ve'l-İstibsâr*, Darü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1390.

-----, *Tezhîbü'l-Ahkâm*, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1365.

Uyar, Gülgûn, *Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fatıma Evlâdı*, İstanbul 2004.

Uyar, Mazlum, *Ahbârîlik (İmâmiye Şîası'nda Düşünce Ekolleri)*, İstanbul 2000.

-----, "Şîî Siyasi düşüncesinin Şekillenmesi" *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. II, sayı. 5, Eylül-Aralık 1999.

Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2003.

Üzüm, İlyas, "İsnâaşeriyye", *DİA*, c. XXIII.

Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul.

-----, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997.

-----, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2001.

-----, "Mu'tezile'nin Siyasi tavırları," *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, der. ve çev. Kasım Güleçyüz, İstanbul 1995.

-----, "Sidelights on Early Imamite Doctrine" *Studia Islamica*, 3.(1970) PP287.98.

-----, "Emevîler Devrinde Şîîlik," çev. İsa Doğan, *OMÜİFD.*, sayı. 10, 1998.

-----, "Early Stages of Imami Shi'ism", *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikkie Keddie, London 1983.

Van Ess, Josef, "Das Kitab al-Irgâ' Des Hasan b. Muhammed b. al-Hanafiyya" *Arabica* 1974 (21/20-52)

Vaziri, Mustafa, *The Emergence of Islam: Prophecy, Imamate, and Messianism in Perspective*, Ph.D. NewYork 1992.

Vedat el-Kadı, "The Development of the Term Ghulât in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya.", *Akten das for Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, August 1974.

Yakubî, Ahmed b. Ebi Yakub b. Ca'fer b. Veheb (292/905), *Tarihu'l-Yakubî*, Dâru Sadır, Beyrut 1992/1412.

-----, “Meşakiletü’n-nasi li zemanihim vema yeğlibu aleyhim fi külli asr”, thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin, *Mecelletü Me’hedi’l-Mahdudeti’l-Arebiyye*, sayı. 26, 1980.

Yakût el-Hamevî, Şihabuddin Ebu Abdillâh (626/1228), *Mu’cemu’l-Buldân*, Mısır 1906.

Yavuz, Y. Şevki, “İmâmiyye’nin Usûlü’-d-Dîne İlişkin Görüşleri,” *Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.

Zaman, Muhammad Qasim, “The Nature of Muhammed al-Nafs al-Zakiyya’s Mahdiship: A Study of Some Reports in Isbahanis Maqatil” *Hamdard Islamicus*, Vol. XII, No:1, Pakistan 1990.

ÖZET

Hakyemez, Cemil, “Gaybet İnancı ve Şîlik’teki Yeri” Doktora Tezi, Tez Danışmanı; Prof.Dr. Hasan Onat, V-233 s.

“Gaybet İnancı ve Şîlik’teki Yeri” isimli doktora tezimiz, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, takip ettiğimiz metod ve kullandığımız kaynaklar hakkında birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Ardından, bu inancın temelini oluşturan “gaybet” ve “rec’a” terimleri ile bunların tarihsel süreç içerisinde kazandıkları anlamlar üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde, gaybet düşüncesinin tarihi arkaplanı ve Müslümanlar arasındaki ilk tezahürleri ele alınmıştır. Burada ilk olarak, gaybet inancının oluşumuna etki eden sosyo-kültürel, dinsel ve efsanevi faktörler incelenmiştir. Ardından Müslümanlar arasındaki ilk gaybet iddiaları gündeme getirilmiştir. Muhammed b. el-Hanefiyye’nin gaybeti iddiaları ile başlanılan birinci bölüm, Yahya b. Ömer’in gaybetinin çok yaygın olarak ileri sürüldüğü dönemle sona erdirilmiştir.

Şia’da gaybet düşüncesiyle ilgili en önemli gelişme Onbirinci İmam Hasan el-Askerî’nin ölümüyle birlikte yaşanmıştır. Bu konuyu ele aldığımız ikinci bölümde, ilk olarak, Hasan el-Askerî öncesi siyasi durum özetlenmiş ve sonra da onun vefatının ardından Şia içerisinde ortaya çıkan bölünmelere değinilmiştir. Bu tartışmaların diğer bir boyutunu oluşturan sefirlik (bablık) konusu da detaylı olarak incelenmiştir. İmâmiyye gaybet inancına geçmeden önce de, bu fikrin oluşumunda etkili olan “Nevbahtî Ailesi” gibi bazı aile ve şahıslar üzerinde durulmuştur.

Üçüncü ve son bölüm ise, gaybet fikrinin İmâmiyye Şiasıyla birlikte tam bir inanç esası haline gelmesine ayrılmıştır. Bu kısımda, ilk olarak, gaybetle ilgili yazılan kitaplar ele alınmıştır. Daha sonra ise Onikinci İmam Muhammed Mehdî’nin gaybeti meselesine girilmiştir. Burada gaybetin sebepleri, süresi, iki gaybet, gaybeti tabiatı, kelâmi temelleri ve Onikinci İmam’ın mehdîliği gibi konular en ayrıntılarına kadar işlenmiştir. On İki İmam Şiası’nın da ele alındığı bu bölümde, on iki imam, İmâmiyye ve İsnaaşeriyye gibi konu ve kavramlar incelenmiştir. Son olarak da, bu düşüncenin Şia üzerinde etkisi ve İmâmiyye Şiası’nın gelmiş olduğu son durum hakkında birtakım değerlendirmeler yapılmıştır.

ABSTRACT

Hakyemez, Cemil, “Gaybet İnancı ve Şiflik’teki Yeri” Ph.d. Thesis, Supervizor; Prof. Dr. Hasan Onat, V-233 p.

Our thesis named “The Belief of Ghayba (Occultation) and its Role in Shi’ism” is consist of three parts. In the introduction part, some evolutions were made on the method we followed and on works we used. Then, the terms “ghayba” and “raj’at” (resurrection of the Prophet’s household) which form the foundation of this belief and meanings they get in the historical process are dealth with.

In the first part, historical background of occultation thought and its first appearing among the muslims were taken up. Here firstly, socio-cultural, religional and legendary factors affecting the formatin of occultation belief were investigated. And then, the first occultation allegations among muslims were put on the agenda. And first part which is begun with Muhammad b. Al-Hanafiyya’s occultations allocations was ended with the period in which Yahya b. Umar’s occultation thought is alleged pervasively.

In the Shia the most important development concerned with occultation thought was experienced with the death of eleventh imam Hasan al-Askari. In the second part in which we dealt with this issue, firstly political situation before Hasan al-Askari was outlined and then was touched to the seperations which appeared after his death among Shi’ites. Wikala (agency) issue which forms the other aspect of these discussions was investigated elaborately. Before going through Imamite Shi’ite’s occultation belief, some families and persons who made effect on the formation of this idea like Navbahti Family were studied.

Altough the third part is allocated to occultation idea’s transformation to a complete faith together with Imamite Shi’ites. In this part firstly, books written on occultation were investigated. And then, to the Muhammad Mahdi’s occultation issue was come in. Here, issues such as causes of occultation, its duration, two occultations, the nature of occultation, its theological foundadions and massianism of twelfth imam were investigated very elaborately. In this section where also Twelve Imam Shi’ites were investigated, issues and concepts such as twelve imam, Imamiyyah and Ithna’ashariyya were dealt with. Finally, some evolutions were made on this thought’s affect on Shi’ite and concerned with the last stuation to which Imamite Shi’ites reached.