

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

**ŞİİLİĞİN FARKLILAŞMA SÜRECİNDE
CA'FER ES-SÂDİK'IN YERİ**

DOKTORA TEZİ

Mehmet ATALAN

ANKARA 2004

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

**ŞİİLİĞİN FARKLILAŞMA SÜRECİNDE
CA'FER ES-SÂDİK'IN YERİ**

DOKTORA TEZİ

Mehmet ATALAN

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hasan ONAT**

ANKARA-2004

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖN SÖZ	III
KISALTMALAR	IV

GİRİŞ

I. Metot ve Kaynaklar Hakkında	1
A. Metot	1
B. Kaynaklar	4
II. Konuyla İlgili Ana Kavramlar	15
A.Şîa Kavramının Tesbiti	15
B.Râfıza Kavramının Tesbiti	18

BİRİNCİ BÖLÜM

İLK ŞİÎ FARKLILAŞMALAR

I. Farklılaşmaların İlk Tezahürleri	21
A. İmâmet	21
B. Vasîlik	25
C. Ehl-i Beyt	29
D. Mehdîlik	33
II. Şîiliğin Farklılaşma Sürecinde Kabileciliğin Rolü	39
A. Emevî-Haşimî Çekişmesi	39
B. Alioğulları ve Abbasoğulları Çekişmesi	45
C. Mevâli-Arap Çekişmesi	49
III. Ca'fer es-Sâdık Öncesinde Şîiliğin Genel Görünümü	53

İKİNCİ BÖLÜM

CA'FER ES-SÂDİK ve ŞİÎLİK

I.Ca'fer es-Sâdık'ın Hayatı, Fikirleri ve Öğrencileri	65
A.Hayatı	65
B. Fikirleri	71
1.Allah	72
2.Kur'an	76
3.Nübüvvet	79
4.İmâmet	80
5.Ahiret	82
6.Kader	83
7.Diğer Fikirleri	86
a.Sahâbe	86
b.Takiyye	88
c.Bedâ'	89
C.Öğrencileri	91

II

1. Hişâm b. Hakem	93
2. Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî	95
3. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Numân el-Ahvel	97
4. Câbir b. Yezid el-Cû'fî	98
5. Zûrâre b. A'yen	99
D. Ca'fer es-Sâdık'ın İktidara Karşı Tavrı	102
II. Ca'fer es-Sâdık'ın İsmi Etrafındaki İddialar	104
A. Uluhiyet İddiaları	106
B. Nübüvvet İddiaları	113
C. Vasîlik ve Mehdîlik İddiaları	116
III. Cafer es-Sâdık'ın Kendi Dönemindeki Şîî Karakterli İsyanlarla İrtibatı	119
A. Beyân b. Sem'ân İsyanı	119
B. Muğîre b. Saîd el-İclî İsyanı	121
C. Zeyd b. Ali İsyanı	125
D. Muhammed b. Abdillâh İsyanı	130
IV. Ca'fer es-Sâdık'ın Dönemindeki Şîî Nitelikli Fırkalarla İrtibatı	136
A. Râfızîlik	136
B. Zeydiyye	139

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CA'FER ES-SÂDİK SONRASI ŞİİLİK

I. Ca'fer es-Sâdık'la İrtibatlı Olduğu İddia Edilen Şîî Fırkalar	146
A. Eftahiyye	146
B. İsmâiliyye	147
C. Museviyye	150
D. Nâvûsiyye	152
E. Şumeytiyye	152
II. Ca'fer es-Sâdık'ın İsnâaşeriyye'nin Oluşum Sürecine Etkisi	153
SONUÇ	162
BİBLİYOGRAFYA	166

ÖN SÖZ

Şiilik, bazı Müslümanların din anlayışlarında etkili olan ve günümüze kadar varlığını sürdürebilen mezheplerden birisidir. Şîî İmamîyye'nin on iki imamdan birisi sayılan, fikrî ve tarihî gelişiminde önemli bir yere sahip olan Ca'fer es-Sâdık, hem yaşadığı dönemdeki Şiiliğin ve Şîî fikirlerin tespiti açısından, hem de o zaman diliminin genel fikri yapısının iyi anlaşılması bakımından oldukça önemli bir şahsiyettir. Şiilik üzerinde çağdaş bir çok eser ve makale yayımlanmış olmasına rağmen, Şiiliğin farklılaşma sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın yerinin yeterince aydınlatılabildiğini söyleyebilmek zordur. Özellikle Türkiye'de konuyla alakalı çalışmaların yok denecek kadar az olduğu bilinen bir husustur. Bundan dolayı, Şiiliğin farklılaşma sürecini ve bu mezhep içerisinde önemli bir yeri olan Ca'fer es-Sâdık'ı doktora tezi olarak araştırmayı düşündük.

Ca'fer es-Sâdık'ın, gerçek kişiliğinin, fikirlerinin bilimsel yöntemlerle tespit edilmesinin, Şiilik ve İslam düşüncesinin umumi inkişafı açısından bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Bu sebeple ilk dönemde yazılan, konuyla ilgili ulaşabildiğimiz kaynaklara müracaat ederek, ilk Şîî farklılaşmaların tezahürlerini, Şiiliğin farklılaşma sürecinde kabileciliğin rolünü, Ca'fer es-Sâdık'ın hayatını, öğrencilerini, fikirlerini, ismi etrafındaki asılsız iddiaları, isyanlarla, dönemindeki Şîî fırkalar ve iktidarla ilişkisini; onun vefatından sonraki imamet tartışmalarını ve İsnâaşeriyye'nin oluşum sürecine etkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Araştırmamız, Ca'fer es-Sâdık'ın siyasî ve itikadî görüşlerinin yanlışlığı veya doğruluğundan çok, doğru tespit edilmesi, görüşlerinin genelde İslam düşüncesinin gelişimine, özelde de İsnâaşeriyye'nin oluşumuna katkısı bakımından önem arz etmektedir.

Bu tez çalışmamda yardımlarını esirgemeyen ve beni teşvik eden Hocam Prof. Dr. Hasan ONAT'a, çalışmayı proje aşamasında başlayıp, bugüne kadar takip eden Prof. Dr. Sönmez KUTLU'ya teşekkürü bir borç bilirim.

KISALTMALAR

AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFİİD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmi İlimler Dergisi
AÜİFD.	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE.	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Edit
Eİ ²	: The Encyclopedia of İslam(2nd Edition).
EÜİF.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
FÜSBD.	: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
GÜÇİFD.	: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
haz.	: Hazırlayan
İA.	: İslam Ansiklopedisi
JAOS.	: Journal of the American Oriental Society
JRAS.	: Journal of the Royal Asiatic Society
Krş.	: Karşılaştırınız
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFD.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MW.	: Muslim World
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD.	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
RSO.	: Rivista Degli Studi Orientali
SÜİFD.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜSBE.	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trz.	: Tarih yok
TTK.	: Türk Tarih Kurumu
v.	: Varak
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
Yay.	: Yayınları
y.y.	: Basım Yeri Yok
ZDMG.	: Zeitschrift der Deustchen Morgenlandischen Gesellschaft

GİRİŞ

I. Metot ve Kaynaklar Hakkında

A. Metot

Mezhepler; din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan dinî nitelikli oluşumlar olup dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir.¹ Başka bir ifadeyle mezhep; “bir takım siyasî, içtimaî, iktisâdî olayların tesirlerinin mezhep kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikri ve dinî tezahürüdür. Mezhebî doğuran tarihî, siyasî ve içtimaî şartları tam olarak tanımadan, toplum yapısını ve kültürel çevreyi tespit etmeden mezheplerin görüşlerinin ve temel özelliklerini açıklamak hemen mümkün değildir. Şu bir gerçektir ki, şahısların veya toplulukların fikir ve görüşleri içtimaî, tarihî ve siyasî çevreden tecrit edilemez.”² Mezheplerin menşelerinde, itikâdî ve siyasî âmillerin yanı sıra, mutlaka içtimaî sebepler yatmaktadır ve teşekkülleri de, zuhur ettikleri cemiyetlerin yaşadıkları içtimaî şartlar ve zaruretlar, siyasî sürtüşmeler, eski din ve medeniyetlerden kalan unsurlar, gelenek ve göreneklerin tesirleriyle olmuştur.³ Mezhepler, ortaya çıktıktan sonra, tarihî akış içinde, temel renklerini az çok koruyabildikleri gibi, büyük değişikliklere de uğramış olabilirler. Eğer bir mezhep doğduğu zamanki çizgisini koruyabilmiş ise, işimiz biraz daha kolay olacaktır.⁴ Ancak Şîa için iş gerçekten zorlaşmaktadır. Çünkü Şîa teşekkül ettikten sonra, geriye dönerek, Şîî anlayışa uygun sun’i bir tarih oluşturmıştır.⁵ Ayrıca Şîa, kendi itikadî durumunu destekleyen ve gerçek olmayan bir rivayet şekli üzerinde durmaktadır. Bu nedenle mevcut Şîî malzemeye şüphecilikle yaklaşmak gerekmektedir.⁶

Araştırmamızda mezhepler ve onların ortaya koydukları görüş ve ilkeler, din ile özdeşleştirilmeden içinde doğduğu hadiselerden ve ortamdan soyutlanmadan ele alınacaktır. Çünkü Mezheplerin temel ilkeleri; sosyal değişme olgusu çerçevesinde, sosyo-politik, kültürel ve coğrafi ortamın özelliklerine göre şekillenmiştir. Hatta ön plana çıkartılan problemler, tamamen, yaşanan ortamın canlı problemleridir. Kurumlaşma ve mezheplerin temel ilkelerinin şekillenmesi, bütünüyle içinde bulunan

¹ Hasan Onat, “Türkiye’de İslâm Mezhepleri Târîhi’nin Gelişim Sürecinde Prof.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, 236-254, 236. Mezheplerin dinin anlaşılma biçimleri oluşu ile ilgili geniş bilgi için bkz., Onat, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, 127-130.

² Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî(429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev., Ethem Ruhi Fığlalı, TDV., Yay., II. Baskı, Ankara 2001, “Önsöz”, XXII.

³ Ethem Ruhi Fığlalı, *Ahmediyye Mezhebi (Kadiyanilik)*, İzmir 1986, 14.

⁴ Onat, “Şîiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)”, *AÜİFD.*, XXXVI (1997), 79-117, 95.

⁵ Onat, “Şîiliğin Doğuşu Meselesi”, 95. Krş., Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev., E. Ruhi Fığlalı, Umran Yay., Ankara 1981, 46, 213.

⁶ Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, Ankara 1993, 3.

koşulların gerekleri doğrultusunda gerçekleşmiştir.⁷ Mezhepler, ortaya çıktığı ortamın düşünce kalıpları olarak ele alınması gerekir. Bu bakımdan, fırkalar ve fikirleri, makâlât türünden eserlerde izlenen metodun aksine, içinde doğup geliştikleri hadiselerden soyutlanmadan incelenecektir. Aksi takdirde yanlış yorumlar yanlış sonuçları doğurur. Nitekim bu eserler kendi dönemlerini tasvir etmeye çalıştıklarından mezhep veya fırka adlarının ilk defa ne zaman ortaya çıktığı ve zamanla hangi anlamlar kazandığının tespitini zorlaştırmaktadır.⁸ Biz araştırmamızda, Şîî mezhebine mensup topluluklarda meydana gelen farklı dinî anlayış ve yönelişlerin doğuşunu, gelişmesini ve yayılışını ele aldık. Şîîliği, özellikle kendi kaynaklarından tarafsızlık içerisinde ‘tasviri bir metot’⁹ izleyerek ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca Şîî fikirlerin ne zaman zuhur ettiğini, hangi siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel şartlarda ilk defa kim tarafından, nerede ortaya atıldığı ve tarihî gelişim seyrinin ne şekilde olduğunu, kurumlaşma sürecini ve farklılaşmanın hangi ortam ve zaman diliminde olduğunu tespit ederek analiz ettik.

Kutlu, İslâm Mezhepler Tarihinin kullandığı metotlardan birini de şu şekilde formüle etmiştir; “Mezhepler Târîhi araştırmalarında esas olan, fikirlerin ne zaman, hangi şartlarda, nerede ortaya çıktığını ve kimler tarafından nerelerde benimsendiğini tarafsız bir gözle ve ilmi araştırma esasları doğrultusunda ortaya koymaktır. Özellikle kendi mezhebini savunmak için kaleme alınmış *Makâlât* türünden eserlerin, muhaliflerin görüşlerini anlatırken onları abartarak ve ilaveler yaparak anlatmaları doğrultusunda oldukça dikkatli olunması gerekmektedir. Çünkü onlar, daima karşı tarafı mağlup etmekle meşgul olduklarından muhaliflerinin görüşlerini kolayca tenkit edebilmek için onları asıllarından farklı nakletmektedirler.”¹⁰ Bu anlamda Şîî fırak kitapları da kendi görüşlerinin ve liderlerinin olumlu yönünü ele alarak savunmasını yapmış, muhaliflerin görüşlerini ise olumsuz yönünü ön plana çıkarıp tenkit ve reddetmişlerdir.

Bir mezhebi doğru anlamak istiyorsak, öncelikle, o mezhebe mensup olanların kendilerini nasıl tanımladıklarını iyi bilmek gerekmektedir. Mezheplerin temel ilkeleri tespit edilirken de, aynı şekilde önceliği, o mezhebe mensup kişiler tarafından kaleme alınan eserlere vermek, ilmi açıdan bir zorunluluktur. Ancak, bu durum o mezhebe

⁷ Onat, 99 Soruda İslâm Mezhepleri, (Basılmamış Ders Notları), 2.

⁸ Fıglalı, “İslâm Mezhepler Târîhi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”, *Uluslar Arası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu (First International Symposium on Islâmic Studies)*, Tebliğler ve Müzakereler, 16-18 Eylül 1985, İzmir 1985, 375.

⁹ Tasviri metodun İslâm Mezhepleri Târîhi içinde kullanımı için bkz., Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, II. Baskı, Ankara 2002.

¹⁰ Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV., Yay., Ankara 2000, 27.

mensup olmayanların yazdıklarının, söylediklerinin hiçbir anlam ifade etmeyeceği anlamına gelmemelidir. İlmi sonuçlara ulaşabilmek için, konu ile ilgili bütün dokümanlar objektif bir tarzda değerlendirilmeli, eleştirel ve bütüncül bir yaklaşımla sonuca gitmeye çalışılmalıdır. Çünkü, mezhep mensupları, daima kendilerinin iyi ve üstün yönlerini ön plana çıkartmaya çalışır; muhalifler ise, daha çok olumsuzlukları göz önüne sermeye gayret ederler.¹¹ Bu sebeple biz, araştırmamızda, Ca'fer es-Sâdık'ın fikirlerini, objektif olmaya gayret ederek incelemeye çalışacak; farklılaşmaların ilk tezahürleri olan İmâmet, Vasîlik, Ehl-i Beyt ve Mehdilik kavramlarının nasıl tanımlandığını ve bu kavramların ne şekilde ortaya atıldıkları, niçin, ne zaman benimsendiği ve ne şekilde temellendirildiğini tespit etmeye çalışacağız. Çünkü Mezhepler Tarihçilerinin amacı, mezhepleri şekillendiren fikirlerin hangi siyasî, dinî, sosyal ve ekonomik şartlarda ortaya çıktığını, nerelerde, kimler tarafından öne sürüldüğünü, ön yargılardan uzak bir şekilde tespit etmeye çalışmaktır.¹²

Konunun iyi anlaşılır olması amacına yönelik olarak, belli kişiler ve görüşler üzerinde yoğunlaşmaya dikkat edilerek olayların tahlil edilmesinde “insan faktörünün göz önünde bulundurulmasına”¹³ özen gösterilecektir. Bunun neticesinde Ca'fer es-Sâdık'ın tarihteki gerçek yeri ortaya çıkmış olacaktır. Geleneksel İslâm Mezhepleri Târîhçiliğinde kötü sayılan çizgi dışı kabul edilen bazı görüşlerin, belli kişilerle veya mezheplerle özdeşleştirildiği gerçeğinden hareketle şahıslar üzerinde derinleşmenin¹⁴ yararlı olacağı kanaatini taşımaktayız. Bu metot bize; olaylar hakkında daha sağlıklı bir değerlendirme ve hangi görüşün kime ait olduğunun tespiti gibi kolaylıkları temin edecektir. Genelde bazı görüşlerin ve iddiaların arka planında toplumsal durumun ve siyasî olayların bulunduğu gerçeği göz önünde bulundurularak “fikir-hadise irtibatı”¹⁵ prensibine önemli ölçüde yer verilecektir. Bu ilke bize, araştırdığımız dönemin sosyo-politik, ekonomik, ahlaki ve dinî durumunu ön plana çıkarma ve fikirlerin oluşmasındaki etkilerini tespit imkanı sağlayacaktır.

Çalışmamızda benimseyeceğimiz metotlardan birisi de eldeki rivayetlerden akla en yatkın olanını benimseme olarak da niteleyebileceğimiz menkulde makulü arama

¹¹ Onat, “Şiîliğin Doğuşu Meselesi”, 79.

¹² Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, 12.

¹³ Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri*, 2; Ayrıca bkz., Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*, 13.

¹⁴ Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 14.

¹⁵ Bu metot ilk defa Hasan Onat tarafından sistemli bir hale getirilmiştir. Şîa ve Teşeyyü' kavramları bu metot sayesinde aydınlatılmıştır. Bkz., Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993.

esaslıdır.¹⁶ Benzer konular hakkında birçok farklı rivayet bulunmaktadır. Hangi konunun gerçeğe uygun olduğunu belirlemek önemli bir sorundur. Çünkü her mezhep, kendi görüşlerini destekleyecek şekilde konuyu hazırlamıştır. Bu nedenle ortaya çıkan rivayetler ve benzeri konular bu metotla çözümlenmeye çalışılmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şîa ile ilgili iddialar, daha çok kaynaklarda yer alan bilgilere dayandığından, bu bilgilerin kendi içinde tutarsız olduğu gözden kaçabilmektedir. Eğer, seçmeci bir tavırla yaklaşacak olursanız ve bizi doğru bilgilere ulaştıracak kriterler geliştiremeyiz ve mevcut bilgilerle, bütün iddialarının ispatının mümkün olduğunu söyleyebilirsiniz. Oysa, salt kaynaklarda yer alan malumat arasından, önce bilgilerin ne ölçüde gerçeği yansıttığının tespit edilmesi gerekmektedir.¹⁷ Çünkü Şîa, İslâm'ın başlangıcından beri ayrı bir Şîî perspektifinin var olduğu iddiasındadır.

Yukarıda belirttiğimiz ilkeler çerçevesinde, Şîî farklılaşmaların ilk tezahürleri, kabîleciliğin rolü, Ca'fer es-Sâdık öncesi Şîîliğin genel görünümü, onun hayatı, fikirleri, öğrencileri, ismi etrafındaki isnadlar, dönemindeki Şîî karakterli isyanlarla irtibatı ve vefatından sonraki imâmet tartışmaları, Ca'fer es-Sâdık'la irtibatlı olduğu iddia edilen Şîî fırkalar ve Ca'fer es-Sâdık'ın İsnâaşeriyye'nin oluşum sürecine etkisi ele alınacaktır.

B. Kaynaklar

Mezhepler Tarihi araştırmalarında müracaat edilecek kaynaklar arasında en önemlileri *Makalat ve Fırak* kitaplarıdır. Bu kitapları III/IX. asırda umumiyetle Ehl-i Sünnet bilginleri tarafından kaleme alınmıştır. *Milel ve Nihal* kitaplarının şüpheli bilgiler taşıması, tarih kitaplarının da genelde Şîîlik, özelde Ca'fer es-Sâdık hakkında çok az bilgi vermesi sebebiyle Ca'fer es-Sâdık'ın görüşlerinin tam ve doğru olarak anlaşılabilmesi için öncelikle onun eseri olan *Kitâbu't-Tevhîd*'inden¹⁸ ve Şîî kaynaklardan yararlanılacaktır.

Ayrıca, Ca'fer es-Sâdık'ın döneminde yazılan eserlerle birlikte, o döneme en yakın olan temel eserlerden ve onunla ilgili yapılmış çağdaş çalışmalardan yararlanmaya özen gösterilecektir. Kaynak taraması yapılırken incelediğimiz döneme en yakın kaynaklara öncelik verilecektir. Bu çok yönlü ve değişik sahadaki kaynaklara başvurmak, çalışmamızın yapısı gereği bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Biz burada bu kaynakların önemli bir kısmını tanıtip hangi yönden faydalandığımızı ve bu

¹⁶ Ahmet Akbulut, *Sahâbe Devri Siyâsî hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992, 10.

¹⁷ Onat, “Şîîliğin Doğuşu Meselesi”, 94-95.

¹⁸ Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık(148/765), *Kitâbu't-Tevhîd*, Dersaadet, İstanbul h.1329.

eserlerin çalışmamız açısından taşıdığı değerin kısa bir tahlilini ve değerlendirmesini yapacağız.

1. Ca'fer es-Sâdık'a Ait Olan Kitâbu't-Tevhid

Ca'fer es-Sâdık'ın yüzlerce kitap ve risale yazdığı ileri sürülür. Yaşadığı dönem ve kendi ilmi, çalışmaları ve birikimi dikkate alınırca bilhassa kimya, fal ve cefr gibi konulara dair kitapların onun eserleri olması imkansız gibidir. Bu konuda hayli müsamahakar olanlar bile Ca'fer es-Sâdık'ın bu alanlarda eser yazıp yazmadığının bilinmediğini söylemektedirler.¹⁹

Ca'fer es-Sâdık'ın en önemli eseri *Kitâbu't-Tevhid*'dir. Bu eser Mufaddal'dan rivayet edildiği için *Tevhidu'l-Mufaddal* denmiştir.²⁰ Meşhed, Tebriz ve Kâzimiye Kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunan bu eser, Fahreddin et-Türkistanî tarafından 1065'de Farsça'ya çevrilmiştir.²¹

Amilî,²² Meclisî,²³ Seyyidü'l-Ehl,²⁴ Muhammed Hüseyin Muzaffer²⁵ Muhammed Ebû Zehrâ,²⁶ Gölpınarlı²⁷ ve Fuat Sezgin²⁸ bu eserin Ca'fer es-Sâdık'a ait olduğunu kabul etmektedirler. Çünkü bu eserde Mufaddal b. Ömer'e yazdırılan meseleler diğer kaynaklarda Ca'fer es-Sâdık'a ait olarak gösterilen fikirlerle tam bir uyum içerisindedir. Onun çevresi, ilmi çalışmaları dikkate alınırca bu eserin ona ait olma ihtimali büyüktür.

Bu eser aynı zamanda *Kitabu'l-Fakkir: Kitabu fî bed' el-Halk ve'l-Hass' 'ale'l-İtibar*²⁹ adıyla da bilinmektedir. Melhem Chokr, Necâşî'nin *Rical*'inde bu eserin uydurma olduğunun söylendiğini belirtir.³⁰ Ancak biz yaptığımız araştırmada, *Kitâbu't-*

¹⁹ Bu eserlerin değerlendirmesi için bkz., Mehmet Atalan, "Ca'fer es-Sâdık'ın Eserleri", *Dîni Araştırmalar*, XI (2001), 113-132.

²⁰ Muhammed Hüseyin Muzaffer, *Imam al-Sâdıq*, Çev., Jasim al-Rasheed, Ensârîyan Foundation, Kum 1998, 129.

²¹ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I-IX, Leiden 1967-84, I/530. Bu eser *Kitab et-Tevhid ve'l Edille ve't-Tedbiru'l-Merve an Mufaddal b. Ömer ani'l-İmamı's-Sâdık Ca'fer b. Muhammed* şeklinde başlar ve Allah'a hamd ile devam eder. Basmelenin sağ tarafına vakıf yazısı, sol tarafına "İbni Abdî'l-Muid bu kitabı vakfetti" şeklinde bir vakıf kaydı yer alır. Eser küçük boy 83 sayfa olup, Şirket Matbaası tarafından 1329 yılında İstanbul-Dersaadet'te basılmıştır. Atalan, "Ca'fer es-Sâdık'ın Eserleri", 113-132.

²² el-Amilî, *A'yânu's-Sîa*, I/668-669.

²³ Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Meclisî(1110/1698), *Bihâru'l-Envâr*, II. Baskı I-CX, Beyrut 1983, III/57-151.

²⁴ Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl, *Ca'fer b. Muhammed*, Kahire 1964, 81-82.

²⁵ Muzaffer, *Imam al-Sâdıq*, 129-137.

²⁶ Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm'da Siyâsî ve İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Târîhi*, Hisar Yayınevi, I-II, İstanbul 1983, II/199.

²⁷ Abdülbakî Gölpınarlı, *Târîh Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, Der Yay., İstanbul 1987, 426.

²⁸ Sezgin, *GAS*, I/530.

²⁹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. el-Abbâs en-Necâşî(450/1058), *Rîcâlu'n-Necâşî*, Kum 1418, 416.

³⁰ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Çev., Ayşe Meral, Anka Yay., İstanbul 2002, 140.

Tevhîd'in uydurma olduğuna dair bir ifadeye rastlayamadık.³¹ Ayrıca Necaşi'nin bahsettiği *Kitabu'l-Fakkir: Kitabu fî bed' el-Halk ve'l-Hass' 'ale'l-İtibar* adlı eser, *Kitabu't-Tevhid*'in 30. sayfasında *Kitabu'l-Edille ale'l-Halk ve't-Tedbir ve'r-Redd ale'l-Kâilin bi'l-ihmal ve Münkiri'l-'Amd* şeklinde geçmektedir. Bunun yanında, *Kitâbu't-Tevhîd* Kâzım Muzaffer tarafından tahkik edilerek Beyrut'ta 1983 yılında basılmıştır.³² Ayrıca Ebû'l-Ayneyn bu eserin, Abdulkadir Mahmud tarafından, *el-İmam Ca'fer es-Sâdık Raidu's Sünne ve's Şîa* adlı kitabının sonunda ek olarak verdiğini yazmaktadır ve makalesinde bu eki kullanmaktadır.³³

Bu eserde Mescid-i Nebvî'de İbni Ebî Evca gelip Mufaddal b. Ömer'e³⁴ sorular sormuş; Allah ve Resûlü hakkında münakaşa etmiştir. Daha sonra da Mufaddal b. Ömer, Ca'fer es-Sâdık'a İbni Ebî Evca'nın sorularını sorarak, Ca'fer es-Sâdık'tan zındıkların münazaraların nasıl yapılacağına dair bir şeyler yazdırmasını ister. Ca'fer es-Sâdık bu dersleri tevhid delilleri üzerine imla ettirir. Günümüze kadar gelen *Tevhidu'l-Mufaddal* isimli kitap da bu olayın sonucunda ortaya çıkan ve bu tür tartışmaların derlendiği bir eserdir.³⁵ Eser, Allah'ın kudretinin büyüklüğünü, önceden var olduğunu, ahir olduğunu, kadir-i mutlak olduğunu, insanın dünyadan sonra ahirete gideceğini, Allah'ın dinî ve dünyevî ilimleri insana verdiğini ve hiçbir şekilde insanın gaybı

³¹ Bkz., en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 416.

³² Seyyidü'l-Ehl, *İmam Ca'fer es-Sâdık*, 81-82.

³³ Geniş bilgi için bkz., Ali Halil Mustafa Ebû'l-Ayneyn, "el-İhtimâmâtü't-Terbeviyyeti fî Fikri Ca'fer es-Sâdık" *Min A'lami't-Terbiyyeti'l-İslâmiyye*, I (1988), 93-123.

³⁴ el-Keşşî, Mufaddal b. Ömer'in, Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencisi olduğunu söylemesine rağmen, onun İmâmiyye inancında olduğunu tartıştıklarını (Ebû Amr Muhammed b. Ömer el-Keşşî (III./IX. asır), *er-Ricâl/Ma'rifetu Ahbârî'r-Ricâl*, Matbaatü'l-Mustafavî, Bombay 1317/1899, 206 vd.) ifade etmektedir. Bunun yanında Eş'arî ise, Mufaddal b. Ömer'in, Musa b. Ca'fer'in imâmetini kabul edip, güvenilir bir temsilcisi olduğunu ileri sürmektedir. Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî (330/941), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfu'l-Mûsallîn*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, I-II, Beyrut 1990, I/104. Krş., eş-Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), *er-Ricâl*, thk. Muhammed Sâdık, Matbaatü'l-Haydariyye, Necef 1961, 314; et-Tûsî, *el-Fihrist*, Müessesü'l-Vefâ, III. Baskı, Beyrut 1983, 337; Harranî ve Tabersî ise Mufaddal b. Ömer'in Ca'fer es-Sâdık'ın ashabından olduğunu (Hasan b. Ali el-Harranî (h. IV. asır), *Tuhefû'l-Ukul an Âli'r-Resûl*, Çev., Fahrettin Altan, Tebriz 1366, 13; Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Tabersî (548/1153), *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, nşr., Ali Ekber el-Ğaffarî, Beyrut 1979, 289-290. Kutbuddîn er-Râvendî, Ca'fer es-Sâdık'ın cemaati arasında Mufaddal b. Ömer gibilerinin olduğunu belirtmektedir. Bkz., Kutbuddîn er-Râvendî (573/1177), *el-Harâic ve'l-Cerâih*, Kum 1409, I/167. Ve Harranî, Ca'fer es-Sâdık'ın Mufaddal'a şu tavsiyelerde bulunduğunu söylemektedir; "Sana şu hasletleri tavsiye ediyorum, onları taraftarlarıma ulaştırmalısın; Emaneti sahibine teslim et... Kendin için sevdiğin şeyi kardeşin için de sev... Yerine getirilmesi senin elinde olmayan bir iş konusunda dostuna söz verme." el-Harranî, *Tuhefû'l-Ukul*, 753. Ayrıca Ebû'l-Hattab'ın Ca'fer es-Sâdık tarafından reddedilmesinden sonra, Mufaddal b. Ömer, Ca'fer'in Ebû'l-Hattab'ı kovmasının ardından onunla ilişkisini kesmiştir. el-Keşşî, *er-Ricâl*, 530-531; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 337.

³⁵ Bkz., M. Motahari, "Meinungs und Glaubensfreiheit im Islam", *al-Fadschr-der Morgendaemmerung*, Jg 12, LXXVIII (1995), 47. (Almanca çeviriler, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Velî Atmaca tarafından yapılmıştır.)

bilemeyeceğini ifade etmektedir.³⁶ Ca'fer es-Sâdık'ın fikirleri üzerinde dururken ilk önce Ca'fer es-Sâdık'ın *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinden faydalandık.

2. Mezhepler Tarihi ile İlgili Kaynak Eserler

Araştırmamızın büyük bir kısmını öncelikle de ilk dönem Şîlîğini, Ca'fer es-Sâdık'ın ismi etrafındaki iddiaları, Ca'fer es-Sâdık ve fikirleri hakkında bilgi veren Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*,³⁷ Bağdadî'nin *Mezhepler Arasındaki Farklar*,³⁸ Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*,³⁹ İbn Hazm'ın *el-Fasl*⁴⁰ ve İsferâ'înî'nin *et-Tebîr*⁴¹ adlı eserlerinden geniş ölçüde faydalandık. Gerek *Makâlât* gerekse *Milel ve Nihal* müellifleri, bir konuda bilinenden farklı veya müstakil görüş belirten veya bazı noktalarda diğer görüş sahiplerine ters düşen bir kimse veya zümrenin tutumunu Mezhep olarak mütalaa etmişler; kitaplarını bu anlayışla meydana getirmişler, görüş sahiplerini bu açıdan değerlendirmişler ve tasnif etmişlerdir.⁴² Bu anlamda, daima karşı tarafı mağlup etmekle meşgul ve muhaliflerin görüşlerini anlatırken karşıt bir tavırla hareket etmektedirler.⁴³ Muhaliflerin fikirlerini ve meseleyi olduğu gibi değil de, tahrif ederek, onları asıllarından farklı nakletmektedirler. Bunların sözünü naklederken aşırıya giderek, hasımlarını kötülemek için kasten hikayeler uydurulması, ihtilafları rivayet ederken doğru hareket etmeyerek, onların delillerini çürütecek abartı ve ilavelerin yapılması, bazılarının muhaliflerini, yakışsız sıfatlarla nitelemeleri bu kaynakların eksiklerindendi. Bu sebeple, karşı tarafın anlayışını küçümsemek ve kötülemek, hatta eserlerinde bağlı bulundukları iktidarın siyasetini kuvvetlendirmek amacıyla belli bir duruşa göre telif edilmiş bu eserlerden öğrendiğimiz bilgiler de çok defa yanıltıcıdır.⁴⁴

Vasîlik, Ehl-i Beyt ve Rafizîlik, ilk dönem Şîlîği ve Ca'fer es-Sâdık'ın sahabe hakkındaki görüşleri bölümünde kullandığımız Muhammed b. Ali et-Tirmizî'nin,

³⁶ Eser hakkında geniş bilgi için bkz., Atalan, "Ca'fer es-Sâdık'ın Eserleri", 114-115. Krş., Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 137-141. Chokr, Mufaddal b. Ömer hakkında bazı olumsuz ifadeleri yazmasına rağmen, çalışmasında *Kitâbu't-Tevhîd*'deki bilgiyi kullanmaktadır. Bkz., Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 166.

³⁷ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, I-II, Beyrut 1990.

³⁸ el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV., Yay., Ankara 2001.

³⁹ Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî(548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, Beyrut 1993.

⁴⁰ Ebû Muhammd b. Ali b. Ahmed b. Sâid el-Endelûsî İbn Hazm(456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, I-V, Beyrut 1975.

⁴¹ Ebû'l-Muzaffer el-İsferâ'înî(471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye an Fıraki'l-Hâlikin*, thk., K. Yusûf el-Hût, Beyrut 1983.

⁴² Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*, 15.

⁴³ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİF. Yay., Ankara 1983, 9.

⁴⁴ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, Çev. Saim Yeprem, III. Baskı, İstanbul 1994, 28.

*Kitâbu'r-Red ala'r-Râfıza*⁴⁵ adlı eseri oldukça önemlidir. Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed Buhârî'nin, *Munâzara Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfizi*⁴⁶ adlı eserini Ca'fer es-Sâdık'ın dönemindeki Rafizilerle ilişkisini ve sahabeye karşı tutumunu yazarken istifade ettik.

İbni Teymiye'nin, *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye*⁴⁷ adlı eserinden Ca'fer es-Sâdık'ın Zeyd b. Ali(122/740) isyanıyla ilişkisi açısından önem taşımaktadır. Bu eser, Râfizilere reddiye niteliğinde olup, Râfizâ kavramına genişçe yer vermesi bakımından çok önemlidir. Ayrıca İbni Teymiye'nin *Hukuku Âl-i Beyt*⁴⁸ adlı eserini de Ehl-i Beyt'le ilgili bölümün yazılmasında baş vurduğumuz eserlerden biri olmuştur.

Bu araştırmada istifade edilen ve kendisinden sonra bir çok esere kaynak teşkil eden Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şîa*⁴⁹ ve Kummî'nin *Makâlât*⁵⁰ adlı eserleri Mezhepler Tarihi alanında kaydedilmesi gereken ilk kaynaklardır. Bu eserlerde diğer fırka ve mezheplere de temas edilmekle birlikte, Ca'fer es-Sâdık'ın hayatı, fikirleri, farklılaşmaların ilk tezahürleri ve Ca'fer es-Sâdık sonrası Şîilik anlatılmaktadır. Ayrıca Keşşî'nin *Ricâl*'i⁵¹ ilk dönem Şîiliği açısından, gulât, gulâtın Ali b. Ebî Tâlib(40/661)'e bütün aşırılıkları nispeti, Ca'fer es-Sâdık'a uluhiyet, nübüvvet, vasîlik ve mehdilik iddiaları, Ca'fer es-Sâdık'ın gulâta karşı tutumu, Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencileri ve Ca'fer es-Sâdık sonrası imâmet tartışmaları hakkında verdiği bilgiler çok önemlidir.

Şîa'ya göre birinci derecede muteber hadisçi olarak kabul edilen Kuleynî'nin *Usul Mine'l-Kâfi*⁵² adlı eseri imâmet konusuna geniş yer vermektedir. Ayrıca bu eserde, Ca'fer es-Sâdık'ın fikirlerini ve gulât fırkalarını yazarken, Şîî kaynaklarla karşılaştırılarak en fazla müracat ettiğimiz eserlerden birisidir.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasan el-Hakim et-Tirmizî(285/898), *Kitâbü'r-Red ala'r-Râfıza*, thk., Ahmet Suphi Furat, Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 1966, sayı: VI, 23-46.

⁴⁶ Ebû'l-Kasım Abdurrahmân b. Muhammed el-Buhârî(435/1043), *Munâzara Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfizi*, İstanbul-Süleymâniye Şehid Ali Paşa 2763/11, 152-156 v. Eserin girişinde “bu Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'in Rafizilerle munazarasıdır. Şeyh İmam Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Muhammed b. Saîd el-Ensari el-Buhari tarafından tasnif edildi. Bu el yazmayı, Fakih Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Muhammed b. Saîd el-Ensar el-Buhari(435/1043) okuma yolu ile Mekke -Allah şerefli kılsın- alimlerine rivayet etmiştir. Bu rivayet, büyük, alim, en yetkili kadı, mecduddin ve tek olan Ebû'l-Feth Mes'ud b. Hüseyin b. Ali b. Bendâd el-Yendedî tarafından rivayet edilmiştir. O da Şeyh Ebû Nasr Abdurrahman b. Kasem b. Ebû'l-Fazıl'dan, O da Kadı Ebû'l-Hasan Sad b. Ali b. Bendad'den, O da Musannıf'dan rivayet etmiştir” ifadeler mevcuttur. el-Buhârî, *Munâzara Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfizi*, 152a.

⁴⁷ Ahmed b. Teymiyye(728/1327), *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şîati ve'l-Kaderiyye*, I-IV, Mısır 1904.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Hukuku Âl-i Beyt*, Beyrut 1987.

⁴⁹ Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî(300/912), *Fıraku's-Şîa*, İstanbul 1931.

⁵⁰ Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî(301/913), *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırâk*, thk. M.Cevad Meşkûr, Tahran 1963.

⁵¹ el-Keşşî, *er-Ricâl/ Ma'rifetu Ahbâri'r-Ricâl*, Matbaatü'l-Mustafavî, Bombay 1317/1899.

⁵² Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî(329/940), *Usûl mine'l-Kâfi*, I-II, Tahran 1389.

Şeyh Sadûk'un *Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*⁵³ adlı eserinden Şîa'nın görüşlerini ve Ca'fer es-Sâdık'ın fikirlerini yazarken faydalandık. Eser tamamen Şiî itikadını anlatmaktadır. Ayrıca Şeyh Sadûk'un *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Nîme*⁵⁴ adlı eserinde de Ca'fer es-Sâdık'ın Bedâ' hakkındaki görüşlerine yer verilmektedir. Bu eserde Bedâ' fikrini Allah'a isnad edenlerin Allah'a küfrettikleri açıklanmaktadır. Ayrıca Şeyh Sâduk'un babası olan Kummî'nin *el-İmâme ve't-Tefsira*⁵⁵ adlı eserinde Şîa'nın imâmet görüşü ele alınıp, imâmetin Ali b. Ebî Tâlib'e nass ve tayinle verildiği iddia edilmektedir.

İlk Şiî farklılaşmalarını, Ca'fer es-Sâdık öncesi Şiîliğin genel görünümünü, Onun ismi etrafındaki iddiaları, Onun kendi dönemindeki Şiî karakterli isyanları yazarken İbn Ebî'l-Hadîd'in *Şerhu Nehci'l-Belâğa*'da⁵⁶ detaylı bilgiler bulduk.

İbn Tıktaka diye tanınan Muhammed b. Ali b. Tabatabai'nin *el-Fahrî*⁵⁷ adlı eseri, Şîa ile ilgili konularda, Şîa kavramının tespitinde, İmâmet, Vasîlik, Ehl-i Beyt ve Mehdîlik gibi Şîa farklılaşma kavramları konusunda, Ca'fer es-Sâdık'ın ismi etrafındaki iddiaları açısından önemlidir.

Şeyh Müfid'in *Evâilu'l-Makâlât*⁵⁸ ve *İrşâd*'ı⁵⁹ ilk dönem Şiîliği, Ca'fer es-Sâdık'ın gulât fırkalara karşı tutumu ve bakış açısı bakımından önemli eserlerdir. Ca'fer es-Sâdık'ın hayatı ve eserleri konusunda önemli bilgilere sahip olan Âmilî'nin *A'yânu's-Şîa*⁶⁰ adlı eseri önem arzetmektedir.

Şîa kavramının tespiti, Zeydiyye ve fırkaları, Ca'fer es-Sâdık'ın ismi etrafındaki isnadları, Onun kendi dönemindeki Şiî karakterli isyanlarla irtibatı, onunla irtibatlı olduğu iddia edilen Şiî fırkalar ve İsmâîliyye fırkasını yazarken İsmâîli olarak bilinen Ebû Hâtim Abdurrahman b. Hemdân er-Razî'nin *Kitâbu'z-Zîne*⁶¹ ve Ca'fer es-Sâdık'ın

⁵³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk(381/991), *Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara 1978.

⁵⁴ Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Nîme*, Kum 1405.

⁵⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh el-Kummî(329/940), *el-İmâme ve't-Tefsira*, Kum 1985.

⁵⁶ Abdulhamîd Hibetullah b. Muhammed b. el-Hüseyin İbn Ebî'l-Hadîd(655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, I-VI, Beyrut 1957.

⁵⁷ Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ b. Tıktaka(709/1309), *el-Fahrî fi'l-Edebî's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut 1966.

⁵⁸ Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Numân el-Ukberî el-Bağdadî Şeyh Müfid(413/1022), *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, nşr., Hibetuddîn eş-Şehristânî, Tebriz 1364.

⁵⁹ Şeyh Müfid, *İrşâd*, Beyrut 1975.

⁶⁰ İmâmu Seyyid Muhsin el-Emîn el-Hüseyinî el-Amilî, *A'yânu's-Şîa*, thk., Hasan Emîn, Dâru't-Taarruf, I-XI, Beyrut 1988.

⁶¹ Ahmed b. Hemdân Ebû Hâtim İsmâîlî er-Râzî(322/945-5), *Kitâbu'z-Zîne fi Kelimâti'l-İslâmiyye*, thk., Abdullah Selâm es-Samerrâî, (es-Semarrâî, *el-Guluv ve'l-Firaki'l-Ğaliyye* içinde) Bağdâd 1982.

ve oğlu İsmâîl'in gulâtla ilişkisini yazarken Kadı Nu'mân'ın *Deâimu'l-İslâm*⁶² adlı eserlerinden geniş ölçüde faydalanıldı. Ayrıca Şîî müelliflerine ait 400 kadar eserdeki rivayetleri bir araya getirilen ansiklopedik eseri yazan Meclisî'nin *Bihâru'l-Envâr*⁶³ adlı eseri, Ca'fer es-Sâdık'ın hayatı ve fikirlerine genişçe yer vermektedir.

Şîa, İmâmet, Vasîlik, Ehl-i Beyt ve Mehdîlik gibi kavramların, kelime anlamı yönüyle anlaşılması noktasında, İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab*,⁶⁴ Fîruzabâdî'nin *Kâmûsu'l-Muhît*⁶⁵ ve Zebîdî'nin *Tâcu'l-Arûs*⁶⁶ gibi ansiklopedik lügatları temel aldık. Bu eserler yardımıyla hem kelime hem de kavramların filolojik tahlilini yapma ve tarihî içindeki gelişimini takip etmeye çalıştık.

3. Târîh Kitapları

Mezhepler Tarihi çalışmalarının temel kaynaklarından biri de tarih kitaplarıdır. Bu eserlerin bir kısmı tezimizin tamamını ilgilendirirken, bir kısmı da sadece belli bir bölüm veya konuda bilgi kaynağımızı teşkil etmiştir. Tarih kaynakları fırkaların faaliyetlerini, sadece merkezi idareyle veya cemaatla olan ilgileri nispetinde ele alınmış; onlara ayrı bir yer ayırma yoluna gitmemişlerdir.

İbn Kuteybe'ye atfedilen *Kitâbu'l-İmâme ve's-Siyâse*⁶⁷ adlı eserden, Ca'fer es-Sâdık'ın kendi dönemindeki Şîî karakterli isyanlar ve Alioğulları-Abbâsoğulları çekişmesi ile ilgili bazı rivayetler konusunda önemlidir.

Dineverî'nin *el-Ahbâru't-Tivâl*'i⁶⁸ Emevî-Hâşimî çekişmesine, Şîî düşüncenin Emevîler ve Abbâsîler üzerindeki etkilere ve Ca'fer es-Sâdık ismi etrafındaki isnadlara genişçe yer vermiştir. Ya'kûbî'nin *Târîh*'inde⁶⁹ Alioğullarının tek tek biyografisi, Abbâsoğulları-Alioğulları ilişkisinin detaylarını bulmak mümkün olmuştur.

Kronolojik bir şekilde hadiseleri ele alarak, ilk döneme ait geniş bilgi veren, konuyu anlattıktan sonra yorumlarını okuyucuya bırakan, rivayetleri bir araya getiren

⁶² Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî el-Mağribî Kadı Nu'mân(363/973) *Deâimu'l-İslâm ve Zikru'l-Helal ve'l-Harâm ve'l-Kazâya ve'l-Ahkâm*, thk., Asaf b. Ali Asğar Feyz, Kahire 1985.

⁶³ el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, II. Baskı I-CX, Beyrut 1983.

⁶⁴ Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem el-Ensârî İbn Manzûr(711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1375-1376/1955-1956.

⁶⁵ Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb Ebû't-Tâhir el-Fîruzabâdî(817/1414), *el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kamûsi'l-Muhît*, Çev. Asım Efendi, I-IV, İstanbul 1305.

⁶⁶ Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî(1205/1790), *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut trz.

⁶⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe(276/889), *Kitâbu'l-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Tahâ Muhammed el-Zeyni, I-II, Kahire 1967.

⁶⁸ Ahmed b. Dâvûd Ebû Hanîfe ed-Dineverî(282/895), *Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdulmünim Amir ve Celâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire 1960.

⁶⁹ Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî(292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1960.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*'u,⁷⁰ şüphesiz elimizdeki en kapsamlı ve detaylı kaynaktır. Târîhi çalışmalarda temel kaynak olan bu eserin, çalışmamız açısından taşıdığı önem açıktır. Araştırmamız boyunca birçok olayın özetini, bu kaynağı temel alarak yaptık. Özellikle ilk Şîî olaylar, Emevî-Hâşimî çekişmesi, Ca'fer es-Sâdık'ın dönemindeki Şîî karakterli isyanlarla irtibatı ve Ca'fer es-Sâdık'ın ismi etrafındaki iddiaları, Alioğulları ve Abbâsoğulları çekişmesi ve Peygamberin vefatından sonra ortaya atılan Şîî fikirlerin tespitinde bu eserdeki bilgilere başvurarak faydalandık. Ayrıca Taberî'nin *Târîh*'ini esas alan ve onunla büyük benzerlikler taşıyan İbnu'l-Esir'in *Kâmil fi't-Târîh*'i⁷¹ de Taberî'nin eseriyle birlikte mütalaa edilmiş, birçok siyasî ve tarihî olayın tespitinde kullanılmıştır.

Abbâsoğulları-Alioğullarının ilişkisi, Şîî farklılaşmaların tezahürlerini, Şîîliğin farklılaşma sürecindeki kabîleciliğin rolü ve Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonraki Şîî fırkalara karşı tutumu açısından dikkate değer olan Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-Zeheb*'i,⁷² Alioğulları-Abbâsoğulları ilişkileri açısından önemli bir eserdir.

Abbâsîlerin Alioğulları ile ilişkilerini görmek açısından elimizdeki en önemli kaynak *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*'dir.⁷³ Eserde Abbâsoğulları ve Alioğulları ilişkileri ile ilgili orijinal bilgiler mevcuttur ve Abbâsoğullarını Ebû Hâşim'in vasiyetine bağlılığı açıklanmaktadır. Hâşimiyye'nin Kûfe'deki Zeyd b. Ali ve Horasan'daki Yahya b. Zeyd isyanlarına karşı tepkisi hakkında detaylı bilgiler içermektedir.

İbn Abd Rabbihi'nin *el-İkdu'l-Ferid*'i,⁷⁴ Makrizî'nin *Hitat*'ı⁷⁵ ve İbn Kesîr'in *Bidâye ve'n-Nihâye*'si⁷⁶ gibi daha sonraki dönemde yazılmış eserlerde, önceki kaynakların bir özetini bulmak mümkündür. Çalışmada bu kaynakları çoğunlukla rivayetleri teyit ve bazı olayların tespitini vermek için kullandık. İlk Şîî farklılaşmaları, Ca'fer es-Sâdık'ın ismi etrafındaki iddiaları ve onun kendi dönemindeki Şîî karakterli isyanlarla irtibatı açısından önemlidir.

⁷⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî(310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk., Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, I-XI, Beyrut 1967.

⁷¹ Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim b. el-Esir(630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-X, Beyrut 1987.

⁷² Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî(346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, I-IV, Kahire 1964.

⁷³ (Müellifi Meçhul), *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye ve fihi Ahbârü'l-Abbâs ve Veledihi*, thk. Abdulazîz ed-Dûrî, Abdülcebbâr Muttâlibî, Beyrut 1971.

⁷⁴ Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abd Rabbihi el-Endülûsî(328/939), *el-İkdu'l-Ferid*, thk. Abdulmecîd et-Terhinî, I-IX, Beyrut 1987.

⁷⁵ Takiyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadîr el-Makrizî(845/1444), *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Asâr*, (*Hitatu'l-el-Makrizîyye*), I-II, Beyrut trz.

⁷⁶ İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Amr b. Kesîr(774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut 1974.

4. Diğer Eserler

Şîa kavramını tespit ederken, farklılaşmaların ilk tezahürlerinden İmâmet, Vasîlik, Ehl-i Beyt ve Mehdîlik kavramlarının kapsamının ortaya konulmasından sonra bu kavramların dinî temellerinin oluşturulması noktasında tefsirler ve hadis kaynakları başvurduğumuz ilk kaynaklar olmuşlardır. Faydalandığımız belli başlı ilk dönem tefsir ve hadis kaynakları şunlardır; Tabersî'nin *Mecmâu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'i,⁷⁷ Kummî'nin *Tefsîru'l-Kummî*,⁷⁸ Tusi'nin *et-Tıbyan fî Tefsîri'l-Kur'ân*'i⁷⁹ gibi Şîî tefsirlerinden ve Kurtûbî'nin *el-Cami' fî Ahkâmî'l-Kur'ân*,⁸⁰ Zemâhşerî'nin *Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil*⁸¹ ve Taberî'nin *Camiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*⁸² gibi tefsirleri dikkatlice inceledik. Ayrıca, Ebû Dâvud'un *Sünen*'i,⁸³ Beyhâkî'nin *Sünenü'l-Kübra*'sı⁸⁴ ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i⁸⁵ gibi hadis kitaplarını da kaynak olarak kullandık.

Emevîler, Abbâsîler ve Alioğulları'nın şecere ve nesilleri hakkında bilgilerin mevcut olduğu, Ca'fer es-Sâdık ve gulât arasındaki ilişkilerden ve dönemi isyanlarından da zaman zaman bahseden Belâzurî'nin *Ensâbu'l-Eşrâf*'i⁸⁶ tarihî olaylar ve özellikle Abbâsîler hakkında, diğer kaynaklarda bulunmayan birçok detaylı bilgiyi ihtiva etmektedir. Hadiseleri inceleyip onlara esas teşkil eden rivayetleri alıp, içtimaî ve iktisâdî amiller üzerinde duran Belâzurî'nin bu eseri Peygamber dönemi ve sonrası dönemlerle ilgili bilgileri ihtiva etmektedir. Ali b. Ebî Tâlib'in nesli, Hasan ve oğulları, Hüseyin ve oğulları, Ca'fer es-Sâdık'ın kendi dönemindeki Şîî karakterli isyanlarla irtibatı ve Ca'fer es-Sâdık ismi etrafındaki isnadlardan bahsederken geniş bir şekilde istifade ettik. Eser, bu yönüyle çalışmamız açısından önem taşımaktadır.

⁷⁷ Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Tabersî(548/1153), *Mecmâu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1415/1995.

⁷⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. İbrâhîm el-Kummî(403/1012), *Tefsîru'l-el-Kummî*, Beyrut 1991.

⁷⁹ et-Tûsî, *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Necef 1960.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtûbî(671/1373), *el-Cami' fî Ahkâmî'l-Kur'ân*, I-XX, Kahire 1950.

⁸¹ Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemâhşerî(538/1143), *Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil*, Dâru'l-Ma'rife, I-IV, Beyrut trz.

⁸² et-Taberî, *Camiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, I-XXX, Mısır 1954.

⁸³ Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd es-Sicistânî(275/888), *Sünen*, thk., Muhammed M. Abdülhamîd, I-V, Mısır 1950.

⁸⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî(458/1066), *es-Sünenü Kübrâ*, I-X, Haydarabad 1344-1355/1925-1926.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel(241/855), *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1982.

⁸⁶ Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî(279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, I. Kısım, thk., Muhammed Hamidullah, Kahire 1959; II. Kısım, thk., Muhammed Bâkır, Beyrut 1974; III. Kısım, thk. Abdulazîz ed-Dûrî, Beyrut 1978; IV. Kısım, thk., İhsân Abbâs, Beyrut 1979; V. Kısım, thk. S.D.F. Goitein, Kudüs 1936; VI. Kısım, thk., Süheyl Zekkâr, Riyad ez-Ziriklî, Beyrut 1996.

Konumuzla ilgili şahıslar hakkında her zaman başvurduğumuz Tabakât kitapları oldukça önemli eserlerdir. İbn Hallikân'ın *Vefâyât*'ı,⁸⁷ Zehebî'nin *Siyeru Alami'n-Nubela*,⁸⁸ *Mizânu'l-İ'tidâl*⁸⁹ ve *Târîhu'l-İslâm*'i⁹⁰ ilk kaynak olma özelliğine sahip Muhammed b. Sa'd'ın *Tabakât*'ı⁹¹ gibi tabakât kaynaklarından ise hicri birinci asır ve ikinci asrın ilk yarısındaki Emevîler, Abbâsîler ile Alioğullarına mensup şahısların hayatları ve birbirleriyle ilişkileri hakkında önemli bilgiler mevcuttur. Sem'anî'nin *Ensâb*⁹² adlı eserinde ise Ca'fer es-Sâdık'ın siyasî idare ile ilişkisinden bahsedilmektedir. Zira bu eserler Ca'fer es-Sâdık'ın hayatını, İslâm düşüncesindeki yerini ve siyasî görüşleri hususunda önemlidir.

Ebû'l-Ferec İsfahânî'nin *Mekâtîlu't-Tâlibiyyin*⁹³ adlı eseri, Şiîliğin farklılaşma sürecinde kabileciliğin rolü, Emevî-Hâşimî, Mevâli-Arap çekişmesi ve Muhammed b. Abdillâh en-Nefsü'z-Zekîyye'nin isyanı gibi konularda önem arz etmektedir.

5. Çağdaş Araştırmalar

Ca'fer es-Sâdık konusunda, tespit edebildiğimiz kadarıyla, İslâm dünyasında henüz akademik düzeyde ciddi bir çalışma yapılmamıştır. Ca'fer es-Sâdık ile ilgili yapılan çalışmalar hem yetersiz hem de az sayıdadır. Ca'fer es-Sâdık'ın hayatıyla ilgili olarak Seyyidü'l-Ehl'in *Ca'fer b. Muhammed*,⁹⁴ Abdülhalim el-Cundi'nin *Ca'fer b. Muhammed*,⁹⁵ Haydar Esed'in *İmâmu's-Sâdık ve Mezahibu'l-Erba*,⁹⁶ Muhammed Hüseyin Muzaffer'in *İmâm al-Sâdık*⁹⁷ ve Muhammed Ebû Zehra'nın *İmam Ca'fer Sâdık*⁹⁸ adlı eserleri bulunmaktadır. Bu çalışmalarda, temel kaynaklara başvurulmaması, rivayetlere eleştirel bir üslupla yaklaşılmaması gibi bir takım eksikliklerin bulunması kaçınılmaz olmuştur. Ayrıca Mustafa Öz'ün "Ca'fer es-Sâdık"⁹⁹ adlı Ansiklopedisi maddalesi Türkçe olarak yapılan en önemli çalışmalardan biridir.

⁸⁷ Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed Muhammed b. Ebî Bekir İbn Hallikân(682/1282), *Vefâyâtü'l-A'yan ve Enbai'z-Zeman*, I-VIII, Beyrut 1977.

⁸⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî(748/1347), *Siyeru A'lami'n-Nubela*, I-XXV, Beyrut 1981-1988.

⁸⁹ ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, nşr., Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Kahire 1963.

⁹⁰ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Tabâkatü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri, Beyrut 1997-1999.

⁹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd(236/850), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut trz.

⁹² Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr b. et-Temimî es-Sem'anî (562/1166), *el-Ensab*, I-V, Leiden 1913.

⁹³ Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî(356/967), *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1966.

⁹⁴ Seyyidü'l-Ehl, *Ca'fer b. Muhammed*, Kahire 1964.

⁹⁵ Abdülhalîm el-Cündî, *İmâmu Ca'fer es-Sâdık*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1971.

⁹⁶ Haydar Esed, *el-İmâmu's-Sâdık ve Mezâhibu'l-Erba*, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut 1390/1969.

⁹⁷ Muhammed Hüseyin Muzaffer, *İmam al-Sâdık*, Çev., Jasim al-Rasheed, Ensârîyan Foundation, Kum 1998.

⁹⁸ Muhammed Ebû Zehrâ, *İmam Ca'fer Sâdık*, Şafak Yay., İstanbul 1992.

⁹⁹ Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA.*, VII (1993).

Şîa konusunda ise, Batıda ve Türkiye’de ciddi ve müstakil çalışmalar yapıldığını söyleyebiliriz. Fığlalı’nın *İmâmiyye Şîası*,¹⁰⁰ Şîî-İmâmiyye’nin doğuşundan günümüze kadarki durumunu tamamen tarafsız ve ilmî usûllerle ortaya koyma gayretini taşıyan bir eserdir. İlk Şîî hareketleri hakkındaki en ciddi çalışmalardan biri olan Onat’ın *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*¹⁰¹ adlı eserinde, Emevîler Devrinde Şîî sıfatı verilen hareketleri tek tek incelenip, muharrik fikirleri ortaya konulmuş, sonra da bu fikirlerin Şîilikle bir alakası olup olmadığı tespit edilmiştir.

Ayrıca Şîa kavramını tespit ederken kullandığımız Ethem Ruhi Fığlalı’nın “Şîiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”¹⁰² adlı makalesi konumuz açısından önemlidir. Hasan Onat’ın “Şîî İmâmet Nazariyesi”,¹⁰³ “Şîiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)”¹⁰⁴ ve “Yirminci Asırda Şîilik ve İran İslâm Devrimi”¹⁰⁵ adlı makaleler, Şîiliğin doğuşu, gelişmesi üzerinde durmaktadır.

Donaldson’un *The Shi’ite Religion*,¹⁰⁶ Moojen’in *An Introduction to Shi’i Islam The History and Doctrines of Twelver Shi’ism*,¹⁰⁷ Jafri’nin *Origins and Development of Shia İslâm*¹⁰⁸ ve Mostafa Vaziri’nin *The Emergence of Islam*¹⁰⁹ adlı eserleri, konumuz açısından önem arz etmektedir. Ayrıca bir doktora çalışması olan Seyyid Athar Abbâs Rizvi’nin *A Socio-Intellectual History of the Isna Ashari Shi’is in India(7th to 16th century A.D.) with an Analysis of Early Shi’ism*¹¹⁰ adlı eseri özellikle birinci bölümü, Şîiliğin teşekkül süreci olaylarını ele alıp yorumlamaktadır.

Fırak, Rical ve Tarih kaynakları içinde bir eleştirel kaynak araştırması olan Buckley’in “The Early Shiite Ghulah”¹¹¹ adlı makalesi, ilk dönem Şîî gulâtını ele alan en önemli çalışmalardan biri olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca Hodgson’un “How did the Early Shi’a Become Sectarian?”¹¹² adlı makalesi ise, ilk dönem Şîiliğinin bir

¹⁰⁰ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, Selçuk Yay., Ankara 1984.

¹⁰¹ Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, Ankara 1993.

¹⁰² Fığlalı, “Şîiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, *Milletlerarası Târîhte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.

¹⁰³ Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi”, *AÜİFD.*, XXXII (1992).

¹⁰⁴ Onat, “Şîiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)” *AÜİFD.*, XXXVI (1997).

¹⁰⁵ Onat, “Yirminci Asırda Şîilik ve İran İslâm Devrimi”, *Milletlerarası Târîhte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İlmi, Neşriyat Yay., I. Baskı, İstanbul 1993.

¹⁰⁶ Dwight M. Donaldson, *The Shi’ite Religion*, London 1933.

¹⁰⁷ Momen Moojen, *An Introduction to Shi’i Islam*, Yale University Press, y.y., 1985.

¹⁰⁸ S. Husain M. Jafri, *Origins and Development of Shi’a İslâm*, Kum 1976.

¹⁰⁹ Mostafa Vaziri, *The Emergence of Islam; Prophecy, Imamate, and Mesianism in Perspective*, New York 1992.

¹¹⁰ Seyyid Athar Abbâs Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isna Ashari Shi’is in India(7th to 16th century A.D.) with an Analysis of Early Shi’ism*, Ma’rifat Publishing House, Australia 1986.

¹¹¹ R. B. Buckley, “The Early Shiite Ghulah” *Journal of Semitic Studies*, Oxford University Press, Autumn 2: XLII (1997), 301-325.

¹¹² Marshall G.S. Hodgson, “How did the Early Shi’a Become Sectarian?”, *JAOS.*, 75 (1955), 1-13.

mezhep haline nasıl geldiği, ilk dönem gulâtının yükselen çıkışları ve Ca'fer es-Sâdık'ın imâmetinin güçlenmesinin sebeplerini ortaya koymaktadır.

Sönmez Kutlu'nun "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Târîhi Süreç İçinde Semerelendirilmesi"¹¹³ adlı makalesi ise, Ehl-i Beyt kavramının, İslâm öncesi Arap kültüründe ve Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde hangi anlamda kullandığını, kimleri kapsadığını, Şîa'nın bu kavramı nasıl istismar ettiği üzerinde duran önemli çalışmalardan biridir.

II. Konuyla İlgili Ana Kavramlar

A. Şîa Kavramının Tesbiti

Şîa, mezhep isimleri arasında terim anlamı bakımından çokça tartışılan kavramların başında gelir. Bu nedenle Şîa konusunda yapılan bu çalışmada konunun daha iyi anlaşılması için, bu kavramın dil yapısını ve kronolojik olarak semantik alanının tespiti gerekir.

Şîa, kök itibarıyla Arapça'da sülasi kökten kullanımı "ş y'a" fiilinin mastarıdır.¹¹⁴ Şîa kelimesinin çoğulu "şîya" dır ve "fırkalar(firak)" anlamındadır.¹¹⁵ Şîa Arapça'da, bir insanın yardımcısı ve taraftar olmak, fırka, bölük, miktar, süre, misafiri uğurlamak, birinin peşinden gitmek, bir şeyi yaygınlaştırmak ve bir görüş üzerine birleşmek¹¹⁶ gibi anlamları ifade eden bir kelimedir. Şeyh Müfid Şîa kavramının lügat anlamı ile ilgili olarak şunları belirtir: 'Teşeyyu' dilde temel olarak, dinî anlamda birine bağlanmak ya da tabi olunana halisane dostluktur.¹¹⁷

Kaynaklar incelendiğinde, Şîa kelimesinin kullanımında bazı farklılıklar bulmak mümkündür. Şîa'nın terim anlamını tespit ederken, Şîîlerin Şîa kavramını nasıl tanımladıkları ve bu kavramın içeriğini nasıl doldurdıkları önemli bir husustur. Bu

¹¹³ Kutlu, "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Târîhi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyat*, III (2000), 99-120.

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII/188 vd; ez-Zebidî, *Tâcu'l-Ârûs*, V/405.

¹¹⁵ ez-Zemâhşerî, *Keşşâf*, II/388; Muhyiddîn ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, Suriye 1988, V/215.

¹¹⁶ Şîa kavramının Arap lisanındaki kullanışları ile ilgili olarak bkz., İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII/188 vd; Ebû Saîd Neşvânî'l-Himyerî(573/1178), *el-Hûru'l-İyn*, nşr. Kemal Mustafa, Mısır 1948, 178-179; İsmâîl b. Hammad el-Cevherî(401/1010), *es-Sihah Tâcu'l-Luga ve Sihahi'l-Arabîyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I-VII, Mısır trz., III/340; Ebû's-Saâdet el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî(606/1209), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, İsmâîliyyan Matbaası, Kum 1397, II/520; Ebû Yezîd Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn(808/1406), *Mukaddime*, Çev., Zakir Kâdiri Ugan, I-III, İstanbul 1990, I/495-496; ez-Zebidî, *Tâcu'l-Ârûs*, V/405; Abdulhâsib Tahâ el-Hamîde, *Edebu's-Şîa ila Nihâyeti Karnî's-Sâni el-Hicrî*, Matbaay-ı Saâde, Mısır 1388/1968, 13; Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1983, 17; Fıglalı, *İmâmiyye Şîası*, 9; Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Târîhinde Mezhepler*, Tuğra Matbaası, Isparta 2000,155.

¹¹⁷ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 32-33.

durum, bütün mezhep adları ve mezheplerin temel kavramları için de geçerlidir.¹¹⁸ Şîa kelimesini ilk dönem Şîî kaynaklar farklı şekilde tanımlamaktadır.

Nevbahtî ve Kummî'ye göre Şîa, "Peygamberin sağlığında 'Şîatu Ali' diye isimlendirilen ve onun vefatından sonra da Ali'nin halife olduğunu ileri süren kimselerin meydana getirdikleri bir fırkadır."¹¹⁹ Şeyh Müfid'e göre ise Şîa; "Ali b. Ebî Tâlib'e velayet yoluyla bağlanan, onun Peygamberden sonra fasılasız olarak nass ve tayin ile gerçek imâm olduğunu kabul eden, ondan önceki halifelerden de teberri eden herkese verilen bir isimdir."¹²⁰ Ebû Hâtim er-Râzî ise, Şîa'yı, "hilafetin Ali b. Ebî Tâlib'in ondan sonra da veraset yoluyla çocuklarının hakkı olduğunu kabul edenlerdir"¹²¹ şeklinde tanımlamaktadır.

Yukarıda yapılan tanımlar, taraftar anlamının dışında kullanılmıştır. Bu kaynaklarda Şîa, Peygamberin sağlığında 'Şîatu Ali' diye isimlendirilen ve onun vefatından sonra da Ali'nin halife olduğunu ileri süren kişilerin meydana getirdikleri bir fırka olarak kabul edilmiştir. Şîa kavramıyla ilgili tanımlar, bu mezhebin teşekkülünden sonra yapılmış olduğundan, bu kavramın hangi zaman diliminde hangi anlama geldiğini sırf bu tanımlardan fikir hadise irtibatı çerçevesinde ortaya çıkarmak mümkün değildir.

Şîa, bir çok ayeti ve Ali'nin fazileti ile alakalı rivayetleri delil göstererek; Şîa'nın başlangıç noktasını, Peygamberin hayatta bulunduğu dönem olarak kabul etmektedir.¹²² Şîa kavramının kullanıldığı dönemler itibarıyla yüklenen anlamlara göre bir ayırımı gidecek olursak her dönemde Ali Şîası tabirinin farklı şekilde kullanıldığını görebiliriz.

Osman b. Affân(35-656) ve Ali b. Ebî Tâlib'in hilafeti döneminde Müslümanların siyasî anlayışındaki farklılıklar üzerine, toplulukları belirlemek için, Emevîlere taraftar olanlara *Şîatu Osman*, Ali'ye taraftar olanlara da *Şîatü Ali* denmiştir.¹²³ Çünkü Nasr b. Muzâhım, Ali'nin saflarındaki Osman'ın katlini üstlenenler için "eş-Şîa" tabirini kullanmıştır.¹²⁴ Ali b. Ebî Tâlib'den sonra, kelimeyi taraftar

¹¹⁸ Bkz., Onat, "Şîîliğin Doğuşu Meselesi", 79.

¹¹⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 17; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 15.

¹²⁰ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 33.

¹²¹ Ahmed b. Hamdân Ebû Hâtim er-Râzî(324/936), *Kitâbü'z-Zîne fî Kelimetî'l-İslâmiyye*, thk., Abdullah Selâm es-Samerrâî, Bağdâd 1982, 259.

¹²² en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 17; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 15. Ayrıca bkz., Allâme et-Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, Çev. Kâdir Akaras, Abbâs Kazimi, Kevser Yay., II. Baskı, İstanbul 1999, 28-31.

¹²³ el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II/183, 184; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 15; Neşet Çağatay ve İ. Agah Çubukçu, *İslâm Mezhepler Târîhi*, Ankara 1985, 52. Ayrıca bkz., Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1965, 75.

¹²⁴ Nasr b. Muzâhım b. Seyyâr el-Minkârî(212/827), *Vak'atu's-Sıffîn*, Beyrut 1921, 86.

anlamında Hasan b. Ali'nin Kûfelilere hitaben söylediği “sizler benim şîamsınız...”¹²⁵ ifadesinin yanında, Hüseyin b. Ali'nin hareketiyle ilgili de *eş-Şîa* ifadesi kullanılmıştır.¹²⁶ Ayrıca bu kavram 64-65/684-685 yıllarında taraftar anlamında Emevî Şîası olarak da kullanılıyordu.¹²⁷ Yani bu kavram insicamlı bir itikâdî yapıya sahip bir mezhep anlamında kullanılmamış, Ali b. Ebî Tâlib'e siyasî anlamda taraftar olanlar anlamında kullanılmıştır. Bu gibi ifadelerin ıstılah anlam taşıyormuş gibi kullanılması, tamamen mezhep taassubundan kaynaklanmaktadır. Benzeri şekillerde pek sık kullanılmış ve bu kullanılıştaki kesinlikle bir mezhep kastedilmemiştir.¹²⁸

Ancak Muâviye b. Ebî Sufyân(60/680)'ın minberlerde Ali ve onun taraftarlarına yönelik hakaret vari söylemleri,¹²⁹ Ali taraftarlarının kendilerine olan düşmanlıklarını artırdı. Çünkü bu Emevî-Hâşimî çekişmesinin bir uzantısı idi.¹³⁰ Bu sebeple *Şîatu Ali* tabirinin uzun süre canlı kalmasına sebep olunmuştur. Kelimenin Emevîler döneminin başlarında, gerek *şîatî*, *şîatuna*, *şîatu Ali* ve benzeri şekilde, gerek *eş-Şîa* tarzında, mutlak manasıyla Şîilerin ileri sürdüğü gibi nass, vasîyet ve ismet sıfatıyla mücehhez bir Şîi hilafet görüşüne sahip zümrelere işaret etmediği açık ve kesindir. Çünkü Şîa'da bulunan esasların teşekkül etmesi ve mezhep esası olarak ortaya çıkışına bağlıdır.¹³¹ Kerbela olayından sonra, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ön plana çıkması, Ali b. Hüseyin'in her türlü siyasî faaliyetten uzak durarak sessiz ve münzevi bir hayatı tercih etmesi, Şîiliğin temel öğelerinden olan nass ve tayin fikrinin hilafetin Ali ve Fatıma'dan olan soyuna ait olduğu şeklindeki görüşlerin, o zaman diliminde insanların gündeminde olmadığının açık bir ispatıdır.¹³² Çünkü, vasîlik, mehdîlik ve rec'at gibi ilk Şîi fikirler, hicri birinci asrın sonlarına doğru, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölümünden sonra, onun adı etrafındaki iddialarla birlikte tarih sahnesine çıkmıştır. Bu fikirler hicri ikinci asırda, Ali b. Ebî Tâlib'in soyu ile irtibatlandırılmış, eski Sasanî kültüründen gelen bazı motiflerle de bütünleşerek karşımıza Şîilik olarak çıkmıştır.¹³³

¹²⁵ el-Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye li'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*, II. Baskı, Beyrut 1988, 169.

¹²⁶ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/355. Ayrıca bkz., Mustafa Kâmil eş-Şeybî, *Sılâ Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*, Mısır 1969, 23.

¹²⁷ el-Belâzurî, *Ensâb'l-Eşrâf*, V/54-55. Ayrıca bkz., Celaluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyutî(911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1995, 190.

¹²⁸ Krş., Fığlalı, “Şîiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, 33. Ayrıca bkz., Hasan İbrahim Hasan, “Aspects of Shi'ah History”, *Muslim World*, C: XLVII, IV (1957), 271-282, 271; Bernard Lewis, “The Shi'a in Islamic History”, *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Ed., Martin Kramer, London 1987, 21-30, 21.

¹²⁹ el-Belâzurî, *Ensâb'l-Eşrâf*, IV/243; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VI/143.

¹³⁰ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/305.

¹³¹ Krş., Fığlalı, “Şîiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, 36.

¹³² Geniş bilgi için bkz. Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, 15.

¹³³ Bkz., Onat, “Yirminci Asırda Şîilik ve İran İslâm Devrimi”, 125.

Sonuç olarak Şîa, Ali b. Ebî Tâlib'in Peygamberden sonra insanların en üstünü olduğunu, nass ve tayin ile imâm atandığını, imâmetin vasiyetle çocuklarına geçtiğini ileri süren kişi ve toplulukların müşterek adıdır.

B. Râfıza Kavramının Tesbiti

Arapça bir kelime olan Râfıza, sözlükte, terk etmek, ayrılmak ve dağılmak anlamlarına gelen r-f-z kökünden türetilmiş olup terk eden ya da ayrılan¹³⁴ anlamına gelir. Terim olarak Râfıza, Zeyd b. Ali'nin isyanı esnasında, Ebû Bekir es-Sıddîk Abdullah b. Ebî Kuhâfe(13/634) ve Ömer b. el-Hattâb(23/644)'ın halifeliklerini meşru görmesinden dolayı ona olan desteklerini çekip ayrılanlara Zeyd b. Ali'nin verdiği isimdir.¹³⁵ İkinci olarak ise, Muhammed Bâkır'ın ölümü üzerine imâmetin kendisine geçtiğini ileri süren Muğîre b. Sâid'in imâmetini kabul etmeyerek onu terk edip Ca'fer es-Sâdık'ın imâmetine inananların müşterek adıdır.¹³⁶ Râfıza kelimesinin terim anlamı sözlük anlamına uygun olarak geliştiği söylenebilir. İslâm Mezhepler Tarihi'nin geçirmiş olduğu tarihi süreç içerisinde Râfıza kavramına yüklenen anlamlar farklılık arz etmekle birlikte, ilk dönem kaynakları, Râfıza'yı, imâmete ilişkin görüşlerini ön plana çıkartarak onu Şîa'yla eş anlamlı kullanırken, bazıları Şîa'dan tamamen farklı bir anlamda kullanırlar.

Cahız'ın *el-Osmâniyye* adlı eserinde geçen Râfıza kavramı hakkında bilgiler, Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntisâr*'ıyla karşılaştırıldığında, her ikisinde de bu kavram genel kabullerin dışında olmak anlamında kullanılmıştır.¹³⁷ Cahız'ın Râfızî dediği kimseler Ali'yi Ebû Bekir'e takdim eden ve onun Peygamberin vasîyetiyle halife olması gerektiğini savunanlardır.¹³⁸

Bağdadî'nin *Mezhepler Arasındaki Fark*¹³⁹ adlı eserinde geçen Râfıza kavramı hakkındaki bilgiler; İsfarayini'nin *et-Tâbsir*'i ile karşılaştırıldığında, bu kavramın, doğrudan Şîa kavramının yerine kullanıldığı görülecektir. İsfarayini'nin Bağdadî'den ayrıldığı tek nokta Zeydiyye'yi Rafizîler içerisinde sayarak, Zeyd b. Ali'yi terk edenlere

¹³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/1196-1197.

¹³⁵ Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Şirşîr el-Enbarî Nâşi el-Ekber(293/906), *Mesâ'ilu'l-İmâme ve Kitâbu'l-Evsat fi'l-Makâlat*, Beyrut 1971, 46; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, 270; İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferîd*, II/245; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/351. Râfıza kavramı ile ilgili geniş bilgi için bkz., Yahya Doğan, *Rafıza Kavramı ve Rafizilik*, AÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.

¹³⁶ Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, 46; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/15.

¹³⁷ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız(255/869), *el-Osmâniyye*, thk., Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır 1955, 149, 225; Ebû'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed el-Mutezilî el-Hayyât(300/912), *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red alâ Ravendî*, Beyrut 1957, 13, 34-36.

¹³⁸ el-Câhız, *el-Osmâniyye*, 149, 225. Krş., Muhammed b. Ali el-Hakim et-Tirmizî(285/898), *Kitâbü'r-Red ala'r-Râfıza*, thk., Ahmet Suphi Furat, Şarkiyat Mecmuası, VI (1966), 37-46; Cahız'ın Rafıza ile ilgili görüşleri için bkz., Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003, 135-139.

¹³⁹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 31.

Râfîzî, Zeyd'le birlikte olanlara Zeydiyye demektedir.¹⁴⁰ Şehristânî'nin ise aynı konuda daha farklı bir görüşü vardır; Zeyd b. Ali şöyle diyordu; Efdal'ın imâm olması caizdir. Kûfeliler bu sözü ondan işitince, onun Ebû Bekir ve Ömer'den uzak durmadığını anladılar, onu reddettiler. Bunun için Râfîza diye isimlendirildiler.¹⁴¹ Ancak burada Râfîza kavramının, bir fırka olarak değil, Kûfe halkı için kullanıldığı görülmektedir.

İbn Teymiyye'nin Rafizilere reddiye niteliğindeki eseri *Minhâcu Sünneti'n-Nebevîyye*'sinde Rafizilerin isimlendirilmesine değinmekte ve Zeyd b. Ali isyanı esnasında, Ebû Bekir ve Ömer'in halifeliklerini meşru görmesinden dolayı ona olan desteklerini çekip ayrılanlara Zeyd'in verdiği isim olarak belirtir.¹⁴²

Eş'arî, Râfîzileri Şîa'nın bir kolu olarak ele almaktadır. O, Şîa'nın Râfîza'dan farkını şu şekilde ortaya koymaktadır; Şîa, Ali b. Ebî Tâlib'i diğer sahabelere karşı öne çıkaran ve onun hilafetini savunanlardır. Râfîzilik ise, Ebû Bekir ve Ömer'den teberride bulunma ve sahabeleri, Ali b. Ebî Tâlib'in imâmetini terk ettikleri için tekfir etmektir.¹⁴³ Bunun yanında Eş'ari, Zeyd b. Ali'nin hurucu esnasında onu terk edenlerin, Râfîzî olarak isimlendirildiğini söylemektedir.¹⁴⁴ Ancak bu isimlendirme, onların durumunu tespit amacıyla kelimenin sözcük anlamıyla kullanılmıştır. Kelimenin kavramlaşması, Ebû Bekir ve Ömer'in hilafetini kabul etmemek, kabul edenleri de tekfir etmek şeklinde, sözcük anlamına da uygun olarak gelişmiştir.¹⁴⁵ Ayrıca Eş'ari, Rafîza'ya, Ali b. Ebî Tâlib'in imâmetinin nass ve tayinle tespit edildiği şeklindeki görüşlerinden dolayı, İmâmiyye ismini de vermektedir.¹⁴⁶ Malatî, Râfîza'yı on sekiz fırka ve delalet ehli olduğunu ortaya koyarak, İmâmiyye olarak isimlendirmektedir.¹⁴⁷ Buna paralel olarak Harezmi de Şîa'nın fırkalarını sayarken İmâmiyye-Rafîza bağlantısını ön plana çıkarmaktadır.¹⁴⁸ İbn Hazm ise Rafizileri İmâmiyye olarak değil, İmâmiyye'yi, Rafizilerin aşırı kollarından biri olarak takdim eder.¹⁴⁹ Ancak bu fikirlerin içtimai hayata mal olduğu ve toplum tarafından genel kabul gördüğü söylenmese de,¹⁵⁰ Zeyd'in

¹⁴⁰ el-İsferâ'inî, *et-Tabsîr*, 15-16, 18.

¹⁴¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/180-181.

¹⁴² İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebevîyye*, I/8. Krş., Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-'İyn*, 184-185; İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferîd*, II/404-405; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/499-500.

¹⁴³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/15.

¹⁴⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/61.

¹⁴⁵ Krş., Doğan, *Rafîza Kavramı ve Rafizilik*, 34.

¹⁴⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/15. Watt, Rafîza'ya İmâmiyye şeklindeki kullanımın ilk defa Eş'ari tarafında yapıldığını savunur. Watt, "The Rafidites: A Preliminary Study" *Oriens*, XVI(1963), 119.

¹⁴⁷ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî(377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, tkd, Zahid Kevseri, Kahire 1991, 14.

¹⁴⁸ Ebû Abdillâh b. Ahmed b. Yusuf el-Harezmi(387/997), *Mefâtihu'l-Ulûm*, Tahran 1347, 35.

¹⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/180.

¹⁵⁰ Krş., Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, 116-117.

hurucundan önce bu fikrin konulmamış bir şekilde var olduğu ortadır.¹⁵¹ Topluma mal olmamış bu fikirler Zeyd b. Ali'nin hurucu ile iyice su yüzüne çıkmış ve Ebû Bekir ile Ömer'den teberri, bu fırkanın en bariz özelliği olmuştur.

Sonuç olarak, ilk dönem kaynaklarından bir kısmı, Râfıza kavramını Şîa kavramının yerine kullanmaktadır. Ancak Râfıza kavramını Şîa yerine kullananlar Râfızî fırkaları tasnif ederken sıkıntı çekmektedirler. Çünkü Rafıziler içerisinde gösterilen Zeydiyye mezhebi, daha sonra Zeyd b. Ali'nin, Ebû Bekir ve Ömer'den teberri etmediği için ayrılanlara, Rafızî denmişti. İkinci olarak Rafıza kavramının, Şîa'nın kollarından olan İmâmiyye'nin yerine kullanıldığı görülür. Diğer kullanımlara göre daha yaygın olan bu çeşit bir kullanımda Râfıziler Şîa'nın bir kolu sayılmaktadır. Bu gruba giren ilk dönem kaynaklar da kavramın ortaya çıkması noktasında Zeyd b. Ali'nin hurucuna dayandırırılar. Eş'ari ile başlayan Zeyd b. Ali'yi terk edenlere Râfızî denmesi ve aynı zamanda onların İmâmiyye diye de çağrılması olayı, kendinden sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Rafızileri İmâmiyye olarak kabul edenler onun içeriğini farklı doldursalar da, onlara İmâmiyye denmesi konusunda fikir birliğine vardıkları görülmektedir.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebevîyye*, I/8.

BİRİNCİ BÖLÜM

İLK Şİİ FARKLILAŞMALAR

I. Farklılaşmaların İlk Tezahürleri

A. İmâmet

Peygamberin vefatından sonra Müslümanların ilk görüş ayrılığına düştükleri mesele, imâmet meselesidir. Bu gerçeğe pek çok Mezhepler Tarihi kaynağı dikkat çekmiştir. Neşvânü'l-Hımyeri, “Peygamberden sonra ümmet arasında cereyan eden ilk ihtilafın ‘hilafet’ olduğunu”¹⁵² ifade eder. Şîi kaynaklarda Ali b. Ebî Tâlib’in bizzat Peygamberin tayiniyle halife olduğu; hatta onun imâmetinin Allah tarafından farz kılındığı; imâmetin sonsuza kadar onun soyundan çıkmayacağı belirtilmektedir.¹⁵³ Bu nedenle, Osman ve Ali döneminde imâmet konusundaki tartışmalar, fırkalar arası farklılıkların mihverini teşkil eder.¹⁵⁴ Şîa’ya göre imâmet meselesi, halkın ihtiyarıyla belirlenecek ve onların seçimine bırakılmış, dünyevî bir maslahat değildir.

Ali b. Ebî Tâlib’in olağanüstü şartlar altında Medine’de seçildiğinde bile, sahabenin birçoğu Ali’nin yönetimine karşı çıkmış, diğerleri ise açıkça tarafsız kalmışlardı.¹⁵⁵ Medineliler isteklerinde çok ısrarlı idiler ve mutlaka bu vazifeyi Ali b. Ebî Tâlib’e vermek istiyorlardı. Hatta hemen beyat etmeyi tasarlamışlardı. Ali b. Ebî Tâlib, “Ben böyle gizli beyat istemem, herkes bana mescitte beyat etsin” demiş ve oradan ayrılmıştır.¹⁵⁶ Ali b. Ebî Tâlib, kendisini halife yapmaya teşebbüs edenlere, “Siz bunu yapmaya ehil değilsiniz. Bu meselenin istişare ile ortaya konması gerektiği ve Bedir ashabının rıza gösterdiği kimsenin halife olacağını”¹⁵⁷ ifade etmiştir. Bundan sonra Ali b. Ebî Tâlib, Zübeyir ve Talha’ya “isterseniz siz bana beyat edin, dilerseniz ben size beyat edeyim.” Onlar da “biz sana beyat ediyoruz” deyip halifeliğini kabul etmişlerdi.¹⁵⁸ Halka yapılan baskı neticesinde, halk Ali b. Ebî Tâlib’e müracaat ederek

¹⁵² Neşvânü'l-Hımyerî, *Hûru'l-İyn*, 212.

¹⁵³ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 19; Şeyh Sadûk, *Şîi İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, 104; el-Kuleynî, *Kâfi*, I/286; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 33; Nasiruddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan et-Tûsî(672/1274), “İmâmet Risâlesi”, Çev. Hasan Onat, XXXV (1996), 179-191, 187. Ayrıca, Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin görüşleri çerçevesinde Şîi İmâmet Nazariyesi hakkında geniş bilgi için bkz., Onat, “Şîi İmâmet Nazariyesi”, *AÜİFD.*, XXXII (1992), 89-110. İmamiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci hakkında geniş bilgi için bkz., Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE., Ankara 2004.

¹⁵⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I/2; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/24. Krş., Avni İlhan, “İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası”, *DEÜİFD.*, I (1983), 137-147, 137.

¹⁵⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/159; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/191-192. Ayrıca bkz., Ramazan Hurç, “Siyaset Bilincinin Oluşumu Bağlamında Dört Halifenin Seçim Sistemi”, *FÜSBD.*, I (2003), 389-418.

¹⁵⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I/46; el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/559-560; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/157 vd; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/191.

¹⁵⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I/46; el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/559-560.

¹⁵⁸ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/191.

onun bu teklifi kabul etmesini sağlamıştır.¹⁵⁹ Halk, 35/656 tarihinde mescitte toplandı. Talha ve Zübeyir'in bulunması da beyatın lehinde olmuştur. Bu sırada Ali hutbeye çıktı ve “Bu iş sizin işinizdir, kimsenin onda hakkı yoktur, siz kimi seçerseniz, oylarınız kimi getirirse halife o olur. Dün bir iş üzere karara varmıştık. Eğer aynı kanaatiniz devam ediyorsa sizin oylarınızla seçilmiş bir kişi olarak halifelik makamına gelirim”¹⁶⁰ ifadesini kullanmıştır. Bir başka rivayette Ali b. Ebî Tâlib, “benden öncekilere nasıl beyat ettiyseniz, bana da öyle beyat ediniz...”¹⁶¹ şeklinde insanların beyat etmesini istemiştir.

Sahabe arasında, hiç kimsenin Ali b. Ebî Tâlib hakkında açık, mütevatir nasstan söz etmediği gibi,¹⁶² Ali b. Ebî Tâlib de kendisini Peygamberin tayin ettiğine dair bir rivayette bulunmamıştır.¹⁶³ Bunun yanında Ali b. Ebî Tâlib'in, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a beyatı hususunda Şîa düşüncesinde gerekçe bulunamamıştır. Osman'ın ölümünden sonra, isyancıların Ali'ye halife olması için teklif götürmeleri, Ali b. Ebî Tâlib'in bu işin şûrâ işi olduğunu ve insanların istişarelerine fırsat vermelerini istemesi¹⁶⁴ de hilafetin nasla olduğuna dair bir rivayet olmadığının göstergesidir. Çünkü Ali b. Ebî Tâlib vefat etmeden önce, hilafetin kendi soyunda olması konusunda bir beyanda bulunmadığı gibi, Hasan'a beyat edilip edilmemesi sorulduğunda, rivayete göre Müslümanları muhayyer bırakmış ne emretmiş ne de yasaklamıştır.¹⁶⁵ Peygamber kendisinden sonra hiç kimseyi halife tayin etmemiş, ümmeti kendi halifesini tayin hususunda özgür bırakmıştı. Ebû Bekir 13/634 yılındaki ölümünden önce, Ömer'i bizzat hilafete atamıştı. Bu seçim, Müslümanların önde gelenlerine danışılarak yapılmış ve ardından toplumun beyatıyla kabul edilmişti.¹⁶⁶ Ömer b. el-Hattâb, Osman'ın halife seçildiği şurayı belirlerken oğlunu da dahil etmiş, fakat seçilmemesini şart koşmuştu. İşte Ali b. Ebî Tâlib bu hadiseye vurgu yaparak Hasan'ı halife olarak belirlemeyeceğini, hilafetine de engel olmayacağını açıklamıştı.¹⁶⁷

¹⁵⁹ İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferîd*, I/55; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 84, 85.

¹⁶⁰ Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, 15; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/157; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/191 vd.

¹⁶¹ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 133.

¹⁶² Ahmed b. Yahya İbn Murtazâ(840/1436), *Tabakâtu'l-Mutezile*, thk., S.D. Wilzer, Beyrut 1961, 5.

¹⁶³ el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II/425. Krş., İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VII/328.

¹⁶⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I/46; el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/559-560; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, IV/443.

¹⁶⁵ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, III/34; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, IV/412; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II/425; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/436; es-Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 9. Krş., el-Kuleynî, *Kâfî*, I/297.

¹⁶⁶ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, III/199.

¹⁶⁷ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, IV/412; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, I/42. Ayrıca bkz., Mahfuz Söylemez, “Hz. Hasan'ın Hilafeti Muâviye'ye Devrinin Arkaplanı”, *İslâmi Araştırmalar*, XIV(2001), 459.

Kûfeliler, Ali b. Ebî Tâlib'in vefatından sonra, Hasan b. Ali'ye beyat etmiştir.¹⁶⁸ Ancak bütün bunlardan sonra, Hasan b. Ali, Muâviye'ye bir mektup yazarak halifeliği ona teslim edeceğini ve bir takım şartları olduğunu bildirmiş, onun bu şartları yerine getirmesi halinde, ona itaat edeceğini¹⁶⁹ ifade etmişti. Muâviye'nin Hasan'dan halifeliği teslim alması, Hüseyin b. Ali'nin şehit edilmesi, siyasî yapıda önemli değişikliklere sebep olmuş ve dengeler değişmiştir.¹⁷⁰

Bunun ardından, siyaset arenasında iktidara muhalif çevrelerde Hüseyin b. Ali'nin intikamı siyasî bir malzeme olarak kullanılırken, Ali Zeyne'l-Âbidîn ısrarla bu çizginin dışında kalmıştır.¹⁷¹ O hayatı boyunca, o dönemde Ali b. Ebî Tâlib'in Fatıma'dan olmayan torunu Ebû Hâşim'den oluşan kanadın gölgesi altında kalmıştı. Ebû Hâşim'den bir süre önce 95/114 yılında ölmüştür. Bunun yanında Şîa, Ali Zeyne'l-Âbidîn vefat etmeden önce, Muhammed Bâkır'ı vasî tayin ettiğini iddia etmiştir.¹⁷² Muhammed Bâkır, babası Ali Zeyne'l-Âbidîn gibi siyasetten tamamen uzak kalmış ve sessizliğini devam ettirmiş, siyasî iddiasını bir yana bırakarak, ilim ve ibadetle meşgul olmuştur.

İmâmiyye'nin imâmet zincirinde yer alan imamlardan Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali b. Hüseyin hicri birinci asırda yaşamışlardır. Bunların yaşamış oldukları zaman diliminde, Şîilik doğrultusundaki farklılaşmaların odak ismi olarak karşımıza Muhammed b. el-Hanefiyye çıkmaktadır. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ismi etrafındaki iddialar “ilk Şîî farklılaşmalar” olarak kabul edilebilir. Bu çerçevede, mehdilik, vasîlik ve rec'at'la ilgili düşünceler, farklılaşmaların nüvesini oluşturan fikirler olarak alınabilir.¹⁷³

Keysâniyye, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin, babası Ali b. Ebî Tâlib'den sonra meşru imâm olduğunu ileri sürer ve Ali'nin, Cemel savaşında, sancağı ona vermesini imâmetine delil getirir. Bazıları da Ali b. Ebî Tâlib'den sonra imâmetin Hasan'a, Hasan'dan sonra kardeşi Hüseyin'in vasiyeti üzerine Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçtiğini iddia ederler. Hatta Ali'nin Cemel savaşında, sancağı ona verdiğini, Hasan'dan

¹⁶⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I/140; ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 216-218; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/158; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedâ ve'l-Haber*, I-VII, Beyrut 1992, II/186. Ayrıca bkz., er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, Çev., Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı, Ankara 2002, 273.

¹⁶⁹ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 222; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/158; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/405. Ayrıca bkz., Bozkurt, “Alioğullarının Siyasal İktidar İstencinde –Abbâsiler Dönemi- İlk Mücadelesi: Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin İsyanı”, *Dînî Araştırmalar*, XIII (2002), 107-118, 107.

¹⁷⁰ Krş., Fıglalı, *İmâmiyye Şîası*, 9 vd.

¹⁷¹ Bkz. Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, 44.

¹⁷² el-Kuleynî, *Kâfi*, I/305. Ayrıca bkz., el-Kummî, *el-İmâme ve't-Tebîra*, 63-64.

¹⁷³ Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 115 vd.

sonra imâmet, Yezid b. Muâviye'ye beyat etmesi istendiğinden Hüseyin'in vasiyeti üzerine Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçtiği ileri sürülür.¹⁷⁴ Gulâtın ileri gelenlerinden bir şahıs olan Hamza b. Umâre kendisinin imâm olduğunu, kendisine gökten yedi sebep indiğini, bu sebeplerle yeryüzünü fethedip ona sahip olacağını iddia etmektedir.¹⁷⁵

Muhammed b. el-Hanefiyye taraftarları, İbnu'l-Hanefiyye(81/700)'den sonra imâmetin Muhamed Bâkır'a veya vasiyetle Ebû Hâşim(99/717)'e geçtiğini iddia ederek ihtilafa düşmüşlerdir. Ayrıca İbnu'l-Hanefiyye'nin ölümünden sonra Keysâniyye'den bazıları, imâm ve mehdîleri olarak Muhammed b. el-Hanefiyye'yi tanırken, oğlu Ebû Hâşim'i doğrudan atanmış yeni imâm olarak kabul etmektedirler.¹⁷⁶ *Ahbar*'da geçen rivayette de ölüm döşeğindeki Ebû Hâşim'in, Horasan ehlinden kendisine gelen bir grup insanın "Senden sonra bize kim emir olacak?" sorusuna Muhammed b. Ali(125/742-3)'yi göstermiştir.¹⁷⁷ Abbâsî propagandası üzerinde durulan nokta, imâmetin şeklen, 98/716'da ölümünden kısa bir süre önce İbn Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim vasıtasıyla Abbâsî ailesine geçmiş olduğu görüşü üzerinde yatmaktaydı. Çünkü Hüseyin'in çocuklarının hususi niteliklerle tanınması henüz yaygın hale gelmemişti. Ancak, Abbâsî halifelerinden Mehdî, Abbâsoğulları'nın Ali b. Ebî Tâlib, Muhammed b. el-Hanefiyye, Ebû Hâşim, Muhammed b. Ali ile başlayan vasîyete dayalı geleneksel imâmet silsilesini reddederek, imâmet haklarının Abbâs b. Abdilmuttalib'e bizzat Peygamberden alınmış olduğunu iddia etmiştir. Bu sıralama Peygamberden Abbâs b. Abdilmuttalib'e, Abbâs'dan sonra oğlu Abdullah'a, ondan sonra Ali b. Abdillâh'a intikal etmiş ve sonra da Mehdî'ye kadar gelmiştir.¹⁷⁸ Ebû Hâşim'in Abbâsî Muhammed b. Ali lehine vasîyeti konusu, pek çok tartışmaya yol açmıştır. Abdullah b. Muâviye ve Muhammed b. Ali'nin taraftarları arasında Ebû Hâşim'in vasîyetini kime bıraktığı hususunda bir çekişmeden de bahsedilir.¹⁷⁹ Ebû Hâşim'in ölümünden sonra, onun ölmeyip gizlendiğini, çok yakında mehdî olarak yeniden ortaya çıkacağını,¹⁸⁰ geride erkek çocuk bırakmadan ölen Ebû Hâşim'in kendi yerini alacak olan imâm olarak küçük kardeşi Ali'yi atamış olduğunu,¹⁸¹ Ebû Hâşim'in imâmeti Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî'ye vasîyet

¹⁷⁴ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 31.

¹⁷⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 25; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 32 vd.

¹⁷⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 126; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, III/172.

¹⁷⁷ *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 173. Krş., İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/328; el-Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, III/254. Ayrıca bkz., Onat, "Ebû Hâşim", *DİA*, X (1994), 146.

¹⁷⁸ *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 165.

¹⁷⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 33; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/152.

¹⁸⁰ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 31; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 38.

¹⁸¹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 28.

ettiğini,¹⁸² Ebû Hâşim'in Ca'fer b. Ebî Tâlib soyundan gelen Abdullah b. Muâviye (129/747)'ye vasiyet ettiğini¹⁸³ ve imâmetin Beyan b. Sem'an'a geçtiğini¹⁸⁴ iddia eden fırkalar ortaya çıkmıştır. Beyan b. Sem'an da, Ebû Hâşim'in imâmete kendisini işaret etmiş olduğunu¹⁸⁵ iddia ettiği gibi, bazen de Beyan, Hüseyin oğullarıyla da ilişki kurduğunu belirterek, Muhammed Bâkır'ın imâmeti kendisine vasiyet ettiğini ileri sürmüştür.¹⁸⁶

Sonuç olarak, Peygamber döneminde Ali b. Ebî Tâlib'in nassla imâm tayin edildiğini ve imâmetin Ali b. Ebî Tâlib'in soyuna ait olduğuna dair bir haber varit olmayınca Şîa'nın nass iddiaları ve buna bağlı olarak imâmet nazariyesinin mesnetsiz olduğu ortaya çıkmış olur.

B. Vasîlik

Ca'fer es-Sâdık öncesi ilk Şîî farklılaşmaların tezahürlerinden biri de vasîliktir. Vasîlik, Peygamberin kendisinden sonra imamlığı Ali b. Ebî Tâlib'e vasiyet etmesi demektir.¹⁸⁷ Peygamber, Tebük seferine giderken, Ali b. Ebî Tâlib'i Medine'de bırakmış, Ali b. Ebî Tâlib de ona: “Ya Resûlullah beni kadın ve çocuklarla birlikte mi bırakıyorsun? diyerek üzüntüsünü ifade etmişti. Peygamber de; Ey Ali senin bana durumun, Harun Mûsâ'ya göre ne durumda ise, sen de bana göre öylesin; bu sana yetmez mi?”¹⁸⁸ şeklindeki rivayeti Şîâ, Ali b. Ebî Tâlib'in vasîliğine delil olarak göstermektedir.¹⁸⁹ Peygamberin, Gadîr Humm'da ve Kırtas hadisesiyle Ali b. Ebî Tâlib'i kendisine vasî tayin ettiği iddiasıyla, Şîa, vasî sıfatını kullanarak, rivayetlerini, özellikle Şîî kaynaklarda erken dönemlerden başlatırlar.¹⁹⁰ Ancak Resûlullah, Müslümanların her türlü işlerini yürütecek, yani devleti yönetecek kimseyi tayin eden açık bir söz söylemeden veya yazılı bir vasiyette bulunmadan vefat etmiştir.¹⁹¹ Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, Peygamber kendisinden sonra vasiyette bulunmamıştır. Çünkü,

¹⁸² en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 32.

¹⁸³ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 40, 179. Krş., Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkülün Devri*, 64.

¹⁸⁴ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 30.

¹⁸⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 32; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 30.

¹⁸⁶ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 30.

¹⁸⁷ el-Minkârî, *Vak'atu's-Sıffîn*, 14, 18; el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/128; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, III/378; el-Kuleynî, *Kâfî*, I/279; el-Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye li'l-İmâmi Ali b. Ebî Tâlib*, 132-133; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV/394-395.

¹⁸⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, I/170. Krş., el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, II/348, 349.

¹⁸⁹ et-Tabersî, *İhticâc*, Necef 1966, I/163.

¹⁹⁰ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/112; el-Kuleynî, *Kâfî*, I/289; et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, II/223; et-Tabersî, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 141. Ayrıca Gadîr Humm olayı için bkz., Cemal Sofuoğlu, “Gadîr-i Humm Meselesi”, *AÜİFD.*, XVI (1983), 461-470.

¹⁹¹ İbn Hanbel, *Müsned*, I/47; Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetu'l-Kübrâ*, I-II, Kahire 1966, I/24. Ayrıca bkz., Onat, “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü”, *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, 422; Muhammed Cemâluddin Surûr, *el-Hayâtu's-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y, trz., 11.

Talha b. Musarriif, Abdullah b. Ebî Evfâ'ya: "Peygamber, Müslümanlara bir vasiyet bıraktı mı? diye sorduğu zaman, Allah'ın kitâbını tavsiye etti, karşılığını vermiştir."¹⁹²

Osman dönemi fitne hadisesini incelediğimiz zaman, hadisenin hiçbir safhasında, Ali'nin vasîliği şeklindeki bir fikrin etkili olduğunu, kitleleri tahrik ettiğini göremiyoruz. Yani fitne hadisesinin muharrik fikirlerinin Ali'nin vasîliği ile hiçbir ilgisi yoktur.¹⁹³ Ancak Abdullah b. Sebe'ye atfedilen,¹⁹⁴ "Her peygamberin bir vasîsi vardır, Ali de Muhammed'in vasîsidir. Muhammed nebilerin, Ali ise vâsilerin sonuncusudur"¹⁹⁵ rivayetinin, bu zaman dilimi içinde herhangi bir irtibatı olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir.¹⁹⁶ Bir başka rivayette ise Ali b. Ebî Tâlib'in halife seçilmesinde, Sebeiyye Ali'yi tehdit edip, ona suikast düzenleyeceğini, onu da Osman gibi öldüreceğini söyler.¹⁹⁷ Görülüyor ki, Seyf'in rivayetleri tamamen birbirine tezat şeklindedir. Ebû Zerri'l-Ğıffârî(32/653), Osman'la karşılaştığında, "Muhammed, Peygamberlerin nübüvvette varisidir. Ali b. Ebî Tâlib de, Muhammed'in hem kendisinin varisi hem de ilminin vasisidir..."¹⁹⁸ ifadesini kullanmaktadır. Ebû Zerr'in Osman'ı eleştirisi, tamamen siyasidir.¹⁹⁹ Çünkü Osman'a beyat edildikten sonra Ali b. Ebî Tâlib, "...Allah'ın elçisi, bize bir vasiyet bırakmış olsaydı, onun için ölünceye dek mücadele verirdik..."²⁰⁰ şeklinde halka hitap etmişti. Bu anlamda Ali b. Ebî Tâlib'e beyat edilirken vasî görüşünün dile getirilmemesi, Sıffin savaşında Ali b. Ebî Tâlib'in hilafetinin tartışma konusu olması ve Hasan'ın hilafeti Muâviye'ye devretmesi herhangi bir vasiyetin olmadığına açık delildir.²⁰¹ Muhtâr, Vasî(Ali b. Ebî Tâlib) oğlu Mehdî Muhammed b. el-Hanefiyye, beni size veziri ve emini olarak gönderdi. Size emir olarak seçti. Bundan hiçbir suretle şüpheniz olmamalıdır. Beni dinsizlerle harp edip Ehl-i Beyt'in kanının intikamını almaya, zayıfları müdafaa etmeye memur etti.²⁰² Muhammed b. el-Hanefiyye'nin "vasînin oğlu" biçiminde nitelenişi, yalnızca vasîyeti kabul etmeyenler tarafından itirazla karşılaşılabilirdi. Çok geçmeden gulât saflarında,

¹⁹² İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, II/260.

¹⁹³ Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 2.

¹⁹⁴ Abdullah b. Sebe' hakkında geniş bilgi için bkz., Korkmaz, *Abdullah İbn-i Sebe*, SÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1996.

¹⁹⁵ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 20; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, III/378.

¹⁹⁶ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, V/218.

¹⁹⁷ Seyf b. Ömer ed-Dabî el-Esedî(200/815), *el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel*, thk., Ahmed Râtib Armûş, Beyrut 1406/1986, 96.

¹⁹⁸ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/171.

¹⁹⁹ Bkz., Sıddık Korkmaz, *Tarihi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE., Ankara 2003, 140.

²⁰⁰ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, III/300.

²⁰¹ Bkz., Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 34.

²⁰² el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V/218.

Muhammed b. el-Hanefiyye'ye vasîyet ettiğini savunan görüşler ortaya çıkmıştır. Öyle ki “vasînin oğlu” fikri, “vasî” olarak ortaya atılmaya başlanmıştır.²⁰³

Muhtâr hareketinin çıkış noktası, Hüseyin b. Ali'nin kanının talep olmasının yanında, Ehl-i Beyt tabirinin kavram olarak sıkça kullanılması, Vasî kavramı ile bunlar etrafındaki düşüncelerin bu esnada şekillenmeye başlaması Muhtâr hareketinin farklı olduğunu ortaya koymaktadır.²⁰⁴ Muhammed b. el-Hanefiyye, kendisine sorulan soruya, “Şu oğluma söylediğim şeyi size söyleyeceğim, biz Ehl-i Beyt, bu ümmetin emirlik işi bize herhangi bir suretle gelinceye kadar, biz onu zorla almayacağız...”²⁰⁵ şeklinde ifade etmiştir. Muhtâr, Muhammed b. el-Hanefiyye'ye mektup yazarak, ileriki günlerde onun adına fetihler yapacağını haber vermiştir. İbnu'l-Hanefiyye ise ona: “Bilesin ki, ben isteseydim halkın bana koştuklarını görür ve kendime pek çok yardımcı bulurdum, fakat ben onlardan uzaklaştım”²⁰⁶ diye cevap vermiştir. Muhtâr ise, Hüseyin b. Ali'nin şehit edilmesinden sonra Emevî idaresine karşı tepkilerin yoğunlaştığı Kûfe'de onun intikamını alma zemininden ortaya çıkan bir hareket olmuştur. Bu hareketi önemli kılan en önemli sebep, Muhammed b. el-Hanefiyye ile ilişkili gibi gösterip, hareketini meşrulaştırma düşüncesine sahip olmasıdır.

Rivayete göre, Ali b. Ebî Tâlib, Muhammed b. el-Hanefiyye'ye bu alemdeki hikmet ve sırları; her ayetin tevilini ve bütün hikmetleri öğrettiği,²⁰⁷ onun bu hikmet ve sırları bilmesi Muhtâr tarafından ona, Vâsî vasfının verilmiş olmasına sebep olmuştur. Bu sebeple Muhtâr, Ali b. Ebî Tâlib için kullandığı Vâsî sıfatını, Peygamberin hukukî ve dinî halefî anlamında kullanmıştır.²⁰⁸ Ali b. Ebî Tâlib'e atfedilen vasîlik sıfatı sebebiyle, Muhtâr es-Sakafî, kendisini Vasî oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin gönderdiğini iddia etmiştir.²⁰⁹ Ayrıca, Muhtâr'ın vahiy aldığı ve Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Ali tarafından vasî olarak atandığı iddia edilmiştir.²¹⁰ Ancak bu dönemde vasî tayininden söz edebilmek zor görünmektedir.²¹¹ Bu anlamda Ali b. el-Hüseyin'den daha çok, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin öne çıkışı Vasîlik gibi fikirlerin onun adının

²⁰³ Lût b. Yahyâ Ebû Mihnef(150/767), *Maktele'l-Hüseyin*, Nacef 1960, 40 vd.

²⁰⁴ İbnu'l-Esîr, *el- el-Kâmil*, IV/211.

²⁰⁵ ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, IV/122.

²⁰⁶ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VI/75.

²⁰⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/174.

²⁰⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, V/218.

²⁰⁹ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, V/218.

²¹⁰ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 23.

²¹¹ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, IV/412; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II/425; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/436.

çevresinde kullanılmış olmalıdır. Muhtâr'ın bu tavrının, vasîlik gibi inanışların doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Vasîlik, mehdilik, rec'at gibi fikirleri savunan Kuseyyir el-Azze(105/723)'nin fikirlerini, Medine ve Kûfe'de pek çok taraftar bulan Hamza b. Umâre tarafından da kabul edilmektedir.²¹² Fakat bu belki kendisinin karizmatik liderlik iddiasını doğrulamak için aslında daha önceden maksatlı olarak karizmalar verilmiş olan İbnu'l-Hanefiyye'nin Allah olduğu hakkındaki bir fikir abartılmıştır. Kumeyt b. Ziyâd'ın Hâşimîyyât'ında Ali b. Ebî Tâlib'in, Peygamberin vâsisi olduğu şeklinde fikirler vardır. Peygamberin Gadîr Humm'da Ali'yi kendisinden sonra müminlerin emiri ve halifesi olarak seçtiğini, fakat başkalarının bu hakkı onun elinden aldığını ve birbirlerine beyat ettiklerini, bu beyatın da tehlikeli olduğunu belirtmektedir. Ancak Ali b. Ebî Tâlib'in hakkını elinden alan ilk halifelere lanet etmemekte, onların Peygamberin emrine uymadıklarını belirtmektedir.²¹³

Muhammed b. el-Hanefiyye öldüğünde imâmet, oğlu Ebû Hâşim'e intikal etmiştir.²¹⁴ Ebû Hâşim Şam'dan ayrıldıktan sonra, imâmeti Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs'a vasîyet ettiği iddia edilir.²¹⁵ Ebû Hâşim'in iktidara karşı bir tavır içerisinde olmamasına rağmen, ölürken hilafete kimi vasîyet ettiği konusunda Şîî fırkalar ihtilaf etmektedirler.²¹⁶ Bu itibarla vasîyet inancının Ebû Hâşim'den sonra daha çok konuşulduğunu görmekteyiz.²¹⁷ Ayrı ayrı iddialara göre Ebû Hâşim, imâmete Beyan b. Sem'an'ı,²¹⁸ kendi yerini alacak olan küçük kardeşi Ali'yi,²¹⁹ Peygamberin amcası Abbâs'ın torununun çocuğu Muhammed b. Ali'yi,²²⁰ Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî'yi²²¹ ve Abdullah b. Muâviye(129/747)'yi²²² vasîyet etmiştir. Ebû Hâşim'in böyle bir vasîyetinin şüpheli olduğunu göstermekle birlikte Şîa'nın vasîlik iddiasının

²¹² en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 27.

²¹³ Geniş bilgi için bkz., İbrahim Sarıçam, "Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Hâşimîyyât'ı, I-II", (İslâm Târîhi Açısından Bir Değerlendirme), *AÜİFD.*, XXXVII (1997), 205.

²¹⁴ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 30; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/174; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 47.

²¹⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 29-30; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 39-40; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/175.

²¹⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I/94; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 32.

²¹⁷ Bkz., Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 68 vd.

²¹⁸ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 31; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 38.

²¹⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 28.

²²⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 284; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 29; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 39. Ca'fer es-Sâdık öncesinde önde gelen Şîî hareketlerden Muhtâr'ın ayaklanmasında ortaya çıkan Keysaniyye, Abbâsî ayaklanmasının çekirdeğini oluşturmuştur. Bkz., Hodgson, "How did the Early Shi'a Become Sectarian?", 9.

²²¹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 32.

²²² el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, II/764; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 40, 179. Krş., Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkülün Devri*, 64.

belki bu zamanda insanlara mal olmaya başladığını söylemek mümkün olabilir. Ancak, hicri birinci asırda hilafetin Ali b. Ebî Tâlib'in soyuna hasredildiği şeklinde bir fikrin varlığından söz edilemeyeceği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Ebû Hâşim'in vasîyeti ister sahih olsun, ister olmasın onun etrafındakilerin Muhammed b. Ali'ye tabi olmaları, hilafetin Ali soyuna hasredilmediği fikrinin güzel bir örneğidir.²²³

Beyan b. Sem'an'la birlikte Vasîlik anlayışı artık kitlelere mal olacak şekilde tartışılır hale gelmiştir. Ebû Bekir ve Ömer'in hilafeti Ali b. Ebî Tâlib'den gasbettiği anlayışının belirginleşmesi, Muğîre b. Saîd ile birlikte vesayet fikrinin açık seçik tarih sahnesine çıktığını görüyoruz. Ancak hilafetin Ali b. Ebî Tâlib'in soyuna hasredilmesi gibi bir fikrin bu hadise esnasında mevcut bulunduğunu gösteren her hangi bir delil yoktur.²²⁴ Ebû Mansûr da Hüseyin'in soyuna özel bir ilgi göstermiştir. Bununla birlikte o, sadece onlar adına çalışan biri olmakla yetinmemiş, Muhammed Bâkır'ın vasîsi ve dolayısıyla onun halefî olduğunu ileri sürmüştür.²²⁵ Bu anlamda Vasîlik fikri birinci asrın son çeyreğinde yavaş yavaş teşekkül etmeye başlamış, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'in ölümünden sonra kitlelere mal olmuştur.

C. Ehl-i Beyt

Ehl-i Beyt kavramı, Sünniler ve Şîîler arasında en fazla ihtilaf edilen, istismara açık ve siyasallaştırılmış Kur'ânî kavramlardan birisidir.²²⁶ Cahiliye devri Arap toplumunda kabîlenin hakim ailesini ifade eden Ehl-i Beyt tabiri, daha sonraki dönemlerde sadece Peygamberin ailesi ve soyu manasına gelen bir terim olmuştur.²²⁷ Ehl-i Beyt teriminin târîhi kökeni, cahiliye Araplarının güçlü kabîlecilik hislerine dayanmaktadır. Onların arasında Ehl-i Beyt kelimesi, kabîlenin riyasetini elinde bulunduran aileye atfedilmiş ve kabîle ailelerini ifade etmek üzere sonraki asırlara intikal etmiştir.²²⁸

Mısırlılar, bizzat halifeye şikayetlerini iletmek için geldiklerinde, Osman b. Affân'a, "Ehl-i Beyt'inin sefihlerini üzerimize vali tayin ettin"²²⁹ diye eleştirirler.

²²³ Krş., Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 116.

²²⁴ Bkz., Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 128.

²²⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 38; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 46; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/75; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 187; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/209.

²²⁶ Bkz., Kutlu, "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Târîhi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", 99 vd.

²²⁷ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm(218/834), *es-Sîretü İbni Hişâm*, Çev. Hasan Ege, Kahraman yay., I-IV, İstanbul 1994, I/165.

²²⁸ Râğib el-İsfahânî(502/1108), *Mü'cemü Müfredâtü'l-Elfazî'l-Kur'ân*, thk., Nedim Mer'aşlı, Beyrut 1972, 25; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI/29. Krş., Goldziher, Arendok, Tritton, "Ahl al-Bayt", *The Encyclopedia of İslâm(2nd Edition) EI²*, I (1960), 257; Moshe Sharon, "Ahl al-Bayt-People of the House", *Jerusalem in Arabic and İslâm*, VIII/2, (1986), 180; Öz, "Ehl-i Beyt", *DİA.*, X (1994), X/498.

²²⁹ el-Belâzurî, *Ensâb'l-Eşrâf*, V/62-63.

Burada Ehl-i Beyt'ten maksat, Osman'ın akrabaları olduğu açıktır. Çünkü bu dönemde Ehl-i Beyt kavramının, Şîa'nın kullandığı anlamda ıstılahî bir anlama sahip olduğunu iddia etmek oldukça güçtür.

Hasan b. Ali, Kûfelilerin beyatından sonra minbere çıkıp, Kûfelilere yaptığı konuşmasında; “Ey insanlar, beni biliyorsunuz, eğer bilmeyen varsa ben, uyarıcı ve Allah’a davet edici Muhammed Resûlullah’ın oğlu Hasan’ım. Ben Ehl-i Beyt’tenim. Öyle Ehl-i Beyt’im ki, Allah onlardan her türlü kusuru gidermiş ve onları tertemiz kılmıştır...”²³⁰ Bu anlamda Ehl-i Beyt’in kavram olarak kullanışının ilk örneğini Hasan b. Ali’de görmekteyiz. Ancak bu konuşmanın hiçbir şekilde, kendisinin halife olması anlamında kullanmadığını daha sonraki faaliyetlerinden anlamaktayız. Muâviye’nin hilafeti Hasan b. Ali’den devralması, ardından halifelğe oğlu Yezid’i getirmesi, minberlerde Ali ve onun taraftarlarına hakaret hususundaki uygulaması, Yezid’in Hüseyin b. Ali’yi öldürmesi ve Hâşimilere baskı ve işkenceler yapılmasıyla birlikte, siyasî ve içtimaî yapıda önemli bir değişiklik başlamış ve yeni dengeler oluşmuştur. Daha önce var olan cahiliye dönemindeki ‘Ehlu’l-Beyt’ unsuru, yeniden siyasî hayatta belirleyici ve etkin bir güç haline gelmiştir. Böylece Kureyş içerisinde Ümeyyeoğulları ve Hâşimoğulları, iktidar mücadelesinde hak sahibi olduğunu iddia eden iki ayrı Ehl-i Beyt şeklinde ortaya çıkmıştır.²³¹ Bundan sonra da Muâviye taraftarları kendilerinin Ehl-i Beyt olduklarını söylüyorlardı.²³²

İmâmet, Hasan ve Hüseyin’den sonra, Ehl-i Beyt’in Fâtıma oğulları dışındaki mensuplarına yönelmişti. Muhammed b. el-Hanefiyye, nesep itibarıyla peygamberin torunu değildi ve karizmasını Ali’nin oğlu ve Hâşimî soyundan olmaktan alıyordu. Muhtâr böyle bir rolle ortaya çıkıp Ehl-i Beyt adına, yani Muhammed b. el-Hanefiyye adına beyat alıyordu.²³³ Çünkü Muhtâr, Muhammed b. el-Hanefiyye ile görüşüp onu da Ehl-i Beyt kanını talep edeceğinden haberdar etmiştir.²³⁴ Muhtâr Kûfe halkına; Muhammed b. el-Hanefiyye’nin kendisine “...Ehl-i Beyt’in kanını talep etmeyi emrettiğini”²³⁵ bildirmiştir. Muhtar, Ehl-i Beyt isminde kendisi için siyasî bir otorite

²³⁰ el-Mes’ûdî, *İsbâtu’l-Vasiyye*, 168.

²³¹ Bkz., Kutlu, “Ehl-i Beyt’ Sembolik Kapitalinin Târîhi Süreci İçinde Semerelendirilmesi”, 110.

²³² el-Minkârî, *Vak’atu’s-Sıffîn*, 32; Hüseyin Atvân, *ed-Da’vetü’l-Abbâsiyye-Mebadi ve Esalib*, Beyrut 1984, 14 vd; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 47. Emevîlerin kendilerini Ehl-i Beyt olarak kabul ettiklerini söyleyen Sharon, Mervan’ın Ehl-i Beyt tabirini Emevîler için kullandığını ifade etmektedir. Sharon, “Ahl al-Bayt-People of the House”, 183.

²³³ el-Belâzurî, *Ensâb’l-Eşrâf*, V/213; el-Ya’kûbî, *Târîhu’l-Ya’kûbî*, II/258.

²³⁴ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, V/98; el-Belâzurî, *Ensâb’l-Eşrâf*, V/218.

²³⁵ el-Belâzurî, *Ensâb’l-Eşrâf*, V/214. Buna benzer bir rivayette de; Rifâ’a b. Şeddâd’a yazdığı mektupta “...Ehl-i Beytin kanını talep etmeye çağırıyorum...” ifade etmektedir. el-Belâzurî, *Ensâb’l-Eşrâf*, V/217; et-Taberî, *Târîhu’l-Umem ve’l-Mulûk*, V/606; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/I 214.

arayan biri olarak kabul edilmesinin yanında, birbirinden farklı siyasî taraftarlığa meyleterek tutarsız bir fikri yapıya sahip olmuştur.²³⁶ Bu dönemde Ehl-i Beyt kavramının, Şîa'nın anladığı anlamda ıstılahî bir içeriğe sahip olması mümkün değildir. Muhtâr'ın "Hüseyin'in ve Ehl-i Beyt'inin kanını talep etme" düşüncesinin henüz yeni oluşmaya başladığını ve en genel anlamda anlaşılması gereken ilk dönemde, her ne kadar Ali-Fâtıma oğulları tarafından temsil edilmişse de, Benu Hâşim'in bütün kolları Peygamberin mirası eşit hakka sahiptiler ve Ehl-i Beyt adına isyan edebilirlerdi.

Zeyd b. Ali, isyanı içerisinde Ehl-i Beyt kavramını sıkça kullandığını görmekteyiz. Kûfe halkına beyat etme esnasında konuşurken "...onları Ehl-i Beyt'e yardım etmeye çağırdığını..."²³⁷ söylüyordu. Bu dönemde Emevî idaresine karşı yapılan isyanlar Ali taraftarlarının desteğini alabilmek için Ehl-i Beyt'i siyasî mücadelelerinde temel dayanak olarak kullanmışlardır. Abdullah b. Muâviye'nin hareketinin, genel bir isyan hareketi olmasının yanında onun, ilk önce davetini Âl-i Beyt adına yaptığı görülmektedir. Çünkü Kûfe halkı Yezid b. Velid'e beyat etmeye yanaşmayarak onu isyana teşvik etmiştir. Abdullah b. Muâviye harekete geçerek *er-Rıza min Âl-i Muhammed* sloganıyla beyat almıştır.²³⁸ Ancak daha sonraları, bu sloganı bırakıp, kendi adına beyat almaya başlamıştır.²³⁹

Diğer taraftan Abbâsîler, Kâbe'deki dinî görevleri sebebiyle kendilerini Ehl-i Beyt olarak görmüşlerdir. Abbâsîler Ehl-i Beyt adına Ali'nin çocuklarına haklarını geri vermek için Emevîlere karşı Ehl-i Beyt taraftarıyla birleşmişlerdi. Çünkü Abbâsî davetinin devam ettiği süre içerisinde Muhammed b. Ali'nin beyatı *er-Rıza min Âl-i Muhammed* adına alması,²⁴⁰ Peygamberin Ehl-i Beyt'ine karşı duyulan sevgi ve saygıdan istifade etmek için kullanılmıştır. Ancak tam Emevîler'e galip gelmek üzereyken ana amaçları yönetimi ele geçirmek olan Abbâsîler, Ehl-i Beyt taraftarlarını kenara ittiler.²⁴¹

Ehl-i Beyt'in bizzat Hâşimoğulları içerisinde bile net bir tanımının yapılamamış olması, Ali taraftarlarının, farklı görüşler nedeniyle güçlerinin bölünmesine neden olmuştur. Şu bir gerçektir ki, gerek Hâşimoğulları'nın kendi içerisinde, gerekse dışında Ehl-i Beyt'in tanımlamasındaki ihtilaf sona ermemiştir. Arap kültürüne ve Arap diline

²³⁶ Ebû Hâtım er-Râzî, *Kitâbü 'z-Zîne*, 294; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/170.

²³⁷ el-Belâzurî, *Ensâbu 'l-Eşrâf*, III/434.

²³⁸ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü 'l-Eğânî*, nşr., A. Ali Mühennâ-S.Yûsuf Câbir, I-XXVII, Beyrut 1995, XII/228.

²³⁹ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu 'r-Tâlibiyyîn*, 157.

²⁴⁰ İbn Sa'd, *Tabakâtü 'l-Kübrâ*, V/327; es-Suyutî, *Târîhu 'l-Hulefâ*, 298.

²⁴¹ Seyyid Murtaza el-Askerî el-Hüseyinî, "Ehl-i Beyt Mektebinde İmâmet ve Hilafet", *Ehl-i Beyt Mesajı*, XI (1996), 32-44, 35.

karakteristik olmayan liderlik ve asillik statüsü olarak gösterilen Ehl-i Beyt'in kullanımı dikkate değerdir.

Tusî ve Tabersî'ye göre, Hûd suresinde geçen, meleklerin Hz. İbrâhîm'in ev halkına dediği “Ey Ehl-i Beyt! Allah'ın rahmeti ve bereketi sizin üzerinizdir”²⁴² ayetindeki Ehl-i Beyt'ten maksat Sâre'dir. Çünkü o, Hz. İbrâhîm'in amcasının kızıdır. Bundan dolayı kişinin hanımı onun Ehl-i Beyt'idir, sonucu çıkmaz.²⁴³ Ancak gerek Şîi gerekse Sünnî tefsirciler, Hûd süresindeki Ehl-i Beyt kelimesinin anlamının, Hz. İbrâhîm'in hanımı olduğu konusunda hemfikirler.²⁴⁴

Mübâhele (karşılıklı lanetleşme)²⁴⁵ ayetinin, Ehl-i Beyt'in üyelerinin adını teyit ettiği iddia edilir. Necran'da Hristiyanlar tarafından Peygamberin öğütlerini reddeden ayet şöyledir; “Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, sizler ve bizler de dahil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı, siz kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lanet dileyelim.”²⁴⁶ Peygamber bu ayetten sonra Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i alarak mübâheleyle çıkmıştır.²⁴⁷ Halbuki, bu ayet, Necran Hristiyanları ile ilgili olduğu bilinmektedir. Çünkü Necran Hristiyanlarından bir heyet, Peygamberin huzuruna gelerek, Kur'an Hz. İsâ'nın babasız olduğunu kabul ettiğine göre, onun Allah olması lazım geleceğini iddia ettiler. Hz. Peygamber, onları - kim yalancı ise Allah'ın ona lanet etmesi için- dua etmeye çağırdı. Fakat Necran heyeti buna yanaşmayarak Müslümanların himayesine girmeyi kabul eden bir antlaşma imzalayıp gittiler.²⁴⁸ Ancak Şîi müfessir Tabersî'ye göre de kadınlarımızı ve çocuklarımızı ifadesinden maksadın Fâtıma ve iki oğlu Hasan ve Hüseyin'den başkası olduğunu söyleyen bulunmadığını, bütün bunların Ali'nin üstünlüğünün ve derecesinin

²⁴² 11. Hûd, 73.

²⁴³ et-Tûsî, *et-Tıbyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, VI/34; et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, V/274.

²⁴⁴ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, XII/76-77; et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, V/233; Alauddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdadî el-Hazî (725/1324), *Lübabu't-Te'vil fî Meâni't-Tenzîl*, Mecmau't-Tefsîr İçinde, Çağrı Yay., I-VI, İstanbul 1979, III/344; el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, IX/61; el-Firuzabâdî, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbn Abbas*, Mecmau't-Tefsîr İçinde, Çağrı Yay., I-VI, İstanbul 1979, III/344. Ayrıca bkz., Ca'fer Murtaza el-Amilî, “Kur'an'da Ehl-i Beyt”, *Ehl-i Beyt Mesajı*, İstanbul I (1993), 8.

²⁴⁵ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, VI/473-76; ez-Zemâşerî, *Keşşâf*, II/307; Çorûmî'nin bu ayet hakkındaki yorumları için bkz., Sayın Dalkıran, *Osmânî Devletinde Ehl-i Sünnet'in Şî'i Akidesine Tenkidleri*, Osmânî Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 2000, 208-209.

²⁴⁶ 3. Ali İmran, 61.

²⁴⁷ Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekkî el-Heytemî (974/1567), *es-Savâiku'l-Muhrika fî'r-Reddi ala Ehli'l-Bid'ai ve'z-Zındıka*, İstanbul 1994, II/453.

²⁴⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I/357; Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe (262/876), *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, thk., Muhammed Fehim Şeltût, I-IV, Cidde 1979, I/310. Ayrıca bkz., Arzina R. Lalani, *Early Shi'i Thought The Teaching of Imam Muhammed al-Bâkir*, The Institute of Ismaili Studies, New York 2000, 6.

yüceliğini belirttiğini, bunları destekleyen başka sahih rivayetlerin de mevcut olduğunu savunmuştur.²⁴⁹

Kur'ân'daki "Şüphesiz Allah ve Melekleri Peygamber Muhammed'i överler; Ey inananlar, siz de övün, ona salat ve selam getirin"²⁵⁰ ayeti indirildiğinde Müslümanlar Peygambere gelerek: "Ey Allah'ın Resûlü, sana nasıl salat edelim?" diye sormuşlar. Peygamber de; 'Ey Allah'ım İbrâhîm'e ve Âl-i İbrâhîm'e salat ettiğin gibi, Muhammed'e ve Âl-i Muhammed'e salat et...' deyin"²⁵¹ buyurmuştur. Bu ayet ve hadis, Resûle ve Âline, salat ve selam getirilmesini emretmektedir.²⁵² Bu ayete göre Cenabı Hak, Allah ve Meleklerin salatta bulunduğunu bildirdiği Peygambere, Müminlerin de salat-u selamda bulunmalarını emreder, fakat ona akrabasını ortak kılmaz.²⁵³ Câbir b. Abdillâh(78/697)'a göre de, Âl-i Muhammed'den maksat, onun ümmetidir.²⁵⁴

Sonuç olarak, Ehl-i Beyt tabiri, ev halkı, eş, çocuklar ve evde bulunan insanlar anlamında, Arapça'da günlük hayat içerisinde kullanılan bir tabir olmuştur. Günlük kullanımdaki anlamının yanında diğer bazı anlamlar için de kullanılmıştır. Cahiliye döneminde kabîlenin hakim ailesini ifade eden anlamda kullanılması yanında, Peygamber döneminde kelime anlamı yönüyle ifade edilmiştir. Ehl-i Beyt tabirine kavram olarak farklı anlamlar yüklenmesinin ve siyasî amaçlar için kullanılması başlangıcı Hüseyin b. Ali'nin şehit edilmesinden sonradır. Ali b. Hüseyin'in aktif siyasetten uzak kalmasıyla, gözler Muhammed b. el-Hanefîyye'ye ve Abbâsoğullarına çevrilmiştir. Çünkü hicri ikinci asrın ilk döneminde Abbâsîler *er-Rıza Âl-i Muhammed* sloganıyla davete başlamış, Ebû Hâşim, hilafeti Abbâsîlere vermiştir. Ancak Hasan ve Hüseyin oğulları bu iddialara karşı çıkarak, imâmetin Hâşimîlerden Ali'nin Fatıma'dan olan soyu ile devam ettiğini savunmuşlardır.

D. Mehdîlik

Mehdî kelimesi Arapça olup, 'h-d-y' kökünden türemiştir. Bu kök birine yol göstermek, birini doğru yola veya doğru inanca sevk etmek²⁵⁵ manasına gelmektedir. Allah'ın isimlerinden Hâdî kelimesi de bu kökten türemiştir. Hidayet edici, kurtuluşa

²⁴⁹ et-Tabersî, *Mecmâu'l-Beyân*, II/453. Ayrıca bkz., Mehmet Ali Büyükkara, *İmâmet Mecadelesi ve Hâşimoğulları*, Rağbet Yay., İstanbul 1999, 81.

²⁵⁰ 33. Ahzap, 56.

²⁵¹ İbn Kayyim, *Celâu'l-Efhâm fî Fazli's-Salâti ve's-Selâm ala Muhammed'in Hayri'l-Enâm*, 65 vd.

²⁵² Şeyh Muhammed Mer'î el-Antakî el-Emîn, *Limaza inhertu Mezhebe's-Şîa*, Beyrut trz., 86.

²⁵³ Mehmet Sâid Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD.*, XXII (1978), 140.

²⁵⁴ el-Beyhâkî, *es-Sünenü Kübrâ*, II/152.

²⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV/354; Ahmed Asım, *Müncid*, Beyrut 1956, 859; Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetü fî'l-İslâm*, I. Baskı, Kahire 1953, 45; Fığlalı, *Ahmediyye Mezhebi*, 14 vd.

ulaştırıcı, rehber anlamındadır.²⁵⁶ Mehdî kelimesi ise kendisine rehberlik edilen demek olup, Allah tarafından yol gösterilen, yani hususi bir tarzda Allah'ın hidayetine nail olan kimse veya kişi manasına gelmektedir.²⁵⁷ İslâm kültüründe, kıyametten önce gelmesi beklenen bir kişi anlamında kullanılmaya başlamadan önce, günlük dildeki manasıyla, “doğru yolu takip eden ve kendilerine yol gösterilen halifeler Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali hakkında”²⁵⁸ kullanılmıştır. Mehdî inancı, Sümerlilerde doğup, Babillerde ve Mısırlılarda devam etmiştir. Bu inanç her dinin kendi tarihî, psikolojik ve sosyolojik şartlarına göre doğmuş ve gelişmiştir.²⁵⁹

Müslümanlar arasında,²⁶⁰ Yahudi²⁶¹ ve Hristiyanlıktaki²⁶² gibi beklenen bir kurtarıcı fikri bulunmakla beraber, Mesih ve mehdî fikri birbirinden farklıdır, ancak üstlendikleri roller aynıdır. Beklenen kurtarıcı fikri yalnız Yahudilik ve Hristiyanlığın değil, hemen bütün dinler ve kültürlerin sahip olduğu ve yaşattığı bir ümit ve kurtuluş idealidir. Mutlak kötü idarecilerin hükmü altında ezilen kütleler, kendilerini karanlıklardan aydınlığa çıkaracak bir Mehdî'yi daima beklemişlerdir.²⁶³

Mehdî düşüncesi, tam bir ideolojiyi, kendilerine yapılan zulmü engelleme gücüne sahip olmayan düşkünler ideolojisini içerir. Bu düşkünler, zulümle dolduktan sonra, yeryüzünü adaletle doldurmak için Allah'ın gönderdiği bir kişi tarafından kurtarılmayı bekler.²⁶⁴ Mehdî, hâdi ve mühtedî kelimelerinin Peygamber döneminde kullanıldığını delilleriyle belirten Ahmed Emin, günümüzdeki kavramlaşmış şekliyle ilk dönemlerde mehdîlik anlayışının olmadığını ifade etmektedir.²⁶⁵

Rec'at fikrinin ilk defa, şahsiyeti oldukça karışık, karanlık, hatta meçhul bir kimse olan Abdullah b. Sebe' vasıtasıyla ortaya atıldığı iddia edilmektedir. Rivayete göre, Abdullah b. Sebe' şu iddiada bulunmuştur; “Garip şey! İnsanlar İsâ'nın

²⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV/354; Asım Efendi, *Kâsım Tercümesi*, I-III, İstanbul 1887-88, III/955; D. B. Macdonald, “Mehdî”, *MEİA.*, VII (1997), 474; İlhan, *Mehdîlik*, İstanbul 1993, 7-8.

²⁵⁷ ez-Zebidî, *Tâcu'l-Ârûs*, X/407; Macdonald, “Mehdî”, VII/474.

²⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV/354.

²⁵⁹ Geniş bilgi için bkz., Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdî Tasavvurları*, Sidre Yayınları, Samsun 1997, 17-18.

²⁶⁰ Mehdîlik fikrinin Müslümanlar arasındaki ilk tezahürleri için bkz., Ahmet Yöner, *Mehdîlik Fikri ve Müslümanlar Arasındaki İlk Tezahürleri*, AÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998.

²⁶¹ *Kitâb-ı Mukaddes*, *Eski ve Yeni Ahit*, (Tevrat, Zebur ve İncil), İstanbul 2001, Sayılar, XXIV/17. Ayrıca bu hususta Tevrat'ta bir ayette şu ifade geçmektedir; “İsrail üzerinde hükümdar olacak adam bana senden çıkacak; ve onun çıkışı eski vakitten, ezeli günlerdedir.” *Kitâb-ı Mukaddes*, Mika, V/2. Bu hususta ayrıca bkz., *Kitâb-ı Mukaddes*, Zekeriya, IX/9-10; Malaki, IV/5; Tesniye, XVIII/15. İslâm'da Mehdî İnancıyla ilgili geniş bilgi için bkz., İlhan, *Mehdîlik*, İstanbul 1993; Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., VI. Baskı, Ankara 1993, 246-288.

²⁶² *Kitâb-ı Mukaddes*, Matta, XXVII/1 vd.; Yuhanna, XIX/1 vd.; XX/9.

²⁶³ Bkz., Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 267. Krş., İlhan, *Mehdîlik*, 45-63.

²⁶⁴ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, III/440. Ayrıca geniş bilgi için bkz., İlhan, “İslâm'da Kurtarıcı İnancı”, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ankara 1997, 324-328.

²⁶⁵ Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I-III, Beyrut trz, III/235 vd.

döneceğine inanıyor da Muhammed'in döneceğini kabul etmiyor. Halbuki Allah Kur'ân'da; “(Resûlüm) Kur'ân'ı (okumayı, tebliğ etmeyi ve ona uymayı) sana farz kılan Allah, elbette seni (yine) dönülecek yere döndürecektir”²⁶⁶ buyurmaktadır. O halde Muhammed dönmeye İsâ'dan daha layıktır.²⁶⁷ Abdullah b. Sebe', Ali b. Ebî Tâlib'in ölmediğini, kıyamet gününden önce dünyaya geleceğini ve zulüm ile dolan dünyayı adaletle dolduracağını iddia etmiştir.²⁶⁸ Yine Ali b. Ebî Tâlib'in Kûfe'de öldürüldüğünü Abdullah b. Sebe'ye bildirenlere; “Onun beyninin yetmiş ayrı bohça içerisinde getirmiş olsanız bile, sizi yine tasdik etmeyiz. O semadan inip dünyaya hakim olmadıkça ölmez”²⁶⁹ diye cevap verdiği rivayet edilir. Ali b. Ebî Tâlib döneminde bu fikrin varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. Ancak bu Şîî mezheplerde temel inanç haline gelmiş; imamların ölmediği, sonra dönüp düşmanlarından intikam alacağı, yeryüzünü adaletle dolduracağı fikri yaygınlaşmış, o dönemde de Şîî ayaklanmalarda önemli rol oynamıştır.²⁷⁰ Daha sonra, rec'at fikri, Muhammed b. el-Hanefiyye'den başlamak üzere, Şîa'nın imâm olarak gördüğü pek çok şahsa tatbik edilir olmuştur.

Muhtâr'ın Muhammed b. el-Hanefiyye'ye “Ehl-i Beyt'in kanının intikamı için davet edeceğim”²⁷¹ ifadesi üzerine, İbnu'l-Hanefiyye'nin ona karşı bir şey söylememesi, onun sukutunu izin olarak kabul edip, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Mehdî olduğunu ve kendisine onun adına beyat edileceğini; çünkü Mehdî'nin kendisine böylece emir buyurduğunu söylemiştir.²⁷² Bu anlamda Muhtâr'ın Mehdî olarak isimlendirdiği Muhammed el-Hanefiyye'nin kendisinin hayra ve iyiliğe delalet ettiği için Mehdî olabileceğini iddia etmiştir.

Muhtâr, İbrâhim b. Mâlik el-Eşter'e giderek, Vasî oğlu Mehdî Muhammed b. el-Hanefiyye'den kendisine mektup getirdiğini, kendisini desteklemesini ister. Mektupta, “Besmele, el-Mehdî Muhammed'den, İbrâhim b. Mâlik el-Eşter'e...”²⁷³ şeklinde bir

²⁶⁶ 28. Kasas, 85.

²⁶⁷ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, IV/430. Ayrıca bkz., Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, III/237; Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetü fi'l-İslâm*, I. Baskı, Kahire 1953, 38 vd.

²⁶⁸ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 20-21; Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 22; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 177, 212-213; el-İsferâ'inî, *et-Tabsir*, 71; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/174; Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Alusî(1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ân'il-Azîm ve Seb'u'l-Mesânî*, I-XXX(15 ciltte 30 cilt), Beyrut trz., XX/22.

²⁶⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/180.

²⁷⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/180.

²⁷¹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I/152; el-Belâzurî, *Ensâb'l-Eşraf*, V/216; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 27; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 26. Ayrıca bu hususta geniş bilgi için bkz., Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 277; Julius Welhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dîni-Siyâsî Muhalefet Partileri*, Çev. Fikret Işıltan, Ankara 1989, 125; Farhad Daftary, *Muhaliğ İslâm'ın 1400 yılı İsmâîliler Târîh ve Kuram*, Çev., Ercüment Özkaya, Raslantı Yay, Ankara 2001, 81.

²⁷² ez-Zehabî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, IV/123.

²⁷³ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 297.

başlangıç cümlesi vardır. Ancak İbrâhim b. Mâlik el-Eşter, daha önce de böyle yazışmalarının olduğunu ve İbnu'l-Hanefiyye'nin bu tarz hitabının olmadığını söyler ise de, Muhtâr onu şahitlerle ikna ederek, kendisine katılmasını sağlar.²⁷⁴ Bu anlamda Muhammed b. el-Hanefiyye'nin etrafında toplanan ve adına hareket eden kişilere karşı temkinli yaklaştığını, aşırı fikirlerden kendisini uzak tuttuğunu söylemek mümkündür. Ne var ki, Kûfe'de Muhtâr es-Sakafi'nin kendisi adına başlattığı harekete karşı gösterdiği direnç, istikrarlı olmamıştır. Muhtâr, Kûfe'de insanları İbn Hanefiyye'nin halifeliğine davet etmiş ve onu mehdî olarak adlandırmıştı.²⁷⁵ Muhtemelen bu düşünce Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölümünden sonra ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır.

Muhtâr, Kûfeli taraftarlarını kendi evinde topladı ve şu açıklamayı yaptı; “Vasînin oğlu Mehdî Muhammed b. el-Hanefiyye beni size güvenilir bir adam, bir lider ve seçilmiş bir taraftar olarak, kafirlere karşı ve Peygamber soyunun kanının intikamını alma arzusuyla savaşmak için gönderdi.”²⁷⁶ Mehdî kavramı, Muhtâr tarafından oldukça işlenmiş gözükmektedir. Muhtâr'ın Mehdî akidesinin, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin şahsında tecelli ettirerek bunun Şîî akidelere has bir vasıf olarak kabulünde büyük rol oynadığına işaret edilmiştir.²⁷⁷ Bu sebeple Muhtâr, kendilerini Mehdî taraftarı olarak niteleyen Mevâlî'ye dayandırmak zorunda kalmıştır.

Muhtâr'ın giderek büyüyen hırsını anlayan Abdullah b. Zübeyir, onunla işbirliği içinde olduğu için Muhammed b. el-Hanefiyye'yi hapse attırmıştır ve daha sonra Radva'ya sürgüne göndermiştir. Muhammed b. el-Hanefiyye, Muhtâr'ın dinde bir fitne çıkarmasından korktuğu için Irak'a giderek Muhtâr'ı ve ona tabi olanları uyarmak istemiştir. Muhtâr Muhammed'in düşüncesini duyunca taraftarlarına şöyle dedi: Bir taraftan Muhammed b. el-Hanefiyye'nin kendisini görevlendirdiğini söylerken diğer taraftan Kûfe'ye gelmesini önlemek için; “Biz Mehdî'ye beyat etmişizdir. Mehdî o kimsedir ki, kılıçla kendisine vurulduğu zaman kılıç geçmez ve hiçbir şey yapmaz” iddiasını ortaya atmıştır. İbnu'l-Hanefiyye de onun kendisini öldürebileceği zannıyla Kûfe'ye gitmemiştir.²⁷⁸

Emevîlerin baskıcı yönetimi ve düzensiz hayat tarzı Müslümanların ümitlerini yıkmıştır. Özellikle Kербela katliamından sonra, Müslümanların zihinlerinde, Allah

²⁷⁴ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 289-290; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VIII/265.

²⁷⁵ Ebû Muhammed İbn A'sem el-Kûfî(314/926), *Kitâbu'l-Futûh*, I-II(4 cilt) Beyrut 1986, I-II/584; İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferîd*, II/406.

²⁷⁶ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V/218.

²⁷⁷ Bkz., Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 143; G. Levi Della Vida, “Muhtâr”, *MEİA.*, VIII (1997), 515.

²⁷⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/101; el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/261.

tarafından kendilerine yol gösteren bir lider olan mehdî düşüncesi oluşmaya başlamıştır.²⁷⁹ Bütün bunlar başlangıçta Kûfelileri etkileyen Muhammed b. el-Hanefiyye'nin şahsiyeti değildi. Belki de sözde makam sahibi olarak onun ismi ile hareket başlatılmış olabilir.²⁸⁰ Muhtâr'ın mehdîlik propagandası, hem Araplar hem de Kûfe de yaşayan İran'lı Mevâlinin desteğini kazanmasına sebep olmuştur.²⁸¹ Muhtâr'ın bu tavrı, rec'at ve gaybet gibi inanışların doğuşuna zemin hazırlamıştır.

İslâm toplumunda Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Mehdî olduğunu söyleyen fırkalardan biri de Keysânîyye'dir. Çünkü her Şîî imâm doğmuş, yaşamış, mücadele etmiş ve ölmüştür. Bu ölümü kabul etmeyenler, onun dünyaya döneceğini, dünyayı adaletle dolduracağını iddia etmişlerdir.²⁸² İbnu'l-Hanefiyye'nin ölümünden sonra, onun hala hayatta olduğunu ve adaleti yaymak üzere, mehdî olarak döneceğini iddia etmişlerdir.²⁸³ Ayrıca Kuseyyir el-Azze ve Seyyid el-Himyerî(178/794)'nin, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin rec'at'ini kabul ettiklerinden dolayı hem Keysânî²⁸⁴ hem de Kerbiyye fırkasına mensup oldukları söylenmektedirler.²⁸⁵ Bununla birlikte Keysânîyye'nin mehdî bekleme umudu, Ali taraftarları ve Müslümanların büyük bir çoğunluğunu etkilemiştir.

Mehdîlik fikirlerini savunan şahısların başında Hamza b. Umâre gelmektedir. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Allah olduğunu ve kendisinin de onun Peygamberi olduğuna inandığı ileri sürülmüştür ve onun rec'atini iddia etmiştir.²⁸⁶ Bu görüşleri Keysânîyye ve Kerbiyye'nin görüşlerine benzemektedir. Çünkü Kerbiyye, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin sağ olduğunu, ölmediğini, Radva dağında olduğunu ve yanında yiyecekler sağladığı su ve bal pınarları olduğunu iddia etmişlerdir. Sağında aslan, solunda bir panter onu ortaya çıkacağı zamana kadar düşmanlarından korumaktadır. O beklenen mehdidir.²⁸⁷ Beyânîyye taraftarları, Ebû Hâşim'in mehdî olarak döneceğine

²⁷⁹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 40; Bernard Levis, *The Origins of İsmâilism; A Study of the Historical Backround of the Fatimid Caliphate*, Cambridge 1940, 25; Sabri Hizmetli, "İtikadi İslâm Mezheplerin Doğuşuna İçtimai Hadîselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD.*, XXVI (1983), 670.

²⁸⁰ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/94; İbn A'sem, *Kitâbu'l-Futûh*, I-II/584; İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferîd*, II/406; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II/201.

²⁸¹ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V/253.

²⁸² İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/101; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 40. Bkz., Hizmetli, "İtikadi İslâm Mezheplerin Doğuşuna İçtimai Hadîselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", 675.

²⁸³ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 58. Ayrıca bkz., Donaldson, *The Shi'ite Religion*, 227. Ayrıca bkz., Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 58, 197.

²⁸⁴ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 32-34.

²⁸⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 25.

²⁸⁶ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 25.

²⁸⁷ el-Eş'ârî, *Makâlât*, I/91-95; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 32.

inaniyorlardı.²⁸⁸ Onun ardında, Gulât fikirleri olan Muğîre b. Saîd taraftarları, Muhammed Bâkır'dan sonra Muhammed b. Abdillâh en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imâm ve aynı zamanda mehdî olduğunu ileri sürmüştür. Zeydiyye'den olan Carudiyye fırkası da, Muğîre'yi mehdî olarak kabul etmiştir.²⁸⁹ Bu fikirler, Müslümanlar arasında ilk defa görülmektedir. Şu anda, imâmın gizli olduğuna; fakat dönüşünün kesinlikle ümit edildiğine ve döndüğü zaman, bütün kötülükleri düzeltip yeryüzünü adaletle dolduracak Mehdî olacağına inanılmaktadır.²⁹⁰

Şîî akaidinin kilit noktalarından biri olan mehdîlik inancı, hemen hemen bütün Şîî fırkalarında farklı tezahürler göstermektedir. Bazılarına göre, beklenen mehdî Hasan b. Ali, bir kısmına göre Hüseyin b. Ali ve diğer bir kısmına göre ise de Muhammed b. el-Hanefiyye soyundan olacaktır.²⁹¹ Hemen hemen bütün Şîî fırkalarında mehdîlik, gizli imamların değişmez vasfı gibidir. Buna göre onlar, gizli olmalarına rağmen, zahir imamların bütün ruhî ve manevî vasıflarını taşımaktadırlar. Gizlilikleri bir gün mutlaka son bulacak ve İlahî inayetle ortaya çıkacaklardır. Onların zuhuru, yalnızca dünyayı zulüm ve haksızlıklardan kurtarmakla kalmayacak, aynı zamanda hükümdarların ezdiği Âl-i Beyt-i zafere kavuşturacaktır.²⁹²

Hemen bütün Şîî fırkalarında bu durumu tespit etmek mümkündür; Çünkü varlıklarının devamı, bu inancın mütemadiyen canlı tutulmasına bağlı idi. Bu durum Emevîler zamanında böyle olduğu gibi, Abbâsîler devrinde de aynı tezahürleri göstermişti; zira Abbâsîler de Ali taraftarlarına karşı en az Emevîler kadar sıkıntı verdiler. Böylece daha Hüseyin b. Ali'nin şahadetini takip eden birkaç yıl içinde filizlenen mehdîlik inancı Abbâsîler devrinde de hararetle benimsenmiştir.²⁹³ Bunun ardından birçok ayaklanmanın olduğu Emevîlerin son dönemi ve Abbâsîlerin başlangıcında, Ali taraftarlığının artması ile beraber, Beyân b. Sem'ân, Muğîre b. Saîd ve Ebû Mansûr, mehdî fikirlerini, Muhammed b. el-Hanefiyye, Muhammed Bâkır, Ca'fer es-Sâdık ve Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye gibi Alioğulları haklarında yaymaya başladılar.

²⁸⁸ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 31; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 38.

²⁸⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 43, 59; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 74-77.

²⁹⁰ Geniş bilgi için bkz., Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 58.

²⁹¹ el-Eş'a'rî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 24-25; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 58. Ayrıca bkz., er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 274.

²⁹² Hasan, *el-Mehdiyyetü fi'l-İslâm*, 81.

²⁹³ Bkz., Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 276.

Bu fikirler Şîî topluluklarında birçok şekillerde kullanılır olmuştur. İmâmın gaybete girdiğine, fakat dönüşü olacağına ve döndüğü zaman da bütün yeryüzünü adaletle dolduracağına inanılmaktadır.

Sonuç olarak Mehdîlik ve rec'at gibi fikirler hicri birinci asrın son çeyreğinde yavaş yavaş teşekkül etmeye başlamıştır. 'Muhammed b. el-Hanefîyye'nin öldürülmediğini, şu anda onun diri olup, bir zaman sonra yere inip, zulümle dolu olan yeryüzünü adaletle dolduracağı' şeklindeki fikirler Muhammed b. el-Hanefîyye'nin ölümünden sonra, Mevâli arasında yayılma imkanı bulmuştur.

II. Şîîliğin Farklılaşma Sürecinde Kabîleciliğin Rolü

A. Emevî-Hâşimî Çekişmesi

Peygamberin vefatından sonra başlayan hilafet tartışmaları İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde sık sık gündeme gelmiş, bu makama kimin en layık olduğu sorusu birçok zümrenin hilafet etrafında dinî ve siyasî bir hareket başlatmasına sebebiyet vermiştir. Emevî idaresinin baskıcı politikaları, Alioğulları etrafında yeni bir güç merkezi oluşturmuştu. Ebû Sufyân liderliğindeki Emevîler, dinî bir takım sebeplerin yanında, bazı siyasî nedenlerle de İslâm'a karşı durmuşlardı. Çünkü Hâşimiler böyle bir iddia ile siyasî liderliği de ellerine geçireceklerdi.²⁹⁴ Ebû Bekir halife seçilince, Ebî Sufyân Ali b. Ebî Tâlib'e gelerek, "Eğer istersen Ebû Bekir'e karşı her tarafı atlar ve insanlarla doldururum"²⁹⁵ dediğinde, Ali, bunu kabul etmeyerek, "yemin olsun ki sen bununla fitneyi hedefledin"²⁹⁶ demiştir. Bu hususta Ebû Sufyân'ın Ali b. Ebî Tâlib'i tahrik ettiğini görmekteyiz.

Siyâsî idare, her ne kadar Kureyş'in elinde idiyse de, cahiliye döneminde Arap siyasî hayatının çekirdeği durumundaki kabîlecilik anlayışı, hiçbir zaman yok edilememişti. Kureyş içinde, hilafet konusunda, rakip iki kabîleden, Emevîler, yeni Müslüman olduklarından Ebû Bekir'in halife seçilmesi sırasında sessiz kalmak durumundaydılar. Ancak Peygamber kendi aralarından çıktığı için, Hâşimiler, hem Emevîlere hem de diğerlerine karşı daha nüfuzlu idiler. Bu sebepten hilafetin kendi hakları olduğuna inanıyorlardı. Ebû Bekir, halife seçilirken Hâşimoğullarının halifeliği

²⁹⁴ Ömer Fârûk, *Medhal ila Târîhi Âl-i Beyt münzû Fecri'l-İslâm hatta Matla'i Asri'l-Hadîs*, Amman 1998, 5. Emevî Hâşimî çekişmesi için bkz., İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî Çekişmeleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991.

²⁹⁵ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, II/449; el-Makrizî, *Kitâbü'n-Nizâ ve't-Tehasum fîma beyne Beni Ümeyye ve Beni Hâşim*, thk., Hüseyin Munis, Kahire 1988, 18.

²⁹⁶ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, II/237.

gündeme gelmiştir.²⁹⁷ Ancak Kureyş'in bazı endişeleri sebebiyle fazla dikkate alınmamıştır.²⁹⁸ Yani Peygamberden sonra, ilk halife seçiminde, İslâm öncesi Arap kabîlecilik zihniyeti önemli rol oynamıştır.

Ali b. Ebî Tâlib ve taraftarlarının içinde yaşadığı sessizlik, Osman'ın halifeliği sırasında çarpıcı biçimde değişmiştir. Osman ve valilerinin doğurduğu toplumsal huzursuzluk ve çatışmalar, Ali taraftarlarının düşüncelerine yenilik getirmiştir. Osman döneminde, bir kısım şikayetlerin Ali b. Ebî Tâlib'e yapılması da, iktidarın muhalefetin arasını açtığı gibi, liderlerini destekleyen Emevîler ve Hâşimîlerin çekişmelerini de yeniden gündeme getirmiştir.²⁹⁹ Çünkü Peygamber döneminde etkisini yitiren kabîlecilik anlayışı, Osman halife olunca, yönetimde Emevîlik unsuruna ağırlık vermişti.³⁰⁰ Kureyş'in, bu konudaki iç dengeyi kaybetmesiyle, Osman dönemi fitne hadiseleri çıkmış, sonra da Ali-Muâviye çekişmesi halinde devam etmiştir.³⁰¹ Bu dönemde bazı imtiyazların olması, hem diğer Arap kabîlelerini hem de Hâşimîleri muhalefete itmişti.³⁰²

Osman dönemi olayları ve Ömer'in vefatından sonraki şûrâda Ali ve Osman'ın karşı karşıya gelmeleri, kökleri İslâm öncesi döneme uzanan tarihî Emevî-Hâşimî çekişmesini su yüzüne çıkartmıştır.³⁰³ Peygamber zamanında siyasî nüfuzunu kaybeden Emevîler, Osman'ın hilafete gelmesiyle tekrar nüfuz sahibi olmuşlar ve önemli mevkilere gelmişlerdir.³⁰⁴ Fîtna hadisesinin seyri esnasında dinî, siyasî ve içtimaî mevkiinden dolayı alternatif aday olarak gündeme gelmemiştir. Buna rağmen Ali'nin hilafeti fikrinin olayların hiçbir safhasında muharrik unsur olduğu görülmemektedir. Fîtna hadisesinde faal olanların hemen hepsi, başlangıçta Osman'a beyat etmiş, onun hilafetini kabul etmiş kimselerdir.³⁰⁵ Bu olaylar esnasında, Osman'a yönelik olarak, Ali'nin hilafeti söz konusu edilmemektedir.³⁰⁶ Osman'ın öldürülmesi ile ilgili

²⁹⁷ Geniş bilgi için bkz., Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 26-27. Ayrıca bkz., Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *GÜÇİFD.*, I (2002), 173.

²⁹⁸ Bkz., Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 173.

²⁹⁹ Akbulut, *Sahâbe Devri Siyâsî Hadîselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, 161.

³⁰⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh İbnu'l-Arabî(543/1148), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, thk., Muhibbuddîn el-Hatib, Dimaşk 1412, 234.

³⁰¹ Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 173.

³⁰² Geniş bilgi için bkz., Fırlı, "Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *AÜİFD.*, XXII (1978), 247.

³⁰³ Bkz., Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi", 100, 105.

³⁰⁴ el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, IV/12; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II/343-344.

³⁰⁵ Krş., Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 34. Bu şahıslardan en önemlisi Abdurrahman b. Avf'dı. Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V/57.

³⁰⁶ Seyf b. Ömer,, *el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel*, 48.

Müslümanlar, Ali ve Muâviye taraftarları olarak iki fırkaya bölündü.³⁰⁷ Bundan sonra, Osman dönemindeki fitne olayları, Ali taraftarlarının talep ve düşüncelerine yeni bir canlılık kazandırdı. Çünkü Ali taraftarları, muhalefetin Osman'ın izlediği politikalar karşısında güçlenmesiyle birlikte, uzun süre geri planda bıraktıkları siyasal iddialarını yeniden güçlendirme fırsatı buldular.³⁰⁸

Osman'ın ölümünden sonra, idarenin Hâşimilere geçmesiyle birlikte yeni yönetim karşısında siyasî rollerini ortadan kalktığını gören Beni Ümeyye daha Ali b. Ebî Tâlib'in görevi aldığı ilk günlerde yeni halifeye tepkilerini göstermişlerdir. Ali b. Ebî Tâlib, Talha ve Zübeyir'in de bulunduğu ve katıldığı beyatla halife seçilmiştir. Onun halife seçilmesinde Emevîler dışında muhalefet eden bir fırka olmamıştır.³⁰⁹ Muâviye, Osman'ın öldürülmesinden sonra, hemen Osman'ın katillerinin bulunmasını ve cezalandırılmasını istemiştir. Bunun ardından Ali b. Ebî Tâlib'in halifeliğinin meşru olup olmadığını bir şûrâ oluşturularak halifenin seçilmesi gerektiğini iddia etmiştir.³¹⁰ Ali b. Ebî Tâlib, Müslümanların çoğu kendisine beyat etmiş olmasına rağmen, Muâviye, "Osman'ın kanını talep perdesi ardına gizlediği" hilafet iddialarını, tarihî Emevî-Hâşimî çekişmesi zemininde sürdürerek ona beyatı reddetmiştir.³¹¹ Çünkü Muâviye, dinî bağların eskisi kadar güçlü olmadığını anlayınca, kabîlecilik anlayışını esas almış, kendisini Peygamberin akrabası olduğunu iddia etmiştir.³¹² Muâviye, hilafeti ele geçirince, yaptıklarını meşrulaştırmak için,³¹³ Ali b. Ebî Tâlib ile yaptığı mücadeleyi, kaderin bir tecellisi olarak görmüştür. Çünkü Muâviye'ye göre, Peygamber kendisinin halife olacağını bildirmişti.³¹⁴ Gelişen olaylar sonucunda kızıışan Emevî-Hâşimî çekişmesinin sonucu olarak, kendilerini siyasetin içerisinde bulmuşlar ve Müslümanlar tarafından beyat edildiği takdirde Hâşimîlerden birisi olarak, Muâviye kadar Müslümanları temsil edebilecek güçte olduklarından, devlet başkanlığına talib olmuşlardır.³¹⁵ Ali b. Ebî Tâlib, şûrâyı, Muâviye'ye karşı meşruiyetini savunmak için ortaya atmıştı. Muâviye ise, Şam halkı dahil herkesin şûrâya katılmasını istiyordu. Ali

³⁰⁷ Welhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dînî-Siyâsî Muhalefet Partileri*, 89; Welhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, Çev. Fikret Işıltan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1963, 30.

³⁰⁸ Bkz., Daftary, *İsmâîliler*, 71, 72.

³⁰⁹ Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V/70.

³¹⁰ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I/88 vd; İbn A'sem, *Kitâbu'l-Futûh*, I-II/542; İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferîd*, V/80.

³¹¹ el-Minkârî, *Vak'atu's-Sıffin*, 47, 87-88.

³¹² Geniş bilgi için bkz., Kutlu, "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Târîhi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", 110.

³¹³ Bkz., Kutlu, "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Târîhi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", 110.

³¹⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, II/101; İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferîd*, V/122; ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, III/131.

³¹⁵ Kutlu, "Ehl-i Beyt' Sembolik Kapitalinin Târîhi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", 109.

b. Ebî Tâlib, “şûrâ ancak Muhacirler ve Ensar’ın hakkıdır”³¹⁶ demiştir. Bu sebeple, Muâviye kendisinin hilafette hakkı olduğunu iddia etmiştir. Özellikle kendisini desteklemek için Kur’ân’ın, kendisine Osman’ın velisi olma³¹⁷ hakkını tanıdığını ve hilafet hususunda kendisinden daha layık kimsenin olmadığını ileri sürmüştür.³¹⁸

Emevîler Devri, Osman’ın kanını talep ederek harekete geçen Muâviye’nin, Ali b. Ebî Tâlib’in ölümünden sonra oğlu Hasan’ın da hilafetten vazgeçmesi üzerine iktidarı ele geçirmesiyle birlikte fiilen başlamıştı. Muâviye, dinî bağların eskisi kadar güçlü olmadığını ve siyasî yönden haksızlığını anlayınca, kabîlecilik anlayışını esas almış, nasları esas alarak, kendisini Osman’ın varisi ilan etmiştir. Yani dinî iktidarı meşrulaştırma aracı olarak kullanmıştır. Daha sonra bu gelenek Emevîler arasında sürdürülmüştür.³¹⁹ Muâviye, Osman’ın şehit edilmesinden sonra, siyasî dehasını kullanarak Arap kabîlecilik anlayışına dayanarak siyasî birliğini yeniden gerçekleştirmiştir.³²⁰ Muâviye’nin Osman’ın kanını talep perdesi arkasına sakladığı iktidar hırsı, kabîlecilik zemininde onu iktidara sürüklemiştir. Tartışmayı, Ali-Muâviye mücadelesi olarak değil de kabîlecilik zemininde Ali-Osman tartışması halinde yürütmesi, onun politik dehasının ilginç bir ürünü olarak kabul edilebilir.³²¹ Bu bağlamda, Emevî toplumu bir milletten daha çok kan bağı ile birbirlerine bağlı sosyal bir sınıf teşekkül etmiş olan Arapların hakimiyetine dayanıyordu.³²²

Emevîler dönemi, İslâm’ın yayılmasına, gelişip güçlenmesine olduğu kadar, minberlerden Ali b. Ebî Tâlib’e sövülmesi gibi bazı olaylara sahne olmuş bir dönemdir.³²³ Şîatu Ali kavramı, Emevîlerin Arapçılığına karşı Ali taraftarlığını içermektedir. Bunun için de Ali taraftarları, Emevîlerin yerine geçmeyi beklemekteydi.³²⁴

Muâviye’nin minberlerde Ali ve taraftarlarını eleştirmesi, Ali taraftarlarının kendisine olan kinlerini kabarttı. Bu onların münasebetlerinin menfî bir çizgide

³¹⁶ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, I/88-89.

³¹⁷ 17. İsrâ, 33.

³¹⁸ İbn A’sem, *Kitâbu’l-Futûh*, I-II/548 vd. Ayrıca bkz., Laura Veccia Vaglieri, “Ali-Muâviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılmasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi”, Çev., Ethem Ruhi Fırlı, *AÜİFD.*, XIX (1973), 148.

³¹⁹ el-Minkârî, *Vak’atu’s-Sıffîn*, 81; ed-Dineverî, *Ahbâru’t-Tivâl*, 161.

³²⁰ Krş., Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 5.

³²¹ Krş., Onat, “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur’ân’ın Rolü”, 425.

³²² Levis, *Târîhte Araplar*, Çev., Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İstanbul 2000, 95.

³²³ Bkz., Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 4.

³²⁴ Hodgson, “How did the Early Shi’a Become Sectarian”, 3-4.

sürmesinin en önemli faktörlerinden biridir.³²⁵ Bu uygulama şöyle başlamıştır. Muâviye, Muğîre b. Şube'yi Kûfe valiliğine tayin ettiği vakit Ali b. Ebî Tâlib'in lanetlemesini emretmişti. Bunun üzerine her hutbeye çıkışında Ali b. Ebî Tâlib'i lanetlemeye başladı. Ancak Muğîre'nin konuşmaları, Ali taraftarlarının tepkisine sebep olmuştur.³²⁶ Hucr b. Adiyy ise ayağa kalkarak, kendisine; “sizin küfredip ve ayıpladığınız kişi üstünlüğe en layık kimsedir. Övüp ve göklere çıkardığınız Osman, zemmedilmeye layıktır,”³²⁷ ifadesini kullanmıştır. Hucr b. Adiyy, Muğîre b. Şu'be'nin Ali b. Ebî Tâlib'i kötölemesine sürekli karşı çıkmasına rağmen onun zamanında cezalandırılmamıştı.³²⁸ Şîî hareketi olmaktan ziyade Ali b. Ebî Tâlib'in Muâviye'den hilafete daha layık olduğu konusunun ön plana çıkarıldığı siyasî karakterli Hucr b. Adiyy hareketi³²⁹ ve Hüseyin b. Ali'nin Kûfe'de başkaldırısı, Ehl-i Beyt'in haklarını aramak adına başvurulmuş hareketler, aslında bir fırka oluşturmak için değil, Arapların adetlerindendi. Bunun nedeni, Ali b. Ebî Tâlib'in ailesine bağlılık kadar doğrudan doğruya Emevîlere karşı duyulan düşmanlığa dayanmıştı.³³⁰ Muâviye, iktidarı ele geçirdikten bir süre sonra, Müslümanların birliğini, Arap kabîlecilik anlayışı esasına dayalı olarak da olsa gerçekleştirmeyi başarmıştı.³³¹ Hareket içinde Şîî fikirlerin olduğunu söylemek mümkün değildir.³³² Emevîler, Peygamberin asıl varislerinin kendilerinin olduğunu, bundan dolayı da hilafetin Emevîlerin hakkı olduğunu iddia etmişlerdi.³³³ Ömer b. Abdilaziz dönemine (99-101/717-720) kadar Ali'ye ve taraftarlarına kötöleme kampanyası³³⁴ tabii olarak Şîatu Ali tabirinin uzun süre canlı kalmasına ve Emevî iktidarına yönelik muhalefetin Hâşimî kanadının da Şîilik doğrultusunda değerlendirilmesine yol açmış gözükmektedir. Şîatu Ali tabirinin eş-Şîa şeklinde ıstılahî bir hüviyet kazanmasında bu durumun fevkalâde etkisi olmuştur.³³⁵ Bu yüzden, Muâviye siyasî dehasını kullanarak, farklı bölgelerde iki imama beyat

³²⁵ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 223-226; el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/305; İbn A'sem, *Kitâbu'l-Futûh*, III-IV/ 292-293; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, II/139-141; İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferîd*, V/114-115; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 12, 282.

³²⁶ el-Belâzurî, *Ensâb'l-Eşrâf*, IV/243; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, III/11.

³²⁷ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 223-226; Yakubi, *Târîh*, II/228-229; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, II/139-141.

³²⁸ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 223-226; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, II/139-141. Hucr b Adiyy hareketi için bkz., Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 43-62.

³²⁹ Krş., Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 58.

³³⁰ Fıglalı, “Şîiliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, 28.

³³¹ Bkz., Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 5.

³³² Krş., Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 58.

³³³ el-Makrizî, *Kitâbu'n-Nizâ*, 28.

³³⁴ el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II/167-168.

³³⁵ Krş., Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 5.

edilebileceğini iddia ediyordu.³³⁶ Muâviye'nin Hasan'dan halifeliği teslim alması, Yezid b. Muâviye tarafından Hüseyin b. Ali'nin şehit edilmesi, siyasî yapıda önemli değişikliklere sebep olmuş ve dengeler değişmiştir.³³⁷ Yezid'in kendi taraftarlarına deklare edilen Muâviye'nin emirleri Suriye'de kabul gördü. Fakat Hüseyin b. Ali haklı bir şekilde bu aday gösterme işinin barışı ihlal olduğunu ifade etmiştir. Abdurrahman b. Ebî Bekir, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyir dahi Yezid'in tahta çıkmasını reddettiler. Muâviye Medine'yi bizzat ziyaret ederek, Hüseyin'i ölümle tehdit etti.³³⁸ Hasan'ın ölümünden sonra Ali taraftarları, halifeliği Emevîlerden alıp, Hüseyin'e verme istekleri yeniden canlandı. Bu sebeple Hüseyin'i Emevîler'e karşı ayaklanmaya çağırdılar.³³⁹ Ancak Hüseyin b. Ali Muâviye hayatta olduğu müddetçe iktidar talebinde bulunmayacağını açıkladı.³⁴⁰ Muâviye'nin ölümünden sonra, kendisinin beyatının alınmak istediğini anlayan Hüseyin b. Ali, "Benim gibi bir adam gizlice beyat edemez, zaten halk tarafından olmadıkça gizlice yapacağım bir beyata sen de razı olmazsın..." diyerek ertesi gün beyat edeceğini bildirir.³⁴¹ Hüseyin b. Ali'nin şehit edilmesinden sonra, Emevî idaresinin fiili baskıları neticesinde Alioğullarıyla uzunca bir süre sulh üzere devam eden Emevî-Hâşimî ilişkilerinin tekrar başkaldırma sürecine girmesi önemli bir hadise olarak kabul edilmektedir.

Muhammed b. el-Hanefiyye(81/700), Hasan'ın ölümü ve Hüseyin'in de Kerbela'da şehit edilmesinden sonra, Emevîlere karşı devam eden mücadelenin yoğunlaşabileceği bir odak olmuştu. Özellikle, Kerbela'da yakınları ve babası öldürülmüş olan Ali b. Hüseyin'in Emevîlere karşı itaatkar tavrı ve diğer Ali evladının pasifliği, Alioğlu taraftarını, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin etrafında birleştirmişti.³⁴² O ölünce taraftarlarına oğlu Ebû Hâşim(99/717)'i vasiyet etmiştir. Emevîlerin baskıcı yönetimi ve düzensiz hayat tarzı Müslümanların ümitlerini yıkmıştır.³⁴³

Peygamberin şahsen bir isyana başvuran ilk torunu, 122/740 yılında Emevîlere karşı ayaklanan Zeyd b. Ali idi. Zeyd'in ortaya çıkmasına neden olan hadiselerin yer aldığı rivayetlerdeki ortak özellik, onu isyana teşvikte Kûfelilerin oynadığı roldür.³⁴⁴

³³⁶ el-Makrizî, *el-Hıtat*, II/349.

³³⁷ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 39; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I/174.

³³⁸ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, II/186-187.

³³⁹ Ebû Mihnef, *Maktele'l-Hüseyin*, 5; el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/216.

³⁴⁰ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 224.

³⁴¹ Ebû Mihnef, *Maktele'l-Hüseyin*, 14; ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 227-228.

³⁴² İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, V/68; İbn A'sem, *Kitâbu'l-Futûh*, I-II/584; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II/201; İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferid*, II/406.

³⁴³ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 40; Levis, *The Origins of İsmâilism*, 25; Hizmetli, "İtikadi İslâm Mezheplerin Doğuşuna İçtimai Hadîselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", 670.

³⁴⁴ Bu rivayetler için bkz., et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/160; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/229.

Hüseyin b. Ali'nin şahadetinden sonra bir kenara çekilen Ali evladına rağmen, Kûfelilerin Zeyd'i isyana teşvik etmelerinin altında, Emevîlere duydukları husumetin yattığı söylenebilir. Hodgson ve Duri, Kûfelilerin Ali oğulları adına çıkan isyanlara beşiklik etmesinin, onların Ali evladı taraflığından değil, Emevîlere karşı kendi bağımsızlık mücadelelerini kazanma isteğinden kaynaklandığı üzerinde dururlar.³⁴⁵

Emevîlerin başlangıçta İslâm'a karşı takındıkları katı tavır, tarihî Emevî-Hâşimî çekişmesi ve benzeri hususlar, Emevî iktidarına peşin hükümlerle bakılmasına yol açmıştır.³⁴⁶ Ancak Emevî karşıtı propaganda dinî literatür içerisindeki yerini belki de kendiliğinden buldu. Emevîlerin ilgisini çeken din ve dinî kurallar değildi. Çünkü onların siyasî ve politik yönetimle göstermelik organizasyonlarıyla ilgisi vardı. Gittikçe genişleyen daha itaatkar bir yönetim için, merkezi güce dayalı bir yönetim oluşturdular. Kendi kendilerine bağlılığa sahip oldukları gibi, din bilimi ve dinî politikanın sorunlarıyla da ilgileniyorlardı.³⁴⁷

Hâşimiler ile siyasî liderliği eline geçiren Emevîler arasında mücadele ve rekabet devam etmiştir.³⁴⁸ Her yönden kendisini güçlü hisseden Emevîler, artık dinî liderliğin de kendisine geçme vaktinin geldiğine inandığı bir esnada, sadece Emevîler için değil, diğer kabîleler için de büyük bir sürpriz olmuştur.³⁴⁹ Emevîlerin iktidarıyla birlikte Arap ırkından gelen yöneticiler nezdinde diğer ırklara nazaran daha üstün görülmeye başlanmıştır. Peygamberin yaşadığı dönemde küllenmiş olan Emevî-Hâşimî rekabeti kendisini pek çok yolla dışa vuruyordu.

Emevîler döneminde birçok ayaklanma olmuştur. Emevî idaresinin baskıcı politikaları sonucu gelişen muhalefet, Muâviye'nin hilafeti Ali b. Ebî Tâlib'in elinden gasp etmesine duyulan intikamla birleşmiş ve Ali evladı etrafında yeni bir güç merkezi oluşturmuştu. Araplar arasında öteden beri var olan kabile asabiyeti, Emevî politikaları ile de daha da körüklenmiştir.

B. Alioğulları ve Abbâsoğulları Çekişmesi

Alioğulları ve Abbâsoğullarından oluşan Hâşimoğulları, Emevî Devletinin son zamanlarında toplanarak kendi durumlarını, karşılaştıkları zorlukları, Emevîlerin içine düştüğü sıkıntıları ve iktidar mücadelelerinde halkın göstereceği temayül ve rağbeti

³⁴⁵ Hodgson, "How Did the Early Shi'a Become Sectarian?", 13; Abdulazîz ed-Dûrî, *İlk Dönem İslâm Târîhi*, Çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1991, 106, 113.

³⁴⁶ Krş., Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 9.

³⁴⁷ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred(285/898), *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dali, I-III, Beyrut 1986, I/710.

³⁴⁸ Bkz., Fığlalı, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *AÜİİD.*, IV (1980), 129.

³⁴⁹ Geniş bilgi için bkz., Hüseyin b. Ya'kûb Ahmed, *el-Hâşimîyyûn fi 'ş-Şeria ve't-Târîh*, Ürdün 1998, 32.

müzakere ettiler. Akabinde halkı, gizlice kendilerini desteklemeye davet etmek hususunda ittifak ettiler.³⁵⁰ Hâşimoğullarının iki kolu Alioğulları ve Abbâsoğulları arasındaki ilişkiler karşılıklı dostluk ve samimiyet üzerine kurulmuştu. Ali b. Ebî Tâlib'in torunu Ebû Hâşim'in imâmet hakkını Abbâsoğullarına devretmesine kadar, iki ailenin ortak düşmanları Emevîlere karşı birlik ve beraberlik içindeydiler.³⁵¹ Siyâsî geçmişleri olmayan Abbâsîlerin, Alioğullarına rağmen bir ihtilal gerçekleştirebilecek güce nasıl ulaştıkları, bunu başarabilecek bir kadroyu hangi tezlerle etraflarında toplayabildikleri akla gelen sorulardır. Ali evladından biri etrafında oluşmuş böyle bir teşkilat, meyvesini 27 yıl kadar sürecektir olan bir faaliyet sonrasında Abbâsîler lehine vermiştir.³⁵²

Abbâsîler, ismini Peygamberin amcası Abbâs b. Abdilmuttalib(32/652)'den almaktadır.³⁵³ Ali b. Ebî Tâlib, Peygamberin hastalığı sırasında yanında çıktığında, İbn Abbâs dedi ki, “And olsun Peygamber bu hastalığında ölecektir. Onun için Peygamberin yanına git, halifelüğün kime ait olacağını sor. Ali b. Ebî Tâlib, Abbâs'ın ileri sürdüğü bu teklifi yerinde bulmayarak, Resûlullah'ın kendileri aleyhinde kanaat belirtmesi halinde artık devlet idaresini kimsenin kendilerine vermeyeceğini belirterek, reddetti.”³⁵⁴ Abbâs'ın, Ali b. Ebî Tâlib'in hilafete geçmesi konusunda ısrar etmesinin nedeni, onun konumundan istifade ederek, Hâşimîlerden olan birisinin iktidara geçmesiyle Abbâsîlerin isteklerinin yerine getirilmesini hedeflemektir.³⁵⁵ Hatta Abbâs, Ebû Bekir ve Osman'ın halife seçilmesinde işin şûrâya havale edilmesine sıcak bakmamış ve şûrânın iktidarı Hâşimoğullarına vermeyeceği endişesini dile getirmiştir.³⁵⁶

Ancak Abbâs'ın ikinci oğlu Abdullah b. Abbâs'ın(68/687) ne kendi ne de çocukları için siyasî bir arzusunun olmadığı gözükmemektedir.³⁵⁷ İbn Abbâs, daha sonra

³⁵⁰ İbn Tiktaka, *el-Fahri*, 147. Ayrıca Alioğulları ve Abbâsoğulları arasındaki ilişki için bkz., Büyükkara, *İmâmet Mecadelesi ve Hâşimoğulları*, 14-42.

³⁵¹ Bkz., Hasan İbrâhîm Hasan, *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi*, Kayıhan Yay., Çev.İsmâîl Yiğit, Sadreddin Gümüş, I-VI, İstanbul 1987, II/11 vd.

³⁵² Geniş bilgi için bkz., Bozkurt, *Abbâsî İhtilalinin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, 21-38.

³⁵³ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, IV/307.

³⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, IV/28; İbnu'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, 177; Muhammed b. Afîf el-Bacurî el-Hudarî, *Târîhi'l-Ümami'l-İslâmiyye ed-Devletü'l-Abbâsîyye*, thk, Muhammed el-Osmâni, Beyrut 1986, 13; Abdulmunîm Mâcid, *Târîhu's-Siyâsî li'd-Devleti'l-Arabîyye: Asru'l-Hulâfâi'l-Emevîyyin*, VII. Baskı, Kahire 1982, III/324.

³⁵⁵ Muhammed Berekât el-Beylî, *ed-Da'vetü'l-Abbâsîyye*, Mısır 1986, 5-6.

³⁵⁶ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, IV/23.

³⁵⁷ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III/28-29; *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 25-27.

Haricilerin Ali b. Ebî Tâlib'i tekfir etmelerinin yanlışlığına işaret etmiş ve onları ayetlerle iknaya çalışmıştır.³⁵⁸

Bir rivayette, Hâşimiler arasında uyumsuzluk tohumları atmak için olsa gerek, Muâviye'nin Hasan'ın ölümünden sonra İbn Abbâs'a "Ehl-i Beyt'in seyyidi sensin"³⁵⁹ diyerek kışkırttığı, ancak İbn Abbâs'ın bunu reddettiği yer almaktadır. Abbâs gibi oğulları da Ali, Hasan ve Hüseyin hayattayken hilafet iddiasında bulunmalarının, kendilerine fazla bir şey kazandırmayacağını bilincinde idiler.³⁶⁰ Ancak İbn Abbâs, Hasan b. Ali'nin hilafetten çekilmesinden sonra Muâviye'ye beyat etmiştir.³⁶¹ Abdullah b. Abbâs'ın 68/687 yılında³⁶² ölmesiyle çocuklarından Ali b. Abdillah, diğer kardeşlerinden küçük olmasına rağmen Abbâsîlerin liderliğine geçti. Bu döneme kadar Alioğulları ile Abbâsoğulları arasında bir ayırım yoktu. Genel olarak Abbâsîler, Alioğullarını hep ön planda tutmuşlardı.³⁶³ Ancak Abbâsoğullarının, Emevîlerin iktidarını yıkıp başa geçmelerinden sonra, Alioğullarını dışlamaları üzerine, ilk defa ciddi olarak Alioğulları-Abbâsoğulları çekişmesi tarih sahnesine çıkmıştır.

Muhammed b. Ali,³⁶⁴ Alioğullarının, Emevî devletine karşı giriştikleri hareketin sonuçlarını da iyi tetkik etti ve onlardan farklı gizlilik içerisinde planlı bir ihtilal hareketi tanzim etti. Bunun sebebi de, Peygamberin, Abbâs b. Abdilmuttalib'e, hilafetin onun soyuna geçeceğini bildirmiş olması iddiasıdır.³⁶⁵ Peygamberin kendisinden sonra Müslümanlara liderlik etmesi için amcası Abbâs b. Abdilmuttalib'i seçtiği, Muhammed b. Ali'nin de bu hakkı sahibine iade için çalıştığı konusundaki Abbâsî iddiasının, hareketin başarıya ulaşmasından sonra uydurulduğu ve bunun potansiyel rakiplerin tezlerinin bertaraf edilmesi amacı taşıdığını belirtir. İlk Abbâsî halifesi es-Seffah'ın halife ilan edildiği zaman okuduğu hutbede bu tezi ileri sürmüş olduğunu ve daha sonraları Halife el-Mehdî'nin bunu resmi devlet doktrini yapmaya çalıştığı belirtilir.³⁶⁶ Ancak Peygamber, kendisinden sonra hilafete kimin geçeceğini belirtmemiştir. Bu sebeple, Abbâsîler hakkında bu tür bir haber vermiş olması mümkün değildir. Abbâsîler

³⁵⁸ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III/43-44; *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 36-41

³⁵⁹ *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 43.

³⁶⁰ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/248 vd.; İbrâhîm b. Ali el-Kayravânî, *Kitâbu Zehri'l-Âdab (el-Ikdu'l-Ferîd Hâmişi)*, Beyrut trz., 71; Mâcid, *et-Târîhu's-Siyâsî li'd-Devleti'l-Arabîyye*, III/325.

³⁶¹ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III/43; *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 42 vd.

³⁶² *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 23.

³⁶³ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, V/313. Ayrıca Abbâsoğulları ve Alioğulları ilişkisi için bkz., Bozkurt, *Abbâsî İhtilalinin Oluşum Süreci*, 22 vd.

³⁶⁴ Muhammed b. Ali hakkında geniş bilgi için bkz., Bozkurt, *Abbâsî İhtilalinin Oluşum Süreci*, 23-24.

³⁶⁵ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/421; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, V/408.

³⁶⁶ *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 165; Ömer Fârûk, *et-Târîhu'l-İslâmî ve fıkru'l-Karnî'l-İşrîn*, Müessesetü'l-Matbuâtî'l-Arabîyye, Beyrut 1980, 115. Ayrıca geniş bilgi için bkz., Elton Daniel, *The Political and Social History of Khurasan Under Abbâsîd Rule (747-820)*, Shikago 1979, 27-28.

iktidara geçtiklerinde, kendilerini tıpkı Şîa'nın, hilafeti Peygamberin kendilerine verdiğini iddia ettikleri gibi, dinî açıdan destek arama yoluna gittiler.

Bir başka rivayete göre, Abbâsîler ilk olarak imâmetin Ebû Hâşim'den Muhammed b. Ali'ye geçtiğini iddia etmiştir. Ebû Hâşim Humeyme'de ölüm döşeginde iken, İmâmeti Abbâs'ın torunu Muhammed b. Ali'ye vasiyet etmiştir.³⁶⁷ Devamında, Muhammed b. Ali ise, Ebû Hâşim'den *sarı sayfaları* devraldığını iddia etmiştir.³⁶⁸ Ebû Hâşim kendi imâmetini Abbâsî ailesine verdikten sonra, Abbâsîler, propagandalarını Alioğulları desteğini cezbetmek için çalıştılar. Abbâsî temsilcilerinin çağrıştığı Peygamber ailesinden seçilmiş olacak biri, *er-Rıza min Ehl-i Beyt*'in isminden ortaya çıkan insanlar içindir.³⁶⁹ Emevîlerin yenilgiye uğraması, Mevâlinin sosyal durumunun gelişmesi, Abbâsî ailesinin *Li'r-Rıza min Âl-i Muhammed* olarak zihindeki yapmış olduğu şey tam değilse bile, politik olarak Ali taraftarlarının birçoğunu memnun olması için etkiliydi.³⁷⁰ Bu “hareket başarıya ulaştıktan sonra Muhammed ailesinden her kimse halife seçilirse, ondan razı olunacaktır” anlamına geliniyordu. Muhammed b. Ali'nin bilinçli olarak seçmiş olduğu taktik, aynı zamanda onun zeka ve kabiliyetini ortaya koyarken, beraberinde bir çok şeyi hedefliyordu.³⁷¹ Abbâsîlerin, kendilerine hile yaptıkları ve hilafeti gasbettikleri düşüncesine sahip olan Ali taraftarları, haklı gördükleri çağrılarına devam ederek, birçok ayaklanma hareketlerine giriştiler.³⁷²

Abbâsî hareketi özellikle 122/739 yılında Zeyd'in ayaklanması, 125/742 yılında da Yahya'nın ayaklanması ile biraz sıkıntı ve zorluk çekmiştir. Hareketin Ehl-i Beyt adına yapılması ve Ehl-i Beyt'ten bu iki insanın ayaklanması, elbette Abbâsî davetine katılanları da, bu ayaklanmalara katılmaya zorlamıştır. Bunu hisseden Muhammed b. Ali, Kûfe baş daisi Bukeyr b. Mahan(127/745)'a kesin talimat vererek, adamlarının böylesi bir harekete katılmamalarını istemiştir.³⁷³ Ebû'l-Abbâs(136/754), Kûfe'de

³⁶⁷ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/327-328; el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III/467; el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/297; el-Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, III/262; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 48. Muhammed b. Ali'nin Ebû Hâşim'den hilafet hakkının devralması ile ilgili geniş bilgi için bkz., Bozkurt, *Abbâsî İhtilalinin Oluşum Süreci*, 24-34

³⁶⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/327; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 126.

³⁶⁹ *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 104; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 67-68; Daftary, *İsmâîliler*, 109.

³⁷⁰ *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 104; es-Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 298; Atvân, *Da'vetü'l-Abbâsîyye-Mebadi ve Metalib*, 95-96; “Li'r-Rıza min Âl-i Muhammed” ifadesinin tartışması için bkz., Nahide Bozkurt, “Abbâsîlerle İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz”, *İslâmiyet*, III (2000), 147-158, 148-149.

³⁷¹ Hasan, *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi*, II/295. Krş., Bozkurt, *Abbâsî İhtilalinin Oluşum Süreci*, 33-34.

³⁷² İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 149. Ayrıca bu hareketler için bkz., Ahmet Bağlıoğlu, “Abbâsî Devleti'nin Oluşum Sürecinde Şîi Hareketler”, *Dînî Araştırmalar*, VIII (2000), 81-96.

³⁷³ *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 200; M.A. Shaban, *The Abbâsîd Revolution*, Cambridge 1970, 155.

132/749 yılında bir Cuma günü yaptığı konuşmada Alioğullarını dışlamış ve Peygamberin, kendilerine vasîyet ettiğini iddia etmişlerdir.³⁷⁴

Durum böyle iken Abbâsî daveti süresince, davetin gizliliğinde Alioğullarının desteğine olan ihtiyacın büyük rolü vardır. Bu desteği kaybetmeme noktasında Alioğulları ile olan ilişkiler çok hassas bir zemine oturtulmuştur.³⁷⁵ Abbâsî devrimi tamamlanıp bittikten sonra bunca samimiyetle Abbâsîleri destekleyen Ali taraftarları hayal kırıklığına uğradılar. Onlar, Ali b. Ebî Tâlib'in Ehl-i Beyt'inden birinin tahta geçirileceğini düşünüyorlardı. Bunun içinde Ali taraftarları, Abbâs'ın soyundan gelenlerin kendilerine ve iddialarına Emevîlerden daha az düşman olmadıkları kanaatine vardılar.

Alioğullarından Abbâsîlere ilk karşı çıkma hareketi, bu ailenin Hasan kolundan Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye tarafından ortaya konuldu.³⁷⁶ Bu durumu, Emevîlere karşı Hâşimî hareketinde önemli bir yeri olan Ebû Seleme(132/750)'nin, hilafet hususunda gönderdiği mektup üzerine, Ca'fer es-Sâdık ile Abdullah b. Hasan arasında geçen konuşmalardan da anlamak mümkündür.³⁷⁷ Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim'in Halife Mansur'a karşı başlattığı isyan, Abbâsîler ve Alioğullarının tamamen yollarını ayırmıştır.³⁷⁸ Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye konusunu Ca'fer es-Sâdık'ın kendi dönemindeki Şîî karakterli isyanlarla irtibatı başlığı altında ele alacağız.

Abbâsîlerin de Ehl-i Beyt adına iktidarı ele geçirmek için önlerinde ciddi bir engel kalmamıştı. Bu anlamda Abbâsîler, Peygamber ailesine büyük sevgi besleyen kitleleri '*Li'r-Rıza min Âl-i Muhammed*' adı altında alınan bu sloganla beyata davet etmişlerdir. Bu sloganla Emevî ailesine karşı bütün Hâşimi ailesinin desteğini arkalarına almayı hedeflemişlerdir. Doğrudan Peygamberle alakalı olduğundan ve sevilmesi bir dinî vecibe addedilen Âl-i Beyt'ten biri olarak ortaya çıkmak böyle bir ortamda bir nevi meşrûiyet demek oluyordu.

C. Mevâli-Arap Çekişmesi

Arap toplumunda kişilerle boylar ve oymaklar arasında sözleşmeyle yaratılan mevla terimi, İslâmiyet'i kabul eden Arap olmayanlar için kullanılmaya başlandı. Mevâlinin Arap toplumu içindeki konumunu yerli yerine oturtabilmek için Arap toplumunun yapısını bilme zorunluluğu bulunmaktadır. İslâmiyetten önce Araplar,

³⁷⁴ *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 165; Ömer Fârûk, *et-Târîhu'l-İslâmî ve fikru'l-Karni'l-İsrîn*, 115.

³⁷⁵ *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 200.

³⁷⁶ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/428; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/513.

³⁷⁷ ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 328-329; el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/349; el-Heytemî, *es-Savâiku'l-Muhrika fi'r-Reddi ala Ehli'l-Bid'ai ve'z-Zındıka*, II/429.

³⁷⁸ es-Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 261.

kabîlelerden meydana gelen bir milletti ve bu kabîleler arasında sürekli bir mücadele vardı. Emevîlerin büyüklüğüne rağmen kendisini sürekli sarsan bunalımlarla karşı karşıya kalmış ve bu bunalım Arapların yarımadayı terk ederek beraberlerinde getirdikleri kabîlevî ve siyasî alışkanlıklarından kaynaklanmıştı.

Emevîlerin Mevâliyi bazı şartlarla valilik görevine getirdiklerini görmekteyiz. Bunlardan birisi, Arap kabîlelerinin nüfuzunun zayıf olması ve İslâmî yönelişin insanların hayatına galip gelmesidir. Arap ordularının kabîlevî tabiatından dolayı Mevâlinin orduya komutanlık yapması pek nadirdi. Çünkü kabîle mensubu, savaşta efendisinin veya kabîlenin mensubu olan birisinin dışında kimsenin komutanlığını kabul etmezdi.³⁷⁹ Emevîler döneminin kuruluş yıllarından itibaren halifeler ve devlet görevlileri arasında Arapçılık ön plana çıkmış ve Mevâli dinî, siyasî, askerî, sosyal ve ekonomik açılardan haksızlığa uğratarak bir bakıma ikinci sınıf insan muamelesi görmüşlerdir.³⁸⁰ Ayrıca Emevî halifelerinin, Arapların tarafını tutup Mevâliye onlar arasında eşit muamele yapmamaları, Arap olmayanların bir araya gelerek onlara karşı zaman zaman ayaklanmalarına sebep olmuştu. Böylece Emevîler, kendilerini sıkıntıya sokmuşlardı. Çünkü hem hilafet ordusunun hem de halkın bir kesimi içerisinde Mevâli vardı.³⁸¹ Emevîlere karşı Mevâlinin tepkisi onları muhalefete iterek, Ali taraftarlığını benimsediler. Çünkü Osman zamanında memnun olmayan mevâli, kurtarıcı olarak Ali b. Ebî Tâlib'i görmeye başlamıştı.³⁸² Hüseyin b. Ali'nin ölümünden sonra Tevvabun hareketinde yer alanların çoğu Kûfe kurrasından kişilerin bulunduğu Araplardı. Ancak bundan sonraki tarihte yer alan Muhtâr'ın isyanı, mevâli denen zümreye istinat eder. Bu ise, Mevâlinin siyasî bir güç olarak kendilerinin farkına varmalarını sağlamıştır.³⁸³ Muhtâr, Ali b. Ebî Tâlib'in oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye adına hareket etmekte olduğunu iddia etmiştir. Onun, Muhammed b. el-Hanefiyye'yi çeşitli sıfatlarla vasıflandırmak ve bu sıfatları kendisine göre yorumlamak suretiyle insanlar arasında bir takım gulât fikirleri yaydığı görülmektedir. Bu söylemlerin Mevâli üzerinde büyük etki yaptığı ve onun hareketine destek verdikleri bildirilmiştir.³⁸⁴ Çünkü Kûfe'nin

³⁷⁹ Mikdad, *el-Mevâlî*, 258-259.

³⁸⁰ Bkz., İsmail Hakkı Atçeken, "Ömer b. Abdülazîz Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *SÜİFD.*, XIII (2002), 69-88, 87.

³⁸¹ el-Câhiz, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, Çev. Ramazan Şeşen, Ankara 1967, 49. Emevî idarecilerinin Mevâliye karşı tutumu için bkz., Atçeken, "Ömer b. Abdülazîz Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", 69-88.

³⁸² De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Târîhteki Yeri*, Çev., Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Ankara 1969, 65.

³⁸³ Bkz., Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, 143. Krş., Bahriye Üçok, *Emevîler Abbâsîler*, MEB. Yay., Ankara 1979, 48.

³⁸⁴ ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, IV/123.

çoğunluğunu oluşturan Mevâli için son derece önemli bir kavram olarak ortaya çıkmıştır.

Muhtâr es-Sakafî, bizzat bir Arap ailesi soyundan olmasına rağmen, Mevâli'ye güvenmiş ve onlara eşit muamele etmiştir.³⁸⁵ Mevâli, 66/685 yılında Muhtâr'ın Kûfe'deki isyanıyla siyasî bir güç olarak varlıklarının farkına varmışlardır.³⁸⁶ Muhtâr, isyanında Mevâliden önemli destekler almasına karşın, Mevâli ile Araplar arasındaki çıkar çatışması onun için bazı güçlükler doğurmuştur.³⁸⁷ Muhtâr hareketinin sonlarına doğru Mevâlinin etkin rol alması ve Muhtâr'ın çevresinde sadece Mevâlinin kalması sonraki dönemlerde, Şîî düşüncenin özellikle Mevâli tarafından benimsenip geliştirildiği düşüncesini gündeme getirmiştir.³⁸⁸ Muhtâr es-Sakafî, Araplar ve Mevâli arasında bir tür denge kurmaya ve özel çıkarları dürtüsüyle hareket ettiğinde, her iki tarafa da kendi hareketinin o tarafın da çıkarına olduğunu hissettirmeye çalışmıştır.

Mehdî kavramı, Kûfe halkının çoğunluğunu oluşturan Mevâli için son derece ilgi çekici olmuştur. Bu anlamda Muğîriyye, Beyânîyye ve Mansûriyye gibi Şîî nitelikli Gulât hareketleri, Mevâli arasında çok sayıda taraftar kazanmışlardı ve bu taraftarlar, kısa sürede gulât fırkalarının çoğunluğunu oluşturmuşlardır.³⁸⁹ Mevâlinin tatminsizliği, Muhtâr tarafından kendilerinin farkına varma duygusu uyandırılmış olsa bile, uzun zamanlara kadar tesirli bir siyasî bir güç olamadı.³⁹⁰

Bu anlamda Muhtâr es-Sakafî, kendilerini ezilmişlerin yanında olduklarını iddia eden Mevâli'ye dayanmak zorunda kalmıştı. Çünkü o, hoşnutsuzlukları gidermeye çalışmak ve Mehdî inancını yaymak yoluyla Mevâliyi saflarına çekmeyi kolayca başarmıştı. Muhtâr ilk kez olarak, hoşnutsuz Mevâliyi Ali taraftarlığına çekmiş, Ali taraftarları bu sayede daha geniş bir toplumsal destek kazanmıştı. Tarihinde bir dönüm noktası oluşturan bu gelişmeler sonucunda, Ali taraftarlarına geçen Mevâli, beraberlerinde, yabancı olan bir çok düşüncüyü getirmişti. Muhtâr'ın isyanından sonra, imamlar Alioğullarından başka, Peygamberin soyundan gelebiliyordu. Bunun yanında Muhtâr gibi, yetkilerini çeşitli imamlardan aldıklarını ilan eden, gerçekten bağımsız Ali taraftarları da vardı. Kısacası, imamlık iddiasında bulunan farklı kişilerin çevresinde toplanan farklı muhalif gruplardan oluşan bu dönemin –iddia edilen- Şîîliği, önceki yılların tersine, kabul edilmiş bir devir teslim sırası tek bir imamlar çizgisi çevresinde

³⁸⁵ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, II/650.

³⁸⁶ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, II/634; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 54 vd.

³⁸⁷ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 20-21.

³⁸⁸ Krş., Korkmaz, *Târîhi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, 65.

³⁸⁹ el-Câhîz, *Kitâbu'l-Hayavân*, II. Baskı, I-VII, Kahire 1965, II/266-267.

³⁹⁰ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 57.

birleşmiş değildi.³⁹¹ Hüseyin b. Ali'nin şehit edilmesinden sonra Emevîlerin Irak üzerindeki egemenliğinin yeniden hayata geçmesiyle, karizmatik önderlerden yoksun kalan Ali taraftarları yaklaşık yarım yüzyıl açık faaliyette bulunamadılar. Bu anlamda bu fikirler Mevâli arasında yaşamaya devam etti. Bunun içinde, Mevâlinin artan siyasal öneminin ve Ali taraftarlarının fikirlerini kabule hazır oluşunun farkına varan ilk kişi Muhtâr es-Sakafî idi.

Zeyd b. Ali'nin ayaklanması sırasında Mevâlden kendisine destek olan önemli sayıda insan vardı.³⁹² Çünkü Peygamberin soyundan meşru halef fikri Mevâliye Araplardan daha uygun gelmiştir.³⁹³ Mevâlinin desteklediği ve Emevî devletinin yıkılmasına sebep olan önemli hareketlerden biri de, şüphesiz Abbâsoğulları tarafından yürütülen harekettir. Abbâsî dailerinin faaliyetleri en çok Mevâlinin etkili oldukları bölgelerde destekçi bulmuş ve Emevîlere karşı girişilen isyan hareketleri Kûfe, Horasan gibi şehirlerden yürütülerek başarı sağlanmıştır.

Abbâsîler, Ali taraftarlarını kazanmak için, Zeyd'in kanının intikamını aradıklarını da iddia ettiler. Zeydiyye gibi onlar da zayıfın yani Mevâlinin müdafaasıyla ilgilendiler. Onların Mevâli ile ilgilerinin derecesi ise, bir mevla olan baş temsilcileri ve nihai destekleyicileri Ebû Müslim'le ortaya çıkıyor. Halbuki onlar, belki de Ebû Müslim'in Mevâli arasında kazanacağı desteğin hacmine bakıyorlardı.³⁹⁴

İktidar kavgası, baştan beri, Emevî-Hâşimî soyu arasında sürmekteydi. Mevâli sosyal durumları itibarıyla ikinci sınıf vatandaş olarak görüldüklerinden, iktidar kavgasında üçüncü bir taraf olarak yer almaları mümkün değildi.³⁹⁵ Arap kabîleleri arasındaki mücadele ve kabîle üstünlüğü anlayışı büyük oranda devam ederken Osman döneminde görülmeye başlayan ve Emevîler döneminde yaygınlaşan Arapların diğer milletlerden üstün olduğu görüşünü benimseyen bir zümre ortaya çıktı.

Hem politik hem de sosyal durum hakkında yaygın bir memnuniyetsizlik vardı. Irak Arapları, Suriyelilerin hegemonyasına karşıydı. Arap yönetimi tarafından Arap olmayan Mevâliye karşı hakimiyet davranışı sergilediği için, onları gücendirdi. Tebaa ve fethedilen yerlerdeki insanlar üzerinde yükümlülüğü artırmak için, çoğalan Arap gruplarına ek yetkiler verildi. Her insan tabakasında bulunan dinî inançlar sebebiyle sosyal heyecan ve rejimin varlığına karşı tavır dinî kavramlar içerisinde ifade edildi.

³⁹¹ Geniş bilgi için bkz., Daftary, *İsmâîliler*, 85-87.

³⁹² Geniş bilgi için bkz., Cemal Cevde, *el-Avdau'l-İctimaiyye ve'l-İktisâdiyye li'l-Mevâli fî Sadri'l-İslâm*, Amman 1989, 163.

³⁹³ Levis, *Târîhte Araplar*, 100.

³⁹⁴ Krş., Watt, "Shi'ism Under the Umayyads", *JRAS.*, 1960, 158-172, 171-172.

³⁹⁵ Bkz., Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 90.

Bununla birlikte, genel hoşnutsuzluk, İslâm'la ilgili devletin yasal ve dinî temeline karşı yöneltilmedi.³⁹⁶

İslâmlaşmanın hızına bağlı olarak, Mevâlinin toplam sayısı hızla büyüdü. Fetihleri izleyen birkaç on yıl içinde sayıca Arap Müslümanları geçtiler. Müslüman olarak Peygamberin, soy, ırk ve kabîle bakımından farklı olsalar bile, bütün Müslümanların bile, her Müslümanın Allah önünde eşit olduğu açıklamasına dayanan Mevâli, Araplarla aynı hak ve ayrıcalıklara sahip olmayı talep ediyordu. Ömer'in halifeliği sırasında, Mevâli hâlâ görece az sayıdayken bu ilkeye bir ölçüde uyulmuştu. Ancak Emevî hanedanı sırasındaki Arap yöneticileri söz konusu eşitlik ilkesine hiç de sıcak bakmıyordu.³⁹⁷

Birinci asrın sonlarında, ortaya çıkmış olan mehdîlik, gaib imâm, rec'at ve bedâ' görüşleri ilk zamanlar içtimaî hayata mal olmasa da daha sonra özellikle bu fikirlerin kültürüne sahip olan Mevâli arasında revaç bulmuş ve ikinci asır sürecinde dinî muhteva kazanarak Şîa için malzeme olmuştur.³⁹⁸

III. Ca'fer es-Sâdık Öncesinde Şîiliğin Genel Görünümü

Şîa'nın Peygamberin sağlığında şekillenmeye başladığı, Peygamberin vefatından sonra da bir mezhep olarak ortaya çıktığı şeklinde Şîi iddialar vardır.³⁹⁹ Ancak yapılan araştırmalar, bu iddiaların doğru olmadığını ortaya koymaktadır.⁴⁰⁰ Hâşimiler adına mücadele eden oluşumlar arasında, hicri birinci asrın son çeyreğinden önce ne Şîilikten, ne de Şîi fikirlerden söz etme imkanı olmadığı için,⁴⁰¹ Ca'fer es-Sâdık öncesinde Şîiliğin genel görünümü başlığı altında, gulât adı verilen Sebeiyye, Keysâniyye, Beyaniyye, Muğiriyye ve Mansuriyye fırkalarını ele almak istiyoruz.

Sebeiyye, üzerinde en fazla ihtilaf edilen, ne zaman teşekkül ettiği, kimlerle irtibatlı olduğu konusunda kapalı olan, farklı şahıslarla, farklı olayları ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Sebeiyye tabiri hicri birinci asrın ikinci yarısından itibaren, Osman muhalifleri ve ilk üç halife aleyhtarlığı yaparak Ali, Muhammed b. el-Hanefiyye ve Ebû Hâşim adı etrafında aşırı fikirler benimseyen kişi ve grupların müşterek adlarından biridir.⁴⁰²

³⁹⁶ W. Ivanow, "Early Shi'ite Movements", *JBBRAS*, XVII (1941), 1-23, 3.

³⁹⁷ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/302

³⁹⁸ Bkz., Onat, *99 Soruda İslâm Mezhepleri*, 36.

³⁹⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 17; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 15; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, II/5; et-Tabersî, *I'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 141.

⁴⁰⁰ Bkz., Onat, "Şîiliğin Doğuşu Meselesi", 79-117.

⁴⁰¹ Bkz., Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, 115-137, 142.

⁴⁰² Bkz., Korkmaz, *Târîhi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, 154-155.

Gerçekten galiyenin bütün fırkalarınca ileri sürülen iddiaların başlangıcını Sebeiiyye’de bulmaktayız. Peygamberin rec’atı,⁴⁰³ Ali b. Ebî Tâlib’in vâsiliği, gaybeti ve rec’atı⁴⁰⁴ gibi fikirler Sebeiiyye’ye izafe edilen görüşlerdir. Bu gibi fikirlerin belli bir dönemde ortaya çıkmış ve belli bir dönemi tasvir eden fikirler olduğunu söylemek biraz zordur. Seyf’in, Osman döneminde, Abdullah b. Sebe tarafından dile getirildiğini iddia ettiği rec’at ve vasilik fikirlerinin ne Osman dönemi, ne de Ali dönemi ile bir ilişkisini kurmak mümkündür. Nitekim hiçbir kimse Osman’a karşı ayaklanırken, Ali’nin vâsiliğini dile getirmediği gibi, başlangıçta Osman’ı katletmek gibi bir niyetlerinin olduğunu da söylememiştir. Ali b. Ebî Tâlib’in halife olduktan sonra kendisinin vâsîlik gibi bir özelliğinin olduğunu öne çıkarmaması, ya da Cemel ve Sıffin gibi savaşlarda böyle bir özelliğe vurgu yapmaması bunun açık bir ispatı durumundadır.⁴⁰⁵

Seyf b. Ömer’in rivayetlerinde, Osman dönemi fitne olayları içerisinde Sebeiiyye vardır.⁴⁰⁶ Hz. Osman’ın kendi akrabalarına öncelik ve ayrıcalık tanınması,⁴⁰⁷ Ubeydullah b. Ömer’in babasının katilinin yanında, işbirliği gerekçesiyle bir köleyi ve ailesini kılıçtan geçirmesi,⁴⁰⁸ Kûfe valisi Velid b. Ukbe’nin hazineye olan borcunu ödememesi⁴⁰⁹ ve içkiye olan düşkünlüğü⁴¹⁰ gibi yanlışlar; yine Amr b. As’ın İskenderiye fethinde kadın ve çocukları da esir alışıyla başlayan halkı bezdirici tutumları,⁴¹¹ Mısır’a vali olarak atanan Abdullah b. Sa’d Ebî Serh’in yanlış uygulamaları⁴¹² daha sonra Sebeiiyye kurgusuyla örtülmeye çalışıldığı söylenebilir. Sebeiiyye’nin kullanımı Osman dönemindeki siyasî hataları üstlenmesinin ötesinde suikastçı grup anlamında, lideri olan Abdullah b. Sebe ile birlikte halifenin katledilişiyle sonuçlanan kuşatma sürecinde yeniden karşımıza çıkar.⁴¹³ Bu dönemde Seyf tarafından yüklenilen fırka anlamının Osman döneminin olayları ile gerçekte bir ilişkisi yoktur. Bu dönemin siyasî olumsuzluklarının Seyf’in yaptığı gibi Sebeiiyye kurgusuyla kapatılmak istenilen olaylar olduğunu söyleyebiliriz.⁴¹⁴ Daha sonra Sebeiiyye ile ilişkilendirilen

⁴⁰³ et-Taberî, *Târihu’l-Umem ve’l-Mulûk*, II/647.

⁴⁰⁴ İbn Kuteybe, *Te’vilu Muhtelifi’l-Hadis*, Beyrut trz., 7; el-Ya’kûbî, *Târihu’l-Ya’kûbî*, II/179; İbn Ebî’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belağa*, III/126.

⁴⁰⁵ Krş., Korkmaz, *Târihi Süreç İçerisinde Sebeiiyye*, 156.

⁴⁰⁶ Seyf b. Ömer, *el-Fitne ve Vak’atu’l-Cemel*, 48.

⁴⁰⁷ el-Ya’kûbî, *Târihu’l-Ya’kûbî*, II/174; et-Taberî, *Târihu’l-Umem ve’l-Mulûk*, IV/347.

⁴⁰⁸ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, III/356; İbn Kuteybe, *Kitâbü’l-İmâme ve’s-Siyâse*, I/35; el-Ya’kûbî, *Târihu’l-Ya’kûbî*, II/163.

⁴⁰⁹ el-Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşraf*, V/30-31; et-Taberî, *Târihu’l-Umem ve’l-Mulûk*, IV/244.

⁴¹⁰ İbn Kuteybe, *Kitâbü’l-İmâme ve’s-Siyâse*, I/35; el-Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşraf*, V/29-30.

⁴¹¹ el-Ya’kûbî, *Târihu’l-Ya’kûbî*, II/164.

⁴¹² ed-Dineverî, *Ahbâru’t-Tivâl*, 131; el-Belâzurî, *Ensâbu’l-Eşraf*, V/26.

⁴¹³ Seyf b. Ömer, *el-Fitne ve Vak’atu’l-Cemel*, 58; et-Taberî, *Târihu’l-Umem ve’l-Mulûk*, IV/349.

⁴¹⁴ Osman döneminde Sebeiiyye ile ilgili geniş bilgi için bkz., Korkmaz, *Târihi Süreç İçerisinde Sebeiiyye*, 16-38.

Kinâne b. Bişr et-Tüceybî, Ruşeyd el-Hecerî, Umeyr b. ed-Dabbî el-Bürümî gibi isimler Osman muhalifi olarak bilinen isimlerdir. Câbir el-Cu'fî, Abdullah b. Amr b. el-Harb el-Kindî, Muğîre b. Said ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî gibi isimler, Şîî eğilimli Sebei diye bilinmektedirler.⁴¹⁵

Ali b. Ebî Tâlib'in halife seçilmesinde, Seyf kanalıyla, Sebeiyye'nin isyancıları tanımlamak üzere kullandığını görürüz. Özellikle Ali b. Ebî Tâlib'in beyat almasından sonra, Sebeiyye, Ali b. Ebî Tâlib'i tehdit ederek, Osman gibi öldürüleceğini söyler.⁴¹⁶ Olayların bu sürecinde Sebeiyye kavramı yeniden karşımıza çıkar. Seyf'in, daha sonra doğacak olan Muâviye'nin iktidarını meşrulaştırmak üzere kullandığını düşündüğümüz kavram yine "Ali'nin söz dinletemediği isyancılar" anlamında kullanılır. Seyf'in Sebeiyye'nin etkinlik gösterdiği aşama olarak tasvir ettiği bu olayların arka planında ise Ali Muâviye çekişmesi vardır.⁴¹⁷ Seyf kanalıyla, Mekke'de Emevîler, Talha b. Ubeydillâh, Zübeyir b. el-Avvâm ve Âişe bint Ebî Bekir'in bir araya geldiği, "Osman'ın katillerinin bulunması ve Sebeiyye ile savaşmak için toplandıkları"⁴¹⁸ anlatılmaktadır. Cemel Hadisesi esnasında,⁴¹⁹ Seyf'in rivayetlerinde Sebeiyye kurgusu ile karşılaşırız. Seyf'in anlattıklarına göre Cemel'de Ali ve Âişe taraftarları birbirleriyle anlaşmış ve rahat bir gece geçirmişler. Fakat Sebeiyye adlı bir grubun kışkırtmasıyla, karşı karşıya konaklayan Mudar, Rebia ve Yemenliler, birbirlerine saldırmışlar. İki taraf da ne olup bittiğini bilmeden kendini savaşın içinde bulmuşlardır.⁴²⁰ İki tarafı birbiriyle savaştırmak gibi bir başarı kazandığı iddia edilen Sebeiyye fırkasının, savaştan sonra bir etkinliğinden söz edilmez. Seyf b. Ömer'in Ali b. Ebî Tâlib'e aşırı taraftar olarak gösterdiği Abdullah b. Sebe'yi Cemel'den sonra hatırlamamış olmasını veya fitnenin baş amili olarak gösterilen bir şahsın, Sıffin ve sonraki olaylara karışmamış olduğunu, söyleyebilmek, inandırıcı olmaktan uzak gibi görünmektedir.⁴²¹ Bu sebeple, Ali dönemiyle ilişkilendirilen Sebeiyye'nin pek alâkası yoktur.

Hariciler tarafından, Ma'kıl b. Kays'a yönelik olarak Sebeiyye ifadesinin kullanılışı, herhangi bir fırka tasviri olmaktan daha çok, Ma'kıl'ın bir Osman muhalifi olması anlamına gelmektedir.⁴²² Çünkü Ma'kıl b. Kays, Osman zamanında Kufe valisi

⁴¹⁵ Geniş bilgi için bkz., Korkmaz, *Târîhi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, 112-131.

⁴¹⁶ Seyf b. Ömer, *el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel*, 96-97.

⁴¹⁷ Bkz., Korkmaz, *Târîhi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, 40-41.

⁴¹⁸ Seyf b. Ömer, *el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel*, 116; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, IV/444.

⁴¹⁹ Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî(463/1071), *Târîhu Bağdât*, I-XIV, Kahire 1931, VIII/488; ez-Zehabî, *Mizânu'l-İtidâl*, II/426; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, III/154.

⁴²⁰ Seyf b. Ömer, *el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel*, 48-50.

⁴²¹ Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetu'l-Kübrâ*, II/90.

⁴²² Bkz., Korkmaz, *Târîhi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, 48-49.

Velid'in sarhoşken namaz kıldırmasına tepki gösterenlerin arasında yer almıştır. Saîd b. Âs'ın "Kûfe Kureyş'in çiftliğidir" görüşüne tepki gösterip halifeye şikayet mektubu yazarların arasındadır.⁴²³ Haricilere yönelik Sebeyye ifadesinin kullanılışı, kötölemek ve karalamak içeriğinden başka bir anlam taşımamaktadır.⁴²⁴

Şîa'ya göre, Abdullah b. Sebe', Ali b. Ebî Tâlib hakkında gulât fikirler ileri süren Abdullah b. Vehb er-Râsibî el-Hemdânî'dir. Onun görüşleri, Abdullah b. Hars ve İbn Esved sayesinde yayılmıştır. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve sahabeyi açıktan eleştirerek, onların kötülüklerine ortak olmadığını belirtmiştir. Bunu kendisine, Ali'nin emrettiğini öne sürmüştür. Ali, onu çağırarak gerçeği sormuş, o da yaptığını kabul edince, Ali, onun öldürülmesini emretmiştir. Halk Ali'ye, "Ey Müminlerin Emiri! Ehl-i Beyt sevgisine, sana dostluğa ve düşmanlardan uzak oluşa çağıran birini mi öldürüyorsunuz?" deyince, o da onu Medâin'e sürmüştür.⁴²⁵ Ancak, Abdullah b. Vehb, Sıffin'den sonra Ali b. Ebî Tâlib'den ayrılarak Hariciler'in emiri olmuş ve Ali ile yazışmalar yapmıştır.⁴²⁶

Sebeyye tanımlaması en belirgin şekliyle Hucr b. Adiyy hareketi ile ilişkili olarak da karşımıza çıkar. Ancak bu ifadenin müstakil bir fırkayı tasvir ettiğini söylemek mümkün değildir.⁴²⁷ Hucr b. Adiyy'in arkadaşlarının içerisinde Yemenlilerin çoğunlukta olması ve Ali saflarında bulunmuş olması, onun Muâviye'nin valisi Ziyâd tarafından şiddetle karalanmasına ve cezalandırılmasına sebep olmuştur. Bu yüzden Sebeyye'yi, vali Ziyad'ın, Hucr ve arkadaşlarını karalamak için kullandığını söyleyebiliriz.⁴²⁸ Emevî yönetiminin özellikle Ali b. Ebî Tâlib'i lanetleme fikrine bir tepki olarak Hucr b. Adiyy ve arkadaşlarının 51/671'de hareketinin "Türâbiyye-Sebeyye" tabirleriyle itham edilmelerinden itibaren Muhtar'ın ölümüne kadar Sebeyye tabirinin Osman aleyhtarlığı anlamında kullanıldığı görülür.⁴²⁹

Sebeyye'nin en belirgin biçimde Muhtâr hareketinden sonra, Muhtâr taraftarı olan, çoğunluğu Yemenli olan ve içlerinde İslâm dışı kabul edilebilecek dinî inanışları barındıran kesimler için kullanıldığını söylemek mümkündür. Öte yandan bu kullanımın herhangi bir fırkaya tekabül ettiğini iddia etmek mümkün değildir.⁴³⁰ Sebeyye

⁴²³ el-Minkârî, *Vak'atu's-Sıffin*, 96.

⁴²⁴ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/193. Krş., el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, V/285.

⁴²⁵ el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 20. Ayrıca Abdullah b. Vehb er-Râsibî için bkz., Fıglalı, "Abdullah b. Vehb er-Râsibî", *DİA*, I (1988), 141-142.

⁴²⁶ Geniş bilgi için bkz., İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, III/339.

⁴²⁷ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/272.

⁴²⁸ Fıglalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 300.

⁴²⁹ Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 60.

⁴³⁰ Bkz., Vedat el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târih*, Beyrut 1974, 127.

ifadesinin başlangıçta Muhtar ve taraftarları için, özellikle muhalifleri olan Kufeliler tarafından kullanıldığını, söyleyebiliriz. Çünkü Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (99/717)'nin “*Kitâbu'l-İrcâ*” adlı risalesinde muhtemelen taraftarları arasına bazı Sebei unsurlar sızdığı için Sebeiyye kavramı, Muhtar'ın bütün taraftarları için itham amaçlı kullanılmıştır.⁴³¹

Nitekim İbrâhim en-Nehâ'î'den(96/714), kendisinin ne Sebe'i ne de Mürçi'i olduğu yolundaki ifadesi,⁴³² bu kavramın bu yıllarda yeni bir içerik kazanmaya başladığını göstermektedir.⁴³³ İbrâhim en-Nehâ'î'nin Sebeilikten kendisini uzak tutması, Sebeiyye'nin hem siyasî faaliyetlerinden uzak olduğunu hem de Ehl-i Beyt hakkında onların ortaya attıkları aşırı görüşlerden uzak olduğunu vurgulaması anlamında olmalıdır.⁴³⁴ Ayrıca, bu ifadeyle Ali b. Ebî Tâlib'e olağanüstü bir güç atfetmeden onu Osman'dan öne alıyor düşüncesi de olabilir.⁴³⁵ İbrahim en-Nehâ'î'nin Sebeiyye ifadesini kullanmasının yanında, Zuhri(125/742) de, Ebû Hâşim(98/716)'in, Sebeiyye hadislerini toplamakta olduğunu söylemiştir.⁴³⁶ Bu anlamda, Sebeiyye'ye isnad olunan görüşler, ilk defa 80/699 tarihinde ortaya konmuştur.⁴³⁷

Sebeiyye, Abbâsîler döneminde de karşımıza çıkar. Bu dönemde de müstakil bir fırkaya tekabül etmeyen Sebeiyye, dışlanmaları gereken bir kesim olarak kabul edilmektedir. Abbâsîler ihtilal dönemi boyunca kendilerinden ve isimlerinden yararlandıkları Alioğullarını iktidarda ortak olarak istememektedirler. Çünkü Abbâsî halifesi Seffah, kendilerinin Peygambere daha yakın olduğunu vurgulamış, Ali evladını ve onların taraftarlarını isim vermeden gündeme getirmiş, Sebeiyye denen bir dalalet topluluğunun, Abbâsoğulları dışından birilerini riyaset ve siyasette daha hak sahibi gördüklerini söyleyerek aslında durumun iddia edildiği gibi olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.⁴³⁸ Yani Seffah'ın bu ifadeyle kendilerine muhalif olabilecek bir kitleyle alakasının olmadığını ilan etmesinden başka bir anlam taşımamaktadır. Ayrıca Sebeiyye ifadesi bu süreç içerisinde Halife Mansur tarafından İbrahim b. Abdillâh'ın isyanını tasvir için de kullanılmıştır.⁴³⁹

⁴³¹ Kutlu, “İlk Mürçi Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ”, *AÜİFD.*, XXXVII (1997), 317-331, 327.

⁴³² İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI/275.

⁴³³ Onat, 99 *Soruda İslâm Mezhepleri*, 48. Krş., Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 73.

⁴³⁴ Krş., Korkmaz, *Târîhi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, 75.

⁴³⁵ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, 265, 266.

⁴³⁶ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer(852/1448), *Tehzibu't-Tehzib*, Beyrut 1325, VI/16.

⁴³⁷ Bkz., Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 300.

⁴³⁸ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III/142.

⁴³⁹ Geniş bilgi için bkz., Korkmaz, *Târîhi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, 82-87, 155.

Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye fırkası ile ilgili verilen bilgiler Makalat türü eserlerde çoğu zaman tarihi bağlamının tamamen dışında bir anlamda kullanılmıştır. Bu tür eserlerde bu kavram, Ali b. Ebî Tâlib'in adı etrafındaki toplumları ifade için kullanılmıştır. Sünni kaynaklar, Şîa'yı genelde kötölemek ve onların kökenini Yahudilikle ilişkilendirmek gibi bir eğilim taşımaktadır.⁴⁴⁰ Öte yandan Şîi kaynaklar ise, Sebeiyye'yi, kendilerini savunmak için, ilişkilerinin olmadığını iddia ettikleri bir aşırılık adresi gösterme gayreti ile öne çıkarttıkları hissedilmektedir.⁴⁴¹

Ca'fer es-Sâdık öncesinde, önde gelen gulât fırkalarından birisi de Keysânîyye fırkasıdır. Muhtâr hareketinin geride bıraktığı fikir ve inanışlardan teşekkül etmiş olan Keysânîyye hakkında muhtelif rivayetler mevcuttur. Keysânîyye fırkası, Muhtâr'a izafeten Muhtâriyye, Ebû Hâşim'in imâmetini iddia eden yanı sıra da onun bir alt kolu şeklinde gelişen Hâşimîyye ile içiçe mütalaa edilmiştir. Abbâsîlerin Alioğullarına karşı delil olarak sundukları, imâmetin Ali'nin torunu Ebû Hâşim'den Abbâs'ın torunu Muhammed b. Ali'ye geçtiğine dair tezlerinin hangi altyapı üzerinde geliştiğini ve bunun bir devrim hareketini nasıl organize edebildiğini göstermesi açısından Keysânîyye fırkası önem taşımaktadır.

Keysânîyye, Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sakafî'yi tasdik edip ona tabi olanlara denir.⁴⁴² Muhtar'ın taraftarlarından Muhtâriyye diye bahsetmelerine rağmen, daha yaygın bir şekilde Muhtar'a tabi olanlara Keysânîyye de denmektedir.⁴⁴³ Keysânîyye fırkasına adını veren Keysan'ın kim olduğu konusunda rivayetlerden en önemlisi, zeki birisi olmasına binaen Muhtâr'a dendiğini söyleyen ve dolayısıyla Muhtâriyye ve Keysânîyye mezhebinin aynı mezhep olduğunu kabul eden görüştür.⁴⁴⁴ Keysânîyye

⁴⁴⁰ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/39; el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I/86-88; el-Malatî, *et-Tenbîh*, 18; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 21, 61, 225; İbn Hazm, *el-Fasl*, V/46-47; el-İsferâ'înî, *et-Tabsîr*, 123-124; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/176-177. Ayrıca Sünnî kaynaklardaki Sebeiyye ile ilgili geniş bilgi için bkz., Korkmaz, *Târîhi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, 88-99.

⁴⁴¹ Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme*, 22-23; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 32; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 21. Ayrıca Şîi kaynaklardaki Sebeiyye ile ilgili geniş bilgi için bkz., Korkmaz, *Târîhi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, 100-109.

⁴⁴² İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, 50; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, nşr., Servet Ukkâse, Kahire 1981, 176; el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 91-94; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 31-32; Muhammed b. Ömer b. Huseyin Fahrüddin er-Râzî (606/1209), *İtikâdâtü Fırâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî Neşşâr, Beyrut 1982, 93; el-Mes'ûdî, *Murucû'z-Zeheb*, III/87. Keysânîyye fırkası için bkz. Öz, "Keysânîyye", *DİA*, XXV (2002), 363-364; Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imamlığını kabul eden Muhtâr taraftarları başlangıçta Muhtâriyye diye tanınıyorlardı. Ama kısa bir zaman sonra, daha çok Keysaniyye diye anılmaya başlandılar. Bkz., Daftary, *İsmaililer*, 88.

⁴⁴³ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, 50; el-Mes'ûdî, *Murucû'z-Zeheb*, III/87.

⁴⁴⁴ el-Belâzurî, *Ensâb'l-Eşrâf*, V/218; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 22-23; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 21; el-Eş'ârî, *Makâlât*, I/91; İbn Abdi Rabbîhi, *Ikdu'l-Ferid*, II/249; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 47. Keysân'ın Ali b. Ebî Tâlib'in mevlâsı ve Muhammed b. el-Hanefiyye'nin taraftarı olduğu da söylenir. Bkz., eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/170.

firkasının ayrılmış olan bütün firkaların üzerinde birleştikleri iki temel inanç vardır. Bunlardan birisi, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imâm olduğuna inanmak, ikincisi de Allah'a bedâ'yı isnat etmektir.⁴⁴⁵ Keysânîyye, Emevî hilâfetinin son zamanlarında gulât fikirlere sahip kişiler için yaygın olarak kullanılmakla birlikte ilk zamanlarda düşmanları tarafından kendilerine verilmiş kötöleme ismi olabilir veya Muhtâr'ın Keysânîyye firkasını biçimlendirmesi anlayışından ileri gelebilir.⁴⁴⁶ Mezhepler Tarihi kaynaklarında da Muhtârîyye ve Keysânîyye olarak yer alan firkaların görüşlerinin muhtemelen Muhtâr'ın öldürüldüğü 67/686 tarihinden sonra kitlelere mal olduğu söylenebilir.⁴⁴⁷ Keysânîyye, Muhammed b. el-Hanefiyye ve ondan sonra yerine geçen kimse konusunda birçok firkaya ayrılmıştır. Bunları kısaca şöyle belirtebiliriz.

Muhammed Bâkır'a karşı Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imâmetini savunan İbn Kerb'in taraftarları Kerbiyye'ye göre, Muhammed b. el-Hanefiyye ölmemiştir. O, Medine'nin batısındaki Radva dağında yaşamakta, yanındaki bir aslan ve kaplan tarafından korunmakta, sabah akşam yiyeceği kendisine ulaştırılmaktadır. Bu durum Allah'ın takdir ettiği zamana kadar devam edecek, vakti geldiğinde mehdî olarak ortaya çıkıp hakimiyetini kuracaktır.⁴⁴⁸

Gulâtın ileri gelenlerinden, Kerbiyye'nin bir taraftarı olan ve mehdilik fikirlerini savunan Hamza b. Umâre el-Berberî, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ilah olduğu ve kendisinin de onun peygamberi olduğunu iddia ettiği ileri sürülür.⁴⁴⁹ Ona göre, imamı tanıyan kimse dilediğini yapabilir. O bütün haramları helal kılmış ve ahireti inkar etmiştir.⁴⁵⁰

Keysânîyye firkalarından biri olan Hâşimîyye firkasına göre, Muhammed b. el-Hanefiyye ölmüştür. O kendi oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'i vasiyet etmiştir.⁴⁵¹ Keysânîyye, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'in vefatına kadar sürmüş ve Keysânîyye'nin yeni bir görünüşü olan Hâşimiyye devreye girmiştir. Bu nedenle Emevîler döneminde Hâşimiyye diye bilinen ve imâmetin Ali b. Ebî Tâlib'in oğullarından İbn Hanefiyye'nin büyük oğlu Ebû Hâşim'e geçtiğine inanan ve

⁴⁴⁵ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 31.

⁴⁴⁶ Bkz., Watt, "Shi'ism Under the Umayyads", 158 vd.

⁴⁴⁷ Bkz., Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 111, 114.

⁴⁴⁸ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 27, 29; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, 296-297; Ebû Sâid Neşvânû'l-Himyerî(573/1178), *el-Hürû'l-'lyn*, nşr. Kemal Mustafa, Mısır 1948, 157-159; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 58. Krş., Moojen, *An Introduction to Shi'i İslâm*, 47.

⁴⁴⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 27; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 32.

⁴⁵⁰ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, XII/231; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 162.

⁴⁵¹ el-Belâzurî, *Ensâb'l-Eşraf*, III/464, 465; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 30; el-Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, III/254; er-Râzî, *İtikâdâtü Fırâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 95; Neşvânû'l-Himyerî, *Hürû'l-'lyn*, 159.

Ebû Hâşim'e nispet edilen bir fırkanın mevcut olduğu tespit edilir.⁴⁵² Onlara göre, bu alemde bulunan hikmet ve sırlar Ali b. Ebî Tâlib şahsında toplanmıştır. O bu ilmi, oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye tahsis etmiştir. O da oğlu Ebû Hâşim'e bütün ilimlerin sırlarını, her zâhirin ve bâtının tevilini öğretmiştir. Hâşimiyye fırkası, bu bilgilere ve şartlara kim haiz olursa imâmın onun olması gerektiğine inanır.⁴⁵³ Muhammed b. el-Hanefiyye'nin bu sırları ve hikmetleri bilmesi, özellikle de babasından hadis rivayeti sebebiyle Muhtâr tarafından ona vasî ve mehdî vasıfları verilmiştir.⁴⁵⁴ Ebû Hâşim'in taraftarları, Keysânî kökenlerine rağmen müfrit görünmemekle birlikte, Şîî kaynaklar, bu hareketin de Keysânîyye gibi Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölmediğini, mehdî olduğunu ve onun ölülere dirilteceği gibi Muhammed b. el-Hanefiyye hakkında bir takım gulûv fikirler ileri sürdüğünü iddia ederler.⁴⁵⁵ Ebû Hâşim'e göre imâmet, kendisinin uygun gördüğü bir kimseye geçebilirdi. Bu görüş, aynı nesilden gelmeyi şart koşan Ali taraftarları tarafından kabul edilmemişti. Ebû Hâşim vefat ettikten sonra, kendi taraftarları çeşitli sebeplerle bir çok gruplara ayrılmışlardır.

Fırkalardan biri, İslâmiyetin başlamakta olan ikinci yüzyılın Mevâlinin kurtarıcı beklentilerinin gerçekleşmesinin dönüm noktası olacağı inancıyla, Ebû Hâşim'in ölmeyip gizlendiğini, çok yakında mehdî olarak yeniden ortaya çıkacağı inancını benimsediler. Beyân taraftarları, Ebû Hâşim'in mehdî olarak döneceğine inanıyorlardı. Daha sonra, Ebû Hâşim'in Allah adına Beyan'a peygamberlik bağışladığını iddia ediyorlardı. Ancak bazıları Beyân'ın rolünün Peygamberlik değil imamlık olduğunu ileri sürüyorlardı.⁴⁵⁶ İkinci grup, geride erkek çocuk bırakmadan ölen Ebû Hâşim'in kendi yerini alacak olan imâm olarak küçük kardeşi Ali b. Muhammed'i atamış olduğunu savunuyordu. Bu grup imamlığın Muhammed b. el-Hanefiyye soyuna ait olduğu ve mehdînin bir gün onlar içinden geleceği görüşündeydi.⁴⁵⁷ Üçüncü grup, Ebû Hâşim'in, kendisinin ölümünden sonra, imâm olarak, Peygamberin amcası Abbâs'ın torununun çocuğu, Muhammed b. Ali'yi tanıdılar.⁴⁵⁸ Ebû Hâşim'in Abbâsî Muhammed

⁴⁵² el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 39-40; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/150; er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 279. Ayrıca bkz., Gerlof Van Vloten, *Emevîler Devrinde Arap Hakimiyeti, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, Çev., Mehmet Saîd Hatipoğlu, Ankara 1986, 53-58.

⁴⁵³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/150-151.

⁴⁵⁴ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, V/218. Ayrıca bkz., Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev., Vecdi Akyüz, Kitâbevi, İstanbul 1997, 539-541.

⁴⁵⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 31; el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 38.

⁴⁵⁶ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 31; el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 38; ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, IV/129-130.

⁴⁵⁷ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 28; ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, IV/129-130.

⁴⁵⁸ İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-İmâme ve's-Siyâse*, I/109-110; el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II/296-298; *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 170-174.

b. Ali lehine vasîyeti konusu, pek çok tartışmaya yol açmıştır. Abdullah b. Muâviye ve Muhammed b. Ali'nin taraftarları arasında Ebû Hâşim'in vasîyetini kime bıraktığı hususunda bir çekişmeden de bahsedilir.⁴⁵⁹ Dördüncü grup, Ebû Hâşim, imâmeti Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî'ye vasîyet etmiştir.⁴⁶⁰ Abdullah b. Amr, önceleri, Beyâniyye'nin görüşlerini kabul ederken, sonraları ayrılarak Ebû Hâşim'in kendisine vasiyette bulunduğunu, İmâmetin Ebû Hâşim'den kendisine geçtiğini iddia eden biri olarak anlatılır.⁴⁶¹ Beşinci grup, Ebû Hâşim'in Ca'fer b. Ebî Tâlib oyundan gelen Abdullah b. Muâviye(129/746)'ye vasîyet ettiğini ileri sürerler.⁴⁶²

Abdullah b. Muâviye'nin çevresinde olağanüstü çeşitlilikte bir muhalefet koalisyonu toplanmıştı. Gerçekte, hareketin en önemli özelliği, birbirinden çok farklı grupların bir bileşimi olmasıydı. Bu koalisyonu, Mevâli dahil pek çok Ali taraftarını, birçok Hariciyi, önemli sayıda Abbâsî'yi, hatta, yönetimdeki akrabalarından memnun olmayan bazı Emevîler'i kapsıyordu.⁴⁶³

Gerçekte Hâşimî propagandası yeni bir rejim kurmak için, Emevîlerin ayağının altını kaydırmada başarılı olmuştur. 127/744'ün sonunda Kûfeli Ali taraftarları Abdullah b. Muâviye'yi lider olarak işe başlattılar. İlk dönemlerde Hâşimî propaganda bazı etkiler göstermiştir. Kendisinin işe daha layık olduğunu söyleyen kimse Ali b. Ebî Tâlib'in torunu değil, Ali'nin kardeşi Ca'fer'in oğlunun torunudur. Özellikle temelini Âl-i Beyt'in kabul ettiği "*Rıza min Âli Muhammed*" adına yapmıştır.⁴⁶⁴

Harbiyye, Harisiyye ve Cenahiyye fırkaları bu isyanla ilgili olmakla birlikte çok karanlık ve karışıktır. Beyân'ın adamı olduğu ve kesinlikle Keysânîyye'nin en sessiz fırkasıyla irtibatı olan Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî denilen kişinin gizli imâm ve ruhların göçü hakkındaki fikirlerinin daha sonraları Abdullah b. Muâviye'nin taraftarları arasında yaydığı ve özellikle Abdullah'ın ölümünden sonra bu fikirlerden bazısını ona atfedilmiştir.⁴⁶⁵ Abdullah b. Amr b. Harb tenasühe inanmaktadır. Allah'ın ruhunun

⁴⁵⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şîa*, 33; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/152; ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, IV/129-130.

⁴⁶⁰ en-Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şîa*, 32; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/53.

⁴⁶¹ Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, 30-37; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 32, 176; Neşvânü'l-Himyerî, *el-Hürü'l-Iyn*, 160.

⁴⁶² İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 90; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 161; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 40, 179; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/53. Krş., Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkülün Devri*, 64.

⁴⁶³ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 165; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, XII/225-231. Ayrıca bkz., Fıglalı, "Abdullah b. Muâviye", *DİA*, I (1988), 119. Ayrıca Abdullah b. Muâviye hareketi için bkz., İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Kardeş Matbaası, Samsun 1996, 50-54.

⁴⁶⁴ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, XII/228.

⁴⁶⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şîa*, 29, 31; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 26-27; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/67; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 199; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/187; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/244.

Peygambere, Peygamberin ruhunun Ali'ye, Ali'nin ruhunun Hasan'a, Hasan'ın ruhunun Hüseyin'e, Hüseyin'in ruhunun Muhammed b. el-Hanefiyye'ye, İbnü'l-Hanefiyye'nin ruhunun da oğlu Ebû Hâşim'e geçtiği, Ebû Hâşim'in ruhunun da kendisine hulul ettiği şeklinde anlar. İbn Harb'e göre, Muhammed b. el-Hanefiyye topluma geri dönünceye kadar imamdır.⁴⁶⁶

Kabileler arası çekişmelerin yaşandığı Kûfe'deki Ali taraftarı bir grup, Hâşimoğullarının hilafete Beni Mervan'dan daha layık olduğunu söyleyerek, ona kendi adına davette bulunmaya teşvik ettiler. Ve neticede kendi adına davete başlayan Abdullah b. Muâviye'ye beyat ettiler.⁴⁶⁷ Abdullah b. Muâviye'nin *er-Rıza min Âli Muhammed'e* ve kendisine beyat aldığı şeklinde iki farklı rivayet vardır.⁴⁶⁸ *er-Rıza min Âli Muhammed'e* beyat aldığı şeklindeki rivayet, büyük bir ihtimalle onun Keysaniler tarafından desteklenmesinden kaynaklanmaktadır. Daha önce beyat edenlerin sonradan kendisini terk etmeleri ve Horasan'a gittiği zaman Ebû Müslim'in adamı Malik b. Heysem tarafından öldürülmesi Abdullah b. Muâviye'nin kendisi için beyat aldığını ziyadesiyle mümkün kılmaktadır.

Taraftarlar, Abbâsî idarecilerinin hakiki niyetlerinden haberdar olmadıkları için, bazı Keysaniler Abdullah b. Muâviye'yi samimiyetle desteklemişlerdir. Nitekim, Abdullah b. Muâviye'nin öldürülmesinden sonra Keysânîyye'nin, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imâmetinde karar kılanlar, imâmeti Ebû Hâşim'den sonra Abdullah b. Muâviye'ye götürenler ve Ebû Hâşim'in ölürken imâmeti Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. Abbâs'a vasîyet ettiğine inananlar şeklinde gruplara ayrılmışlardır.⁴⁶⁹ Abdullah b. Muâviye Keysaniler'i kendisini Ebû Hâşim'in temsilcisi kabul ederek, kendisine bağlamak düşüncesiyle İran'a ulaşmıştır. Ancak İbn Muâviye'nin Horasan'daki propagandası başarılı bir ayaklanma düzenlemek için daha çok güçlü liderlerin işlerini kolaylaştırdı. Abdullah b. Muâviye taraftarlarına göre, kıyamet, cennet ve cehennem aslı yoktur. Oruç, hac ve zekat farz değildir. Bunlar Ehl-i Beyt'ten olanlara dostluk göstermekten ibarettir.⁴⁷⁰

Ebû Müslim'in Abdullah b. Muâviye'yi öldürmesinden sonra taraftarları üç fırkaya ayrıldı. Adamlarında biri olan Abdullah b. Haris taraftarlarını gulüve, ruhların göçüne ve gölgelere inanmaya sevk etmişti. Bunları Câbir b. Abdillâh(16-78/637-697)

⁴⁶⁶ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 26-27.

⁴⁶⁷ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/302; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/270-272. Ayrıca bkz., Fırlalı, "Abdullah b. Muâviye" *DİA*, X (1988), 118-119.

⁴⁶⁸ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 167.

⁴⁶⁹ Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 36; en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 33; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/152.

⁴⁷⁰ el-İsferâ'inî, *et-Tabsîr*, 73; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 51.

ile Şîa fakihlerinden olan Câbir b. Yezid'e(128/745) isnat ederek adamlarını aldatmış ve bütün dinî farzları, şeriâtı sünnetleri kaldırmıştı. Halbuki bu iki zat onların fikirlerinden uzaktı. Bunlardan ikinci fırka da, Abdullah b. Muâviye'nin kaim mehdî olduğunu, ölmediğini, İsfahan'da bir dağda ikamet ettiğini, peygamberin onu müjdelediğini iddia ederek yeryüzüne hakim olup, adaletle dolduracağını söyledi. Üçüncü fırkaya göre ise, Abdullah b. Muâviye ölmüştür, hiç kimseye de vasîyet etmemiştir.⁴⁷¹

Burada şu sonuca varılmaktadır; Abdullah b. Muâviye'nin hareketinin, bir Şîî hareket olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığını belirtmemiz gerekir. Onun isyanını destekleyenlere bakarak hareketin bir güç koalisyonu olduğunu ve içinde genelde Emevî rejimine ve özelde Mervan b. Muhammed'e düşmanlık besleyen bir çok kesimden kişinin yer aldığını görebiliriz. Abdullah b. Muâviye'yi destekleyenler arasında bazı Ali taraftarları olmakla beraber, Hâricîler ve Mevâlî de vardı. Alioğullarına taraftar olanların, Abdullah b. Muâviye'ye destek verdiklerini görmekteyiz. Hâşimiyye dailerinin, Horasan'da Yahya b. Zeyd'in intikamı için çıktıklarını söylemeleri ve Abdullah b. Muâviye'ye verdikleri destek, bu görüşü teyit eder mahiyettedir. Ancak bu destek, bu hareketleri bir Şîî hareketi yapmış değildir.

Şîî nitelikli gulât fırkalardan biri de Muğiriyye'dir. Muğîre b. Said, daha ziyade gulât fikirleri ile ön plana çıkmış bir şahsiyettir. Kendisinin Peygamber olduğunu, Cebrail'den vahiy aldığını iddia etmiş, fikirlerinde ısrar etmesi sebebiyle de öldürülmüştür.⁴⁷² Muğiriyye'ye göre, Muhammed Bâkır, Muğîre b. Said'i imâm olarak vasîyet etmiştir. Mehdî gelinceye kadar, imâm, Muğîre b. Said'dir.⁴⁷³ Önce Muhammed Bâkır, sonra Ca'fer es-Sâdık'ın Muğîre'yi reddetmesi üzerine,⁴⁷⁴ taraftarları, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imâmetini ileri sürdüğü ve onun mehdiliğine inandığı ifade edilir. Muğîre b. Sâid ile birlikte, vesayet fikrinin –hilafetin Ali'nin soyuna tahsisi söz konusu edilmeksizin- bütün açıklığıyla fikir hayatına girdiğini görüyoruz. Muğîre, hilâfetin vesayetle bizzat kendisine intikal ettiğini ileri sürmüştür.⁴⁷⁵

Şîî nitelikli gulât fırkalarından biri de Mansuriyye'dir. Ebû Mansûr el-'İclî de Hüseyin'in soyuna özel bir ilgi göstererek, Muhammed Bâkır'ın vâsisi ve halefi

⁴⁷¹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 33; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 44. Krş., Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 298.

⁴⁷² Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 63; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 77; el-İsferâ'înî, *et-Tabsîr*, 73; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 183; Şehristânî, *el-Milel*, I/208; Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zîne*, 302.

⁴⁷³ Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/656-657.

⁴⁷⁴ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, VI/180-181; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/209.

⁴⁷⁵ Bkz., Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri*, 122-129.

olduğunu iddia etmiştir.⁴⁷⁶ Bir süre sonra daha da ileri giderek Peygamberliğini ilan etmiştir.⁴⁷⁷ Ebû Mansûr, semaya çıkarıldığını ve orada Allah'ın, başını okşayarak kendisinden tebliğde bulunmasını istediğini söyleyerek, nebi ve Resûl olduğunu iddia etmiştir.⁴⁷⁸ Bir yandan Bâkır'ın imâm olduğu ileri sürülüyor, diğer yandan da onun ve diğer imamların "uluhiyet" sıfatları olduğunu söyleyerek tanrılaştırıyordu. Bâkır, bunu öğrenince Ebû Mansûr'u kovarak, bu fikirleri dolayısıyla onunla alakası olmadığını bildirmiştir.⁴⁷⁹ Ca'fer es-Sâdık, onun bu fikirlerinden dolayı, lanetlemiştir.⁴⁸⁰ Ebû Mansûr'un kendisini fikirlerinden dolayı reddetmesi üzerine bizzat harekete geçerek, Bâkır'ın ölümü üzerine imâmetin kendi şahsına geçtiğini iddia etmiştir.⁴⁸¹ Bu hareketin sonunda, daha belirgin bir şekilde vesayet fikri ortaya çıkmıştır. Ebû Mansur el-İclî ile birlikte, Şîa tabirinin Şîi farklılaşmasını artık yansıtmaya başladığı da hissedilmektedir.⁴⁸²

Hicri ikinci asırda ortaya çıkan vasilik, mehdilik, gaybet, nübüvvet ve uluhiyet iddiaları etrafında ortaya çıkan, Sebeyye, Keysaniyye, Hâşimiyye, Cenahiyye, Harbiye, Beyaniyye, Muğiriyye ve Mansuriyye gibi fırkalar, gittikçe farklılaşarak yaygınlık kazanarak farklı bir istikamete yönelmişlerdir. Ancak fiilen İmâmiyye'nin imâmet zincirinde yer alan isimler etrafında ciddi bir farklılaşmanın mevcut olduğunu tespit edebilmek pek mümkün görünmemektedir.

⁴⁷⁶ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 34; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/75; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 187; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/209.

⁴⁷⁷ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 187; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/209; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/353.

⁴⁷⁸ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 34; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/75; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 187; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/210.

⁴⁷⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/209.

⁴⁸⁰ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 592; Ârif Tamir, *Mu'cemu'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, Beyrut 1990, 60; Daftary, *İsmâîliler*, 102.

⁴⁸¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/299; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/353; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 52.

⁴⁸² Bkz., Onat, *Emeviler Devri Şîi Hareketleri*, 133.

İKİNCİ BÖLÜM

CA'FER ES-SÂDİK VE ŞİİLİK

I. Ca'fer es-Sâdık'ın Hayatı, Fikirleri ve Öğrencileri

A. Hayatı

Muhammed Bâkır(114/733)'ın en büyük oğlu Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık, 80/699-700'de Rebiülevvel ayının on yedinci günü Medine'de dedesi Zeyne'l-Âbidîn'in evinde doğmuştur.⁴⁸³ Ca'fer es-Sâdık'a, sözlerinin doğruluğundan ve hiçbir zaman yalan söz söylemediğinden dolayı Sâdık lakabı verilmiştir.⁴⁸⁴ Ayrıca ona "Fâdıl, Kâim, Kâfi ve Münci" gibi lakaplar da verilmektedir. Künyesi de "Ebû Abdillâh, Ebû İsmâîl, Ebû'l-Halas ve Ebû Mûsâ'dır."⁴⁸⁵ Ca'fer es-Sâdık, dedesi Zeyne'l-Âbidîn'in ölümüne kadar onun yanında kaldı. Ca'fer es-Sâdık'ın soyu, baba tarafından peygamberin torunu Hüseyin b. Ali'ye dayanır. Babası gibi onunda Ali b. Ebî Tâlib ile çift yönlü bir akrabalık bağı vardı. Muhammed Bâkır hem anası hem de babası tarafından Ali b. Ebî Tâlib'in soyundandır.⁴⁸⁶

Ca'fer es-Sâdık'ın anne tarafından üçüncü dedesi yani büyük babası Ebû Bekir'dir.⁴⁸⁷ Ca'fer es-Sâdık'ın annesi Ümmü Ferve'nin babası, Kasım b. Muhammed b. Ebî Bekir(102/720)'dir.⁴⁸⁸ Ümmü Ferve'nin annesi Abdurrahman b. Ebî

⁴⁸³ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/381; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/138; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Ayan*, I/327; Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed İbnü'l-Cevzî(597/1200), *Sıfâtü's-Safve*, thk. Fahûrî Mahmûd, II. Baskı, I-IV, Beyrut 1979, II/93; el-Amilî, *A'yânu's-Şîa*, IV/54; Muhammed b. Talha, *Metâlibu'l-Usûl*, Necef trz., 89. (83/703-704 yılında doğduğu rivayeti de vardır. Bkz., el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III/219; el-Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 193; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 87, 89; el-Kuleynî, *Kâfî*, I/193; el-Meclisî, *Tezkiretu'l-Eimme*, Persia 1913, 139; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm The History*, 38. Ayrıca Ca'fer es-Sâdık'ın hayatı için bkz., Ebû Zehrâ, *İmam Ca'fer Sâdık*, İstanbul 1992.)

⁴⁸⁴ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Ayan*, I/185; Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nuaym el-İsfahânî (430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır 1932, III/152; İbnü'l-Cevzî, *Sıfâtü's-Safve*, II/194; Hayruddîn ez-Ziriklî, *A'lâm*, II. Baskı, I-VIII, Beyrut 1980, II/12; el-Amilî, *A'yânu's-Şîa*, IV/19; Hasan, *el-Mehdîyyetü fi'l-İslâm*, 85. Bu lakabın Halife Mansur tarafından verildiğine dair rivayetler de mevcuttur. Bkz., Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 256.

⁴⁸⁵ Reşidüddîn Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Mâzenderânî İbn Şehr Aşûb(588/1192), *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, I-III, Necef 1375/1956, IV/273.

⁴⁸⁶ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, V/320; el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/320; et-Tabersî, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 264. Ayrıca bkz., Ebû Zehrâ, *İmam Ca'fer Sâdık*, 32-33; Muhammed Vaiz Zâde Horasânî, "Ca'fer es-Sâdık", *Ehli Beyt*, II: VIII (1985), 85-86; Murtaza Mutahharî, "İmâm Ca'fer es-Sâdık", *Mecelletü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1412/1991, 84-97.

⁴⁸⁷ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Ayan*, I/327; Şemsuddîn Muhammed b. Tolûn(953/1046), *Eimmetu'l-İsnâ Aşer*, thk., Salâhuddîn el-Müncid, Beyrut 1958, 85.

⁴⁸⁸ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/381; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 79; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/19 vd; el-Kuleynî, *Kâfî*, I/194; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV/182; el-Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 194; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Ayan*, I/ 327; el-Amilî, *A'yânu's-Şîa*, IV/452; Gölpınarlı, *Târîh Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, 419; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 38. Kasım b. Muhammed, Ebû Bekir'in oğlu Muhammed'in oğludur. Annesi Ebû Bekir'in hanımlarından Esmâ binti Yezid'dir. Ebû Bekir'in ölümünden sonra Ali, Muhammed'in annesi Esmâ'yı nikahlamış ve Esmâ, Muhammed'i Ali'nin evine birlikte getirdiği için Muhammed, Ali'nin evinde büyüüp yetişmiştir. Bu sebeple Ali b. Ebî Tâlib, "Muhammed, Ebû Bekir'in soyundan benim oğlumdur," demiştir. Kasım b. Muhammed, halası Hz. Âişe'nin yanında yetişmiş ve ondan bir çok hadis rivayet etmiştir. Kasım takva sahibi bir kişidir. Ayrıca bir çok Sahabeden hadis rivayet etmiştir. Ömer

Bekir(59/679)'in kızıdır.⁴⁸⁹ Kasım b. Muhammed, amcası Abdurrahman b. Ebî Bekir'in kızı Esmâ ile evlendi. Yani Ümmü Ferve hem ana, hem de baba tarafından Ebû Bekir'in büyük kız torunuydu.⁴⁹⁰ Bütün bunlar göstermektedir ki onun soyu, hem Ebû Bekir'in hem de Ali b. Ebî Tâlib'in soyuyla birleşir.

Zeyne'l-Âbidîn öldükten sonra, Ca'fer es-Sâdık babasının yanında yaklaşık 23 yılını geçirdi. Muhammed Bâkır öldüğü zaman Ca'fer es-Sâdık 37 yaşlarında idi.⁴⁹¹ Ca'fer, Şîa tarafından dinî bir lider olarak görülmesine rağmen, öğrencileri arasında dinî liderliğini öne çıkaran bir açıklama yapmamıştır. Ca'fer es-Sâdık'ın yanında, fikirlerini yayan Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel, Ali b. İsmâîl b. el-Mîsemî,⁴⁹² Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Zürâre b. A'yen ve Hişâm b. el-Hakem gibi meşhur şahsiyetler vardı.⁴⁹³

Rivayetlere göre Ca'fer es-Sâdık, özellikle babasından⁴⁹⁴ ve babası tarafından dedesi olan Zeyne'l-Âbidîn'den hadis rivayet etmiştir.⁴⁹⁵ O hadislerini Urve b. Zübeyir, Ata b. Ebî Rebâh, Nâfi ve Zührî'ye dayandırmıştır.⁴⁹⁶ İbn Abbâs ve Âişe'den rivayet eden Kasım b. Muhammed'den de rivayetler almıştır.⁴⁹⁷ Ayrıca Ebû Yusuf, Ca'fer es-Sâdık'tan, o babasından, o da Ömer b. el-Hattâb'dan rivayette bulunmuştur.⁴⁹⁸ Ehl-i Sünnet alimleri de Ca'fer es-Sâdık'tan hadis rivayet etmişlerdir.⁴⁹⁹ Ancak Şîa'nın

b. Abdülaziz, "Elimde olsa kendimden sonra Kâsım'ı halifelğe tayin ederdim" demiştir. Geniş bilgi için bkz., ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarabad 1333, I/166; İbnu'l-Cevzî, *Sıfâtü's-Safve*, II/49 vd.

⁴⁸⁹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/187-190; el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II/381; et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/25; el-Mes'ûdî, *İsbâtü'l-Vasiyye*, 194; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 87, 89; İbnu'l-Cevzî, *Sıfâtü's-Safve*, II/49; Muhammed Cevad Muğni, *eş-Şîatu'l-Mîzan*, Beyrut 1409/1989, 222.

⁴⁹⁰ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/187-190; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 94; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 15; ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/167; Abdu'l-Hayy Ebû'l-Fellâh İbnü'l-İmâd(1089/1678), *Şezerâtu'z-Zehb fi Ahbâri men Zeheb*, I-VIII, Beyrut 1988, I/62; el-Amilî, *A'yânu's-Şîa*, IV/89.

⁴⁹¹ el-Kuleynî, *Kâfi*, I/193.

⁴⁹² Ali b. İsmâîl b. Mîsem(184/800 dolaylarında), Ali b. Ebî Tâlib'in imâmeti hakkında şu ifadeleri kullanıyordu; "Peygamberden sonra insanların en üstünü idi. İnananlar Ebû Bekir ve Ömer'i halife tanıyarak, günah derecesinde değilse de, en üstünü terketmek suretiyle hataya düşmüştür." en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 9.

⁴⁹³ el-Kuleynî, *Kâfi*, I/161; el-İsferâ'înî, *et-Tabsîr*, 40; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 65.

⁴⁹⁴ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehb*, I/220.

⁴⁹⁵ el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II/8-9; Cemaleddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf İbn Tağriberdî(874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire trz., II/9.

⁴⁹⁶ İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, II/9. Ca'fer es-Sâdık, Ömer b. el-Hattab ve onun talebesi olan bazı sahabelerden ilim alan tabiinden ders almıştır. Fakat, kendisini ilim bakımından yetiştiren, annesinin babası Kasım b. Muhammed olmuştur. Kasım b. Muhammed, halası Âişe, Hasan, Hüseyin ve Abdullah b. Abbâs'dan hadis rivayet etmiş ve bu bilgileri torunu Ca'fer es-Sâdık'a da aktarmıştır. Kasım 108/726 yılında öldüğü zaman Ca'fer es-Sâdık talebelik devresini geçirmiş, olgunluk çağına girmiştir. Geniş bilgi için bkz., Hasan, *el-Mehdiyyetü fi'l-Islâm*, 85.

⁴⁹⁷ et-Tûsî, *er-Ricâl*, 119, 142. Krş., Muhammed b. Talha, *Metâlibu's-Sual*, 56.

⁴⁹⁸ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf(182/798), *Kitâbu'l-Harac*, Kahire 1352, 130.

⁴⁹⁹ Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yakût el-Hamevî(626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, I-XII, Beyrut 1986, XII/15. Ayrıca Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet eden Ehl-i Sünnet alimleri için bkz., Tûsî, *er-Ricâl*, 119-333. Şîa'nın hadis anlayışı için bkz., Sofuoğlu, "Şîa-i İmamiyye'nin Hadîs Anlayışı", *Milletlerarası Târihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İlmi, Neşriyat Yay., I. Baskı, İstanbul 1993, 258-287.

hadislerinin senet zincirinde sadece Ca'fer es-Sâdık'a kadar olan kısmını rivayetle yetinerek, Ca'fer'le Peygamber arasındaki senede önem vermemeleri, hadis uydurma faaliyetlerini kolaylaştırmış, Ca'fer es-Sâdık'ın söylemediği bir takım aşırı ifadeler ona nispet edilmiştir.⁵⁰⁰

Ca'fer es-Sâdık babası gibi son derece geniş bilgi sahibiydi. Şehristânî Ca'fer es-Sâdık'ı şöyle anlatmaktadır: “Onun dinî ve kültürel bilgisi ileri seviyede olup, dünyada takva sahibi ve şehvanî arzulardan tamamen kaçınırdı...”⁵⁰¹ Medine alimlerinden Malik b. Enes ona öğrencilik yapmış, Irak alimlerinden Ebû Hanife en-Nu'mân b. Sâbit(150/767) onu dinlemiş⁵⁰² ve bazı rivayetlerde bulunmuştur.⁵⁰³ Buhârî Ca'fer es-Sâdık'ın yanına girip çıkanların onun ağzından hadis uydurduklarını göz önünde bulundurarak ondan nakledilen hadislere itibar etmemiştir. Bunun sebebi de daha hayatta iken çevresinin kendisi hakkında bir çok şeyi isnad etmeye başladığını göstermektedir.⁵⁰⁴ İmâm Şafi, Yahya b. Muîn, İbni Âdi ve diğerleri onun güvenilir olduğunu kabul ettiler.⁵⁰⁵ İbn Hıbban onun fıkıh, ilim ve fazilet bakımından ileri seviyede olduğunu, Alioğulları dışındaki ravilerin, rivayetlerini delil kabul ettiğini, söyler.⁵⁰⁶

Kûfe, Ca'fer es-Sâdık ekolünün hareketliliği açısından önemli bir merkezdi. Orada birçok kişi ders alıyordu. Gulât fırkaları, diğer Irak şehirleriyle beraber Kûfe'yi ve Horasan'ı üst edinmişlerdi. Böylece kendi düşüncelerini ve fikirlerini yaymaya çalışmışlardı.⁵⁰⁷ İslâm'ın usûl ve prensipleriyle uygun düşmeyen bazı görüşleri Ca'fer

⁵⁰⁰ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/167. Ayrıca Şîa'nın hadis anlayışı için bkz., Sofuoğlu, “Şîa-i İmamiyye'nin Hadis Anlayışı”, 258-287; Kâmil Çakın, *Hadis İnkârcıları*, Seba Yay., Ankara 1998, 126-131.

⁵⁰¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/166.

⁵⁰² İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Ayan*, I/105. Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanife aynı dönemde yaşamış, birbirinin akranı iki büyük alimdir. Doğum târihleri aynı olmakla beraber, Ca'fer es-Sâdık, Ebû Hanife'den iki yıl önce vefat etmiştir. ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/256. Mekkî, *Menâkıb*'ında aynı zaman diliminde ve birbirine yakın muhitlerde yaşamış alimlerin, özellikle ilmi alandaki diyaloglarının olması normal olup yerine göre hoca talebe ilişkisi kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. el-Muvaffak b.Ahmed el-Mekkî(568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanife*, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut 1981, 40. Bu anlamda Ebû Hanife ve Ca'fer es-Sâdık arasındaki ilişkiyi hoca talebe ilişkisi değil de çağdaş iki alim ilişkisi olarak kabul etmek gerekmektedir. Şu da bir gerçektir ki, Ca'fer es-Sâdık Ebû Hanife'ye “İrak Fakihî” (ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 88) ünvanıyla hitap etmiş ve ona karşı bir alim muamelesinde bulunmuştur. Hiç bir zaman bir talebe muamelesi yapmamıştır. Ebû Hanife ve Ca'fer es-Sâdık arasındaki ilişki için bkz., Atalan, *Mezhepler Târîhi Açısından Ca'fer es-Sâdık*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1998, 67-73. Ca'fer es-Sâdık'ın Ebû Hanife ile Medine ve Irak'ta ilmi münakaşalar yaptığı bilinmektedir. Bkz., Öz, “Ca'fer es-Sâdık”, 1.

⁵⁰³ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/166.

⁵⁰⁴ ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/269.

⁵⁰⁵ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/157; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, I/220; Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, III/265.

⁵⁰⁶ ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/256-257; Hasan, *el-Mehdîyyetü fi'l-İslâm*, 89. Ayrıca geniş bilgi için bkz., Atalan, *Mezhepler Târîhi Açısından Ca'fer es-Sâdık*, 73-78.

⁵⁰⁷ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 94; Mutahharî, “İmâm Ca'fer es-Sâdık”, 84-97. Ca'fer es-Sâdık'ı mucizevi güçlere sahip bir konumda sunan rivayetler, kendi yaşamında Kûfe'de oldukça yaygındır. Geniş bilgi için bkz., Buckley,

es-Sâdık'a nispet ediyorlardı. Onu insan üstü bir seviyeye çıkartıyorlar, ilahî sıfatları ona atfediyorlardı.⁵⁰⁸ Bu anlamda gulâtın disipline edilmesi ve Ali taraftarlarının üzerindeki şüphelerin giderilmesi konusunda en çok uğraş veren Ca'fer es-Sâdık'tır.

Ca'fer es-Sâdık hiçbir zaman dedelerinin beşer üstü bir tabiata sahip olduklarını söylememiş, onların manevî statüleri konusunda aşırılığa düşmemiştir.⁵⁰⁹ Onların yerine getirmekle bulundukları kulluk rolünü özellikle vurgulamıştır. İmâmları beşer tabiatından çıkartan kişilerin Allah'ın, Peygamberin ve meleklerin düşmanı kafir kişiler olduklarını söylemiştir. “Kim, Allah'a, Meleklerine, Peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikail'e düşman olursa bilsin ki, Allah da inkarcı kafirlerin düşmanıdır”⁵¹⁰ ayetini sık sık tekrar ederdi.⁵¹¹ Onun bu tavrında hem Peygamberi, hem de Cebrail'i kötileyen ve onları itham eden gulâta karşı açık bir red vardır. Çünkü onlar Allah'a şirk koşmuşlar, İmâmları ilahlaştırmışlar ve onlarda olmayan insanüstü özellikleri onlara vermişlerdi.⁵¹² Bütün bunlardan sonra Ca'fer es-Sâdık, iki hedef belirlemişti. İlki gulât hareketini etkisizleştirip, ilim ve mantığın merkezini oluşturduğu düzenli bir yola çekmek; diğeri ise İslâm'ı yaymaktır.⁵¹³ Kûfe'deki gulât, Ca'fer es-Sâdık'ın insanüstü güce sahip olduğunu iddia etmişlerdi. Örneğin Ebû'l-Hattâb, Ca'fer es-Sâdık'ın kendisini vasî ve kayyım olarak atadığını, Ca'fer tarafından İsm-i Âzam'ın öğretildiğini, olağanüstü güç ihsan edildiğini ve Ca'fer es-Sâdık'tan alındığı söylenen bilginin inanılmaz olduğunu ileri sürmüştür. Bundan dolayı, Ca'fer es-Sâdık Ebû'l-Hattâb'ı ayıplamış ve lanetlemiştir.⁵¹⁴

Bunun yanında Ca'fer es-Sâdık'a “imamlara vahiy geldiğini, imamların kalbine ilham olduğunu, olmuş ve olacağı bildiği ve Ehl-i Beyt ilminden haber verdiği” şeklinde

“The Early Shiite Ghulah”, 320-321. Kûfe'de bölgeler arasındaki Ca'fer es-Sâdık'a tabiatüstü nitelik atfetme şeklindeki güçlü bir eğilim vardır. Bkz., Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 255. Mesela, Ca'fer es-Sâdık'ın Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin sonunda mağlup olacağına ilişkin ifadeleri, daha fazla mucizevî bir boyutla karıştırılmaktadır. Bkz., Buckley, “The Early Shiite Ghulah”, 322.

⁵⁰⁸ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 247. Ayrıca bkz., Muhammed Hasan, “İmâm Ca'fer es-Sâdık ve Gulât”, *Mutemeru'l-İmâmu Ca'fer es-Sâdık ve'l-Mezâhibu'l-İslâmiyye*, Beyrut 1417/1917, 413. Gulât kesinlikle o zamanda naklettikleri rivayetlerde batınî unsurların bulunması nedeniyle böyle düşünülmüş değildi. Ca'fer es-Sâdık konusunda nakledilen rivayetlerde böyle bir bilginin nakledilmesi Kûfe'de yaygın olan bir fenomen değildi. Bu rivayetler muhtemelen tecrit edilmiş Heterodox düşünür grupların iddialarından daha çok, Kûfe'nin genel entelektüel durumuna ve onun önemli sayıdaki sakinlerinin eğilimlerine aittir. Bkz., Buckley, “The Early Shiite Ghulah”, 320.

⁵⁰⁹ İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, III/347; Mecmûatu mine'l-Müsteşrikin, *el-İmâmu's-Sâdık fî Nazari Ulemai'l-Ğarb*, Arapça'ya Çev. Nureddin Âli Ali, Dâru'l-Fazl, II. Baskı, Dimaşk 1996, 189 vd; Esed, *İmâmu's-Sâdık ve Mezâhibu'l-Erba'*, I/34.

⁵¹⁰ 2. Bakara, 98.

⁵¹¹ Bkz., el-Keşî, *er-Ricâl*, 302. Geniş bilgi için bkz., Esed, *İmâmu's-Sâdık ve Mezâhibu'l-Erba'*, II/384-385.

⁵¹² en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 42; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 51.

⁵¹³ Bkz., Hasan Muhammed, “İmâm Ca'fer es-Sâdık ve Gulât”, 422.

⁵¹⁴ el-Keşî, *er-Ricâl*, 291. Krş., Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isna Ashari Shi'is in India*, 57.

gaybî bilgiler nispet edilir. Ona nispet edildiğine göre o kalplerde olan etkileri ilham ile yorumlamış; aynı zamanda kulaklardaki çınılamaları meleklerin sesleri olarak değerlendirmiştir.⁵¹⁵ Ancak Ca'fer es-Sâdık, ilminin ilham olmadığını, kendisinin her şeyi bilemeyeceğini ve başkasının kendisinden daha alim olabileceğini bildirmiştir.⁵¹⁶ Astroloji, sihir, fal, cefr ve kimya ile ilgili pek çok eser, Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilmiştir.⁵¹⁷ Bu anlamda, Ca'fer es-Sâdık, astroloji, fal ve cefr gibi ilimlerle uğraşmamıştır. Ancak astronomi ile ilgilenmiştir. Mesela Müslümanlar arasında ihtilâf olunan Ramazan ayının tespiti konusundaki görüşleri dikkat çekicidir.⁵¹⁸

İddialara göre Cefr'de Kur'ân tefsiri, Kur'ân'ın manası hakkında, Ca'fer es-Sâdık'ın rivayetleri vardır. Bu kitabın rivayetinin muttasıl olmadığı, aslının bilinmediği, bazı rivayetlerin buna delil olamayacağı iddia edilmektedir.⁵¹⁹ Ca'fer es-Sâdık'ın fal, cefr, tılsım, huruf gibi sırrî ilimlerde kitaplar yazdığı, öğrenciler yetiştirdiği, keşifler yaptığı yolundaki iddialar uygun değildir. Bu hususta kendisine isnat edilen görüş, bilgi ve eserlerin çoğu, aslında gulât fırkalarına ait olup Ca'fer es-Sâdık'ın bütün Müslümanlar nezdinde saygı gören kişiliğini istismar etmek üzere ona izafe edilmiştir. Cefr, havas, tılsım gibi bir takım gizli ilimlerin, gaybî ve geleceği bilme ile ilgili bazı olağanüstü yetenekler Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nin muhtelif bölümlerinde Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir çok eser ve risale mevcuttur. Çoğunluğu el yazması olan bu eserlerin bir kaç tanesi matbudur.⁵²⁰ Bu hususta kendisine isnat edilen eserlerin çoğu, Ca'fer'in bütün Müslümanlar nezdinde saygı gören kişiliğini istismar etmek üzere ona izafe edilmiştir.

Her ne zaman Malik b. Enes, Ca'fer es-Sâdık'tan bir hadis veya bir fıkıh kuralı rivayet etse, onun sikâ olduğunu eklerdi. Ca'fer es-Sâdık, kendi bakış açılarını vermeden önce bütün fıkıh problemlerini tarafsızlıkla analiz ederdi. Ona göre, Allah'ın kitabına uyan her şey kabul edilmelidir. Zıt olan her şey de reddedilmelidir.⁵²¹ Ca'fer es-Sâdık otuz üç yıl boyunca, İslâm dünyasının bir çok bölgesine yayılan yaklaşık dört

⁵¹⁵ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 246-247. Ayrıca bkz., Seyyidü'l-Ehl, *Ca'fer b. Muhammed*, 88-89.

⁵¹⁶ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 91.

⁵¹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI/102; Esed, *el-İmâmu's-Sâdık ve Mezâhibu'l-Erba'*, I/64. Bu hususta geniş bilgi için bkz., Atalan, *Mezhepler Târîhi Açısından Ca'fer es-Sâdık*, 7-8. Astroloji ile ilgili bkz., R. Y. Ebied and M. J. L. Young, "Ca'fer es-Sâdık'a Nisbet Edilen Hemeroloji Üzerine Bir İnceleme", Çev. Mehmet Atalan, *FÜİFD*, VIII (2003), 277-280.

⁵¹⁸ Astroloji ile ilgili değerlendirmeler için bkz., Seyyidü'l-Ehl, *Ca'fer b. Muhammed*, 50-51.

⁵¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II/196-198.

⁵²⁰ Ca'fer es-Sâdık'ın eserleri için bkz., Atalan, "Ca'fer es-Sâdık'ın Eserleri", 114 vd.

⁵²¹ el-Kuleynî, *Kâfi*, II/79-81; Şeyh Müfîd, *İrşâd*, 408 vd.

bin öğrenci yetiştirdiği rivayet edilir.⁵²² Onların çoğu Kûfe’de ve Basra’da yaşamış, bir kaçı ondan öğrendiğinin aksine hareket etmiştir. Bazı öğrenciler, kendi hocalarının kişiliklerinden etkilenmiştir.⁵²³

Şîa’ya göre Ca’fer es-Sâdık, Şîf hukuku ve teolojisinin gelişmesinde önemli bir yere sahiptir.⁵²⁴ Ca’fer iki ciddi problemin üstesinden gelmiştir. Bunların ilki, o imamların durumunu tereddüt etmeden eleştirmiştir. Keysânîyye’den söz ederek, Peygamberin yarı ilahî ve yarı insan olduğu fikrini reddetmiştir. Bu aşırı inançları, Mesihe ait nosyonları ve kendi rekabetlerini reddetmesi önemlidir. Ca’fer es-Sâdık’ın çevresindekilere aşırı fikirlerin çoğalmasını yasaklaması ve imamların tabiatüstü güçlerinin olmadığını iddia etmesi kayda değerdir.⁵²⁵ İkinci durum, Ca’fer es-Sâdık, siyasetle ilişki kurmadan, kendisine tecrit politikasını uygulamıştır.⁵²⁶

Ca’fer es-Sâdık, yakın çevresine, dinî konularda aklın naslardan tamamen bağımsız olmadığı, hadislerin ve rivayetlerin etkin olduğu akıl yürütmeyi özendiriyordu.⁵²⁷ Belli bir disiplin uygulayarak, ortaya atılan aşırı görüşleri kabul edilebilir ölçüler içinde tutmayı başarmıştır. Bu disiplin önlemi özellikle, Mansûr’un tahta çıkmasından sonra, izlediği Ca’fer karşıtı siyasete karşı, bir korunma yolu olarak önem kazanmıştı. Ca’fer es-Sâdık, gulâtı, kabul edilebilir sınırları aşmaması için denetim altında tutuyordu. Ca’fer es-Sâdık’ın yakın çevresindeki düşünürler arasında, esas olarak hukukî sorunlarla ilgilenen çok sayıda hukuk bilginin yanı sıra çağın bazı ünlü kelimcileri de yer alıyordu.⁵²⁸ Ca’fer es-Sâdık’ın yükselen değer olmasının en önemli etmenlerinden biri de, çevresine toplanan entelektüel konuları ve sorunlarıyla yoğun biçimde ilgilenen aktif bir düşünürler topluluğunun faaliyeti ve kendisini izleyenlerden bazılarını savunduğu aşırılıklara çeki düzen vermekteki büyük yeteneği sayılabilir.

⁵²² el-Keşşî, *er-Ricâl*, 141-143. Krş., en-Necâşî, *Ricâlu’n-Necâşî*, 69. Bu hususta Şeyh Müfid’in *İrşâd*’ında geçen bir rivayette bunlara benzer şu rivayet geçmektedir; “Ca’fer es-Sâdık bütün toplumda fazilet ve ilim bakımından en iyi, en tanınmış ve en seçkin olanıydı. Ca’fer es-Sâdık’dan naklen bütün İslâm âlemine yayılan ilim ve irfan, Ca’fer es-Sâdık’ın kardeşlerinin hiçbirinden nakledilmemiştir. Çeşitli görüşlere sahip olan hadis bilginleri, Ca’fer es-Sâdık’dan ilim istifade eden kimselerin isimlerini kaydederken aşağı yukarı dört bin kişinin adını kendi kitaplarında nakletmişlerdir. Şeyh Müfid, *İrşâd*, 370. Krş., el-Âmilî, *A ’yânu ’ş-Şîa*, I/161.

⁵²³ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 291. Ayrıca bkz., Rizvî, *A Socio-Intellectual History of the Isna Ashari Shi’is in India*, 57-58.

⁵²⁴ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/51-3.

⁵²⁵ Kadî Nu’mân, *Deâimu’l-İslâm*, 49-50. Ayrıca bkz., Wilferd Madelung, “Shi’a”, *Dictionary of the Middle Ages*, New York, XI (1989), 227.

⁵²⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetu’l-Evliyâ*, III/194. Krş., Vaziri, *The Emergence of Islam*, 125.

⁵²⁷ Ca’fer es-Sâdık’ın düşüncesinde insan’ın Tanrı hakkındaki bilgisi için bkz. John Boer Taylor, “Man’s Knowledge of God in the Thought of Jafar al-Sâdık”, *Islâmî Culture*, 40: IV (1966), 195-206.

⁵²⁸ et-Tûsî, *er-Ricâl*, 142; en-Necâşî, *Ricâlu’n-Necâşî*, 103-104. Ayrıca bkz., Jafri, *Origins and Development of Shi’a İslâm*, 309-310.

B. Fikirleri

Ca'fer es-Sâdık döneminde itikadî meseleler hakkında birçok görüş ortaya atılmıştır. Ortaya koyduğu kelimî görüşleriyle Ca'fer es-Sâdık, hem fıkıh hem de hadis alanında önemli bir yere sahip olmuştur. Ca'fer es-Sâdık'ın fikirlerini tespit hususunda, Ca'fer es-Sâdık'ın *Kitabu't-Tevhîd* adlı eseri son derece önemlidir.

Ayrıca Ca'fer es-Sâdık, fikirlerini şu rivayetler üzerine bina etmektedir; “Şüpheli şeyleri terk etmek, helaka atılmaktan iyidir. Bizden gelmeyen rivayetleri terk etmek daha hayırlıdır. Her hakkın bir hakimiyeti, her doğrunun bir nuru vardır. Buna göre Allah'ın kitabına uyanları alınız, uymayanları bırakınız.”⁵²⁹ Ayrıca buna benzer bir rivayetini hadis konusunda da görmekteyiz; Ca'fer es-Sâdık'ın “Kur'ân'a uyan hadisleri alınız, uymayanları terk ediniz”,⁵³⁰ “Her şey Kitap ve Sünnet'e çevrilmiştir; Allah'ın kitabına uymayan her hadis uydurmadır” ve “Allah'ın kitabına uymayan söz, dışı parlak asılsız sözdür”⁵³¹ sözlerine öncelik vererek görüşleri tahlil edilmeye çalışıldı.

Ca'fer es-Sâdık'a göre, “İman, ikrar etmek ve bu ikrarla Allah'a ibadet etmek, O'nun katına yaklaşmak, tevhid ve Allah'ı tanımaktan başlayarak itaat edilmesi gereken bütün farzları, sonuna kadar sırasıyla küçük veya büyük olsun hepsini yerine getirmektir. Bunların hepsi birbirleriyle bir arada ve birbirine bağlıdır. Vastettiğimiz şekilde bildiği ve öğrendiği farzları eda eden kimse mü'min sayılır, imanlı olma sıfatını hakkeder ve sevaba da layık olur. Çünkü imanın bütün manası ikrardır; ikrarın manası da itaatle tasdik etmek ve boyun eğmektir.”⁵³² Bir başka rivayette İbn-i Mace ve Kadı Nu'mân Ca'fer es-Sâdık'tan rivayetle imanı şöyle tanımlamaktadır; “imanın rükünleri dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve erkan ile ameldir.”⁵³³ Bir başka rivayete göre iman, “Allah için sevmek ve Allah için buğzetmektir.”⁵³⁴ Ca'fer es-Sâdık, belirli öncelikleri ortaya koyarak, bir taraftan ortaya çıkan sentezleri değerlendirirken, diğer taraftan kendi fikirlerini korumaya çalışmıştır. Ayrıca taraftarlarını aktif eğilimler ve gulâtan temizlemek amacını taşımaktaydı. Bu yüzden Ca'fer es-Sâdık meşru prensipleri açıklamak ve tanıtmak için, babasını ve büyük babasını ön planda tutuyordu. Ca'fer es-

⁵²⁹ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/381. Buna benzer başka bir rivayette ise Ca'fer es-Sâdık; “Size bir hadis arz edildiğinde bakın, Allah'ın kitabından ve Resûlullah'ın sözlerinden bir şahit bulursanız alın, aksi takdirde o söz geldiği gibi gitmeye mahkumdur.” el-Kuleynî, *Kâfî*, I/69.

⁵³⁰ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/458; el-Keşî, *er-Ricâl*, 195. Ca'fer es-Sâdık bir başka rivayetinde şu ifadeler yer vermektedir; “Ey insanlar, benden size ulaşan söz Allah'ın kitabına uygunsa, ben onu söylemişimdir, size ulaşan haber Allah'ın kitabına ters olursa, ben onu söylememişimdir.” el-Kuleynî, *Kâfî*, I/69.

⁵³¹ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/69.

⁵³² el-Harrânî, *Tuḥefü'l-Ukul*, 675.

⁵³³ el-Hafız Ebi Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mace(275/888), *Sünen-i İbn Maca*, thk., Muhammed Fuad Abdülbakî, I-II, Beyrut 1986, I/26; Kadı Nu'mân, *Deâimu'l-İslâm*, 3.

⁵³⁴ Şeyh Abbâs el-Kummî, *Sefinetü'l-Bihâr ve Medinetü'l-Hikem ve'l-Asâr*, Necef 1354-1355, I/ 201.

Sâdık fikirlerini ortaya koyarken, Kur'ân, Peygamberin sünneti, Ali b. Ebî Tâlib'in sözleri, Hasan'ın Muâviye'ye mektupları, Hüseyin'in Basra ve Kûfe'deki Ali taraftarları ile yazışmaları, meşru olarak onların fonksiyonlarını, görevleri ve ilkeleri olarak kabul etmektedir. Ca'fer es-Sâdık'ın fikirlerini Allah, Kur'ân, Peygamber, İmâmet, Ahiret ve Kader ana başlıkları altında ve Sahabe, Takiyye ve Bedâ' görüşlerini ele almaya çalışacağız.

1. Allah

Ca'fer es-Sâdık, Allah'ın birliği üzerinde gulât fikirlerin ileri sürüldüğü bir çağda yaşamıştır. Bu sebeple, Allah'ın varlığı ve birliği bütün İslâm alimlerinin üzerinde en çok durdukları bir konudur. Ca'fer es-Sâdık'a göre, "Allah hiçbir şey yok iken var idi. O bakidir, O'nun için nihayet yoktur. Hamd ona mahsustur. İlmi bize veren ve ilmiyle tüm mahlukatı kuşatandır."⁵³⁵ Allah olacak her şeyi daha olmadan önce bilmektedir. Yeryüzünde ve gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz.⁵³⁶ Allah'ın varlığına delalet eden hususlardan biri de bu alemin yaratılması, bir araya getirilmesi ve şu andaki şekliyle bir düzene kavuşturulmasıdır. Çünkü sen kainatı düşünüp incelediğinde onun yapıp hazırlandığını ve içinde kulların her türlü ihtiyacını karşılayan bir ev gibi olduğunu görürsün. Gök bir tavan gibi yükseltilmiş, yeryüzü bir sergi gibi yayılmış, yıldızlar yan yana dizilmiş kandiller gibi, madenler azık gibi depolanmış bulunmaktadır. Orda ki her şey kendi amacına matuftur. İnsan ise bu evin sahibi konumunda olup evdeki bütün şeyler ve canlılar onun yararına yöneliktir. İşte bunlar alemin takdir, hikmet, nizam ve insicamla yaratıldığını ve bunu yaratanın ona bu nizamı ve ahengi bahsettiğini göstermektedir. Allah inkarcıların söylediği her şeyden münezzehtir. Allah hiçbir kula zulmetmez. Allah her şeyi en doğru çizgide temiz, içi ve dışı her türlü hatadan hali olarak düzenlemiştir. Allah her türlü yanlış ifadelerden beridir, latiftir, hakimdir. Allah her şeyi hikmet üzere yaratmıştır. Bu kuvvet ve kudret Allah'ın sıfatıdır. Yaratma fiili Hakim ve Yaratıcı olan Allah'a aittir. Eğer bunları tabiatın ortaya çıkardığını söylüyorlarsa, bu Allah'ın mahlukatına takdir ettiği bir adettir. Allah'ın yaratılmışların üzerinde dengeleri vardır. Bu da Allah'ın tedbiridir. Allah akılla bilinir. Akıl olmazsa insan hayvan gibidir. Bu yaratmaların hepsi Allah'ın ilmi ve takdiri ile. Allah bütün yarattıklarını yaratılışında kâdiri mutlak. Ayrıca yaratılmışlar başıboş bir şekilde yaratılmamıştır. Allah latiftir ve her şeyden haberdardır. Bütün yaratılmışların

⁵³⁵ Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5. Krş., Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 56.

⁵³⁶ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 56.

içinde başı boş bir şey olmaz. Allah bütün bu vasıflandırmalardan yücedir.⁵³⁷ Yani, Allah'ın varlığının delili akli ve ilmi bir delildir. Allah'ı bilmek vaciptir. Çünkü O dinî esasların ilkidir. Allah'ı bilmek, tasdik, tenzih etmek, ihlas ve O'ndan kötü sıfatları yok etmektir.

Allah'ın insana verdiği ve vermediği ilim vardır. Verdiği şeyler, dinîne ve dünyasına yararlı olandır. Mesela, dinîne ait verdiği hususlar Allah'ın varlığını ve birliğini kainattaki delillerden öğrenmek ve bilmektir. Allah Teala'nın insana, dünya hayatının devam ve düzeni için verdiği bilgiler olduğu gibi vermediği bilgiler de vardır. Eğer insanlar böyle bir şeyi bilseydi, onlar hakkında hayırlı olmayacaktı. Örneğin, gaybı bilmek, uzay ve ötesi sırları, denizin diplerindeki uçsuz sırları, insanların kalplerinden geçenleri, anne rahminde olan çocuğun keyfiyeti ve buna benzer şeyler hakkında insanoğluna apaçık bilgiler verilmemiştir. Allah, insanlara bunların dışında ulaşabileceği her bilgiyi vermiştir.⁵³⁸ Allah bütün her şeyi bir maslahat için yaratmıştır.⁵³⁹ Allah'ın bütün yaratıklarının üzerinde bir tedbiri vardır.⁵⁴⁰ Bu anlamda Allah alemin, onun içindeki canlı ve cansızların yaratıcısıdır. Alemin idaresi O'nun elindedir. Düzenlemeyi yapmış ve alemini insanın mülkiyetine vermiştir.

Ca'fer es-Sâdık, etrafında olan fitneden uzak kalmış, birbiriyle gruplar halinde çekişen, bu karışık ortamda Allah'ın zatı hakkında aşırılığa giden bu insanlardan uzak durmayı tercih etmiştir. Ca'fer es-Sâdık, insanlara bu gereksiz çekişmelerden uzak durmalarını, fitrat yoluna girerek ilerlemelerini, idrak olunamayan zihinsel konularda mübalağaya gitmemelerini söylemiş ve onlara şöylece nasihatte bulunmuştur: “İnsanlar Allah hakkında konuşmaya devam edecek. Bunları duyduğunuzda, “Bir ve benzeri olmayan Allah'tan başka ilah yoktur”⁵⁴¹ deyiniz.

İbn Ebî'l-Evca, Ca'fer es-Sâdık'ın yanına oturdu ve ona sorular sormaya başladı: “Allah neden kendini bütün yarattıklarına gösterip onları kendisine ibadet etmeye çağırmadı da bu yüzden insanlar arasında kafir-mümin diye iki grup oluştu. Neden kendisini onlardan gizledi ve onlara Resûller gönderdi? Eğer bizzat açığa çıksaydı bu, insanların kendisine iman etmesi için en kolay bir yol olurdu.” Ca'fer es-Sâdık cevap verdi: “Sen O'nun kudretinin en açık delillerini, kendi nefsindeki müthiş delilleri unuttuğun halde, o görünseydi de inanmazdın.” Bu cevap tam, açık ve belîğdir. Ca'fer

⁵³⁷ Geniş bilgi için bkz., Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, 7-17.

⁵³⁸ Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, 24.

⁵³⁹ Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, 39.

⁵⁴⁰ Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, 75.

⁵⁴¹ el-Kuleynî, *Kâfi*, 1/154. Ayrıca bkz., Seyyidü'l-Ehl, *Ca'fer b. Muhammed*, 108-109.

es-Sâdık'ın döneminden sonra, bir çok kalamcı, Allah'ın nasıllığı üzerine pek çok fikirler ileri sürdüler.⁵⁴²

Ca'fer es-Sâdık'a göre, "Allah her zaman bizim rabbimizdir. Hiçbir malum olmadan ilmi O'nun zatıdır. Hiçbir duyulan olmadan duyması O'nun zâtıdır. Hiçbir görülen olmadan görmesi O'nun zatıdır. Hiçbir kudret olmadan kudreti zatının aynısıdır. Eşyayı yarattıktan ve bir malum ortaya çıktıktan sonra maluma ilmi, duyulana duyması, görülene görülmesi, makdur da kudreti vaki olmuştur." "O halde Allah müteharrik idi" diye söylenildiğinde Ca'fer es-Sâdık şöyle buyurdu: "Allah bundan daha yücedir. Zira hareket, fiille ortaya çıkan bir sıfattır" demiş "O halde Allah daima mütekellim idi" denildiğinde ise, "kelam hadis bir sıfat olup, ezeli değildir. Allah mütekellim olmadan önce vardı" diye cevap vermiştir.⁵⁴³ Ca'fer es-Sâdık'ın, kudret, hayat, ilim, semi', basar gibi sıfatların Allah'ın zâtî sıfatları olduğunu, Ondan ayrı değerlendirilemeyeceğini, kelam sıfatının ise fiilî sıfat olup O'na nispet edilemeyeceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. "Allah, kendisine haksız yere izafe edilenlerden, o izafe edilen şeylerle vasıflandırılmaktan ve mahlukatına benzetilmekten münezzehtir. Allah'ın sıfatları, Kur'ân'da belirtilen sıfatlardır. Öyleyse Allah Teala'ya iftira etmeyin, O'nu bir şeye benzetmeyin ve O'nu vasıflandırmakta Kur'ân'ın önüne geçmeyin ki dalâlete düşersiniz."⁵⁴⁴ Allah'ın sıfatları eksiksizdir. Allah'ın sıfatları ikrar sıfatlarıdır, ihata sıfatları değildir. Akıl bunları kavrayamaz. Çünkü; Akıl Allah'ın sıfatlarından daha düşük şeyleri idrak etmekten acizdir.

Ayrıca Ca'fer es-Sâdık, Allah'ın sıfatları hususunda şu ifadelere de yer vermektedir; "Allah'ın merhameti, kendi kullarını günahları işlemeye zorlayıp sonra onları azap etmenin çok çok üstünde bir şeydir. Böyle bir şey onun merhametiyle çelişmektedir. Yine Allah'ın izzeti ve yüceliği, bir işi irade edip de onun olmamasının üstünde bir şeydir."⁵⁴⁵ ve "Allah-u Teâla bir şeyi irade ettiğinde, onu takdir eder. Takdir ettiğinde, kazasını belirtir. Hükmünü verdiğinde, onu uygular."⁵⁴⁶ ve "Allah-u Teâla, insanlara güçlerinin üstünde bir şey yüklemeyiz."⁵⁴⁷ Allah; "birini masiyet düşüklüğünden takva yüceliğine çıkardı mı artık servetsiz de zengin yapabilir; aşiretsiz olarak onu güçlü kılabilir."⁵⁴⁸ Kim Allah'tan hakkıyla korkarsa, Allah ondan her tür korkuyu

⁵⁴² et-Tabersî, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 289-291. Ayrıca bkz., Seyyidü'l-Ehl, *Ca'fer b. Muhammed*, 111.

⁵⁴³ el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, II/125, 147.

⁵⁴⁴ el-Kuleynî, *Kâfi*, 1/100.

⁵⁴⁵ el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, III/6.

⁵⁴⁶ el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, III/34.

⁵⁴⁷ el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, III/15.

⁵⁴⁸ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/458.

giderir. Kim ki Allah'tan korkmazsa o her şeyden korkar. Allah'tan az rızka razı olan az amele razı olmuş olur. Allah birine nimet verir. O da ona şükrederse, Allah o nimeti alırsa daha iyisini verir.⁵⁴⁹

Allah'a acizlik, cahillik, boş vermişlik izafe edilemez. Yüce Allah yaratıklar hususunda kesinlikle aciz olamaz. Çünkü Allah aciz olmuş olsa bu büyük yaratılmışları yaratamaz. Allah'ın yeryüzünde bir tedbirinin var olduğunu gösteren binlerce ispat vardır. Akıl Allah'ın varlığını idrak eder. Ancak o yaratıcıyı bütün nitelikleriyle kuşatamaz. Zayıf bir mahluk olan insan aklıyla kuşatamadığı Allah'ı tanımakla niye mükellef kılındı, denilir. Kul takati kadar mükellef kılınmıştır. Bu da Allah'a iman etme, emir ve yasaklarına uymadır. Allah kullardan sadece kendisine iman etmelerini emir ve yasaklarına uymalarına ister, kendisini bütün yönleriyle idrak etmelerini istemez.⁵⁵⁰

Biz onu nitelendirip Aziz, Hakim, Cevad, Kerim demiyor muyuz, bu Allah'ı ihata anlamına gelmez mi? ifadesi Ca'fer es-Sâdık'a sorulduğunda; Hayır bütün bu nitelikler, kuşatıcı sıfatlar olmayıp, birer ikrardan ibarettir. Zira biz Allah'ın hâkim olduğunu biliriz, ancak bunun kühünü anlayamayız. Nitekim kühünü bilmediğimiz bir çok şey mevcuttur. Mesela gökyüzünü görürüz, onun ne olduğunu bilemeyiz. Denizi görürüz, onun nihayetini bilemeyiz. İşte bütün bu gibi misaller akli tanımaya götürür. Akıl, Allah'ın azametinin boyutunu idrak etmekten acizdir. Onu kuşatmak isterler. Ancak ondan daha küçük şeyleri anlamakta daha acizdirler.⁵⁵¹ Allah'ın görülmemesi,⁵⁵² yaratıklardan olan ve gözle görülemeyen nefsin gizlenmesi gibidir. Akıl onu idrak edemez. Çünkü her şeyi yaratan Allah'ın yaratıklarından farklı olması gerekir. İnsanlar ancak Allah'ın var olduğunu bilebilir. Zatının mahiyetini, keyfiyetinin ne olduğunu, niçin var olduğunu bilemez. Çünkü insanın Allah'ı bilmesi O'nun zatını ve keyfiyetinin ne olduğunu bilmesini gerektirmez. Sonuç olarak, kühü itibarıyla Allah bilinmeyen bir varlıktır. Allah'ı gösteren nice deliller vardır ve bu itibarla Allah en yakın şeylerden daha yakındır.⁵⁵³ Yani, Allah kemal sıfatlarla sıfatlanmıştır. Bu sıfatlar her şeyi

⁵⁴⁹ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/381-382.

⁵⁵⁰ Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, 75-76.

⁵⁵¹ Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, 77.

⁵⁵² Allah'ın ahirette görülmemesi hususunda Şîa ve Mutezile arasında bir paralellik söz konusudur. Bu hususta geniş bilgi için bkz., Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Kubbealtı Yay., Malatya 2001, 291-292. Allah'ın görülmesi hakkında Ca'fer es-Sâdık, "Birisi, Ali b. Ebî Tâlib'in yanına gelerek dedi ki: 'Ey Müminlerin Emiri, kulluk ederken hiç Rabb'ini gördün mü?' Ali b. Ebî Tâlib cevaben şöyle buyurdu: 'Yazıklar olsun sana! Ben görmediğim Rabb'e kulluk etmem.' Sonra da şöyle devam etti: 'O baştaki gözle görülmez; ancak O'nu kalpler iman hakikatleriyle görür.' " (el-Kuleynî, *Kâfî*, 1/98; Şeyh Saduk, *Kitâbu't-Tevhîd*, Capbana-i Haydari, Tahran 1378, 48) rivayet etmektedir.

⁵⁵³ Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, 78.

kuşatmıştır. Fakat hiç kimse bu sıfatları kuşatamaz. Yüce Allah her türlü benzetmenin üstündedir. Bu benzetmeler O'nun için noksanlıktır.

Ca'fer es-Sâdık iradeyi şu şekilde açıklar; “Allah bizim hakkımızda bazı şeyler dilemiş, bizden de bazı şeyler istemiştir. Hakkımızda dilediklerini gizlemiş, ancak bizden istediklerini açıklamıştır. Bizden istedikleri ortada iken, biz bizim hakkımızda diledikleriyle uğraşıyoruz?”⁵⁵⁴ Allah'ın insana güç yetiremeyeceği teklifleri yüklemeyeceğini, fakat insanın Allah'ın iradesi sayesinde her şeyi yapabileceğini ileri sürmektedir.

Ca'fer es-Sâdık'a göre, “Yüce Allah kendisini nasıl isimlendirmişse veya Peygamberinin diliyle nasıl nitelemişse ya da peygamberlerin halifelerinden kendi hüccetleri nasıl isimlendirmişlerse ancak öyle nitelendirilmelidir. Bunun dışına çıkarılmamalıdır. Benim ve Muhammed'in ailesinden gelen haberlere uygun olan da budur.”⁵⁵⁵ Bütün bunlardan sonra, Ca'fer es-Sâdık, “Kim Allah'ın bir şeyden olduğunu zannederse O'nun sonradan olduğunu söylemiş olur. Kim de Allah'ın bir şey olduğunu zannederse, O'nu bir alana hapsetmiş olur. Kim de Allah'ın bir şey üzerinde olduğunu düşünürse, O'nu taşıyan, yüklenilen bir varlık olarak tasavvur etmiş olur,”⁵⁵⁶ diyerek teşbih, temsil ve ta'tilden uzak tevhid anlayışını ortaya koymuştur.

2. Kur'ân

Şîi kaynaklarda, Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen, Kur'ân'ın varlığına zarar veren olumsuz rivayetler yer almakla beraber, yine bu eserlerde Kur'ân'ın delil oluşu ile ilgili de bir çok rivayet bulunmaktadır.⁵⁵⁷ Kur'ân'ın, Ali taraftarlarının aleyhine ve bazı şahısların lehinde olmak üzere değiştirilmiş olduğunu iddia edenlerin başında Şîa gelmektedir. Çünkü onlara göre, Ali ve Ehl-i Beyt'i öven, onların düşmanlarını yeren bir çok ayet Kur'ân'dan çıkarılmıştır. Kur'ân'ı toplayan halifeler de Kur'ân'ı tahrif etmişlerdir.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/124.

⁵⁵⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 54.

⁵⁵⁶ Şeyh Sadûk, *Kitâbu't-Tevhid*, 317; Seyyidu'l-Ehl, *Ca'fer b. Muhammed*, 108.

⁵⁵⁷ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/239; el-Harrânî, *Tuhefû'l-Ukul*, 711. Kuleynî, Ca'fer es-Sâdık'a nispetle “Hz. Muhammed'e vahyedilen Kur'ân'ın onyed bin ayetten ibaret olup, okuduklarımızın sadece altıbin ikiyüz altmış üç ayet olduğu, kalan ayetlerin Ehl-i Beytin yanında saklandığını” el-Kuleynî, *Kâfî*, I/110. Ve “Kuran'ın bütün ayetlerini bilen sadece imamlardır. Onların dışında Kur'ân'ın tamamını bildiğini iddia eden yalan söyler. Çünkü Kur'ân'ı Allah'ın indirdiği şekliyle bilen ve ezberleyen sadece Ali ve ondan sonra gelen imamlardır,” rivayetlerini ileri sürmektedir. el-Kuleynî, *Kâfî*, I/111. Krş., Mûsâ b. Fâtuma et-Tatarî Mûsâ Cârullah, *el-Veşâa fi Nakdi Akâidi Şîa*, Dârul-Kütübü's-Selefiyye, Kahire 1982, 23. Şîa'ya göre, bu ayetlerde geçen Ehl-i Beyt imamlarının isimleri çıkarılmıştır. Bkz., el-Kuleynî, *Kâfî*, I/414.

⁵⁵⁸ el-Kummî, *Tefsîru'l-el-Kummî*, I/10. Ayrıca bkz., Süleyman Ateş, “İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı”, *AÜİFD.*, XX, (1975) 150. Hatta Tabâtabâî'ye göre Kur'ân'ın tahrif edildiğine delalet eden rivayetlerin sayısı

Şîî kaynaklar Ca'fer es-Sâdık'ın "Fâtıma mushafı, sizin okuduğunuz Kur'an'ın üç katıdır. Elinizdeki Kur'an'da bir harf bile yoktur. Peygamberden sonra, Fâtıma yetmişbeş gün hayatta kalmış, bu zaman zarfında Allah'tan başka kimsenin bilmediği musibetlerle karşılaşmıştır. Allah Cebrail'i Fâtıma'ya göndererek, teselli etmiş ve taziyelerini bildirmiş, babası hakkında bilgi vermiş, zürriyetinin başından geçenleri bildirmiştir"⁵⁵⁹ dediğini iddia etmektedir. Kur'an'ın tahrif edildiğini iddia eden alimlerin bir çoğunun dayanağı, Şîa'nın kabul ettiği hadis kaynak kitaplarındaki rivayetlerdir. Kur'an Peygamberin vefatından sonra mâ'sûm olmayan kimseler tarafından bir araya getirilmiştir. Ayrıca Ali b. Ebî Tâlib'e nispet edilen bir mushaftan sık sık bahsedilmektedir. Asıl mushafın bu olduğu iddiasına da Şîî kaynaklardan yer verilmektedir. Bir çoğu da Beni İsrail'den meydana gelen her şey, Muhammed'in ümmetinde de meydana gelecektir⁵⁶⁰ hadisine dayanarak Tevrat ve İncil'de tahrif olduğu gibi, Kur'an'da da tahrif yapılacaktır⁵⁶¹ şeklinde iddia etmektedirler.

Bu anlamda Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bu rivayetlerin sıhhati konusunda şüpheler vardır. Çünkü, Amilî, Fâtıma mushafından maksat, hadis ve yorumlarıyla ilgili bir kitaptan ibaret olduğunu, o zaman böyle kitaplara da mushaf denildiği için bazılarının bunu, Kur'an'la karıştırıldıklarını, bu mushafta bir ayetin bile bulunmadığını bizzat Ca'fer es-Sâdık'ın açıkladığını ortaya koymaktadır.⁵⁶²

Kuleynî'nin *Kâfî*'sinde Kur'anda tahrif yapıldığına dair rivayetlerin bulunsa da, Şeyh Sâduk da, Ca'fer es-Sâdık'tan yapılan bir rivayete göre, "Kur'an'da hiç bir tahrifin yapılmadığı, ellerinde mevcut olup okunan ve ezberlenen Kur'an'dan başka bir Kur'an'ın mevcut bulunmadığını" ve "Kur'an'da artırma ve eksilme olmamıştır..."⁵⁶³ Yine Kuleynî'den başka bir rivayette Ca'fer es-Sâdık Ali b. Ebî Tâlib'den naklederek şu rivayeti ortaya koyar. "...Kur'an, ilk kitaplarda var olan ve kendinden önceki kitapları doğrulayan, helali haram şüphesinden ayıran bir kitaptır. Bu kitabın içinde geçmişte ve kıyamete kadar olanların ve olacakların haberi vardır..."⁵⁶⁴ İşte Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen birbiriyle çelişkili rivayetlerin bir kısmı Kur'an'a uygunluk gösterirken, bir kısmı da Kur'an'a tezat teşkil etmektedir.

ikibin civarındadır. Tertip ihtilafı ve kıraat farklılıkları bu sayıya dahil değildir. Bkz., et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, I-XX, Tahran 1379/1959-60, XII/105.

⁵⁵⁹ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/114; et-Tabersî, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 285; Seyyid Hüseyin Yûsuf el-Mekkî, *Akîdetü's-Şîatî fi'l-İmâmî's-Sâdık ve Sairi'l-Eimme*, Beyrut 1987, 59; Cârullah, *el-Veşîa fi Nakdi Akâidi Şîa*, 98.

⁵⁶⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, V/218.

⁵⁶¹ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum trz., XII/120.

⁵⁶² Kur'an'ın tahrifi ile ilgili geniş bilgi için bkz., el-Amilî, *A'yânü's-Şîa*, I/97 vd.

⁵⁶³ Şeyh Sadûk, *Şîu İmâmîyye'nin İnanç Esasları*, 99-100, 101.

⁵⁶⁴ el-Kuleynî, *Kâfî*, I//60-61.

Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasına karşı çıkan Şeyh Müfid'in şu ifadeleri de bu konuya açıklık getirmektedir: “Kur'ân'da ne bir kelime, ne bir harf, ne de bir sûre eksilmiştir. Ancak Ali b. Ebî Tâlib'in mushafında bulunan Kur'ân tevili ve indirildiği şekilde gerçek manasını tefsir eden kısımlarından çıkarılanlar olmuştur. Bunlar her ne kadar Kur'ânî değilse de, Allah tarafından indirilmiştir. Bu bakımdan Kur'ân'ın teviline de Kur'ân denilmiştir.”⁵⁶⁵ Ca'fer es-Sâdık, Kuran hakkında şu ifadelere yer verir; “Kur'ân, haramla helalle, farzlarla, hükümlerle, kıssalar ve haberlerle, nasih ve mensuhla, muhkem ve müteşabihle ibretler ve emsallerle, zahirle ve batınlarla, özellerle ve genellerle inmiştir.”⁵⁶⁶

Şîî hadis kitaplarında Kur'ân'ın varlığına zarar veren olumsuz rivayetler yer almakla beraber yine bu eserlerde mevcut elimizde olan Kur'ân'ın delil oluşu ile ilgili de bir çok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bazıları Kuleynî'nin *Kâfî*'sinde Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edilmiştir: “Her şey Kitap ve Sünnet'e çevrilmiştir. Allah'ın kitabına uymayan her söz uydurmadır.”⁵⁶⁷ Başka Şîî bir rivayette Ca'fer es-Sâdık'a göre, “Kur'ân tektir, tek olanın katından, tek olan nebiye inmiştir.”⁵⁶⁸ Ca'fer es-Sâdık, Ali b. Ebî Tâlib'in Kur'an hakkında şu rivayette bulunduğundan bahseder; “Ey insanlar! Allah sizlere Resûlullah'ı Peygamber olarak göndermiştir. Ona kitabını hak ve gerçek olarak indirmiştir. Bu Kur'an, kimsenin hakkı görmez olduğu, zulmün ve haksızlığın yapıldığı, din duygusunun yok olduğu, herkesin birbiriyle savaşa tutuştuğu bir devirde indirilmiştir. Resûlullah bu insanlığa ilk gönderilen kitaplarda var olan ve kendinden önceki kitapları doğrulayan, helalı haram şüphesinden ayıran bir kitap getirdi. İşte bu Kur'ân'dır...”⁵⁶⁹

Kur'ân'a yönelik bu Şîî yaklaşımın temelinde “imâmet” teorisi yatmaktadır. İmâm tayini meselesi her ne kadar siyasî olsa da, bir akide meselesi olarak ele alınmış, bazı ayetler kasten tahrif edilerek, imâmetin aslı Kur'ân'da aranmış ve ona dayalı ispatı cihetine gidilmiştir.⁵⁷⁰ Bütün Şîî kaynakları aynı kategori içerisinde değerlendirmek doğru olmamakla birlikte, Şîa tarafından muteber kabul edilen tefsir ve hadis kaynaklarında bu ithama malzeme olacak bilgiler, nakiller mevcuttur. Çok kapsamlı bir bakış açısına sahip olmak için, Şîa'nın temel inançları, gelenekleri vs. açılarından Kur'ân'a yönelimlerini tespit etmek zorunluluğu vardır.

⁵⁶⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 97.

⁵⁶⁶ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/43.

⁵⁶⁷ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/89.

⁵⁶⁸ Şeyh Sadûk, *Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, 102.

⁵⁶⁹ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/60-61.

⁵⁷⁰ Bkz., Sakıp Yıldız, “Şîa'nın Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsîri Hakkında Görüşleri”, *AÜİFD.*, V (1982), 57.

3. Nübüvvet

Ca'fer es-Sâdık'a göre, Nübüvvet, Allah'ın insanlar arasından seçmiş olduğu bazı kullarını uyarıcı ve müjdeleyici bir elçi olarak görevlendirmesidir. Ayrıca Allah, kullar Rableri hakkında bir şey bilmediklerini anlasınlar, O'nun rabliğini tanısinlar ve O'nun uluhiyetini tekliğini itiraf etsinler diye Peygamber göndermiştir.⁵⁷¹

Hişâm b. el-Hakem şöyle rivayet ediyor: Ca'fer es-Sâdık, "Peygamberlerin gönderilmesinin gerekliliğini ve peygamberlerin doğruluğunu nasıl ispat edebilirsiniz?" şeklindeki sorusuna şu cevabı vermiştir: Bütün yaratıkların sıfatlarından yüce - yaratıkların her türlü niteliğinden münezzeh- hikmet sahibi olan, halkın göremeyeceği, dokunamayacağı, kendisiyle konuşamayacağı bir Allah olduğunu ispatladıktan sonra, onunla kulları arasında aracı olan, kulların maslahat ve yararlarına olan bekalarını sağlayan şeyleri onlara öğretecek ve helak olmalarına sebep olan şeyler hakkında onları uyaracak olan elçi ve temsilcilerin bulunmasının gerekliliği kendiliğinden ispat olur. O halde halk arasında ilim ve hikmet sahibi, Allah tarafından tayin edilmiş, müjdeleyen ve uyarıcı araçların varolmasının gerekliliği kesin ve açıktır. Onlar, Allah'ın kendi hikmetiyle terbiye ettiği ve hikmetle gönderdiği peygamberlerdir ki, yaratılış ve fiziksel açıdan diğer insanlarla ortak olmalarına rağmen, manevî özellikler bakımından onlarla hiçbir ortak yönleri yoktur. Allah, onları hikmetiyle desteklemiş ve her türlü hata ve günaha korumuştur. Sonra yeryüzü gerçek hüccetten boş kalmasın diye her asırda gönderilen peygamberler, getirdikleri deliller, burhanlar, doğruluk alametleri ve mucizelerle ispatlamışlardır.⁵⁷²

Ca'fer Sâdık'a göre, "Eğer birisi, Allah'ın yeryüzünde halka hüccet ve önder seçtiği kimseye her hususta ihtiyaç duyduğu ilmi vermediğini iddia ederse, Allah'a yalan isnat etmiştir"⁵⁷³ ve "Nebilerin ve Resûllerin efendileri beş kişidir. Onlar Resûllerden Ulu'l-Azm olanlardır. Vahiy değirmeni onların eksenini etrafında dönmektedir. Onlar; Nuh, İbrâhîm, Mûsâ, İsâ ve Muhammed'dir."⁵⁷⁴ Allah Resûlü Adem oğullarının efendisi mi idi? sorusuna Ca'fer es-Sâdık, and olsun Allah'a ki Hz. Muhammed, Allah'ın yarattığı bütün yaratıkların efendisi idi. Allah ondan üstün bir varlık yaratmamıştır"⁵⁷⁵ diye cevap vermiştir. Şîî kaynaklarda Ca'fer es-Sâdık mucizenin gerekliliğini şöyle açıklıyor: "Mucize, ilahî bir nişanedir. Allah mucizeyi

⁵⁷¹ el-Allâme el-Hasan b. Yûsuf b. Ali b. el-Mutahhar el-Hillî(726/1325), *el-Bâbu Hâdî Aşere*, nşr. Mehdi Muhakkik, Meşhed 1989, 34.

⁵⁷² el-Kuleynî, *Kâfî*, I/168.

⁵⁷³ el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXVI/139.

⁵⁷⁴ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/175.

⁵⁷⁵ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/440.

ancak peygamberine, peygamberlik iddiasının doğruluğunu ispat etmek için vermektedir.”⁵⁷⁶ Peygamber olduğunu iddia eden bir kimsenin Peygamberliğini ispatı mucize ile olur. Allah, kullarını hidayete sevk edecek bir Peygamber gönderince, onu tanıtmak, insanları ona yöneltmek için ellerine delil ve hüccet verir. Bu delilin, insan gücünün üstünde, ancak kainatı yaratanın, varlık alemini tedbir edenin açıklayabileceği bir şey olması gerektir ki o Peygamber, bununla tanınsın, bilinsin. İşte Peygamberlerin gösterdikleri bu delile, diğer insanlar bu şeyin benzerini yapamayacakları, bundan aciz kalacakları için Mucize denir.⁵⁷⁷ Bu anlamda, Allah varlığını gösterdikten sonra, doğrudan insanlarla irtibatını kurmak için, iyiliklerin, menfaatlerin ve hayatta kalmaların ve aynı zamanda yok oluştan onları koruyacak olanların ne olduğunu göstermek için Rasûller göndermiştir.

4. İmâmet

Şiîliğin temelini siyâsî bir konu olan imâmet teşkil etmektedir.⁵⁷⁸ Şiî iddiaya göre Şiîliğin ilk nüvesi Hz. Muhammed’in sağlığında atılmıştır. Hz. Muhammed, Kur’ân’ın emriyle Ali b. Ebî Tâlib’i imâm olarak tayin etmiştir. Şiî kaynaklar, Gadir Humm hadisesini başlangıç olarak kabul etmekte, Hz. Peygamberin burada Allah’tan aldığı emirle Ali b. Ebî Tâlib’i imâm olarak atadığı ve dinîni tamamladığını nakletmektedir.⁵⁷⁹ Müslümanlar topluluğuna dinî ve dünyevî bakımdan riyaset eden şahıs, Allah tarafından, Peygamberi vasıtasıyla tayin edilir. Şîa’nın imâmetin tespiti hakkındaki bir çok hadisi, Ca’fer es-Sâdık’a nispet edilen rivayetlere dayandırdığını görmekteyiz.

Kuleynî, Ehl-i Beyt’ten bir imama itaatin farz olduğu ve bunun o gün için Ca’fer es-Sâdık olduğunu iddia etmektedir.⁵⁸⁰ Kendi adı etrafında geliştirilen söylemler, Ca’fer es-Sâdık’ı rahatsız etmiştir. Onların kendisini ziyaret etmelerine, rivayetlerine farklı anlamlar yükleyerek aktarmalarına tedbirler almıştır.⁵⁸¹

Ca’fer es-Sâdık, imâmetin seçimle olduğunu, belirli kişilere vasîyet edilmediğini şu ifadelerle açıklamaktadır: Abdullah b. Hasan el-Mahz’a, sen yaşlısın, istersen sana beyat ederim, ancak oğlun Muhammed b. Abdillâh en-Nefsü’z-Zekîyye’ye beyat

⁵⁷⁶ el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, XI/71.

⁵⁷⁷ el-Hillî, *el-Bâbu Hâdî Aşere*, 35-36. Krş., Muhammed Rıza Muzaffer, *Şîa İnançları*, Çev., Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978, 41.

⁵⁷⁸ Seyh Sadûk, *Şiî İmâmiyye’nin İnanç Esasları*, 129.

⁵⁷⁹ el-Ya’kûbî, *Târîhu’l-Ya’kûbî*, 90 vd; el-Kuleynî, *Kâfî*, I/289; et-Tabersî, *Mecmâu’l-Beyân*, II/223. Ayrıca bkz., Muhammed el-Hüseyn Kâşîfu’l-Ğita, *Aslu’ş-Şîa ve Usûluha*, Beyrut 1997, 66.

⁵⁸⁰ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/182, 327.

⁵⁸¹ İbn Ebî Zeyneb Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm en-Nu’mânî(360/971), *Kitâbu’l-Gaybe*, thkç. Ali Ekber el-Ğıffarî, Tahrân trz., 37.

etmem, seni de beyat ettirmem.⁵⁸² Bu bağlamda Ca'fer es-Sâdık, imâmetin belirli kişilere vasîyet edilmiş bir hak olduğunu kabul etmiyordu. Eğer Ca'fer es-Sâdık'ın imâm olma düşüncesi olsaydı, imâmet makamını kendisi için tercih ederdi. Çünkü bu toplantı Muhammed Bâkır'ın ölümünden sonra yapılmıştır. Ca'fer es-Sâdık, imâmet noktasında bir vasîyet olmadığını açıklayarak, hiçbir zaman imam olduğunu iddia etmemiş, ilim yoluyla insanlara hizmet etmeyi tercih etmiştir. Aynı şekilde Ca'fer es-Sâdık imâmın Hüseyin oğullarından olmasının şart olmadığını, Hasanoğullarından da imâm olacağını Abdullah b. Hasan'a –sana beyat ederim- ifadesiyle bildirmiştir.⁵⁸³ Eğer Ca'fer es-Sâdık, Ali b. Ebî Tâlib ve oğulları hakkında nass iddiası bulunsaydı, kesinlikle Abdullah b. Hasan'a böyle bir teklifte bulunmazdı. İşte Ca'fer es-Sâdık, tüm siyasî hadiselerden bir kenara çekilerek yalnızca ilim yaymakla meşgul olmuştur.⁵⁸⁴

Ca'fer es-Sâdık, imâmeti iddia edilen ilk kişi olmasına rağmen, hiçbir şekilde imâmet iddiasında bulunmamış,⁵⁸⁵ siyâsetten uzaklaşmış, idarî işlere karışmamış ve halifelik iddiasında bulunmamıştır.⁵⁸⁶ Medine'den ayrılan bir gruba kim beni mâ'sûm bir imâm zannederse ondan uzağım,⁵⁸⁷ diyen Ca'fer es-Sâdık ilim, fıkıh ve zühdden başka bir şeyle ilgilenmemiştir. Ca'fer es-Sâdık tepkiler ve ayaklanmalarla gelişen siyasî havadan uzak kalmış, ilim öğretme ile meşgul olmuştur.⁵⁸⁸ Ca'fer es-Sâdık hakkında bilgi veren biyografi yazarlarının büyük çoğunluğu, kendisinin siyâsete girmeyerek tarafsızlık ilkesini büyük bir hassasiyetle koruduğu hususunda hem fikirdirler. Ca'fer es-Sâdık, siyasî hüviyetinden çok, ilmi şahsiyetiyle tanınmıştır.⁵⁸⁹ Ca'fer es-Sâdık'ın imâmet hususunda birilerinin birinci imâm, diğerinin ikinci imâm olacağı hususunda bir kaygısı olmamıştır. Ca'fer es-Sâdık, “Bizim hakkımızda yaratıklara caiz olan şeyler, bizden size bildirilir de onları anlayamazsanız, onlar hakkında ayak directmeyin, onları inkar etmeyin, bu hususta bize müracaat edin; fakat hakkımızda, yaratıklarda olmasına imkan bulunmayan şeyler nakledilirse reddedin, onlar hakkında bize baş vurmayın”⁵⁹⁰ demiştir.

⁵⁸² Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 254.

⁵⁸³ Hasan ve Hüseyinoğullarının imâmetle ilgili tartışmalar için bkz. Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 254-255.

⁵⁸⁴ ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/256; el-Âmili, *A'yânu's-Sîa*, I/666.

⁵⁸⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/166.

⁵⁸⁶ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Ayan*, I/291; Hasan, *el-Mehdîyyetü fi'l-İslâm*, 86.

⁵⁸⁷ ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/259.

⁵⁸⁸ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/303. Krş., Ebû'l-Ayneyn, “el-İhtimâmâtü't-Terbeviyyeti fi Fikri Ca'fer es-Sâdık”, 95.

⁵⁸⁹ Bkz., John Boer Taylor, “Sufilerin Manevi Atası Ca'fer es-Sâdık”, Çev., Mehmet Atalan, *FÜİFD.*, V (2000), 669-674, 669.

⁵⁹⁰ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/381. Ayrıca bkz., Muzaffer, *Şîa İnancıları*, 57.

Tabersi'ye göre, birisi Ca'fer es-Sâdık'a, "Senin sözlerin, Peygamberin kelamı mı yoksa kendi sözlerin mi? diye sormuştur." Ca'fer, "bazıları Peygamberin, bazıları da kendi sözlerimdir," cevabını vermiştir. Adamin, "Peygamberin ortağı mısın, Allah'tan vahiy mi alıyorsun da onları haber veriyorsun, Peygambere itaat vacip olduğu gibi sana da itaat vacip mi?" şeklindeki sorularını Ca'fer es-Sâdık hep hayır diyerek cevaplamıştır.⁵⁹¹ Bir defasında Ca'fer es-Sâdık'a aynı anlamda, kendisine itaatin farz olduğuyula ilgili sorular sorunca, Ca'fer es-Sâdık, bu sözlere çok kızıp böyle bir şey emretmediğini söylemiştir.⁵⁹²

Sonuç olarak, Ca'fer es-Sâdık nass ile tayini kabul etmiş olsaydı, oğlu İsmâîl'i imâm seçerek, bu meseleyi çözebilirdi. Fakat İsmâîl'in babasından önce vefat etmiş olması şunu göstermektedir; İmâmın halefini belirleme gibi, böylesine can alıcı bir hususta yanılmaması gerekir. Bunun cevabı verilmeden, gerçek halef tespit edilmediği gibi, ihtilaf da sürüp gidecek demektir. Ca'fer es-Sâdık imâmet ve imâmın masumiyeti fikrinin ortaya atılması konusundan tamamen uzaktır.

5. Ahiret

Ahiret, ilahî adaletin gereği bir başka yaşayışın yaratılmasıdır. Allah'ın insanları yeniden ve ölümünden sonra kıyamet gününde hesap ve ceza amellerinin karşılığı için dirilteceğine inanılan bir inançtır.⁵⁹³ Ca'fer es-Sâdık'a göre, eğer ölümden sonra dünyaya tekrar geri dönme hususunda serbest olsalardı, ecirlerinin daha da artması için dünyaya geri dönüp belalara duçar olmayı seçerlerdi.⁵⁹⁴ İnsanın hayatı boyunca geçireceği ahvali düşündüğümüzde, ecel vakti bilinseydi, ömür çok kısa, hayat çekilmez olurdu. Çünkü ölüm düşüncesi onu adım adım takip ederdi. Ölüm vaktinin bilinmesi her an ölmek gibi bir şey olurdu.⁵⁹⁵ Ahiret nimetleri de buna benzer ve çalışarak bu nimete ulaşılır. İnsanın çalışması karşısında kat kat nimetler vardır.⁵⁹⁶ Ca'fer es-Sâdık'a göre, şefaati inkâr eden bizim taraftarımız olamaz. Yani Peygamber, ümmetinden günahkar Müslümanlara ve büyük günah işleyenlere şefaet edecektir. Çünkü Ca'fer es-Sâdık, "Kıyamet gününde, kimin iyilikleri kötülüklerinden çoksa o cennete girer, şirk olmaksızın kimin iyilik ve kötülükleri eşitse o kolay bir hesapla hesaba çekilir, kiminde günahı çoksa ve eğer Muhammed ümmetinden ise o kimse biraz azaptan sonra şefaate

⁵⁹¹ et-Tabersi, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 280-281.

⁵⁹² et-Tabersi, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 285.

⁵⁹³ Kâşifu'l-Ğıta, *Aslu's-Şîa ve Usûluha*, 54.

⁵⁹⁴ Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, 14.

⁵⁹⁵ Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, 24-25.

⁵⁹⁶ Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, 70.

nail olur”⁵⁹⁷ ifadesini kullanmasına rağmen Şîa, şefaati hak görür ve bu yetkinin Peygamberin yanı sıra imamlara da verilmiş olduğunu iddia eder.⁵⁹⁸ İnsanlar içinde cennete, hesaba çekilmeksizin girecekler vardır. Fakat sorguya gelince, Yüce Allah’ın “Kendilerine elçi gönderilmiş olanlara soracağız ve elbette gönderilen elçilere de soracağız”⁵⁹⁹ buyruğuna göre, bütün yaratılmışlar sorguya çekilecektir. Ca’fer es-Sâdık’a göre, bütün zamanların ve mekanların yaratıcısı olan Allah, adaletini kıyamet gününde gerçekleştirecektir.⁶⁰⁰

Ca’fer es-Sâdık’a göre, “İki özelliği olan cennete gider. Allah’ın sevdiği şeyleri sevmek, sevsen bile Allah’ın istemediği şeyleri terk etmendir. Buna, cehennemden kaçmak isteyenin gücü yeter ve iyilik yapmak kötülükten alı koyar. Sadaka kötülükleri defeder. Akrabaları ziyaret, ömrü uzatır, fakirliği önler. *La ilaha illallah* sözü cennet hazinelerinden bir hazinedir”⁶⁰¹ ve “Cehennemde ebedi kalma tehdidi özel olarak kâfirlere yöneliktir. Müslüman olup Allah’ı bilen ve büyük günah işleyenleri kapsamaz. Allah, ikrar edip Allah’ı bilenlerden günahına karşılık azap ettiği kimseleri azapları da ebedi bırakmayacaktır, onları cennetine koyacaktır ve o kişi orada ebediyen nimetlenecektir.”⁶⁰² Ca’fer es-Sâdık büyük günahları da şu şekilde sıralamaktadır: Şirk, Allah’tan ümit kesmek, ana babaya itaatsizlik, adam öldürmek, namuslu kadınlara zina isnadında bulunmak, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, yalan yere yemin etmek, riba, zina, hıyanet, zekat vermemek, yalancı şahitlik etmek, içki içmek, namazı terk etmek, ahdi bozmak, akrabalık münasebetini kesmek, yalan söylemek, Allah’a karşı nankörlük etmek, ölçü ve tartıda hile yapmak, livata yapmaktır.⁶⁰³ Ca’fer es-Sâdık’a göre, kıyamet günü herkes yaptığı kötü ve iyi amellerin karşılığını bulacaktır. Yani ahiret, ilahî adaletin gereği, bir başka yaşayışın yaratılmasıdır.

6. Kader

Kader konusu, her dönemde kelamcıları en fazla meşgul eden problemlerden birisi olmuştur. Ca’fer es-Sâdık’a göre kader, Allah’ın âdil, kulun da irâdesinde ve fiillerinde hür ve serbest olmasıdır. Yani, insanın hür olarak yaptığı fiilleri kendisine nispet edilmesi, insanın yaptıklarında sorumlu tutulması, iyilik yapmışsa iyilikten, kötülük yapmışsa kötülükten mesul olmasıdır. Bu anlamda kader; cebr ile serbestlik

⁵⁹⁷ Şihabuddîn Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî(852/1448), *Fethu’l-Bârî*, Dâru’l-Marife, Beyrut 1379, XI/413.

⁵⁹⁸ el-Hillî, *el-Bâbu Hâdî Aşere*, 54.

⁵⁹⁹ 7. A’raf, 6.

⁶⁰⁰ Ca’fer es-Sâdık, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 30.

⁶⁰¹ el-Ya’kûbî, *Târîhu’l-Ya’kûbî*, II/382.

⁶⁰² Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 47.

⁶⁰³ Geniş bilgi için bkz., Âmilî, *A’yanu’s-Şîa*, I/663; el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, II/216-217.

arası bir şeydir.⁶⁰⁴ O dualarında şöyle derdi: “Ya Rabbi sana itaat ettiğimde sana hamd olsun. Sana isyan edersem, sorgulayıcı sensin, ihsanda ne benim ne başkasının dahlî vardır. Şerde ise, ne benim ne de başkasının elinde bir hüccet ve delil vardır.”⁶⁰⁵

Ca’fer es-Sâdık, cebr ve tefviz konusunda muhaliflerle tartıştı. Cebri takip edenlere göre, insanlar kendi hareketlerini seçmede özgür değildir. Çünkü bunlar Allah tarafından tanzim edilip, yaratılmıştır. İnsanoğlu yalnızca cansız bir vasıta. Aksine tefvizi takip edenler, Allah’ın insana özgürlük verdiğini ve onu seçmede hiçbir etkisi olmadığını iddia etmişlerdir. Ca’fer es-Sâdık, cebr ve tefvizi şöyle açıklamıştır; “Orada ne tamamen zorlama ne de tamamen özgürlük vardır. Bütün durumlarda orta yol takip edilmelidir.” Yani Cebr yok, tefviz de yoktur. Bilakis iki şey arasında bir emirdir. Bütün insanlar bilir ki, Allah insanı kendi hareketleri için sorumlu tutar. Doğru davranmaları için onlara emreder ve günahattan kaçınmalarından dolayı yasaklar. Allah doğru olanları ödüllendirecek, günahkarları cezalandıracaktır. Onların hem günah hem de iyilik yapmaya gücü vardır.⁶⁰⁶ Çünkü Ca’fer es-Sâdık’a göre; Allah bir kimseyi günah işlemeye zorlamaz⁶⁰⁷ ve “insana isabet eden her şey onun hatasıyla değildir. Onun hatasından olan her şey ona isabet etmez.”⁶⁰⁸

Zürâre b. A’yen, Ca’fer es-Sâdık’a şöyle dediğini rivayet etmektedir: “Abdullah b. Sebe’nin soyundan bir adam tefviz inancını ileri sürüyor.” Tefviz nedir sorusuna Zürâre: “O diyor ki; Allah, Muhammed’i ve Ali’yi yarattı, sonra işi ikisine havale etti. Bu ikisi yarattı, diriltti ve öldürdü.” Bunun üzerine Ca’fer es-Sâdık onun yalan söylediğini ve yanına gittiğinde ona şu ayeti okumasını söyledi: “Yoksa Allah’a Allah’ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da yaratmaları birbirine mi benzettiler? De ki her şeyi yaratan Allah’tır. O her şeye üstün gelen tek ilahtır.”⁶⁰⁹ Adamın yanına gittim. Ca’fer es-Sâdık’ın söylediğini aynen bildirdim. Sanki o adam dilini yutmuşa döndü.⁶¹⁰ Bütün bunlardan sonra Ca’fer es-Sâdık, Zürâre b. A’yen’e “Sana kader ve kaza hakkında haber vereyim mi?” demiş, o da “söyle kurbanın olayım,” deyince Ca’fer es-Sâdık; “Muhakkak Allah kıyamette yaratılmışları topladığında, onlarla yaptığı

⁶⁰⁴ Şeyh Sadûk, *Şîr İmâmiyye’nin İnanç Esasları*, 119.

⁶⁰⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/124; el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, IV/197.

⁶⁰⁶ el-Ya’kûbî, *Târihu’l-Ya’kûbî*, II/381; el-Keşşî, *er-Ricâl*, 224. Ca’fer es-Sâdık’a göre, “Ne cebir doğrudur ve ne de tefviz. Gerçek, bu ikisinin arasında bir şeydir. Doğru olan, budur. Bunu ancak, Allah’ın ilim verdiği alim veya onun ilim öğrettiği kimse bilebilir.” el-Kuleynî, *Kâfî*, I/159.

⁶⁰⁷ el-Kuleynî, *Kâfî*, II/281.

⁶⁰⁸ ez-Zehabî, *Siyeru A’lami’n-Nubelâ*, VI/268.

⁶⁰⁹ 13. Rad, 16.

⁶¹⁰ Şeyh Sadûk, *Şîr İmâmiyye’nin İnanç Esasları*, 119.

sözleşmeyi ister, onların yaptığı kazadan sormaz. Yani Allah onlara emrettiği şeyi soracak, onlar için takdir ettiği şeyleri sormayacaktır”⁶¹¹ demiştir.

İnsan tevhid üzerine yaratıldı. Mükellef olduğu şey Allah Teala’yı bilmek, sorumlu olduğu adaleti yerine getirmektir. İnsan amellerinden sorumludur. Yapıp yapmamak insanın gücünün dahilindedir. İnsan, yaptıklarından mükellef olmasaydı, hiç bir şey yapmazdı. Dolayısıyla ceza ve mükâfatın manası olmazdı. Peygamberlerin sorumlulukları insanı uyarmaktır. Bu demektir ki, mesuliyet fertler üzerinde sorumluluğu oluşturma terbiyesidir.⁶¹² İnsanların ihtiyari fiillerinin kendilerine nispet edileceğini, fiillerin hayır ve şer olmasından dolayı mükâfat ve ceza göreceklerini belirten Ca’fer es-Sâdık, kıyamet gününde iradeleri dışında maruz kaldıkları şeylerden dolayı da sorumlu tutulmayacağını söylemiştir.⁶¹³

Ca’fer es-Sâdık insan fiilleri konusunda “Allah’a yemin ederim ki Allah, kullarına güçlerinin üstünde bir şey yüklememiştir. Allah, onlar üzerine ancak gece ve gündüz boyunca yalnız beş vakit namazı, orucu, zekatı, haccı yüklemiştir. Oysa insanlar, bunlardan daha fazlasını da kaldırabilirler”⁶¹⁴ demektedir. Bu ifadeyi tamamlayan bir başka ifadesinde; “Kim Allah insanın kötü işi işlemesini emir buyuruyor derse, Allah’a yalan isnat etmiş olur. Kim insanın işlediği hayır ve şer Allah’ın isteği dışındadır derse, Allah’ı saltanatından ihraç etmiştir. Kim günaha bulaşmak Allah’ın kuvveti vasıtasıyla değil derse, Allah’a yalan isnat etmiştir. Kim Allah’a yalan isnat ederse, Allah onu cehenneme atacaktır.” ve “Kulların yaptıkları ve terk ettikleri de Allah’ın izni ile dir.”⁶¹⁵ Kulların fiilleri Allah’a nispet edilemez. Onların içinde kötü fiiller bulunur.

Ca’fer es-Sâdık’a kader konusunda sorulunca şöyle dedi: Hoş görmeyip kınayabildiğim bir fiil kulun kendisindendir, kınayıp ayıplayamadığım fiil ise Allah’tandır. Allah kuluna ‘niçin küfrettin’ der, ‘niçin hasta oldun’ demez.⁶¹⁶ Ca’fer es-Sâdık şöyle dua etmektedir: Ey Allah’ım eğer itaat edersem hamd sana aittir. Sana isyan edersem karar senin elindedir. İyilik ve kötülük konusunda ne benim ne de başkasının

⁶¹¹ Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 282; Seyyidü’l Ehl, *Ca’fer b. Muhammed*, 117.

⁶¹² Geniş bilgi için bkz., Ebû’l Ayneyn, “*İhtimâmâtü’t-Terbeviyyetü fî Fikri Ca’fer es-Sâdık*,” 101.

⁶¹³ Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 282. Ca’fer es-Sâdık’a göre, “Allah bir şeyi irade ettiğinde, ölçüsünü belirler. Takdir ettiğinde, hüküm verir. Hükümünü verdiğinde, onu uygular.” el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, III/34.

⁶¹⁴ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 158; Muzaffer, *Şîa İnançları*, 42-43.

⁶¹⁵ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/158.

⁶¹⁶ Kadı Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemadânî, *el-Münye ve’l-Emel*, thk., İsmâuddîn Muhammed Ali, İskenderiye 1985, 18.

yapacağı bir şey yoktur.⁶¹⁷ Sonuç olarak Ca'fer es-Sâdık'a göre, Allah kullarına gücünün yetmeyeceği şeyi yüklemeyiz. İnsan yaptıklarından sorumludur. Çünkü yapıp yapmama gücüne sahiptir. İnsanın iradesi olmasaydı mükellef olmazdı, sevap ve cezanın bir manası da kalmazdı. Nebilerin ve yaptıkları tebliğin bir faydası olmazdı. Peygamberler; tebliği, insanları doğru yola sevk etmek, onları korumak ve onları kötülüklerden sakındırmak için yaparlar ve böylece sorumluluk meydana gelir. İşte insanları yetiştirme sorumluluğu fertler üzerindeki sorumluluktan doğar. Bu anlamda kader, Allah'ın kudret, irade, ilim sıfatlarıyla ilgili iman edilmesi gereken bir konudur.

7. Diğer Fikirleri

a. Sahâbe

Ca'fer es-Sâdık Emevî ve Abbâsîler döneminde yaşamıştır. Böylesine karışık bir dönemde yaşamış olmasına rağmen, hem siyasetten uzak kalmış, hem de ilk iki halife, Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki görüşleri dolayısıyla, devrinde yaşadığı halifelerin şüphesinden kurtulamamıştır.⁶¹⁸

Ca'fer es-Sâdık, "Allah'ım, ben Ebû Bekir ve Ömer'i seviyorum ve onlar benim velimdirler. Allah'ım eğer içimde bulunan başka bir düşünce varsa, beni Muhammed'in şefaatine nail etme"⁶¹⁹ diyerek onlara olan sevgisini samimi bir şekilde ifade etmiştir. Ca'fer es-Sâdık, "Ebû Bekir ve Ömer'i hayırla anmayanlarla benim bir alakam olamaz,"⁶²⁰ demektedir. Ca'fer es-Sâdık, babam dedemden, o da Ali b. Ebî Tâlib'den rivayet etti. Dedi ki; "Ben Peygamberin yanındaydım. Başka da kimse yoktu. O arada Ebû Bekir ve Ömer geliyorlardı. Peygamber buyurdu ki; şu ikisi cennet ehlinin olgun kişileridir. Önceki zamanlarda geçen ümmetlerin içinde gelecek zamanlarda Peygamberlerden başka bunlar gibisi gelmeyecektir. Yalnız, Ey Ali! Hayatta oldukları müddetçe hiç kimseye bunu söyleme."⁶²¹ Ca'fer es-Sâdık dedi ki, Âişe Peygamberin eşi ve cennette onunla beraberdir. Fâtıma Peygamberin kızı ve cennet kadınların hanımefendisidir. Hz. Peygamberin hanımına dil uzatanlara Allah lanet etsin. Hz. Peygamberin kızına buğz edenlere de Allah lanet etsin.⁶²² Ca'fer es-Sâdık'a göre: "Kim

⁶¹⁷ el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, III/15; Ebû Zehrâ, *İslâm'da Siyâsî ve İtikadî ve Fıkhi Mezhepler Târîhi*, II/199-200.

⁶¹⁸ Krş., Fıglalı, *İmâmiyye Şîası*, 163.

⁶¹⁹ Cemaleddin Ebû'l-Haccac Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, Müessesetü'r-Risâle, III. Baskı, Beyrut 1988, V/81.

⁶²⁰ Ancak Suyutî, bu sözü şüphe ile karşılamaktadır. Anasının soyu veya ilk iki halifenin seçkin meziyetlerini takdir etmesi, kendi çağdaş halifelerin kafasını bulandırmaması amacına yönelik olabilir. Bkz., es-Suyutî, *Târîhu'l-Hulafa'*, 125.

⁶²¹ el-Buhârî, *Munâzâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfîzî*, 154b.

⁶²² el-Buhârî, *Munâzâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfîzî*, 155a.

Allah’a ve Resûl’e itaat ederse işte onlar, Allah’ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddîkler, şehitler ve salih kişilerle beraberdir.”⁶²³ ayetindeki şehitler Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali’dir ve aralarında hak ile hüküm verilir.⁶²⁴

Ca’fer es-Sâdık’a Ebû Bekir ve Ömer hakkında sorulduğunda şu cevabı vermiştir; “O ikisini dost edin ve onların düşmanlarından beri ol. Çünkü ikisi de hidayete götürücü imamlardı. İnsan hiç atasına söver mi? Ebû Bekir benim atamdır. Eğer ben onları dost tanımaz ve onların düşmanlarından beri olmazsam, kıyamet gününde Muhammed’in şefaatine nail olamam”⁶²⁵ Bir başka zamanda Mısır’a giden bir gruba şöyle demiştir; “İnşallah siz Mısır’ın salihlerindensiniz. Onlara benden tebliğ edin kim, beni kendisine itaat edilmesi farz olan imâm olarak kabul eder ve benim Ebû Bekir ve Ömer’den beri olduğumu iddia ederse, ben ondan beriyim.”⁶²⁶

Câbir el-Cu’fî, Ca’fer es-Sâdık’ın şöyle dediğini rivayet eder; “Ey Câbir! Duyduğuma göre Irak’ta bazıları bizi sevdiklerini iddia eder ama Ebû Bekir ile Ömer’e dil uzatırlarmış ve bunu onlara benim söylediğimi iddia ederlermiş. Allah rızası için, ben onlardan uzağım. Yüce Allah’a yemin ederim ki eğer halife olsaydım, boyunlarını vururdum. Ben eğer bu iki büyük sahabe için istiğfar etmezsem onlar için rahmet dilemezsem, Muhammed’in şefaatine asla eremem, Yüce Allah’ın düşmanları bu iki sahabeden gafildirler.”⁶²⁷ Yani Ca’fer es-Sâdık, hiçbir zaman sahabeye dil uzatmamış, uzatanlara da lanet etmiştir.

Allah Kur’ân’da şöyle buyuruyor: “...Elbette içinizden, fetihten önce harcayan ve savaşanlar, daha sonra harcayıp savaşanlara eşit değildir. Onların derecesi, sonradan infak eden ve savaşanlardan daha yüksektir. Bununla beraber Allah hepsine de en güzel olanı vâdetmiştir. Allah’ın yaptıklarınızdan haberi vardır.”⁶²⁸ Ca’fer es-Sâdık bu ve benzeri ayetlerin Ebû Bekir hakkında olduğunu ifade etmektedir. Ebû Bekir Allah Resûlü için malını ilk infak eden, ilk cihada çıkan, ilk savaş eden kişiydi. Müşrikler Peygambere vurduğunda, Ebû Bekir’e haber ulaşınca, koşarak oraya yönelmiş ve Mekke Müşriklerine şöyle demiştir. Yazıklar olsun size, “Rabbim Allah’tır” demekten başka suçu olmayan birini mi öldürmeye kalktınız? Rabbinizden size bir hidayet getirmiştir, dedi. Bunun üzerine Müşrikler Peygamberi bırakıp Ebû Bekir’i yakaladılar ve onu dövmeye başladılar. Hatta ağzı burnu birbirinden ayırt edilemeyecek şekildeydi.

⁶²³ 4. Nisâ, 69.

⁶²⁴ el-Buhârî, *Munâzâra Ca’fer b. Muhammed es-Sâdık Maa’r-Râfîzî*, 155b.

⁶²⁵ ez-Zehabî, *Târîhu’l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri, Beyrut 1997-1999, 90-91.

⁶²⁶ ez-Zehabî, *Siyeru A’lami’n-Nubelâ*, VI/258.

⁶²⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliyâ*, III/127.

⁶²⁸ 57. Hadîd, 10.

İşte Ebû Bekir Allah yolunda ilk cihat eden, ilk savaşa çıkan ve ilk infak eden kişidir. Peygamber buyurmuştur ki: “Ebû Bekir’in malı kadar hiçbir mal bana fayda vermemiştir.”⁶²⁹ Ayrıca Ca’fer es-Sâdık, sahabeye dil uzatanlara lanet ederek, “Allah Ömer ve Ebû Bekir’den uzaklaşanları temizlesin”⁶³⁰ ifadesini her zaman söylemiştir. Bunun ardında Ca’fer es-Sâdık, Ebû Bekir ve Ömer’e küfreden insanları sert bir dille eleştirmiştir.⁶³¹ Ca’fer es-Sâdık’ın genel olarak sahabe ve özellikle Ebû Bekir ve Ömer’e karşı olan sevgi, saygı ve hürmet gösteren daha bir çok rivayeti bulunmaktadır.

b.Takiyye

Takiyye, açık veya muhtemel tehlikeden korunmak maksadıyla inancın saklanması ve gizlenmesidir.⁶³² Ca’fer es-Sâdık’a göre takiyye, hazırlık yapılınca ve fırsat gelinceye dek isyanın terk edilmesi anlamına geliyordu.

Abbâsîler döneminde Ali taraftarları, eskisinden daha çok baskıya maruz kalmıştır.⁶³³ Ca’fer es-Sâdık imanın şartlarını ortaya koyarken, takiyyeyi de bu şartlar içinde değerlendirmiştir. Ca’fer es-Sâdık tarafından önceki dönemde özenle hazırlanmış ve ilk defa takdim edilen takiyyenin Muhammed Bâkır’dan önce olmadığı dikkat çekicidir.

Kûfelilerin gulâtından biri olan Mu’alla b. Hunays’la sohbette Ca’fer es-Sâdık şu nasihatlerde bulunur; “Bizim olaylarımızı gizli tut ve alenen açığa vurma. Her kim sırları açığa vurmazsa ve ifşa etmezse, Allah onu bu dünyada yükseltecek, gelecekte onun gözlerine ışık koyacak, onun için övgülere yol açacaktır. Her kim alenen bizim olaylarımızı açığa vurursa ve onları gizli tutmazsa, Allah onu bu dünyada itibardan düşürecek. Ona göre, takiyye benim ve babamın dinîdir. Takiyyesi olmayanın dinî de yoktur.”⁶³⁴ Yine Şîî kaynaklarda Ca’fer es-Sâdık, “Doğrusu mümine karşı riya ile davranmak şirktir. Evinde münafiğa karşı riyakâr olmak ibadettir... Takiyyeyi Kâim’in ortaya çıkışından önce terk eden kimse, Yüce Allah’ın dininden ve İmâmiyye mezhebinden çıkmış ve Allah’a, Resûlüne ve imamlara muhalefet etmiş olur... Emirlik bir görüş meselesi olduğu sürece, insanlarla dıştan kaynaşın, ama içten onlara karşı çıkın”⁶³⁵ ifadeleri kullanmasının yanında ona, “Doğrusu Allah katında en üstün

⁶²⁹ el-Buhârî, *Munâzâra Ca’fer b. Muhammed es-Sâdık Maa’r-Râfîzî*, 153b.

⁶³⁰ ez-Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nubelâ*, VI/258.

⁶³¹ İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/430 vd.

⁶³² en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 56-57; el-Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 78-79; el-Kuleynî, *Kâfî*, II/217. Krş., İlhan, “Şîa’da Usûlü’l-Dîn”, *Milletlerarası Târihte Ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu, İlmi Neşriyat*, I. Baskı, İstanbul 1993, 409-433, 426.

⁶³³ İlhan, “Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi” *DEÜİFD.*, II (1985), 157-175, 163.

⁶³⁴ el-Kuleynî, *Kâfî*, II/488; Muzaffer, *Şîa İnançları*, 68.

⁶³⁵ Şeyh Sadûk, *Şîî İmâmiyye’nin İnanç Esasları*, 128-129.

olanınız, en çok sakınanızdır”⁶³⁶ ayeti hakkında sorulduğunda, “En çok sakınanız takiyye ile amel edendir”⁶³⁷ şeklinde cevap vermiştir. Şîa’nın takiyyeyi diğer mezheplerden farklı ve önemli bir prensip olarak alması, bir ruhsat olmaktan öte bir azimet olarak telakkisi kıyasıya tenkit edilmiştir.⁶³⁸

Takiyye, düşmanca siyaset ve zararlı durumlarda doktrinel disiplinlerini korumada, karşımıza çıkmaktadır.⁶³⁹ Bütün bu ifadelerle göre Ca’fer es-Sâdık, takiyyenin gerçek anlamının yalan söylemek ve hata yapmak değil, dinî korumak, hakaret, zulmetme, zaptetme ve öldürme korkusuyla düşmanlardan korunmak şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.

Sonuç olarak Ca’fer es-Sâdık, Ali soyuna yapılacak saldırıların yakın olduğunu düşünerek onları korumak için takiyyeyi terk etmenin namazı terk etmekle aynı derecede olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra bu prensip, Şîî fırkalarınca istismar edilmiş ve bazı önemsiz sebeplerle inançlarını gizlemeye çalışmışlardır. İmâmiyye Şîası takiyye inancını yerli yersiz alabildiğine kullanmıştır.

c. Bedâ’

Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi anlamına gelen Bedâ’, terim olarak, Allah’ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi⁶⁴⁰ şeklinde tarif edilir. Bir başka anlamda, bedâ’; meydana geleceğine önceden işaret edilen bir olayın gerçekleşeceğine inanıp da sonradan buna aykırı bir hadisenin vuku bulması⁶⁴¹ anlamına gelmektedir.

Şeyh Müfid’e göre, bedâ’ sözcüğü iki anlamda kullanılmaktadır. Lügat açısından asıl manası zuhurdur. İkinci anlamı ise, bir şey hakkında başta ilim ve zan yok iken bunları elde ettikten sonra bir karardan bir başka karara geçmektir. Bu anlamda Allah hakkında söylenmesi caiz değildir. Çünkü bu anlamı ile yeni ilim sahibi olma, bilgiyi yenileme anlamına gelir. Oysa Allah’ın sonradan ilim sahibi olmadığına kesin deliller vardır. Bedâ’ sözcüğü Allah’a nispet edildiği zaman bundan murat beklenmeyen bir durumun ortaya çıkması ya da meydana gelmesidir. Kur’ân’da geçen bütün bedâ’

⁶³⁶ 49. Hucurât, 13.

⁶³⁷ Şeyh Sadûk, *Şîî İmâmiyye’nin İnanç Esasları*, 128.

⁶³⁸ İhsan İlâhi Zahir, *Şîa’nın Kur’an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, Çev., Sabri Hizmetli ve Hasan Onat, Ankara 1984, 140.

⁶³⁹ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/64. Ayrıca bkz., Jafri, *Origins and Early of Shi’a İslâm*, 300; Daftary, *İsmâîliler*, 112; I. Goldziher, “Das Prinzip der Takiya im Islâm”, *ZDMG*, LX (1906), 213-220.

⁶⁴⁰ Şeyh Müfid, *Evâilu’l- Makâlât*, 94; Gölpınarlı, *Târih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, 269; İlhan, “Beda’”, *TDVİA*, V(1992), 290.

⁶⁴¹ Seyyid Abdullah es-Seyyid Hasen el-Musevî, *Bahs havle’l- Bedâ’*, Beyrut 1987, 31.

sözcükleri bu manaya gelir. Allah hakkında bedâ' lafzını bu manada caiz kılan Kur'ân ayetleridir. Allah şöyle buyuruyor; “Halbuki o gün onlar için Allah tarafından hiç hesaba katmadıkları şeyler ortaya çıkmıştır.”⁶⁴² Eğer bu gibi ayetler olmasaydı, Allah hakkında bu sözün sarf edilmesi caiz olmayacaktı. Yani bedâ'yı nesih anlamında kullanmaktadırlar.⁶⁴³

Bedâ' fikri, Muhtâr ve Muhtâr'ın arkadaşlarından Abdullah b. Nevf'in kehanetinin gerçekleşmemesi sonucu ortaya çıkmıştır. Muhtâr bir savaş öncesinde askerlerine “Allah'ın kendilerini zafere ulaştıracağını söylemiş, ancak ordusu mağlup olunca, Allah bana zafer vâdetmişti, fakat daha sonra kendisine bu değişik sonuç zahir oldu” dedi. Bu sözyle Allah'ın ilim ve iradesinde değişiklik meydana geldiğini ima etmiştir.⁶⁴⁴ İbrahim b. Eşter'e, Muhtâr'ın kehanetlerde bulunduğu ve kendisine vahy geldiği haberi ulaşınca, Muhtâr'a yardımdan vazgeçmiştir. Kûfelilerle yaptığı savaşta yenilen Muhtâr'a kendi taraftarları dönerek ve bize vâdettiğin şeyler nerede dediler. Yüce Allah söz vermişti, ama fikrini değiştirdi (bedâ'), dedi.⁶⁴⁵ Yani bu görüş, tahminlerinin boşa çıkmasını akla uygun hale getirmeye çalışan Muhtâr tarafından ortaya atılmıştı. Bunun ardından Muhtâr, Allah'ın iradesinin zaman içerisinde değişebileceğini (bedâ') kabul etmiştir.⁶⁴⁶

Daha sonra da İmâmların masumiyeti anlayışındaki tikanıklığın giderilmesi için Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâîl'in imâmetini bildirmesine rağmen onun kendisinden önce ölmesinin izahı ihtiyacı ile olmuştur.⁶⁴⁷ Halbuki Ca'fer es-Sâdık, “Her kimse Allah'tan her hangi bir şey hakkında, pişmanlığı gerektirecek yeni bir durumun ortaya çıktığını zannederse, o bizim nezdimizde Allah'a küfretmiş olur”⁶⁴⁸ ve “herhangi bir şey hakkında, dün bilmediği yeni bir şeyin bugün Allah'a zahir olduğunu sanan bir kimseden beriyim,”⁶⁴⁹ demektedir. Bu fikir Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel,⁶⁵⁰ Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim'e isnad edilen Allah'ın bilgisinin kadim olmadığı ve yeni olaylarla yeni şeyler öğrendiği şeklindeki görüş ile de uyuşmaktadır.⁶⁵¹

⁶⁴² 39. Zümer, 47.

⁶⁴³ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 94.

⁶⁴⁴ et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VI/85. Krş., el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 38-39; 51-52; el-İsferâ'inî, *et-Tabsîr*, 30.

⁶⁴⁵ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 38-39; 51-52.

⁶⁴⁶ el-İsferâ'inî, *et-Tabsîr*, 125; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/349.

⁶⁴⁷ en-Nevbahtî, *Firaku's-Sîa*, 64.

⁶⁴⁸ Şeyh Sadûk, *Şîi İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, 41. Ayrıca bkz., Muzaffer, *Şîa İnançları*, 35.

⁶⁴⁹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 94.

⁶⁵⁰ el-Keşî, *er-Ricâl*, 393.

⁶⁵¹ el-İsferâ'inî, *et-Tabsîr*, 41.

Abbâsî valisi olan İsâ b. Mûsâ Ebû'l-Hattâb'a saldırdığında, Ebû'l-Hattâb düşmanlarının kılıçlarına ve mızraklarına karşı bunları yeneceklerini zannederek bıçakla, taşla, kamışla arkadaşlarını silahlandırmıştır. Bu saldırıda arkadaşları öldürülmüş, taraftarları; 'karşımızdakilerin bizleri öldürmesine ne dersin?' diye sorduklarında, Ebû'l-Hattâb; "Allah bize bedâ' yapmışsa benim bundan günahım yoktur" demiştir.⁶⁵² Bu anlamda, Ebû'l-Hattâb'ın fikirlerinin Keysânîyye fırkasının görüşlerinin geliştirilmiş bir uzantısı olduğu görülmektedir. Görülüyor ki gulâttaki bu beda' fikri, gayba ait haberleri bildiklerine inanılan imamların vuku bulacağını önceden haber verdikleri olayların, sonradan başka türlü gerçekleşmesi üzerine inandırıcı bir izah bulmak suretiyle etrafındaki grupların dağılmasını önleme zaruretinden doğmuştur.

Sonuç olarak Bedâ' inancı hicri birinci asrın son çeyreğinde Muhtâr zamanında ortaya atılmış, sonra hicri ikinci yüzyılın ilk yarısında Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâîl için kullanmasıyla teşekkül etmiştir. Ancak Ca'fer es-Sâdık, her hangi bir şey hakkında Allah'a bilgisizlik ve bilmediği bir şeyi bugün bildi şeklinde Allah'a isnad etmeyi reddetmiştir.

C. Öğrencileri

Ca'fer es-Sâdık, Emevîlerin son dönemleriyle Abbâsoğulları hilafetinin ilk zamanlarında, hazırlanan fırsatları elden kaçırmayıp dinî öğretileri geniş alanda yaymaya başlamıştır. Çeşitli aklî ve naklî bilimlerde bir çok ilmî şahsiyet yetiştirmiştir. Bunların başlıcaları şunlardır: Zürâre b. A'yen, Muhammed b. Müslim, Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel, Hişâm b. el-Hakem, Ebân b. Tağleb ve Hişâm b. Sâlim.⁶⁵³ Hatta Ehl-i Sünnet alimlerinden olan Süfyan-ı Sevrî,⁶⁵⁴ Kadı Sekûnî ve Ebû'l-Buhterî gibiler onun öğrenciliğini yapmakla övünüyorlardı. Ca'fer es-Sâdık'ın eğitim merkezinden dört bin muhaddis ve öğrencinin mezun olduğu rivayet edilmektedir.⁶⁵⁵ Ca'fer es-Sâdık'ın Medine'deki meclisi hadis ve fıkıh öğrencilerinin bir araya geldikleri

⁶⁵² en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 59.

⁶⁵³ Şeyh Müfid, *İrşâd*, 254; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, III/198; et-Tabersî, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 271. Ayrıca bkz., Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 132.

⁶⁵⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, III/198.

⁶⁵⁵ Şeyh Müfid, *İrşâd*, 254; İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, IV/247; el-Âmili, *A'yânu's-Şîa*, II/171. Krş., Muhammed Ali Amir -Moezzi, *The Divine Guide In Early Shi'ism; The Sources of Esotericism in Islam*, Fransızcadan İng Çev., David Streight, State University of New York Press, New York 1994, 14. Ayrıca bkz., Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isna Ashari Shi'is in India*, 57. Özellikle muhaddislerin, fâkihlerin, kelamcılarının ve tefsircilerin onun ilminden faydalandıkları bilinmektedir. Bkz., ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/256; Horasanî, "Ca'fer es-Sâdık", 85. Ayrıca Ca'fer es-Sâdıkın öğrencileri hakkında geniş bilgi için bkz., el-Keşşî, *er-Ricâl*, 43, 393, 418, 507, 515-516, 614; Şeyh Müfid, *İhtisâs*, 61; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 194; en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 143, 323; İbn Hazm, *el-Fasl*, III/11; et-Tabersî, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 280; ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/256; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 88. Ayrıca bkz., Esed, *el-İmâmu's-Sâdık ve Mezâhibu'l-Erba'*, I/400-421.

bir yer haline gelmiştir. Ca'fer es-Sâdık, Medine şehrinde ilim yayıp ders verme ile meşgul olmanın yanında, Kûfe camisindeki Ca'fer es-Sâdık makamında da ders vermiştir. Ca'fer es-Sâdık'tan rivayetlerin çoğunun, Kûfe halkından olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Kûfe en önemli merkez olarak kabul edilmektedir.⁶⁵⁶ Ca'fer es-Sâdık din işlerinde öğrencilerin terbiyesine önem vermiştir. O, öğrencilerini aşırı taassuptan kurtararak, ilmin daima ön planda olduğunu anlatmıştır. Allah'ın hikmetini ve ilmi kudretini ispat için ilmi münazaralarda bulunmuştur.⁶⁵⁷ Malik b. Enes, Ca'fer es-Sâdık'ın öğrenciliğini yapmış ve ondan oldukça istifade etmiştir. Onun ilim meclisine sık sık giderek fıkıh ve hadis öğrenmiştir.⁶⁵⁸ Öğrencilerin birbirlerinden farklı düşüncelere sahip olmasının yanında, birçoğu kelamın gelişmesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu anlamda, İmâmî kelamının en önemli temsilcileri olan Zürâre b. A'yen, Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Hişâm b. el-Hakem gibi kelimciler, imâmet öğretisinin oluşmasına katkıda bulundular.⁶⁵⁹

Ca'fer es-Sâdık, aklî ve naklî ilimlerde bir çok ilmi şahsiyet yetiştirmiştir.⁶⁶⁰ Hişâm b. el-Hakem ile beraber Hişâm b. Sâlim, Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel ve Zürâre b. A'yen ve Ali b. İsmâil b. Mîsem et-Temmâr gibi kelimciler, ilk dönemde seçkin bir mevkide bulunmaktaydılar.⁶⁶¹ Çünkü imâmet meselesi bu gibi kelimcilerin döneminde tartışılmıştır.⁶⁶² Bunlar Peygamberden sonra Ali b. Ebî Tâlib ve oğulları Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in soyundan gelen kimselerin vasî ve imâm olduğu fikrini ortaya koymaya çalışmışlardır.⁶⁶³ Ca'fer es-Sâdık'ın bir çok öğrencisi olmasına rağmen, Şîa teolojisinde ön planda olanları vermeye çalışacağız.

⁶⁵⁶ Bu hususta geniş bilgi için bkz., Horasanî, "Ca'fer es-Sâdık", 95-96. Donaldson'un tabiri ile Medine'deki bahçeli evinde "Sokratvârî" bir okul teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, 132. Ca'fer es-Sâdık'tan bir çok kimse hadis rivayet etmiştir. Bunlar, Yahya b. Saîd el-Ensârî, Eyyub es-Sahtiyânî, Ebân b. Tağleb, Ebû Amr b. Ali, Yezid b. Abdillâh el-Hadî, Malik b. Enes, Şu'be b. el-Kâsım, Sufyân b. Uyeyne, Süleyman b. Bilâl ve İsmâil b. Ca'fer'dir. Geniş bilgi için bkz., Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, III/199 vd.

⁶⁵⁷ Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1 vd; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, III/263.

⁶⁵⁸ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf(182/798), *Kitâbu'l-Âsâr*, Beyrut trz, 34; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, III/198; ez-Ziriklî, *A'lâm*, II/121. Krş., Hasan, *el-Mehdîyyetü fi'l-İslâm*, 88.

⁶⁵⁹ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 133 vd., 185-191.

⁶⁶⁰ Şeyh Müfid, *İrşâd*, 254; İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, III/247.

⁶⁶¹ Bkz., Ian K.A. Howard, "Şîî Kelâm Edebiyatı", Çev., M. Ali Büyükkara, *Kur'ân Mesajı*, İlmî Araştırmalar Dergisi, İstanbul 1999, 206-226, 211.

⁶⁶² Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 198.

⁶⁶³ el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ Ravendî*, 36 vd.

1. Hişâm b. el-Hakem(179/795)

Hişâm b. el-Hakem, Şîî düşüncesinin gelişiminde önemli rolü olan bir kelimcidir.⁶⁶⁴ Medine’de Ca’fer es-Sâdık’la görüşen Hişâm onun yakın ilgisine mazhar olduktan sonra ona taraftar olmuştur. Ca’fer es-Sâdık’ın oğlu Abdullah’ın imâmetini reddederek Mûsâ b. Ca’fer’i desteklemiş ve onunla yakın münasebette bulunmuştur.⁶⁶⁵

Ca’fer es-Sâdık’ın öğrencilerinden bütün düşünürlerin en önde geleni Hişâm b. el-Hakem el-Vasîti’dir.⁶⁶⁶ O, Ca’fer es-Sâdık’ın öğrencisi olmuştur.⁶⁶⁷ O, imâmet konusunda söz sahibi biridir.⁶⁶⁸ Hişâm b. el-Hakem, imâmet hakkındaki görüşleri konusundaki aşırı tutumunun yanında, tecsim hususunda da görüşler ileri sürmüştür.⁶⁶⁹ Hişâm b. el-Hakem, “Allah’ı üç boyutlu, insan büyüklüğünde bir cisim olarak kabul etmiştir”⁶⁷⁰ ve “O sınırlı ve sonlu olan bir cisimdir. Onun uzunluğu yerin uzun olduğu kadar, onun genişliği derinliği kadardır. O gümüşten yapılmış saf bir zincir her yanı yuvarlak bir inci gibi, ışıldayan parlak bir nurdur. O’nun rengi, tadı ve kokusu vardır. Sonra der ki: Mekan yok iken, Allah vardı, sonra hareket ve mekanı yarattı. Böylece onun hareketi ile mekan meydana geldi ve o, onun için de oldu. O’nun mekanı da Arştır.”⁶⁷¹ Bu düşünceleri sebebiyle Hişâm, teşbih ve tecsimi savunanlardan sayılmış; yani Galiyyeden olmakla suçlanmıştır.⁶⁷² Ona göre, Allah, eşyayı, bir bilgi ile bilmeden bilir ve bilgi, onun aynı, gayrı ve bir parçası değil, sıfatıdır. Allah’ın kudreti, işitmesi, görmesi, hayatı ve iradesi, ne kadimdir, ne de muhdestir.⁶⁷³ Çünkü sıfat tavsif olunamaz.⁶⁷⁴ Allah’ın nesne ve olayları ezelde bilmesi mümkün değildir, bu sebeple sıfatların da ezeli olması gerekirdi.⁶⁷⁵ Allah’ın iradesinin hareket olduğunu ve bunun ne

⁶⁶⁴ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 133 vd; Muhammed b. İshâk İbnu’n-Nedîm(385/955), *el-Fihrist*, Beyrut 1994, 218; Ahmed Emîn, *Duhâ’l-İslâm*, III/268 vd; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, Çev. İbrâhîm Akbaba, Kitâbevi Yay., II. Baskı, İstanbul 2000, 238.

⁶⁶⁵ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 218; el-Kuleynî, *Kâfî*, I/120; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 209-210; Öz, “Hişâm b. Hakem”, *DİA*, XVIII (1998), 153.

⁶⁶⁶ et-Tûsî, *er-Ricâl*, 369-370; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 353; İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 218; en-Necâşî, *Ricâlu’n-Necâşî*, 433; Muhammed b. İsmâîl el-Hâirî, *Muntaha el-Makal*, Tahran 1302, 322; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/348; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 238; Hişâm b. Hakem hakkında ayrıca bkz., Muzaffer, *Imam al-Sâdıq*, 299; Moezzi, *The Divine Guide In Early Shi’ism*, 14; Öz, “Ca’fer es-Sâdık”, 1; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 234-237.

⁶⁶⁷ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 214; Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 37; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/126.

⁶⁶⁸ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 38. Ayrıca bkz., Moezzi, *The Divine Guide In Early Shi’ism*, 14.

⁶⁶⁹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 48-51; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/216.

⁶⁷⁰ İbn Ebî’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâğa*, III/157; Moojen, *An Introduction to Shi’i Islâm*, 67; Öz, “Hişâm b. Hakem”, XVIII/154.

⁶⁷¹ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 218-219; İbn Ebî’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâğa*, I/394, II/294.

⁶⁷² el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 170.

⁶⁷³ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 50; İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-Sünneti’n-Nebevîyye*, I/242; Abdullah Ni’me, *Hişâm b. Hakem*, Beyrut 1985, 158-159; Howard, “Şîî Kelâm Edebiyatı”, 213.

⁶⁷⁴ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 38; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 50.

⁶⁷⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 37; et-Tûsî, *el-Gaybe*, 430.

Allah'ın aynısı ne de gayrısı bir mana olduğunu savunmuştur.⁶⁷⁶ Bedâ' görüşünü Hişâm b. el-Hakem daha ileriye götürerek, Allah'ın varlıklar hakkındaki bilgisinin bunların mevcudiyetiyle başladığını söylemiştir.⁶⁷⁷ Yani Hişâm b. Hakem'e göre, Allah vukûundan önce eşyanın bilgisine sahip değildir.

Hişâm b. el-Hakem'in getirdiği imâmet düşüncesi İmâmiyye doktrininin esasını teşkil eder. Hişâm, Ali b. Ebî Tâlib'in nass ve tayin ile imâm olduğunu, imâmetin ancak onun soyundan olduğunu iddia eder.⁶⁷⁸ Buna göre, herkese dinî öğretecek bir imama ihtiyaç vardır. İmâm Peygamberin vasîsi olup söz ve davranışlarında yanılmazdır. Buna karşın Hişâm, imamların günahlardan korunmuş olduklarını söylediği halde Peygamberin isyanını caiz görüyordu.⁶⁷⁹ İddiasına göre, Allah'ın Peygamberi, Bedir esirlerinden fidye alırken Rabbine karşı gelmiş; ama Allah onu bağışlamıştı. Bu hususta o, Yüce Allah'ın şu ayetini tevil etmişti: "Allah böylece, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlar..."⁶⁸⁰ Kulların fiilleri konusunda, fiillerin Allah tarafından yaratıldığı belirtilirken,⁶⁸¹ diğer bir rivayette bunların şey veya cisim olmayıp manalardan ibaret bulunmaları sebebiyle yaratmaya konu teşkil etmedikleri ifade edilmiştir.⁶⁸²

Hişâm b. Hakem ve talebeleri pek çok eser vermişlerdir.⁶⁸³ Bunların bir kısmı "imâmet" hakkındaydı. Şiîliğe şekil veren ve doktrinini geliştiren ilk düşünürlerin eserleri, metinleri ile bize ulaşmış olmasa da, konunun özünü teşkil eden 'marifet'in, imamlara ait veya imamların bilgisini oluşturan şeyin ta kendisi olduğu açıktır. Dolayısıyla, İsnâaşeriyye, birinci ve esas kaynaklarını Ca'fer es-Sâdık ve oğlu Mûsâ ile çalışan Hişâm ve talebelerinin yazdığı eserlerde bulmuştur. Ca'fer es-Sâdık'a ve babası Muhammed Bâkır'a izafe edilen irfanî içerikli sözlerin büyük kısmının, bizzat bu kelimcilerin yaydığı sözler olduğu iddia edilir.⁶⁸⁴ Şîa, Hişâm b. el-Hakem'in

⁶⁷⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I/105.

⁶⁷⁷ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 96.

⁶⁷⁸ el-Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV/104; Ayrıca Hişâm b. Hakem hakkında bkz., Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, 91-92.

⁶⁷⁹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 218-219; el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, V/314. Krş., Howard, "Şiî Kelâm Edebiyatı", 206. Şiî geleneğe Hişâm b. Hakem'in imâmet kuramını hadis ve akla dayalı deliller getirerek ortaya koyan ilk kişi olduğu anlaşılmaktadır. Bkz., Aydın, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, 32.

⁶⁸⁰ 48. Fetih, 2.

⁶⁸¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/47.

⁶⁸² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/23. Ayrıca bkz., Ni'me, *Hişâm b. Hakem*, 191-192.

⁶⁸³ Hişâm b. el-Hakem'in eserlerinin isimleri hakkında bkz., İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 218; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 208; en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 433.

⁶⁸⁴ el-Keşî, *er-Ricâl*, 296. Ayrıca bkz., Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıyapısı*, Çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitâbevi Yay., II. Baskı, İstanbul 2000, 418.

İmâmiyye'nin önemli destekçileri arasında sayarken,⁶⁸⁵ sünnî kaynaklar onun bir galî olduğunu savunmaktadır.⁶⁸⁶ Hatta o, imamların masum olduklarını söylediği halde, Peygamberlerin isyanını caiz görüyordu.⁶⁸⁷ Ca'fer es-Sâdık'tan sonra, Hişâm b. Hakem vasîyet teorisini geliştirmiştir.⁶⁸⁸ Vakıfa'nın mehdînin zuhurunu beklemesine karşı çıkan Hişâm imamların kıyamete kadar Ali b. Ebî Tâlib ve Fatıma soyundan geleceğini, her imâmın kendi halefini nassla belirleyeceğini iddia etmiştir.⁶⁸⁹ Ca'fer es-Sâdık, Hişâm b. el-Hakem'e; "Bizden herhangi bir şey aldığınızda, Kur'ân ve Sünnetle doğruluğunu teyit etmedikçe, bizim söylediklerimizin doğruluğunu anlamadan, söylediklerimiz Kur'ân'a ve Peygamberin sünnetine karşı olursa kabul etmeyin. Elbette biz bir şeyle ilişki kurduğumuzda, "Allah şöyle dedi" veya "Peygamber şöyle dedi" deriz.⁶⁹⁰ Bu ifadesiyle Ca'fer es-Sâdık, Hişâm b. Hakem'i ikaz edip, söylediklerinin Kur'an ve sünnetle teyit edilmesini istemektedir. Çünkü Ca'fer es-Sâdık, Hişâm'ın tescimi ifade eden sözlerini duyunca, huzuruna girmekten menetmiştir. Ancak Hişâm, bu görüşleriyle Ca'fer es-Sâdık'ın görüşlerine muhalif düştüğünün farkında olmadığını belirtmiştir. Bu fikirlerinden dolayı Ca'fer es-Sâdık'tan özür dilediği zikredilmektedir. Hatta Ca'fer es-Sâdık'ı memnun etmek için Allah'a tövbe ederek vazgeçtiği de belirtilmektedir.⁶⁹¹ Şeyh Müfid bu gibi tartışmaları dikkate alarak şu ifadeleri kullanır; "Hişâm b. Hakem her ne kadar Allah'ın isimleri ve sıfatlarının manaları konusunda onlara ters düşse de yine Şîi'dir."⁶⁹² Sonuç olarak, İmâmiyye'nin akaidini ilmi surette ilk ortaya koyan, nass, ismet ve imamların kutsiyeti görüşlerinin nakli ve akli delillerini sunan, Şîi kelamcı Hişâm b. el-Hakem'dir.

2. Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî

Ebû Muhammed Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Cüzcanlı olup Kûfe'de yaşamıştır. Medine'ye giderek Ca'fer es-Sâdık'ın ders halkasına katılmış, Zürâre b. A'yen'den ders almış ve Hişâm b. el-Hakem'in fikirlerinden etkilenmiştir.⁶⁹³ Hişâm, imamların mâ'sûm olduklarını kabul ederken, peygamberlerin günah işleyebileceklerini mümkün

⁶⁸⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 37.

⁶⁸⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*, 35; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1981, 73; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/216.

⁶⁸⁷ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 50; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/217-218.

⁶⁸⁸ el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, V/314. Ayrıca bkz., Büyükkara, *İmâmet Mecadelesi ve Hâşimoğulları*, 36.

⁶⁸⁹ et-Tûsî, *el-Fihrist*, 207-208.

⁶⁹⁰ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 224.

⁶⁹¹ Müfid, *el-Hikâyât*, (*en-Nüketü'l-İtikâdiyye ve Resâilu Uhrâ içinde*), thk., Seyyid Rızâ el-Hüseynî Beyrut 1993, 77-79; Ayrıca bkz., en-Ni'me, *Hişâm b. Hakem*, 174.

⁶⁹² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 6.

⁶⁹³ et-Tûsî, *er-Ricâl*, 345; en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 434; Âmilî, *A'yânu's-Sîa*, X/266. Ayrıca bkz., Yûsuf Şevki Yavuz, "Cevaliki, Hişâm b. Salim", *DİA.*, VII (1993), 437. Krş., Muzaffer, *İmam al-Sâdık*, 300.

görmektedir. Peygamber kendisine vahiy geldiği için hatasından dolayı uyarılır. O da hatasından vazgeçip tövbe eder. İmamın kendisine vahiy gelmediği için mâ'sûm olması gerekir.⁶⁹⁴ Hişâm b. Sâlim, îtikadî görüşleriyle İmâmiyye mezhebinin önemli kelimcileri arasında yer alır.⁶⁹⁵

Hişâm b. Sâlim, Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra, Abdullah b. Ca'fer'in yanına gitti. İmâmete gerçekten layık olup olmadığını belirlemek amacıyla Abdullah'a sorduğu sorulara tatminkâr cevaplar alamayınca onun imâm olamayacağına hükmederek yanından ayrıldı. Sonra Ca'fer es-Sâdık'ın diğer oğlu Mûsâ b. Ca'fer'in evine gitti. Mûsâ b. Ca'fer'e da bazı sorular sorup tatminkâr cevaplar alınca onunengin ilim sahibi gerçek bir imâm olduğuna karar vermiştir. Bu karar, Mûsâ b. Ca'fer'in imâm kabul edilmesinde önemli rol oynamıştır.⁶⁹⁶ Ayrıca Hişâm b. Sâlim, Ca'fer es-Sâdık'ın görüşlerini nakleden güvenilir ravilerden⁶⁹⁷ ve öğrencilerinden⁶⁹⁸ biri olarak kabul edilir.

Hişâm b. Sâlim, İmâmet konusundaki aşırılıklarının yanında, tecsim ve teşbih konusunda da aşırıya gitmiştir. Çünkü Ona göre Allah, insan şeklindedir; Ancak O, et ve kandan olmayıp yükseklerde parlayan bir nurdur. Ayrıca O'nun, insanın duyuları gibi, beş duyusu olduğunu; elleri, ayakları, gözleri, kulağı, burnu ve ağzının bulunduğunu; gördüğü şeyden başka bir şeyle işittiğini, diğer duyularının da aynı şekilde farklı olduklarını ve O'nun, üst yarısının boş, alt yarısının da dolu olduğunu iddia etmiştir.⁶⁹⁹ Yani Hişâm b. Sâlim, Allah'ın insan suretinde olduğunu ileri sürerek antropomorfist bir tanrı görüşü geliştirmiştir.⁷⁰⁰ Allah insan şeklinde olup parlayan bir nurdur, sonlu ve sınırlı bir varlıktır.⁷⁰¹ Allah'ın ilmi hâdis olup bilgisinde değişiklik meydana gelebilir. O'nun dilemesi hareket etmesi demektir. Bir şeyin olmasını dilediği zaman, hareket eder, o da olur. Dünyadaki her şey Allah'ın dilemesiyledir.⁷⁰²

Sonuç olarak Şîa'nın imâmetle ilgili akidesinin kelâmî bir yoruma kavuşturmakla ün kazanan Hişâm b. Sâlim'in görüşleri bir çok kişi tarafından benimsenmiş ve bunlara Cevâlikîyye denmiştir. Hişâm b. Sâlim'in, Hişâm b. el-

⁶⁹⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/217-218.

⁶⁹⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 220.

⁶⁹⁶ Şeyh Müfid, *İrşâd*, 565-567.

⁶⁹⁷ el-Makrizî, *Hutat*, II/348.

⁶⁹⁸ et-Tûsî, *er-Ricâl*, 369; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 254; en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 434. Ayrıca bkz., Büyükkara, *İmâmet Mecadelesi ve Hâşimoğulları*, 36.

⁶⁹⁹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 51; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/217.

⁷⁰⁰ Bkz., Howard, "Şîî Kelâm Edebiyatı", 211.

⁷⁰¹ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/161; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 170; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/348.

⁷⁰² el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 51; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/185.

Hakem’de olduğu gibi Zürâre b. A’yen ve Muhammed b. Ali b. Nu’mân el-Ahvel gibi şahıslara benzer fikirleri taşıdığı görülmektedir.

3. Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. Nu’mân el-Ahvel(160/777)

Muhammed b. Ali b. Nu’mân el-Ahvel, ilk önce Muhammed Bâkır’ın ve Ca’fer es-Sâdık’ın öğrenciliğini yapmıştır. Lakabı Şeytanu’t-Tâk’dır. Şîa ona Müminu’t-Tâk demektedir.⁷⁰³ Muhammed b. Ali b. Nu’mân el-Ahvel’in taraftarları Mezhepler Târîhçiler tarafından en-Nu’mâniyye olarak tanımlanır.⁷⁰⁴ Aşırı şekilde kendini Ali taraftarlarına adanmış olan el-Ahvel, Ca’fer es-Sâdık’tan sonra, Mûsâ b. Ca’fer’in aynı derecede hararetli bir destekleyicisi olmuştur.⁷⁰⁵

Muhammed b. Ali b. Nu’mân el-Ahvel, Yüce Allah eşyayı, takdir ve irade ettiği takdirde bilebilir; eşyayı takdirinden önce bilemez; aksi takdirde kulların sorumluluğu doğru olmaz, iddiasında bulunmuştur.⁷⁰⁶ Bu hususta Hişâm b. el-Hakem’in düşüncelerine benzer, Allah’ın nuru insan şeklindedir, iddiası da vardır.⁷⁰⁷ Yani el-Ahvel’e göre, Allah insan şeklindedir, ancak cisim değildir.⁷⁰⁸ O, Hişâm b. el-Hakem gibi, İmâmiyye’nin akaidini ilk ortaya koyan Şîî kelamcılardan biridir.⁷⁰⁹

Muhammed b. Ali b. Nu’mân el-Ahvel, Ca’fer es-Sâdık’ın ölümünden sonra, onun diğer erkek çocuklarından birinin adaylığını düşünmeksizin, kendi imamları olarak Mûsâ b. Ca’fer’i seçenlerden biriydi.⁷¹⁰ Ebû Hanife’nin rec’atla ilgili onunla tartıştığı ve onu tahkir ettiği ve küçümsediği rivayet edilir.⁷¹¹ el-Ahvel, imamlara itaatin Allah’ın zorla kabul ettirdiği doğma bir görev ve onlar tarafında sahip olunan üstün bilgi, insanlara rehberlik için gerekli olduğunu iddia eder.⁷¹² Bunu işiten Ca’fer es-Sâdık ona şunları söylemişti; “Eğer ben, senin bu kelâmî görüşlerini tasvip edip onlara

⁷⁰³ en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 66; el-Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 88; et-Tûsî, *er-Ricâl*, 302-303; İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 218; Şeyh Sadûk, *’İelu’s-Şerâyi*, 193; Howard, “Şîî Kelâm Edebiyatı”, 211; Muzaffer, *İmam al-Sâdık*, 294; Ziyaeddin Rayyis, *İslâmda Siyâsî Düşünce Târîhi*, Nehir Yay., İstanbul 1995, 92.

⁷⁰⁴ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 218; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 52-53; Jafri, *Origins and Development of Shi’i Islâm*, 307.

⁷⁰⁵ et-Tûsî, *er-Ricâl*, 343; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 52-53. Ayrıca bkz., Jafri, *Origins and Development of Shi’i Islâm*, 307.

⁷⁰⁶ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 218; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 52; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/219.

⁷⁰⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/219.

⁷⁰⁸ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161; Howard, “Şîî Kelâm Edebiyatı”, 211.

⁷⁰⁹ Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin*, 115-116; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 52-53; en-Necâşî, *Ricâlu’n-Necâşî*, 325; İlhan, “İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası”, 138.

⁷¹⁰ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 185; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 223; en-Necâşî, *Ricâlu’n-Necâşî*, 228; el-Hâirî, *Muntaha el-Makâl*, 295.

⁷¹¹ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 219; el-Keşşî, *er-Ricâl*, 187; en-Necâşî, *Ricâlu’n-Necâşî*, 228.

⁷¹² İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 219; en-Necâşî, *Ricâlu’n-Necâşî*, 228. Krş., eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/187.

katıldığımı ifade edecek olursam, dalâletle suçlanırım.”⁷¹³ Bu sebeple Ca’fer es-Sâdık, Muhammed b. Ali b. Nu’mân el-Ahvel’i bu gibi kelâmî tartışmalardan dolayı ikaz etmiş ve onları kabul etmemiştir.

4. Câbir b. Yezid el-Cû’fî(128/745)

Ebû Muhammed ve Ebû Yezid künyeleriyle de anılan ve tabiin neslinden olan Câbir, başlangıçta Kûfeli muhaddisler arasında yaygın olan mutedil görüşlere sahipken daha sonraları Muhammed Bâkır ile Ca’fer es-Sâdık’ın imâmetini savunan Şîî anlayışı paylaşmıştır.⁷¹⁴ Câbir b. Yezid el-Cû’fî gibi insanlar, Medine’deki imâmlara ara sıra giderlerken ve onların güvenlerini aldıklarında, Kûfe’nin gulâtıyla ilişkilerini keserler. İmâmların şahsında, onların, gulâtla kuramsal tartışmaları vardı. Câbir ve onun arkadaşları tarafından nakledilen rivayetlere baktığımız zaman, özellikle Beyân b. Sem’ân ve Muğîre b. Saîd el-İclî gibi gulât tarafından yayılmasına sebep olan bazı fikirlerden de etkilenmiş olduğu görülür.⁷¹⁵

Şimdiye kadar, belki de Muhammed Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık’ın hiçbir taraftarı, Câbir gibi onun iddialarında ileri gitmeye cesaret edememiştir. Muhammed Bâkır, Câbir el-Cû’fî ile aralarından şu konuşmalar geçer; Ey Câbir! Teşeyyü’ davasını görüp biz Ehl-i Beyt-i sevdiğini söylemek, insana yeter mi? Allah’a yemin olsun ki, bizim taraftarımız, ancak Allah’tan çekinen ve O’na itaat eden kişilerdir. Onlar, gönül alçaklığıyla, Allah’tan korkmakla ve O’na itaat etmekle, emin olmakla, oruçla, namazla, anaya-babaya saygı gösterip yardım etmekle, komşularından yoksul, borçlu ve yetim olanları görüp gözetmekle, doğru söz söylemekle, Kur’ân okumakla, insanların ancak hayrından bahsedip kimsenin aleyhinde bulunmamakla tanınırlar. Onlar, arkadaşlarının içinde en emin kişilerdir. Allah’tan çekinin, Allah katından ne emredilirse yerine getirin. Allah ile hiçbir kimsenin arasında yakınlık olamaz; üstün ve ulular ulusu Allah’a kulların en sevgilisi, en fazla çekineni ve O’na itaatte en ileri gidenidir. Ey Câbir, Allah’a, ancak itaatle yaklaşabiliriz. Ne bizde cehennemden kurtuluşa dair bir şey var, ne bir kişide, Allah’a karşı getirecek bir delil. Kim Allah’a itaat ediyorsa o, bizim dostumuzdur. Kim Allah’a isyan ediyorsa, düşmanımızdır. Bizim dostluğumuz,

⁷¹³ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 168.

⁷¹⁴ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, VI/345; İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, 480; et-Tûsî, *er-Ricâl*, 163; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 74; Fıglalı, “Câbir el-Cufî”, *DİA.*, VI(1992), 532; İbn Kuteybe, 128/746 yılında öldüğünü söylemesine rağmen (İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, 211), Muzaffer, 132/750 yılında öldüğünü yazmaktadır. Muzaffer, *İmam al-Sâdıq*, 273.

⁷¹⁵ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 436; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 184; ez-Zehebî, *Mizânu’l-İ’tidâl*, I/176. Ayrıca bkz., Jafri, *Origins and Early Development of Shi’a Islâm*, 302.

ancak ibadetle, itaatle ve Allah'tan çekinmek elde edilir.⁷¹⁶ Eğer Allah'ın Ali b. Ebî Tâlib'deki ışıkla ilgili gulâtın fikirleriyle, Câbir'in imamları tanımlamasıyla ilgili 'parlak vücutlar' ve 'ışığın gölgesi' gibi iki şeyi karşılaştırsak, orada iki şey arasında ortak bir düşünce trendi görünür.

Ca'fer es-Sâdık tarafından defalarca lanet edilen gulûv gerçeğine rağmen, Şîa, gulât fikirlerini içeren hadislerin çoğunu, Şîî hadislerinin içine almıştır. Bu hadislerin çoğu Câbir el-Cû'fî ile ilişkilidir. İmâmet halkasının döngüsü olan ve daha sonraki gulât tarafında onun ismine nispet edilip edilmediği veya bu rivayetlerin yazarının bizzat Câbir'in olup olmadığını tesbit edebilmek mümkün görünmemektedir. Bir rivayetin önemli bir bölümü biraz dikkat edildiğinde hem Sünnî hem de Şîî hadislerde, genellikle hadisçilerin güvenirliliğine ve inanırlılığına göre bir hadis ya kabul edilir ya da reddedilir. Şîî hadis bilimine, ana kriter, eğer bir kimse, imamların zamanında samimi bağlı ve düşkün olmuş olduğunu ispatlarsa, onun hadisleri kabul edilir.⁷¹⁷

Câbir el-Cû'fî, Ca'fer es-Sâdık'ın imâmetine delalet eden rivayetleri kullanır.⁷¹⁸ Buna paralel olarak daha sonraları Ca'fer es-Sâdık'ın imâmetini savunmaya başlamıştır.⁷¹⁹ Câbir el-Cû'fî'nin rivayetleri İmâmiyye tarafından kabul edilmekteydi. Onun rec'at akidesine inandığına dair rivayetler vardır.⁷²⁰ Ancak bazı Şîî Rical kaynaklarında Câbir'in hadislerinin makbul olmadığına dair rivayetler de vardır.⁷²¹ İbn Kuteybe de, Câbir el-Cû'fî'yi Râfîzî gulât olduğunu ileri sürmektedir.⁷²²

5. Zûrâre b. A'yen(150/767)

Hadisçi ve fıkıhçı olan Zûrâre b. A'yen, Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencilerindendir.⁷²³ O, Abdullah b. Ca'fer'in imâmetine inanan Eftahiyye mezhebine bağlı idi. Sonra Museviyye fırkasına geçti.⁷²⁴ Zûrâre, ilk Şîî kelamcılar arasında sayılmış,⁷²⁵ kelâmî meselelerde bazı müstakil görüşler ileri sürmüş ve Mutezile

⁷¹⁶ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/279.

⁷¹⁷ Geniş bilgi için bkz., Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islâm*, 302-303.

⁷¹⁸ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/307; el-Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 178; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 271; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Fettâl en-Nisâburî(508/1114), *Ravzâtü'l-Vâizîn*, Matbaatü'l-Hükümeti, Kum trz., 249.

⁷¹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/340.

⁷²⁰ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 480. Krş., el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 184. Câbir b. Yezid el-Cû'fî, bazılarınca büyük bir muhaddis olarak görülmüş; ama bazılarınca da ciddi bir şekilde tenkit edilmiştir. Bkz., İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI/240.

⁷²¹ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 191; Hasan b. Yûsuf b. Ali b. Mutahhar el-Hillî(726/1325), *Kitâbu'r-Ricâl*, ed. Muhammed Sâdîq, Necef 1961, 241.

⁷²² İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 267; İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*, 10.

⁷²³ Şeyh Sadûk, *'İlûl-Ş-Şerâyi'*, Necef 1966, 193; el-Keşşî, *er-Ricâl*, 393; et-Tûsî, *er-Ricâl*, 100; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 52. Ayrıca bkz., Büyükkara, *İmâmet Mecadelesi ve Hâşimoğulları*, 36.

⁷²⁴ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 52.

⁷²⁵ et-Tûsî, *el-Fihrist*, 104; el-Hâirî, *Muntaha el-Makal*, 135-136; el-Hillî, *Kitâbu'r-Ricâl*, 76; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 272.

tarafından benimsenen, istitâ'nın fiilden bağımsız olduğu görüşünü savunmuştur.⁷²⁶ Ca'fer es-Sâdık, onun bu görüşüne karşı çıkmış ve istitâ'nın fiil ile beraber yaratıldığını ileri sürmüştür.⁷²⁷ Zürâre, kardeşleri Humran b. A'yen ve Tayyar ile birlikte ilk olarak Zeyd b. Ali'yi destekleyenler arasında yer alırlar.⁷²⁸

Zürâre, Muhammed Bâkır'ın ölümünden sonra, Ca'fer es-Sâdık'ın en yakın taraftarı olmuştur.⁷²⁹ İbn Ebî Umayr⁷³⁰ dedi ki, o ve onun çağdaşları “öğretmenlerinin etrafındaki çocuklar gibi” Ca'fer es-Sâdık'ın yanındadır.⁷³¹ Medine'de Ca'fer es-Sâdık'ı ziyaret eden Zürâre, geniş bir disiplin çemberine sahip olduğu Kûfe'de yaşıyordu. Zürâre, gelenekçi ve hukukçu olarak kabul edilmesinin yanında, Kelam alanında büyük bir şöhreti vardı. Gerçekte Zürâre, Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencileri içinde kelam hocası ve gerçek anlayıştaki kuramsal Şîî okulunun önderlerindendi.⁷³² Zürâre'nin arkadaşları arasında Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî vardı.⁷³³ Genellikle Zürâre'nin taraftarları, Zürariyye veya et-Temimiyye olarak bilinir. Ca'fer es-Sâdık'ın ve daha sonra Mûsâ b. Ca'fer'in neden olduğu skolastik teoloji, güçlü bir şekilde entelektüel faaliyetlerle güçlenmiştir.⁷³⁴

Zürâre b. A'yen ve Ca'fer es-Sâdık arasındaki ilişki, Keşşî'nin *Ricâl*'inde değerlendirilmektedir. Keşşî'nin rivayetlerine göre Zürâre itibar görmesine rağmen, sonraları Ca'fer es-Sâdık'la çelişmiştir. Çünkü o, bazı önemli meseleler üzerine farklı görüşler ileri sürmüştür.⁷³⁵ Bu fikirler, Ali taraftarları arasında taraftar bulmasına rağmen, bid'at oldukları gerekçesiyle Ca'fer es-Sâdık tarafından men edilmiştir.⁷³⁶

Ca'fer es-Sâdık'ın dinî emirleri izah etmede, ravilere ve otoritelere ciddî bir sınırlama getirdiği görülmektedir. Ancak, imamların otoritelerine meydan okuyan Zürâre, Ca'fer es-Sâdık'ın rivayetlerinin bazılarını inkar etmektedir.⁷³⁷ Çünkü Zürâre,

⁷²⁶ et-Tûsî, *el-Fihrist*, 104.

⁷²⁷ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 357, 361.

⁷²⁸ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 272; el-Hâirî, *Muntehâ el-Makal*, 120.

⁷²⁹ et-Tûsî, *er-Ricâl*, 201.

⁷³⁰ Bir gelenekçi ve Mûsâ Kazım'ın ve Ali er-Rıza'nın arkadaşı Ebû Ahmed Muhammed b. Ebî Umayr Ziyad b. İsâ dört kitap yazmıştı. Bkz., en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 228; el-Hâirî, *Muntehâ el-Makal*, 254.

⁷³¹ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 135.

⁷³² el-Hâirî, *Muntehâ el-Makal*, 136.

⁷³³ el-İsferâ'î, *et-Tabsîr*, 40. Ayrıca bkz., Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islâm*, 307. Ayrıca bkz., Howard, “Şîî Kelâm Edebiyatı”, 211.

⁷³⁴ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 133.

⁷³⁵ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 133.

⁷³⁶ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 134.

⁷³⁷ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 160.

Allah'ın hayat, kudret, ilim, irâde, sem' ve basar gibi sıfatları, kendisi için yaratana kadar mevcut olmadığını iddia etmektedir.⁷³⁸

Ca'fer es-Sâdık'ın döneminde, bu kişiler tarafından ortaya atılan skolastik problem ve Allah'la ilgili ileri sürülen teorileri, burada yazmak mümkün değildir. Bizim ilgilendiğimiz şey, bu kişilerin İmâmet doktrinine katkısıdır. Onlar sık sık bir çok konuda birbirlerinden farklı olmalarına rağmen, İmâmet ile ilgili öğretileri ve fikirleri hemen hemen aynıdır. Peygamber Ali b. Ebî Tâlib'i açıkça nass ile tayin etti. Ondan sonra onun oğlu Hasan'ı ve Hüseyin'i aynı yolla imâmete getirdi. Bu tayin, bir imama ihtiyaç duyan, insanlığın prensipleri üzerine temellendirilir.⁷³⁹ İnsanlığa rehberlik eden ve insanlığın doğru yoldan sapmalarını koruyan bir mâ'sûm imâm olmalıdır. Allah'ın bütün olarak rehberlik için atadığı bir imâm hata yapmayacağı için, ona itaat, Allah'a itaatin benzeridir.

Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencileri arasında bir çok önemli teolog, zamanın skolastik problemleri dışında çalışmakla meşgul iken, başlıca meşru problemler üzerine de çalışmaları vardı. Bazıları dogmatik ve pratik problemlerle ilgili diğer kuramsal doktrinlerle daha fazla ilgiliydi. Bu yüzden meşru problemlerle ilgili çoğu hadisler, Cemil b. Derrâc, Abdullah b. Miskan, Abdullah b. Bukeyr, Hammad b. Osman, Hammad b. İsâ ve Ebân b. Osman'ın otoritesi üzerine bina edilir. Onların bütünü Ca'fer es-Sâdık'ın yakın çevresinde bulundular.⁷⁴⁰ Ca'fer es-Sâdık'ın hukukunu sıkça rivayet eden listeye Ebân b. Tağleb(141/758)'de eklenebilir. Ebân b. Tağleb, Zeyne'l-Âbidîn ve Muhammed Bâkır'ın önceki bir arkadaşı ve hukuk gelenekçisi olarak önemli bir şekilde göze çarpmaktadır.⁷⁴¹

Sonuç olarak Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencilerinden Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel ve Zürâre b. A'yen gibi şahsiyetler, -Ca'fer es-Sâdık'ın kabul etmediği- tecsim ve teşbih fikirlerinin teşekkülünde önemli rol oynamışlardır. Hişâm b. Hakem ve Muhammed b. Ali b. Nu'mân'ın Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce onun bilgisine sahip olmadığı görüşü Ca'fer es-Sâdık tarafından reddedilmiştir. Ayrıca bunlar, Şîî düşüncenin doktrine edilmesinde önde gelen kelamcıları arasında sayılmasına rağmen, Ca'fer es-Sâdık ile tam bir mutabakat içinde olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Ca'fer es-Sâdık, onların

⁷³⁸ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 52, 172.

⁷³⁹ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 375; Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islâm*, 309.

⁷⁴⁰ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 375. Tusî, Cemil b. Derrâc'ı Ca'fer es-Sâdık ve Musâ b. Ca'fer'in taraftarlarından sayar. Bkz., et-Tûsî, *el-Fihrist*, 126-127.

⁷⁴¹ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 330; en-Necâşî, *Rîcâlu'n-Necâşî*, 7-10. Krş., el-Hâirî, *Muntaha el-Makal*, 17.

bazı fikirlerini bid'at saymış, teberri etmiş ve başkalarına onlara tabi olmamayı emretmiştir.

D. Ca'fer es-Sâdık'ın İktidara Karşı Tavrı

Ca'fer es-Sâdık hayatının büyük bir bölümünü Emevî Devleti döneminde, geri kalan kısmını ise Abbâsî Devleti döneminde yaşamıştır(80-148/699-765).⁷⁴² Böylesine karışık bir dönemde yaşamış olmasına rağmen, hem siyasetten uzak kalabilmesi, hem de ilk iki halife hakkındaki görüşleri dolayısıyla, devrinde yaşadığı halifelerin şüphesinden kurtulabilmiştir.⁷⁴³ Hişâm b. Abdilmelik döneminin son yıllarında(125/743), Emevî iktidarı çöküş belirtileri göstermeye başlamıştı. Bu dönemlerde Zeyd b. Ali taraftarları, Kûfe'de ayaklanmışlardır. Ancak Ca'fer es-Sâdık bu ayaklanmaların hiçbirine katılmadığı gibi destek de vermemiştir.

Ca'fer es-Sâdık buhranlı ve istikrarsız bir dönemde kelimenin tam anlamıyla siyasetten uzak durmuştur.⁷⁴⁴ Halife Mansûr'un, Ca'fer es-Sâdık'a karşı beslediği niyete gelince; "Mansûr, İmâmın gözde adamlarını Irak'a çağırıyor. Ca'fer mazeret bildirdi ve Medine'de kalarak bu daveti kabul etmedi. Bazı işlerini tamamlamak için halifeden izin istedi. Fakat Mansûr izin vermedi. Ca'fer es-Sâdık, Mansûr'a şöyle dedi; "Ben babamdan, o babasından, o da dedesi Resûlullah'tan duydu ki "Resûlullah, kim ki rızık talep etmek için yola çıkarsa Allah onu rızıklandırır; Kim ki, ailesinin yanında kalmak isterse onun da ömrünü uzatır" buyurdu. Mansûr; ben bunu ve dedesi Resûlullah'tan gelen hak bir söz olarak kabul ettim. Allah'ı da şahit tuttum. Böylece Mansûr, Ca'fer es-Sâdık'ın Irak'a getirilmesi fikrinden vazgeçti ve Medine'de ailesinin yanında kalmasına müsaade etti.⁷⁴⁵ Ca'fer es-Sâdık siyaset dışı kalarak, iktidarla ters düşmemeye özen gösterdiği için, Abbâsî iktidarı ona iyi davranmış, ilmi faaliyetlerde bulunmasına imkan vermiştir.

Muhammed b. Abdillâh'ın öldürülmesinden hemen sonra Mansûr'un daveti Ca'fer'i korkutmuştu. Ancak o halife Mansûr'un yanına girince halife ayağa kalktı onu kucakladı, sakalını samimi bir şekilde sıvazladı ve onu ikramlarda bulunarak evine gönderdi. Ca'fer es-Sâdık'ın Muhammed b. Abdillâh'a olan meyli sorulduğunda, "Andolsun, eğer onlar çıkarılırsalar, onlarla beraber çıkmazlar; savaşa tutuşmuş olsalar,

⁷⁴² Ca'fer es-Sâdık, Emevî halifeleri Hişâm b. Abdilmelik(105-125/724-743), el-Velid b. Yezid(125/743), İbrâhîm b. Velid(126/744) ve Mervan b. Muhammed(127-732/744-750) ile Abbâsî halifeleri Ebû'l-Abbâs es-Saffâh(132-136/750-754) ve el-Mansur(136-158/754-775) devirlerinde yaşamıştır.

⁷⁴³ Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Selçuk Yay., III. Baskı, Ankara 1994, 264.

⁷⁴⁴ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/303; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV/93-96. Krş., eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/124.

⁷⁴⁵ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Ayan*, II/112.

onlara yardım etmezler; yardım etseler bile arkalarını dönüp kaçarlar, sonra kendilerine de yardım edilmez”⁷⁴⁶ ayetini okudu. Halife Mansur bundan oldukça memnun olarak Ca’fer es-Sâdık hakkındaki şüpheleri azaldı.⁷⁴⁷

İbrâhîm b. Muhammed(132/749)’in ölüm haberi gelince, Ebû Seleme’nin, işin Alioğulları ailesine geçmesi için çalıştığından bahsedilir.⁷⁴⁸ Bazı kaynaklarda ise, Ebû Seleme’nin İbrâhîm’in öldüğünü duyunca işin çözülmesinden ve fesat çıkmasından korkarak, işin başına geçmeleri için Alioğullarından bazı kimselere liderlik teklifinde bulunduğu mektuplar yazdığı zikredilir.⁷⁴⁹ Ebû Seleme’nin kendilerine mektup yazdığı üç Alioğlu, Ca’fer es-Sâdık, Abdullah b. Hasan el-Mahz ve Ömer b. Ali Zeyne’l-Âbidîn’dir. Mevlalarından birine ilk olarak Ca’fer es-Sâdık’a gitmesini, onun mektubuna müspet cevap verdiği takdirde diğer iki mektubu yırtmasını, eğer menfi karşılarsa, sırasıyla Abdullah ve Ömer’e diğer mektupları götürmesini tembih eder. Ca’fer es-Sâdık, Ebû Seleme’nin mektubunu alınca, Ebû Seleme ile kendisi arasında bir bağ olmadığını söyler. Elçi, mektubu okumasını isterse de, Ca’fer es-Sâdık mektubu alır ve ateşe atar. Bunun üzerine elçi, ikinci sıradaki Abdullah’a gider. Mektubu okuyan Abdullah, mektuba müspet yaklaşır. Ancak cevap vermeksizin Ca’fer’e gider ve ona, Ebû Seleme’den kendisini hilafete davet ettiğini bildiren bir mektup aldığını söyler. Ca’fer es-Sâdık’ın “Horasan ehli ne zaman senin taraftarın oldu? Onlara Ebû Müslim’i sen mi gönderdin? Onların arasında bu isimde veya bu surette birini tanıyor musun? Sen onları, onlar seni tanımazken, nasıl oluyor da onlar senin taraftarın oluyor?” demesi üzerine, Abdullah onun bu sözlerle ne kastettiğini sorar. Ca’fer es-Sâdık da, “Allah bana bütün Müslümanlara nasihati vacip kılmışken, ben nasihati senden nasıl esirgerim? Batıl şeylerle nefsini zayıf bırakma. Çünkü bu devlet, o güruh için tamamlanacaktır. Sana gelen mektubun benzeri bana da geldi,” der. Bunun üzerine Abdullah da bu işten vazgeçer. Elçinin bundan sonra Ömer b. Ali’ye gittiği, onun da “Ben bu mektubun sahibini tanımıyorum”⁷⁵⁰ diyerek teklifi geri çevirdiği nakledilir. Bu konuşmaya göre, Ca’fer es-Sâdık politika dışında kalmıştır. Ebû Müslim’in de Ca’fer es-Sâdık’a benzer bir teklif götürdüğü, ancak Ca’fer’in onu reddettiği görülmektedir. Aynı şekilde Abbâsî

⁷⁴⁶ 59.Haşr, 12.

⁷⁴⁷ İbn Hallikân, *Vefâyâtü l-Ayan*, II/112.

⁷⁴⁸ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-Siyâse*, II/118; el-Ya’kûbî, *Târîhu l-Ya’kûbî*, II/349; et-Taberî, *Târîhu l-Umem ve l-Mulûk*, VII/423; el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, III/268; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, V/335. Ebû Seleme’nin hilafeti Alioğullarına geçirme isteği ile ilgili bkz., Bozkurt, *Abbâsî İhtilalinin Oluşum Süreci*, 87-90.

⁷⁴⁹ ed-Dineverî, *Ahbâru’t-Tivâl*, 328-329; el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, III/268; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 153-154.

⁷⁵⁰ Bu mektupla ilgili bkz., ed-Dineverî, *Ahbâru’t-Tivâl*, 328-329; el-Ya’kûbî, *Târîhu l-Ya’kûbî*, II/349; et-Taberî, *Târîhu l-Umem ve l-Mulûk*, VIII/ 81; el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, III/254; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 153-154.

halifelerinden Seffah zamanında, Abbâsî dailerinden birisi, Ca'fer es-Sâdık'a imâm olarak beyat etmek istediğini bildirmiştir. Ancak Ca'fer es-Sâdık, teklifi kabul etmemiştir.⁷⁵¹

Eğer Ebû Seleme'nin baştan beri gayesi, Hâşimiye hareketini Ali evladına çevirmek olsaydı, Ca'fer es-Sâdık ve Abdullah el-Mahz gibi Ali evladından kimselerle daha önceleri de yakın ilişkiler içinde olması beklenirdi. Bunun böyle olmadığını kendilerine mektup gelen Ali evladının tepkilerinden anlıyoruz. Ca'fer es-Sâdık ve Ömer b. Ali'nin cevapları, onların hareketle ve Ebû Seleme'yle işin başından beri hiçbir alakalarının olmadığını göstermektedir. Mektup olayı doğru olmasa dahi, Ebû Seleme'nin Ebû'l-Abbâs'ı gizlediği dönemde ciddi hiçbir alternatif çıkaramamış olması, bu gelişmelerin fevri ve önceden planlanmamış olduğunu göstermektedir. Eğer Ebû Seleme davet içinde gerçekten Ali evladı için çalışıyor olsaydı, hareket içindeki güçlü konumunu, daha erken bir vakitte, daha iyi hazırlanmış bir plan dahilinde, Ali evladı adına kullanmayı denerdi.⁷⁵²

Siyâset alanında Ca'fer es-Sâdık ortaya çıkmamış, dünyaya karşı rağbeti az olduğundan, yetkililerden uzak durmaya gayret etmiştir. Nitekim Zeyd b. Ali'nin 122/740 isyanına katılmadığı gibi, halife Velid'in ölümünden 126/744 sonraki isyanlara da katılmamış, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin isyanında da tarafsızlığını bozmamıştır.⁷⁵³ Bütün bu hadiseler içerisinde, Ca'fer es-Sâdık'ın siyaset dışı kalmaya çalışması ve iktidarla ters düşmemeye özen göstermesi, Abbasilerin kendisine iyi davranmasına sebep olmuştur.⁷⁵⁴ Sonuç olarak, Ca'fer es-Sâdık'ın zamanında cereyan eden Zeyd b. Ali ve Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve İbrahim b. Abdillâh isyanına katılmaması ve Ca'fer'in Ebû Seleme'nin ve Ebû Müslim'in isteklerini kabul etmemesi, siyasî liderliğe açık bir talebinin olmadığı anlamına gelir.

II. Ca'fer es-Sâdık'ın İsmi Etrafındaki İddialar

Ca'fer es-Sâdık zamanında özellikle aşırı inançlar tedrici olarak sınıflandırılıp, gulât olarak isimlendirilmiştir. Bununla beraber gulâtın diğer karakteristik inançları, Şîliğin ana görüşü içinde kalmıştır. Gulâtın Ca'fer es-Sâdık dönemine iki önemli etkisi olmuştur. Birincisi, doğrudan Şîliğin gelişmesi üzerine etki etmiştir; ikincisi, politik

⁷⁵¹ el-Belâzurî, *Ensâb 'l-Eşraf*, III/171.

⁷⁵² Bkz., et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/417; *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 374-375; Ömer Fârûk, *The Abbâsîd Caliphate (132/750-170/786)*, Bağdâd 1969, 146. Krş., Bozkurt, *Abbâsî İhtilalinin Oluşum Süreci*, 90.

⁷⁵³ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 218; Hodgson, "Djafar al-Sâdık", II/374-375.

⁷⁵⁴ Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed b. İlyas b. Kâsım el-Ezdi(334/945), *Târîhu Musul*, thk., Ali Habîbe, Kahire 1967, 183. Ayrıca bkz., Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 236.

gelişmeye etkisi olmuştur.⁷⁵⁵ Daha sonrakiler tarafından gulât olarak isimlendirilmiş gruplar, bir çok kimseye hem ilahlık hem de peygamberlik isnat etmişlerdir.

Ca'fer es-Sâdık aşırı gidenlerden çoğunun bu konuda cehaletleri sebebiyle yanıldıklarını biliyordu. Ca'fer'in kapısında onun beşer üstü bir insan olduğunu konuşanlara kızarak, “Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi tarafımızdan edinirdik...”⁷⁵⁶ ayetini okudu ve “Allah’a hamd olsun ki biz, Allah’ın yaratılmış kullarıyız. Bizim ibadet ettiğimiz bir Rabbimiz var. İbadet etmezsek bize azap verir”⁷⁵⁷ şeklinde ikaz etmiştir. Ayrıca Ca'fer es-Sâdık kendisini Allah’ın yaratıklarının hücceti olduğunu iddia eden Süleyman b. Hâlid’e, “ben bir kulum ve insanlara ihtiyacım vardır”⁷⁵⁸ şeklinde uyarmıştır. Bunun gibi bir çok rivayete rastlamak mümkündür. Ca'fer es-Sâdık aşırı gidenleri ilmi, akli ve ahlakıyla itidal noktasına çekmeye çalışmıştır.

Gulât fırkaları, Ca'fer es-Sâdık’ın ashabının arasına fitneye sebep olabilecek rivayetler isnat etmişler ve Ca'fer es-Sâdık bunlara şiddetle karşı çıkmış ve şöyle demiştir; “Ben sadece Allah’ın bir kuluyum, bize savaş açanlar, bizim hakkımızda söylediğimiz şeyleri, bize uyduranlardan daha şiddetli değildir. İnsanlar bizim hakkımızda yalan uydurmaya çok düşkünler. Ben birine bir şey söylüyorum, yanımdan çıkar çıkmaz, onu söylediğim şeyin dışında tevil ediyorlar. Çünkü onlar bizim söylediğimiz bilgilerle, Allah yanında ücret talebinde değil, dünya talebinde bulunuyorlar. Ve hepsi bir baş olmak istiyor.”⁷⁵⁹

Bununla beraber, Şîi kaynaklarda Ca'fer es-Sâdık’ın tabiatüstü güçlere sahip olduğu iddia edilmektedir.⁷⁶⁰ Kaynaklar, onun Ulûhiyetini, Nübüvvetini iddia edenlerin, yine gaybı bildiğini ve İsm-i A’zam’ı bildiğini ileri sürenlerin olduğunu aktarmaktadır.⁷⁶¹ Bu sebeple Ca'fer es-Sâdık, Ebû'l-Hattâb, Muğîre, Ebû Mansûr ve Beyân’ı kovmuştur.⁷⁶² İmâmların olağanüstü karakterleri ve bizzat durumlarıyla ilgili olarak Ca'fer es-Sâdık, “Allah’ın kitabına muvafık olanı alınız ve her ne aksine olursa

⁷⁵⁵ Geniş bilgi için bkz., Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 68.

⁷⁵⁶ 21. Enbiya, 17.

⁷⁵⁷ Kadı Nu'mân, *Deâimu'l-İslâm*, 50. Ayrıca bkz., Mecmûatu mine'l-Müsteşrikin, *el-İmâmu's-Sâdık fî Nazari Ulemai'l-Ğarb*, 150.

⁷⁵⁸ İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, III/347.

⁷⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/500-501. Ca'fer es-Sâdık, kendisi için aşırı gidenlere şu bedduada bulunmaktadır; “Allah Beziğ, es-Serrî, Mamer, Beşşâr eş-Şaîrî(180/796), Hamza el-Yezîdî ve Saîd el-Hindî'ye lanet etsin. Bizim hakkımızda söylemediğimiz şeyleri bize isnat edenlere; bizleri yaratan ve dönüşümüz de kendisine olan Allah’a kul olduğumuzu inkar edenlere Allah lanet etsin.” el-Keşşî, *er-Ricâl*, 302, 592-594. Krş., el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 151.

⁷⁶⁰ el-Kuleynî, *Kâfi*, I/365; el-Keşşî, *er-Ricâl*, 324.

⁷⁶¹ el-Nevbahtî, *Firâku's-Şîa*, 42; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 51. Ayrıca bkz., el-Makrizî, *el-Hitât*, II/352.

⁷⁶² el-Kuleynî, *Kâfi*, I/308.

onu reddediniz”⁷⁶³ ifadesini kullanmıştır. Bu anlamda hicri ikinci asırda, Beyaniyye, Muğiriyye, Hattabiyye ve Hattabiyye’nin alt kolları gibi fırkalar, Ca’fer es-Sâdık hakkında ağırlıklı olarak uluhiyet, nübüvvet, vasîlik ve mehdilik iddiaları etrafında fikirler ortaya atmışlardır.

A. Ulûhiyet İddiaları

Gulûv kavramı, sözde ve davranışta, her türlü telâkkide aşırılık gösterip mâkul sınırının ötesine geçmeyi ifade eden dinî ve din dışı bütün beşerî alanları kapsayan aşırı tutum anlamında genel bir terim olmakla birlikte, İslâmî kaynaklardan daha çok dinî alanlarda kullanılmıştır.⁷⁶⁴ Bu anlamda gulât, Ali b. Ebî Tâlib ve neslinden gelen imamlara ilahlık ve peygamberlik isnat eden, onlar hakkında tevhide aykırı inançlar ileri süren ve sahip bulundukları faziletlerin üstünde aşırı özellikler ileri sürenleri ifade etmektedir.⁷⁶⁵ Nevbahtî, gulâtın “Onların hepsi Allah’ın uluhiyetini inkar etmişler ve uluhiyetin bir mahlukun bedenine geçtiğine inanmışlardır,”⁷⁶⁶ şeklinde söz eder. Gulât fırkaları, ya herhangi özel bir kişinin Allah olduğuna inanırlar ya da bir kimsenin Muhammed’den sonra Peygamber olduğuna inanırlar. Tenasüh, hulul ve teşbih gibi diğer doktrinler, diğer gruplara da atfedilir.⁷⁶⁷ Yani, Gulât’ın tanımlanmasındaki kriterle ilgili tanımlayıcı karakter Allah’tan başkasına uluhiyet atfetme inancıydı.⁷⁶⁸

Tartışmanın odak noktasını, Ca’fer es-Sâdık’ın ilah ya da Tanrı’nın bir parçası sayıp saymama düşüncesi oluşturmaktadır. Bazıları başta Peygamber olmak üzere Ali, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed Bâkır ve benzeri Şîî imamlarda insan üstü bir unsurun bulunduğunu ve bunları özleri itibarıyla ayırdığını savunmuşlardır. Bu anlamda imamlarda iki unsur bulunmaktadır. Birincisi, beşerî varlık olma özelliği, diğeri İlahî varlık olma özelliğidir.⁷⁶⁹

İnsanlar, Ali b. Ebî Tâlib’e bir çok mucize isnad etmişlerdi. Allah’ın ona hulul ettiği şeklindeki aşırılıkları da olmuştur. Hatta şairlerden bir kısmı şiirlerinde ona rububiyet de isnat etmiştir. Bazıları, Ali b. Ebî Tâlib’in öldürülmediğini, şu anda onun diri olup, bulutların içerisinde bulunduğunu, gök gürültüsünün onun sesi, şimşek çakmasının onun kamçısı olduğunu, bir zaman sonra yere inip, zulümle dolu olan yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia etmişlerdir. Diğer bir grup da Allah ve Hz.

⁷⁶³ el-Ya’kûbî, *Târîhu’l-Ya’kûbî*, II/381; el-Keşşî, *er-Ricâl*, 224.

⁷⁶⁴ Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 304; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XV/131; ez-Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, I/167. Krş., Öz, “Galiyye”, *DİA.*, XIII (1996), XIII/333.

⁷⁶⁵ Şeyh Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 217.

⁷⁶⁶ el-Nevbahtî, *Fırâku’s-Şîa*, 41.

⁷⁶⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/203-204; Moojen, *An Introduction to Shi’i İslâm*, 45.

⁷⁶⁸ er-Râzî, *İtikâdâtü Fırâki’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, 58. Ayrıca bkz., Buckley, “The Early Shiite Ghulah”, 305.

⁷⁶⁹ Geniş bilgi için bkz., Mecmûatu mine’l-Müsteşrikin, *el-İmâmu’s-Sâdık fî Nazari Ulemai’l-Ğarb*, 145-146.

Muhammed'in peygamberliğini inkar ederek, Ali b. Ebî Tâlib'i ise Rab ve İlah edinmişlerdir.⁷⁷⁰ Gulât'tan bir gruba göre, Allah'ın Ruhu'nun İsâ b. Meryem'in bedenine girdiği gibi, Ali b. Ebî Tâlib'in de bedenine girmiştir. Hristiyanların Meryem oğlu İsâ'yı ilah edindikleri gibi, Onlar da Ali'yi ilah edinmişlerdi.⁷⁷¹

Alioğullarının taraftarlarından bazılarının hulul ve tenasûha inanmak suretiyle Ali b. Ebî Tâlib'e bir parça uluhiyet hulul ettiğini ve bu ilahî sıfatların sırasıyla diğer imamlara intikal ettiğini ileri sürdükleri görülmektedir. Onlara göre imâm gizli haber ve sırları bilen kişidir. Eğer bir kişi imâmın ismini bilirse, bütün farzlar kendisinden düşer.⁷⁷² İmâm'ların şahıslarına hulul ettiğine inanırlar ve bu sebeple onlara ibadet ederler.⁷⁷³ Şîa'nın tarihî geleneklerindeki rivayetlere baktığımızda, bazı Mezhepler Târîhçileri tarafından farklı zamanlarda Ali b. Ebî Tâlib'in döneminden başlayarak Şîa'nın ana bünyesinde bölünmeler olduğu beyan edilmiştir. Bu mezhepler çoğunlukla bir yüzyıl içinde kaybolmuştur.

Ali b. Ebî Tâlib'de kutsal parçalar olduğunu, görülmeyeni bilmeye gücünün yettiğini, geleceği önceden haber verdiğini, bir duvardaki oyuk içinde bir lamba gibi olduğu, onda dünyanın görülemez meleklerinin gücü olduğu ve Allah'ın ışığının bu lambadaki alev gibi Ali b. Ebî Tâlib'e nüfuz ettiğini savunan gulât, Allah'ın insan şeklinde olduğunu iddia etmiştir.⁷⁷⁴ Ruhu'l-Kudüs'ün Allah olduğunu savunmuşlardır. Sonra sırasıyla, Ali b. Ebî Tâlib'den başlayarak, Muhammed b. Hasan el-Mehdî'ye kadar bütün imamlara geçtiğini ve onların ilah olduğunu iddia ettiler.⁷⁷⁵ Genelde İmâmlar, çevresindeki insanları gulât fırkalarının tuzaklarına karşı uyardılar.⁷⁷⁶

Hattabiyye'ye göre, Ca'fer es-Sâdık ve Ali b. Ebî Tâlib ikisi ilahtır, ancak Ebû'l-Hattâb, ikisinden de büyük ve efdaldır. Bazıları ise Ca'fer es-Sâdık'ı ilah kabul edip, Kûfe'de ona ibadete kalkışmışlardır. Bir kısmı da bunlara ilaveten, imamların hepsini ilahlaştırıp, Allah'ın onların suretinde olduğunu, onların lisanıyla konuştuğunu ve

⁷⁷⁰ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 296. Ayrıca bkz., *er-Râzî, Kelâm'a Giriş*, 272-273.

⁷⁷¹ el-Malatî, *et-Tenbîh*, 156-157.

⁷⁷² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/174-175. Ayrıca bkz., Ömer Fârûk, *Abbâsîyyun el-Evail*, I-II, Beyrut 1970, I/37-38. Krş., Daftary, *İsmâîliler*, 95.

⁷⁷³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/67-68; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 243-246. Krş., Daftary, *İsmâîliler*, 95; Yusuf Şevki Yavuz., "Gulûv", *DİA*, XIV (1996), 192.

⁷⁷⁴ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 296; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/152.

⁷⁷⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/83.

⁷⁷⁶ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 37-40; el-Keşşî, *er-Ricâl*, 148.

onların ellerinden tuttuğunu ileri sürmüşlerdir.⁷⁷⁷ Şehristânî bir çok gulât fırkalarını saydıktan sonra, Ca'fer es-Sâdık'ın bütün bunları kovduğunu zikretmektedir.⁷⁷⁸

Gulât, Kur'ân'daki bazı ayetlerden esinlenerek, çoğunlukla insan-biçimci bir eğilim içinde, tanrının doğası üzerine kurgular yapmıştır. Şîî düşüncesine göre, imâm Allah'la özel ilişkiye sahiptir. Bazıları hulul yoluyla Tanrısal ruhun imamda tecelli ettiğine inanırken, diğer bazıları imamı Allah'ın emrinde dünyada hüküm süren ikinci dereceden bir tanrı olarak kabul edecek kadar ileri gidiyorlardı. Daha da genel olarak, imama Peygamberlik atfetmeyen gulât bile, onun, en azından tanrısal bir yol göstericilik ve koruma altında olduğuna inanıyordu. İmamların, günden gün arınmışlık ve yanılmazlık gibi bazı tanrı vergisi özellikleri olduğu kabul ediliyordu. Gulât, İslâm'ın temel şartlarından namaz, oruç ve hac gibi bazılarının, gerçek imamı tanıyanlar için bağlayıcı olmadığına inanmaktaydı. Bütün bunların sonucunda gulât çoğu kez 'ibahe'yi ve aşırı serbestiyeti savunmuştur.⁷⁷⁹

Bütün bunların ardından Ca'fer es-Sâdık, Ebû Basîre'ye şöyle demiştir: “Ya Ebâ Muhammed! Allah, bizim ilah olduğumuzu iddia edenlere lanet etsin. Ashabına dönerek şöyle dedi: Bizden bir hadis rivayet ederlerse, Kur'ân ve sünnete uymadıkça onu kabul etmeyin. Beraberinde bizim önceki sözlerimizden destek arayın. Ancak insanlar arasında bize yalan uyduranlar devamlı olagelmıştır. Bunlar uydurdukları yalanla, bizim doğruluğumuzu ayak altına almışlardır.”⁷⁸⁰ Ca'fer es-Sâdık gulâtın aşırılığından, Ali ve oğullarına ibadet edecek derecede yükseltmesinden rahatsızlık duyarak, onları şirkle itham etmiş, kafir olduklarını söylemiş ve insanları bu görüşlerini bir tarafa atmaya çağırmıştır.⁷⁸¹ Ca'fer es-Sâdık, gulâtın bu tür hareketlerini engelleme noktasında açık olmuştur.⁷⁸²

Ubâde b. Zürrâ ile beraber gelen birisi, Ca'fer es-Sâdık'a şöyle demiştir. Ebû'l-Hattâb; *Lebbeyk Ca'fer, Lebbeyk Ca'fer* şeklinde telbiye ediyor.⁷⁸³ Bu esnada imâmın gözleri dolarak şöyle dedi: “Rabbim, Ebû'l-Hattâb'ın benim hakkımda iddialarından sana sığınırım, saçlarım sana boyun eğmiş, cesedim kul oğlu kuldur. Boyun eğmiş ve perişan vaziyetteyim. Sonra bir müddet yere boynunu eğdi. Sanki bir şeyler

⁷⁷⁷ el-İsferâ'înî, *et-Tabsîr*, 76; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/156, 160, 168.

⁷⁷⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/160.

⁷⁷⁹ en-Nevbahî, *Fıraku's-Şîa*, 38; el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 23-24. Ayrıca bkz., Muhammed Câbir Abdulâdil el-Hüseynî, *Hareketü's-Şîa el-Mütetarrifîn*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1967, 90-91. Krş., Mecdûatu mine'l-Müsteşrikin, *el-İmâmu's-Sâdık fî Nazari Ulemai'l-Ğarb*, 145-146.

⁷⁸⁰ el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II/381, 458; Maruf Hâşimî, *Sîretü'l-Eimmetü'l-İsnaaşere*, 249-250.

⁷⁸¹ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ Ravendî*, 156.

⁷⁸² Hasan Muhammed, “İmâm Ca'fer es-Sâdık ve Gulât”, 428.

⁷⁸³ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, XV/121; el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XLVII/378.

mırıldanıyordu. Sonra kafasını kaldırarak şöyle diyordu: “Evet evet bak Rabbine boyun eğmiş bir kul, Rabbinden korkan küçük bir kul, Vallahi benim bir Rabbim var, ancak ona ibadet eder, hiçbir şey ona ortak koşmam, o adama ne oluyor? Allah onu rezil etsin, kıyamet günü korkularından emin kılmasın. Peygamberlerin ve benim telbiyem öyle değil, bizimkisi ancak *Lebbeyk, Allahumme Lebbeyk, La Şerike Leke Lebbeyk'dir.*”⁷⁸⁴

Ebû'l-Hattâb, imâmetin Ali soyunun hakkı olarak Ca'fer b. Muhammed'e kadar geldiğini, imamların aynı zamanda ilah olduklarını ileri sürmüştür. Önceleri, imamların Peygamber, sonra ilah ve Hasan ile Hüseyin'in Allah'ın oğulları ve sevgilileri olduğunu iddia etmiştir.⁷⁸⁵ Aynı şekilde Ca'fer es-Sâdık da ilahdır. Bu söz Ca'fer'e ulaştınca onu yanında kovmuştur.⁷⁸⁶ Ebû'l-Hattâb bir gün bu inancını Kûfe'de halkın önünde ilan etmiş, öğle vakti büyük bir kalabalık halinde, sanki hac merasimindeymiş gibi ihramlara sarınarak Ca'fer'in evi önüne gelip, bütün güçleri ile “ya Ca'fer seninle, ya Ca'fer seninle” şeklinde bağırmıştır.⁷⁸⁷ Bunlar, Ca'fer Allah'tır, Ebû'l-Hattâb da onun peygamberidir, dediler ve zinayı, livatayı, hırsızlığı, içki içmeyi ve bütün haramları mubah gördüler,⁷⁸⁸ namaz, zekat, hac, oruç gibi farzları terk ettiler. Farzların kendilerine uyulması gereken adamların adları ve yasakların da isyan edip lanet edilmesi gereken kimseler olduklarını ileri sürdüler. Ebû'l-Hattâb'ın itaatini halka farz kıldılar. Ca'fer es-Sâdık'ı ve Ali'yi tanrıları kabul etmekle beraber Ebû'l-Hattâb'ın onlardan daha büyük olduğuna inandılar.⁷⁸⁹ Ca'fer b. Muhammed bu iddialar üzerine onu reddetmiş, Ebû'l-Hattâb da kendi adına faaliyete geçmiştir. Ayetlerine tevîl ile, Allah'ın bu yarattığı Adem'dir, Ebû'l-Hattâb da onun soyundan olduğuna göre ilahdır deyip ona ibadete başladılar. Nasıl Ali, Muhammed'den sonra natık olmuşsa, Ebû'l-Hattâb da samit iken sonra natık olmuştur.⁷⁹⁰

⁷⁸⁴ el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XLVII/378.

⁷⁸⁵ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 246-247; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191, 199; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/187; el-İsferâ'îni, *et-Tabsîr*, 82; er-Râzî, *İtikâdât*, 87; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 52; el-Hüseynî, *Hareketü's-Şîa el-Mütetarriifîn*, 90-91; Onat, “Hattâbiyye”, 492; Daftary, *İsmâîliler*, 116.

⁷⁸⁶ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 42; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 51; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191, 199; İbn Hazm, *el-Fasl*, II/187; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 52. Ayrıca bkz., Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 237.

⁷⁸⁷ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191, 199; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/187; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 52.

⁷⁸⁸ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 38; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 23-24; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/187; Hüseyinî, *Hareketü's-Şîa el-Mütetarriifîn*, 90-91; Onat, “Hattâbiyye”, *DİA.*, XVI (1997), 492-493, 492.

⁷⁸⁹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/77; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-İyn*, 166; er-Râzî, *İtikâdât*, 87; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/352.

⁷⁹⁰ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 51. Krş., el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/77; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 274; el-İsferâ'îni, *et-Tabsîr*, 73-74; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/209-210; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-İyn*, 166; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/352.

Ebû'l-Hattâb gerçekten onunla olan ilişkisini istismar etmek suretiyle Ca'fer es-Sâdık'a iftira etmiştir. Keşşî; "Ebû'l-Hattâb'ın Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet ettiği bu tür haberler ona arz olunduğunda, onu yalanlayıp inkar ettikten sonra şöyle dediğini anlatır; Allah'ım! Ebû'l-Hattâb'a lanet olsun. Ben, ayakta iken, otururken ve yatarken sürekli onun korkusuyla yaşamaktayım. Ona demirin sıcaklığını tattır."⁷⁹¹ Anbese b. Mus'ab, Ca'fer es-Sâdık'a gelerek, "sen elini Ebû'l-Hattâb'ın göğsüne koymuş, bundan sonra unutmayacak, gaybı bilecek, bizim ilmimizi ve sırrımızın inceliklerine vakıf olacaktır"⁷⁹² demişsin. Bunun üzerine Ca'fer es-Sâdık ayağa kalkarak şöyle dedi; "Hayır and olsun, eli hariç hiçbir yerine dokunmadım diyerek, Allah'a and olsun ki gaybı, ölümümü ve hayatımda ne ile karşılaşacağımı bilmiyorum,"⁷⁹³ diyerek onu yalanlamıştır. Ebû Basir Ca'fer es-Sâdık'a bir gün şöyle demiştir. Hattabiler diyor ki: "Sen yağmur damlalarını, yıldızların sayısını, ağaç yapraklarını, denizdekilerinin ağırlığını ve topraktakilerin sayılarını bilirmişsin. Ca'fer es-Sâdık elini havaya kaldırarak; 'Subhanallah subhanallah and olsun ki, bunları Allah'tan başka kimse bilmez" dedi."⁷⁹⁴ Ca'fer es-Sâdık, kendisini Allah tarafından bir tebliğci olarak gönderilen kişi olarak tanımlayan Ebû'l-Hattâb ve taraftarlarını lanetlemiştir.⁷⁹⁵ Bu anlamda Ca'fer es-Sâdık, Allah'ın yaratıklarının içinde en kötüsünün gulât olduğunu ifade etmiştir. Bunun sebebi de, gulâtın Allah'ın azametini küçültüp onun kullarına ilahlık isnadında bulunmasıdır.

Ca'fer es-Sâdık'a, gulât fırkalarının durumu, muhtemelen kendi politikasına doğrudan katılan taraftarlarının tutarsızlığı ızdırap veriyordu. Sözde Ebû'l-Hattâb Ca'fer es-Sâdık'ın samimi bir havarisi olmuştur. Nevbahtî'ye göre, Hattabiyye fırkası Ca'fer es-Sâdık'ı ölümsüzleştirerek ilahî bir sembol haline getirmiştir.⁷⁹⁶ Halbuki, Ca'fer es-Sâdık batınî inancı daima yermiştir.

Kûfe'de çok taraftarları bulunan Ebû'l-Hattâb'ın, Kûfe halkının arasına fesat tohumunu attığı iddia edilmektedir.⁷⁹⁷ Ca'fer es-Sâdık, taraftarlarını ve arkadaşlarını

⁷⁹¹ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 575 vd.

⁷⁹² el-Keşşî, *er-Ricâl*, 246-247; Esed, *İmâmu's-Sâdık ve Mezâhibu'l-Erba'*, II/384-385; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 236.

⁷⁹³ et-Tûsî, *er-Ricâl*, 291-292; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/75; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 247; Maruf Hâşimî, *Sîretü'l-Eimmetü'l-İsna Aşere*, 251.

⁷⁹⁴ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 290-308. Ayrıca bkz., Fethi Muhammed Zuğbî, *Gulâtü's-Şîa*, I. Baskı, y.y., 1988, 313.

⁷⁹⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 37; İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebevîyye*, I/239; el-Makrizî, *el-Hitat*, II/352.

⁷⁹⁶ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 37.

⁷⁹⁷ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 249. Ca'fer es-Sâdık'ın ashabından olan Südeyr diyor ki: "Ebû Abdîllah Ca'fer es-Sâdık'a dedim ki: "Bir grup, sizin Rab olduğunuzu sanıyor ve Kur'an'daki; 'O, gökte de ilâhtır, yerde de ilâhtır...' (43. Zuhuf, 84) ayetini bu manaya tevîl ediyorlar. Ca'fer es-Sâdık cevaben buyurdu ki: Ey Südeyr, benim kulağım,

onunla görüşmekten menetmiştir. Mufaddal b. Yezid, Ca'fer es-Sâdık'ın şöyle dediğini rivayet etmektedir: “Ebû'l-Hattâb ve arkadaşları konuştuğunda, onlara güvenmeyin, onlarla düşüp kalkmayın, onlarla selamlaşmayın, onlarla kültürel ve ilmî mübadelede bulunmayın ve onlarla evlenmeyin.”⁷⁹⁸ Çünkü gulât, Allah'ın Ali, Hasan, Hüseyin, Zeyne'l-Âbidîn, Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a hulul ettiğini ve her birini tanrı ilan ettiğini⁷⁹⁹ iddia etmiştir.

Ca'fer es-Sâdık tarafından Ebû'l-Hattâb'ın cemaatten kovulmasının sonuçlarının birisi, olayların tarihsel arkaplanı hesaba alınmalıdır. Diğer taraftan Ca'fer es-Sâdık dönemi Emevî yönetiminin gerilemesiyle ve Hâşimiyye'nin aşırı fikirleriyle, Abbâsî taraftarlarının planladığı ihtilal ile aynı döneme rastladı. Diğer taraftan Ali taraftarlarının en önemlilerinden biri olan Ca'fer es-Sâdık, Ebû'l Hattâb'ı reddetmek zorundaydı. Ca'fer es Sâdık'ın, Ebû'l-Hattâb'ı, onun misyonunu ve güvenliğini, tehdidin devamlı kaynağı gibi düşündüğünü anlamak zordur.⁸⁰⁰ Ebû'l-Hattab gaybı bildiğini, Allah'ın ona hulul ettiğini, helali haram, haramı helal kabul ettiğini, amellerden muaf tutulduğunu, kendisine haram olan kadınlarla evlenmenin caiz olduğunu, arkadaşlarıyla beraber Ca'fer es-Sâdık'a ibadet ettiğini bildirdikten sonra, Ca'fer es-Sâdık, Ebû'l-Hattab'ı bunları yapmaktan men etmiştir. Ebû'l-Hattab da, Allah'ın Ca'fer es-Sâdık'tan ayrıldığını, kendisine hulul ettiğini ve kendisinin Allah'tan büyük olduğunu iddia etmiştir.⁸⁰¹ Ebû'l-Hattab'ın taraftarları daha da ileri giderek şu iddialarda bulunuyorlardı; “Sizin Ca'fer es-Sâdık ve Ebû'l-Hattab olarak gördükleriniz, gerçekte onların kılıklarına girmiş olan iki şeytandır. İnsanları haktan saptırırlar. Halbuki, Ca'fer es-Sâdık ve Ebû'l-Hattab ise semanın ilahı olan en büyük ilahın katında iki büyük meleklerdir.”⁸⁰²

Ca'fer es-Sâdık, ismi Merâzim olan bir adama “Beşşâr” kim diye sordu. Merâzim, “Şairi” dedi. Ca'fer es-Sâdık, Allah Beşşâr'a lanet etsin. Ey Merâzim, galiyeye söyle, “yazıklar olsun size, siz kafir ve müşriksiniz, Allah'a tevbe edin.” Beşşâr, Merâzim'in komşusu idi. Ca'fer es-Sâdık ona dedi ki; Ey Merâzim, Yahudiler ileri geri konuştular. Allah'ın bir olduğunu kabul ettiler. Hristiyanlar da Allah'ın bir

gözüm, derim, etim, kanım ve tüylerim onlardan berîdir. Allah da onlardan berîdir. Onlar, benim ve babalarımın dininde değildir. Andolsun Allah'a ki, kıyamet gününde bir araya geldiğimizde Allah onlara gazap edecektir.” el-Kuleynî, *Kaî* 1/269.

⁷⁹⁸ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 252; Kadı Nu'mân, *Deâimu'l-İslâm*, 51-52. Ayrıca bkz., Maruf el-Hâşimî el-Hasanî, *Sîretu'l-Eimmetü'l-İsna Aşere*, Beyrut 1977, 251.

⁷⁹⁹ er-Râzî, *İtikâdâtü Firâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 58; el-İsferâ'îni, *et-Tabsîr*, 82; Onat, “Hattâbiyye”, 492.

⁸⁰⁰ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 290.

⁸⁰¹ er-Râzî, *İtikâdâtü Firâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 58.

⁸⁰² en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 40.

olduğunu kabul ettiler. Beşşâr ise, çok büyük bir söz etti. Kûfe'ye vardığında onun yanına var ve de ki; "Ca'fer es-Sâdık senin fâsık, kâfir ve müşrik olduğunu söyleyerek; ben ondan beriyim" diyor. Merâzım dedi ki; "Kûfe'ye gidip geldiğimde, Beşşâr'ın yanına giderek Ca'fer es-Sâdık'ın kendisi hakkında söylediklerini aktardım." İshak b. Ammar da şöyle anlatır; "Bir defasında Beşşâr eş-Şâirî(180/796) Ca'fer es-Sâdık'ın yanına girmişti. Ona şöyle dedi; defol yanımdan, Allah belanı versin. Allah'a and olsun seninle asla gölgelik altında bulunmayacağım." O çıkınca Ca'fer es-Sâdık; ona yazıklar olsun, Allah hiçbir fâciri, onun gibi küçültmemiştir. O şeytan oğlu şeytandır. Ortaya çıkmış benim ashabımı sapıtmaya çalışmaktadır, ondan sakının. Burada bulunanlar, bulunmayanlara haber versin. Allah'ın kulunun oğlu, yine Allah'ın kuluyum. Babaların sulbü, anaların rahminde bulunmuşum, öleceğim, dirileceğim ve hesaba çekileceğim. And olsun bu yalancının benim hakkımda söylediği iddialarla ilgili sorguya çekileceğim, ona ne oluyor. Allah onu gamla doldursun, yatağında yatıp, beni huzursuz ediyor.⁸⁰³ Bu anlamda Albâiyye, Ali b. Ebî Tâlib'in ilahlığını ve Peygamberden üstün olduğunu ileri süren bir fırkadır. Bundan dolayı Ca'fer es-Sâdık, Albâiyye ve taraftarlarını lanetlemiş ve taraftarlarından teberri etmiştir.

Ebû'l-Hattâb'ın doktrinlerini takip eden bir dokumacı olan Beziğ b. Mûsâ (II./VIII. yüzyıl)'nın arkadaşlarının çevresinde toplandığı Beziğiyye fırkası,⁸⁰⁴ Ca'fer es-Sâdık'ın ilah olduğunu; fakat bu Ca'fer'in halkın gördüğü kimse olmadığını, insanların gördüğü Ca'fer'in ise onun sureti olduğunu iddia etmiştir.⁸⁰⁵ Beziğ, Ca'fer es-Sâdık'ın şahsında halk için onun suretine girmiş ilah bulunduğunu iddia edince, Ca'fer tarafından kendisi ve ashabı lanetlenmiştir.⁸⁰⁶ Ca'fer es-Sâdık ise, Allah Beziğ'e lanet etsin. Biz hakkımızda uydurulan yalanlardan kurtulamıyoruz. Onun hakkından Allah gelsin⁸⁰⁷ diyerek Beziğ b. Mûsâ'yı lanetleyip, taraftarlarından teberri etmiştir. Beziğ ve taraftarları her mümine vahiy gelmiştir demek ve kalplerinde olan her şeyin vahiy olduğunu iddia etmektedirler.

⁸⁰³ Geniş bilgi için bkz., Maruf Hâşimî, *Sîretü'l-Eimmetü'l-İsnaaşere*, 253. Beşşâr Şairî, Ali b. Ebî Tâlib'in Tanrı olduğunu ve kulu Peygamberlerini Muhammed'in suretinde gösterdiğini ileri sürdü. Bunlar, Muhammise'ye dört şahıs, Ali, Fatıma, Hüseyin'in tanrılıklarında muvafakat edip, Hz. Muhammed'in şahsiyetini inkar edip onu tanrı olan Ali'nin kulu ve elçisi yapmışlar ve Selman Farisi(35-36/655/656)'yi de Muhammed'in elçisi saymışlardı. Haramları mübah kılmakta, ruhların göçünde Muhammiseye uymuşlardı. el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 59-60.

⁸⁰⁴ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 38; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 54; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/78; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 53.

⁸⁰⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 40; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/78; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 192; el-İsferâ'î, *et-Tabsîr*, 127; el-Makrizî, *el-Hutut*, II/352.

⁸⁰⁶ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 40; el-İsferâ'î, *et-Tabsîr*, 74; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/211.

⁸⁰⁷ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 38; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 192; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/211.

Muammer b. Heysem taraftarı olan Muammeriyye fırkası, Ebû'l-Hattâb'a taptıkları gibi Muammer'e de tapmışlardır. Bu fırka, kendilerinin ölmeyeceğini, bedenleri ile göğe yükseleceklerini, ruhların göç edeceğini insanlar içinde kendi cesetlerine benzer cesetlerin bulunacağını iddia etmiştir. Ebû Tâlib'in Allah olduğunu, Muhammed'i Peygamber olarak gönderdiğini iddia ettikten sonra, Ca'fer es-Sâdık'ın da Allah olduğunu ve imamların bedenlerine giren bir nur olduğunu, bu nurun Ebû'l-Hattâb'a ve sonra Muammer'e hulul ettiğini, Ca'fer ve Ebû'l-Hattâb'ın meleklerle karıştığını ve Muammer'in ilah olduğunu iddia etmiştir.⁸⁰⁸

Umeyr b. Beyân İclî taraftarları olan Umeyriyye fırkası,⁸⁰⁹ peygamberlerin ve imamların ölümsüz olduklarını ileri sürmüşlerdir.⁸¹⁰ Bunlar Muammeriyye gibi Ca'fer es-Sâdık'ın kendi Rableri olduğuna inanarak, ona ibadet ederlerdi.⁸¹¹ Bundan dolayı da Ca'fer es-Sâdık'a ibadet ederek, onun ölmediğini iddia etmişlerdir.⁸¹² *Lebbeyk Ca'fer* diyerek ona ibadet etmeye başladılar.⁸¹³ Kûfe'nin Kunase denilen mahallesinde kurdukları çadırda Ca'fer es-Sâdık'a ibadet için toplandılar.⁸¹⁴ Bunlar, Ca'fer es-Sâdık'a tapmışlar ve onun Rab olduğunu iddia etmişlerdir.⁸¹⁵

Sonuç olarak, Ebû'l-Hattab, Muammer b. Heysem, Umeyr b. Beyân İclî, Beziğ b. Mûsâ ve Beşşâr eş-Şâirî gibiler, Ca'fer es-Sâdık'ın gaybı bildiğini, ilahın ona hulul ettiğini, ona ibadet ve secde ettiklerini ve onun Tanrı olduğunu iddia ettiklerinde, Ca'fer es-Sâdık onlara lanet ederek, çevresindekilere, 'onlarla düşüp kalkmayın, onlarla yiyip içmeyin, onlarla selamlaşmayın ve onlarla evlenmeyin' şeklinde tavsiyede bulunmuştur.

B. Nübüvvet İddiaları

Ali b. Ebî Tâlib, başta olmak üzere kabul ettikleri imamlara Peygamberlik nispet edenler olduğu gibi bizzat kendilerinin Peygamber olduğunu ileri sürenler de vardır. Gulât, Peygamberlik mefhumunu yeniden canlandırır ve Allah'ın Muhammed'den sonra

⁸⁰⁸ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 39-41; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 53-54; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zine*, 306; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/78; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 192; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/187; el-İsferâ'inî, *et-Tabsîr*, 74; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/211; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-İyn*, 167; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 53.

⁸⁰⁹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/79; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 192; el-İsferâ'inî, *et-Tabsîr*, 74; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/212; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-İyn*, 167; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 53.

⁸¹⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/79; el-İsferâ'inî, *et-Tabsîr*, 74; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 192; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/212.

⁸¹¹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 249; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/352.

⁸¹² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/79; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 192-193; el-İsferâ'inî, *et-Tabsîr*, 74; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/212; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-İyn*, 167.

⁸¹³ Nâşi el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 41.

⁸¹⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/79; el-İsferâ'inî, *et-Tabsîr*, 74; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/212; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-İyn*, 167.

⁸¹⁵ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 192-193.

da başka elçiler yoluyla insanlığa seslenmeye devam edebileceği görüşünü ortaya atar. Bu yüzden, Muhammed'in yanında ikinci konumda olduklarını ve İslâm'ın yerine yeni bir din getirmeyeceklerini kabul etmelerine rağmen, bütün imamlara Peygamberlerin özelliklerini atfettikleri gibi Ca'fer es-Sâdık'a da nübüvveti atfetmişlerdir.

Gulât Fırkaları, ya herhangi özel bir kişinin Allah olduğuna inanırlar ya da bir kimsenin Muhammed'den sonra Peygamber olduğuna inanırlar.⁸¹⁶ Peygamberlik anlayışının Peygamberin ölümünden sonra varolması gerektiğini iddia ederler. O dönemde, kişinin kendi döneminde eşsiz otorite olması; İmâm'ın peygamberle eşit tutulması; yeni bir toplum kurma gibi fikirler ön plandaydı.

Gulâta göre, Ali b. Ebî Tâlib, Peygamberin dünyada ve ahirette olmuş ve olacak şeylerle ilgili öğrettiklerinin hepsini bilir. Resûlullah'tan sonra ise Peygamberin öğretmediklerini de bilir. Dolayısıyla Ali b. Ebî Tâlib Peygamberden daha bilgilidir. İmâmlar da bu ilme varistirler.⁸¹⁷ Gulât fırkaları kendi aralarında farklılıklar gösterir. Aralarından mutedil olanların görüşleri ise Ali b. Ebî Tâlib'in en hayırlı biri olduğu, hatta "...Ali b. Ebî Tâlib ve Peygamber arasında, ikincisinin peygamberliğe muhatap olması istisnası dışında bir ayrılık gözetmeyiz; geriye kalanlar içinse Ali b. Ebî Tâlib, Peygamber gibi aynı derecede saygıya değerdir."⁸¹⁸ Beyâniyye, kendilerinden yayılan nüfuz edici bir kutsal ışık taşıdıkları gerekçesiyle, imamlara Peygamberlik atfetmek gibi, birçok inancı kabul eden bir topluluk durumuna gelmişti.⁸¹⁹ Beyân b. Sem'an'ın Ebû Hâşim'in vefatından sonra nübüvvet iddiasında bulunduğunu⁸²⁰ ve Ca'fer es-Sâdık'a kendisine uyması için mektup gönderdiği iddia edilir.⁸²¹ Ca'fer es-Sâdık, bizim Peygamber olduğumuzu iddia edenlere ve şüphesi olanlara Allah lanet etsin,⁸²² ifadesini kullanmıştır. Ancak Ca'fer es-Sâdık aşırılığı bu şekilde reddetmesine rağmen, Kuleynî, imâmetin dünyadaki nübüvvetler zincirinin bir halkası olduğunu söylemekte ve bunu Ca'fer es-Sâdık'a isnat etmektedir.⁸²³ Yani imâmın öğretileri, nebinin öğretileri gibi olmaktadır.

⁸¹⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/203-204; Moojen, *An Introduction to Shi'i İslâm*, 45.

⁸¹⁷ el-Malatî, *et-Tenbîh*, 159.

⁸¹⁸ İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğ*, IV/520.

⁸¹⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 31; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 38.

⁸²⁰ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 34; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 37; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 297.

⁸²¹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 297.

⁸²² el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/381, 458; el-Keşşî, *er-Ricâl*, 301; Maruf Hâşimî, *Sîretü'l-Eimmetü'l-İsnaaşere*, 249-250.

⁸²³ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/69.

Ebû'l-Hattâb'ın taraftarlarının teşkil ettiği Hattâbiyye fırkası,⁸²⁴ her asırda iki Peygamber bulunduğu, biri nâtık diğeri sâmit olduğu şeklindeki iddialarını ortaya atarak, Hz. Muhammed'in nâtık ve Ali b. Ebî Tâlib'in sâmit olduğunu iddia ettiler.⁸²⁵ Ebû'l-Hattâb, nâtık ve sâmit olayının kendisi ve Ca'fer es-Sâdık arasında paylaşıldığını iddia etmesinden sonra, Ca'fer es-Sâdık ondan uzak olduğunu açıklamıştır.⁸²⁶ Bunlar, Ca'fer es-Sâdık Allah'tır, Ebû'l-Hattâb da onun peygamberidir, dediler.⁸²⁷ Bunlarda da uluhiyet iddiasından önce risalet iddiası gelmektedir. İmâmlar Allah tarafından gönderilmiş resûllerdir ki Allah'ın elçisi ve delilleridirler. Resûller halen de yeryüzünde bulunduklarına göre onlara itaat bütün yaratıklar için farzdır. Ebû'l-Hattâb da Resûl olduğuna göre ona da itaat farz olmaktadır.⁸²⁸ Ebû'l-Hattâb aşırılıklarına devam ederek şunları söyledi: "Taraftarlarına, Ca'fer es-Sâdık tarafından bir Peygamber olarak gönderildiğini ve kendisine itaat edilmesini emretti."⁸²⁹

Beziğiyye, Ca'fer es-Sâdık'ın Ebû'l-Hattâb'ı Peygamber gönderdiği gibi, Beziğ'i de Peygamber göndermiş olduğunu iddia etmiştir.⁸³⁰ Bunlar akıllarına her gelen şeyin vahiy olduğuna inanmışlardır.⁸³¹ Muammer b. Heysem'in arkadaşları da kendisi için Peygamberlik iddia etmişlerdir.⁸³² Umeyr b. Beyân el-İclî'nin taraftarları, kendilerinin öleceğini, ancak kendilerinden imamların ve Peygamberlerin daima olacağını savunmuşlardır.⁸³³ Ayrıca Umeyriyye fırkası insanların öldüğünü, fakat imâm ve Peygamber olan çocuklar bıraktıklarını kabul edip, Ca'fer'in Peygamber olduğu iddiasında bulunmuştur.⁸³⁴ Yani yeryüzünde bizden olan imamlar ve peygamberler

⁸²⁴ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 37; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 51; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/76; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/352; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191; el-İsferâ'înî, *et-Tabsîr*, 73; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/210; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-İyn*, 169; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 52. Geniş bilgi için bkz., Zuğbî, *Gulâtü's-Şîa*, 311-317.

⁸²⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 37; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 51; el-Keşşî, *er-Ricâl*, 246-247; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/77; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/210; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/352; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 52; Daftary, *İsmâîliler*, 116.

⁸²⁶ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 37; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 51; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/77; el-Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/210; Makrizî, *el-Hutat*, II/352; Mustafa Galib, *Târihü'd-Dâveti'l-İsmâîliyye*, Beyrut 1975, 16; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 52.

⁸²⁷ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 38; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 23-24; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/187; Hüseyinî, *Hareketü's-Şîa el-Mütetarrifîn*, 90-91.

⁸²⁸ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 51; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/77; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191; el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 274; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/209-210; el-İsferâ'înî, *et-Tabsîr*, 73-74; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-İyn*, 166; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/352.

⁸²⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 37.

⁸³⁰ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 38; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 54; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 306. Krş., el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/78; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/211.

⁸³¹ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 54; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/78.

⁸³² İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/187; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 53.

⁸³³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/78; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 192.

⁸³⁴ el-Makrizî, *Hutat*, II/352.

daima olacaktır.⁸³⁵ Rivayete göre, es-Serî de, Ca'fer es-Sâdık'ın Müminlere gönderdiği bir peygamberdi. Ca'fer de barış ve Allah demek olan İslâm'dı.⁸³⁶ Bundan dolayı Ca'fer es-Sâdık, bütün bu inançları taşıyanların, Mecusilerden, Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Müşriklerden daha kötü olduğunu söylemiştir.⁸³⁷ Sonuç olarak, Ca'fer es-Sâdık, 'bizim Peygamber olduğumuzu iddia edenlere ve şüphesi olanlara Allah lanet etsin,' ifadesini kullanmıştır.

C. Vasîlik ve Mehdîlik İddiaları

Gulât, bütün imamlara vasîlik ve mehdîlik iddia ettiği gibi Ca'fer es-Sâdık için de vasî ve mehdî sıfatlarını kullanmıştır. Ebû'l-Hattâb, Ca'fer es-Sâdık'ın yardımcısı ve vasîsi olduğunu, imâmın kendisine, Tanrının bilen kişiye mucizevî güçler kazandıran, İsm-i Âzam'ı öğrettiğini iddia etmiş⁸³⁸ ve Ca'fer es-Sâdık'a nispetle rivayetler uydurmaya başlamıştır. Ca'fer, bu tür iftiraları tamamen reddetmiştir. Ebû'l-Hattâb kendi içinde bu tür iftiraları bir giriş olarak kabul etmiş, böylece davetini insanları ikna edinceye kadar sürdürmüştür.⁸³⁹

Ca'fer es-Sâdık, Ebû'l-Hattâb'tan yüz çevirince, bu defa da kendisinin imâm olduğunu iddia etmiştir.⁸⁴⁰ Ebû'l-Hattâb Ca'fer es-Sâdık'tan uzaklaşınca, etrafına bir kısım insanlar toplanmışlardır.⁸⁴¹ Ebû'l-Hattâb imâmetin Ali soyunun hakkı olarak Ca'fer'e kadar geldiğini iddia etmiştir. Ebû'l-Hattâb, Ca'fer es-Sâdık'ın, vasî ve kayyım olarak onu atamış ve onun otoritesini transfer etmiş olduğunu, gizli kalmış problemleri olağanüstü güçle, yani İsm-i Âzam'la yetki verdiğini iddia etmiştir.⁸⁴²

Ca'fer es-Sâdık'ın döneminde, Ali taraftarları ile Ebû'l-Hattâb gibi uç fikirleri olan kişiler arasında anlaşmazlıklar olmuştur. Ebû'l-Hattâb ve taraftarları, yeni kurulan Abbâsî hükümeti tarafından baskı altında tutulmasına rağmen, Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünü takiben yeniden ortaya çıkmışlardır. Ebû'l-Hattâb'ın arkadaşlarını içeren aşırı grupların çoğu, babasından önce ölen İsmâîl b. Ca'fer'in imâmetini kabul ettiler.⁸⁴³ Ancak, İsmâîl b. Ca'fer öldüğünde tekrar Ca'fer es-Sâdık'a döndüler.⁸⁴⁴ Bu durumda Ali taraftarları, Ca'fer b. Muhammed'in imâmetinin sakıt olduğunu, oğlu İsmâîl'in de

⁸³⁵ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 193.

⁸³⁶ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 39.

⁸³⁷ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 300.

⁸³⁸ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 38; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 51; Hodgson, "How did the Early Shi'a Become Sectarian" 8.

⁸³⁹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I/77; el-İsferâ'înî, *et-Tabsîr*, 127; Zuğbî, *Gulâtü's-Şîa*, 314.

⁸⁴⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/210.

⁸⁴¹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 38.

⁸⁴² el-Keşşî, *er-Ricâl*, 291-292; Hodgson, "How did the Early Shi'a Become Sectarian", 8.

⁸⁴³ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 289; Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islâm*, 51.

⁸⁴⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 289.

imâm olduğunu söyleyenler dışında, imâmetin belirli bir çizgide olmadığını söylediler.⁸⁴⁵ Hatta Nevbahtî ve Kummî İsmâîlilerin Hattabiyye'den oluştuğunu; Ebû'l-Hattâb'ın ölümünden sonra taraftarlarının, Ca'fer es-Sâdık'ın ruhunun Ebû'l-Hattâb'a, ondan da Muhammed b. İsmail'e geçtiğini iddia etmişlerdir.⁸⁴⁶ Ancak daha sonraki Mübarekiyye ve Fatîmî İsmâîlîliği bu aşırı inançları batıl olarak görmüş ve Hattabiyye'yi reddetmişlerdir.⁸⁴⁷

Hattâbiyye, Ca'fer es-Sâdık'ın kendilerine, içinde gaybla ilgili olarak ihtiyaç duyacakları her türlü bilgiyi ihtiva eden bir kitap verdiğini ve bu kitaba "Cefr" adını verdiklerini ve onun içinde bulunanları, ancak kendilerinin okuyabildiklerini ileri sürmüşlerdir.⁸⁴⁸ Ebû'l-Hattâb ve taraftarlarına göre, Ca'fer es-Sâdık, kendilerine deri ve deriden yapılmış bir kap emanet etmiştir. Bu kap, içinde gayb ilmi, Kur'ân'ın batınî tefsiri ve gelecekle ilgili bilgiler semboller içeren çeşitli yazmalar bulunmaktadır.⁸⁴⁹

Ca'fer es-Sâdık'ın arkadaşlarından olan İsâ b. Mûsâ, İsmâîl b. Ca'fer'e sordu; "Baban Ca'fer es-Sâdık'tan önce Ebû'l-Hattâb'ı dost edinmemiz emrini duyduk, sonradan ondan beri olmamız emredildi." Ebû'l-Hasan İsmâîl, şu cevabı verdi; "Allah Peygamberleri peygamberlik üzere yarattı. Onlar mutlaka Peygamber olurlar. Müminleri de iman üzere yarattı. Onlar da mutlaka mümin olurlar. Bir kısım insanlara da imanı emanet etti. İster tamamlar, isterse onlardan alır. Ebû'l-Hattâb Allah'ın kendine imanı emanet ettiği kişilerdendi. Babam hakkında yalanlar uydurunca, Allah imanını elinden aldı."⁸⁵⁰ Siyaset alanında muvaffak olamamış imâm ve liderlerin ölmedikleri veya zahiri bir ölümle insanların arasında gizlendikleri, zamanı gelince tekrar geriye dönüp iktidara gelecekleri ileri sürülmüştür. Bunun ardında, özellikle de, çoktan beri imamlara insanüstü özellikler atfetme geleneğini başlatmış olan gulât kuramcıları, imâmın kişiliği ve otoritesi hakkında daha da serbest düşünmeye başlamıştır.

Gulâtın kullandığı bir diğer ifade de rec'attır. Rec'at, yani bir insanın öldükten sonra bu dünyaya yeniden dönmesi fikri, yaygın Docetism inanişına bağlanmaktadır. Bu inanişaya göre İsâ Mesih, gerçekte ölmemiş, ancak öyle görünmüştür. Dünyadaki görevi

⁸⁴⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 71; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 81 vd. Ayrıca bkz., Abdülmünim Dâvûd en-Nebile, *Neşetü'l-İmâmiyye*, Matbatü'l-İrşâd, Bağdâd 1968, 254.

⁸⁴⁶ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 59 vd; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 81 vd.

⁸⁴⁷ Kadî Nu'mân, *Deâimu'l-İslâm*, 49-50.

⁸⁴⁸ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 196; el-Makrizî, *el-Hıtat*, II/452. Ayrıca Bkz., Atalan, *Mezhepler Târîhi Açısından Ca'fer es-Sâdık*, 40-43.

⁸⁴⁹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 196; el-Makrizî, *el-Hıtat*, II/352; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 237.

⁸⁵⁰ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 211.

sona ermemiş, kesintiye uğramıştır. Yarım kalan görevini tamamlamak üzere tekrar gelecektir.⁸⁵¹ Buna göre, onun ölümüne dünyadaki görevinin sona ermesi nazarı ile bakılmalı, fakat muvakkat bir kesinti sayılmalıdır. Onun bu hayali şehitlikten sonraki durumu ölüm değil, bir gözden kaybolmadır. Yarıda kesilen ödevini tamamlamak ve zafere ulaşmak onun rec'atine bağlıdır.

Bu kavramlar silsilesi bazı muğlak Hıristiyan fırkaları aracılığı ile İslâmiyetin ilk devirlerinde yayılmıştır.⁸⁵² Ali b. Ebî Tâlib'den sonra rec'ati iddia edilen diğer bir kişi de Muhammed b. el-Hanefiyye'dir. Kuseyr ve es-Seyyid el-Hımyerî bunu şiirlerinde açıkça belirtirler.⁸⁵³ Bundan dolayı bütün Şîî mezheplerinde imâmın ölmediği, ölümünün zahirde olduğu, yakında rec'at edip düşmanlarından intikam alacağı fikrinin ileri sürüldüğü görülmektedir. Şîî isyan ve hareketlerinin hemen hemen her defasında, kısa ömürlü olan birkaç tanesi hariç, başarısızlığa uğrayıp, devlet kuvvetleri tarafından tenkit edilmeleri karşısında rec'at itikadı onları dağılmaktan kurtaran bir kuvvet haline gelmiştir. Liderin ölümü ile bir kısmı bu ölümü emri vaki kabul edip kendilerine yeni bir imâm ararlar veya tarih sahnesinden çekilirlerken bir kısmı ölümünün gerçekliğini red ve yakında rec'at ümidi ile bekliyorlardı. Mehdî'nin nasıl olsa bir gün dönüp geleceği ve nihaî zafere ulaşacağı fikri, hareket başarısızlıkla sonuçlansa bile mensuplarının dağılmamasını sağlıyordu.⁸⁵⁴ Ayaklanmaların yaygın olduğu Emevîlerin son devri ve Abbâsîlerin başlangıç yıllarında, Ali taraftarlarının artması ile beraber gulât fırkaları mehdîlik fikirlerini Ca'fer es-Sâdık hakkında yaymaya başladılar.

Ca'fer es-Sâdık, rec'at ve gaybet gibi görüşlerden uzak kalmış, bunları yapanları da lanetlemiştir. Fakat Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra muhtelif fırka ve mezheplere ayrılan her grup, kendilerini, bu imâmın taraftarlarına kabul ettirebilmek için, fikir ve görüşlerini ona dayandırmışlardır.⁸⁵⁵ Ca'fer es-Sâdık döneminde gulâtın iddialarından biri de, Muhammed Bâkır'ın mehdî olduğunu ileri sürmeleridir. Ancak Ca'fer es-Sâdık, bunu kesinlikle yalanlamıştır.⁸⁵⁶ Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra Nâvûsiyye fırkası, Ca'fer es-Sâdık'ın hayatta bulunduğunu, tekrar meydana çıkıp

⁸⁵¹ Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 216.

⁸⁵² Bkz., Daftary, *İsmâîliler*, 95. Krş., Ignaz Goldziher, *el-Akîdetü ve's-Şeriatu fi'l-İslâm*, Mısır trz., 215. Belki de Kur'an'da gulûv kelimesinin, İsâ'nın Hıristiyanlar tarafında Tanrılaştırma anlamında iki kere yer alması tesadüfi değildir. Buckley, "The Early Shiite Ghulah", 306. Buckley şu ayetleri de örnek göstermektedir; "Ey Ehl-i Kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında gerçekten başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsâ Mesih, ancak Allah'ın Resûlüdür..." 4. Nisâ, 80, 171. Bkz., Buckley, "The Early Shiite Ghulah", 306.

⁸⁵³ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Ağani*, VII/24; VIII/31-32.

⁸⁵⁴ İbn Abd Rabbihi, *el-İkdu'l-Ferîd*, II/247; el-Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, III/87; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/179-180.

⁸⁵⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/148.

⁸⁵⁶ el-Keşî, *er-Ricâl*, 300.

dünyaya hakim olacağını, beklenen mehdî olduğunu ve dönüp imâmetini izhar etmeden asla ölmeyeceğini iddia etmiştir.⁸⁵⁷ Muhammed b. el-Hanefiyye'nin hala yaşamakta olduğunu söyleyenlere Ca'fer es-Sâdık, "Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölüp gömüldüğünü, mal varlığının bölündüğünü ve karısının tekrar evlendiğini söyleyerek"⁸⁵⁸ ikaz etmiştir.

III. Ca'fer es-Sâdık'ın Kendi Dönemindeki Şîî Karakterli İsyanlarla İrtibatı

A. Beyân b. Sem'ân İsyanı

Güney Arabîstan'da Nahd kabîlesinden bir saman satıcısı olan Beyân b. Sem'ân (119/737), hicri ikinci yüzyıl başlarında kendisine nispet edilen bir fırka ile ortaya çıkar.⁸⁵⁹ Beyân, Ebû Hâşim'in temsilcisi olduğunu iddia ettiği gibi⁸⁶⁰ bazen de Hüseyin'in çocuklarıyla ilişki kurmaya çalışır. Bir defasında onun Muhammed Bâkır'a kendisini Peygamber olarak kabul etmeye davet eden bir mektup yazdığı ve bir başka zamanda kendisini bir temsilci olarak atadığını iddia etmiştir.⁸⁶¹ Beyân b. Sem'ân'ın Ebû Hâşim'in vefatından sonra nübüvvet iddiasında bulunduğunu ve Ca'fer es-Sâdık'a kendisine uyması için mektup gönderdiği ifade edilir. Mektubunda Peygamberin şeriatının bir kısmının neshedildiğini öne sürerek, İslâm'a teslim ol ki, selamete eresin, zira sen Allah'ın risaletini kime vereceğini bilemezsin ifadesini kullanarak, kendisindeki nübüvveti kasteder.⁸⁶² Beyân hicri ikinci asrın başlarında Irak'ta ortaya çıkmıştır. Allah'ın ruhunun Ali'ye, sonra Muhammed b. el-Hanefiyye sonra Ebû Hâşim'e sonra da kendisine geçtiğini iddia etmiştir.⁸⁶³

Beyâniyye fırkası, Ebû Hâşim'in kaim mehdî olduğunu, geri dönüp dünyaya hakim olacağını, kötü olan yeryüzünü adaletle dolduracağını⁸⁶⁴ iddia eder. Beyâniyye hicri ikinci asrın başlarında Irak'ta zuhur etmiş olup Allah'ın insan şeklinde olduğunu ve Allah'ın yüzü hariç bütün vücudunun yok olacağını iddia eder. Onlara göre vahiy,

⁸⁵⁷ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 47; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 286; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 46; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/195; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-'İyn*, 162. Ayrıca bkz., Nebile, *Neşetü'l-İmâmiyye*, 86; Daftary, *İsmâililer*, 128.

⁸⁵⁸ el-Keşî, *er-Ricâl*, 314.

⁸⁵⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 28; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 33.

⁸⁶⁰ el-Keşî, *er-Ricâl*, 196; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 49. Geniş bilgi için bkz., Hüseyinî, *Hareketü's-Şîa el-Mütetarrifin*, 42-45; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 62; Hodgson, "Bayân b. Sam'an al-Tamimi", *The Encyclopedia of Islâm(2nd Edition) EF*², I (1960), I/116-117. Ayrıca bu isyan için bkz., Bağlıoğlu, "Abbâsî Devleti'nin Oluşum Sürecinde Şîî Hareketler", 84-86.

⁸⁶¹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 25; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/97. Ayrıca bkz., Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 62.

⁸⁶² en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 34; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 37; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 297; ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl*, I/357; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/153.

⁸⁶³ Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme*, 40-41; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/67; el-İsferâ'inî, *et-Tabsîr*, 127; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/176-177; Hodgson, "Bayân b. Sam'an al-Tamimi", I/1116-1117.

⁸⁶⁴ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 34; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 297.

önceleri Allah'ın bir parçası Ali b. Ebî Tâlib'e indiğini ve ondan oğlu Muhammed'e geçtiğini ve sonra Ebû Hâşim'e ve sonra da Beyân b. Sem'an'a geçmiştir.⁸⁶⁵

Beyân b. Seman, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Tanrı, kendisinin de onun nebisi olduğuna inanan Hamza b. Umâre'nin taraftarı idi.⁸⁶⁶ O, ilk olarak Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'in imâmetini öne sürerek, kendisinin onun elçisi olduğunu iddia etmiş, Peygamber olduğunu öne sürerek Muhammed Bâkır'ı ve oğlu Ca'fer es-Sâdık'ı kendisine uymaya çağırmıştır.⁸⁶⁷ Rivayete göre, Beyân, Ca'fer es-Sâdık'ın yanına gidip geldiği için, dışarıda da onun ağzında uydurma hadisler naklediyordu. Öyleleri mal kazanmak ve halktan para koparmak için her kötülüğü Ca'fer es-Sâdık'a isnat ediyorlardı. Ayrıca, Beyân, imamı tanımanın namaz, oruç ve bütün farzlar yerine yeterli olduğunu iddia etmektedir.⁸⁶⁸

Taberî'ye göre Bey'an b. Sem'an ile Muğîre b. Saîd el-İclî, birlikte hareket ederek Emevîlerin Irak valisi Halid b. Abdillâh el-Kasrî'ye karşı ayaklanmışlardır. Ayaklanma başarısızlıkla sonuçlanmış ve Beyân ile Muğîre, Irak valisi Halid tarafından 119/737 yılında yakalanarak öldürülmüştür.⁸⁶⁹ Tucker, aynı kabîlenin daha önce Muhtâr'ın, sonra da Ebû Mansûr el-İclî'nin isyanında da yer aldıklarını belirtir.⁸⁷⁰ Bazı araştırmacılar, Taberî tarafından nakledilen yukarıdaki rivayet ışığında, Beyân b. Sem'an ve Muğîre b. Saîd'in isyanlarını birlikte ele almanın gerektiğini ileri sürerken,⁸⁷¹ Onat, bu iki hareketin ayrı isyanlar olarak görülmesini savunur.⁸⁷²

Beyân, Ali b. Ebî Tâlib'e uluhiyet iddiasında bulunmuş ve aşırı görüşler öne sürmüştür. Bu sebeple İslâm Mezhepleri Târîhi kaynakları Beyâniyye fırkasını gulât fırkaları arasında sayarlar.⁸⁷³ Ayrıca bunların “şüphesiz Allah insan suretindedir, yüzü dışında her tarafı yok olacaktır”⁸⁷⁴ şeklindeki görüşleri, bu fırkanın aynı zamanda

⁸⁶⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 30; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 37-38; el-İsferâ'înî, *et-Tabsîr*, 12, 73.

⁸⁶⁶ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 34.

⁸⁶⁷ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 30; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/97; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180-181; el-İsferâ'înî, *et-Tabsîr*, 12, 73; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/176-177; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/173; Hodgson, “Beyân b. Sam'an,” I/1116; Şerafettin Gölcük, “Beyân b. Sem'an et-Temimî”, *DİA.*, VI (1992), 28-29.

⁸⁶⁸ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 324-325.

⁸⁶⁹ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/128-130. Ayrıca bkz., Hüseyinî, *Hareketü's-Şîa el-Mütetarrifîn*, 42.

⁸⁷⁰ William F. Tucker, “Asiler ve Gnostikler; el-Muğîre b. Saîd ve Muğiriyye”, Çev. E. Ruhi Fırlı, *AÜİFİD.*, V(1982), 205-206.

⁸⁷¹ Fırlı, *İmâniyye Şîası*, 150; Hodgson, “Beyân b. Sem'an”, I/1116; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 62; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, Çev., Mehmet Dağ, AÜİF., Yay., Ankara 1978, 27.

⁸⁷² Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, 124.

⁸⁷³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/97; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/176.

⁸⁷⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/67; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 226.

teşbihi kabul ettiği görülmektedir.⁸⁷⁵ Bazı ayetleri kendi yorumlarına tabi tutarak ortaya koyduğu antropomorfist fikirlerini yaymaya başlamıştır. Beyân, Kur’ân’daki: “Bu, insanlar için bir beyan, sakınanlar için de yol gösterici ve nasihattir”⁸⁷⁶ ayeti hakkında, “Beyân benim, yol gösterici ve nasihat da benim” demiştir.⁸⁷⁷ Yine o, “Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler? Halbuki iş bitirilmiştir. Bütün işler yalnızca Allah’a döndürülür”⁸⁷⁸ ayetini Ali b. Ebî Tâlib ile tevil etmekte; “gök gürültüsü Ali b. Ebî Tâlib’in sesi, şimşek onun gülümsemesidir”⁸⁷⁹ demektedir. Ayetleri kendine göre yorumlayan Beyân taraflarınca bir Peygamber ve uluhiyetin insanlaşmış şekli olarak tanınmıştır.⁸⁸⁰

Beyân’a göre, Ali b. Ebî Tâlib gaybı, yarın ne olacağını, ana rahmindeki çocuğun cinsini, insanların evlerinde ne yaptığını bilir. Ali b. Ebî Tâlib imamlara öğrettiği için imamlarda bilir.⁸⁸¹ Bu sebeple, Ca’fer es-Sâdık yalancılardan saydığı Beyân’a lanet okuyordu.⁸⁸² Görülüyor ki, Beyan b. Sem’an’ın döneminde hulul, nübüvvet, imâmet ve vesayet gibi fikirler, kitleler arasında tartışılmaya başlanmıştır. Beyan, imâmetin Hüseyin b. Ali soyundan kendisine vasîyet edildiği fikrini iddia ettiği gibi, Ebû Hâşim’in temsilcisi olduğunu da iddia eder.

B. Muğîre b. Saîd İsyamî

Muğîre b. Saîd(119/737)⁸⁸³ Beni İcl kabîlesine mensuptur⁸⁸⁴ ve Beni Becile⁸⁸⁵ kabîlesinden meşhur Irak valisi Halid b. Abdillâh’ın mevlasıdır.⁸⁸⁶ Madelung, Muğîre’nin Becile kabîlesine mensup olduğunu söyler.⁸⁸⁷ Sihirle uğraşarak, kehanette bulunduğu bahsedilir. Onun kabirlerde dolaşarak, Ad ve Semud kavmini ve Ali b. Ebî Tâlib’i diriltebileceği iddia edilir.⁸⁸⁸

⁸⁷⁵ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 226.

⁸⁷⁶ 3. Ali İmran, 138.

⁸⁷⁷ Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu ’z-Zîne*, 297; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 237.

⁸⁷⁸ 2. Bakara, 210.

⁸⁷⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/177; Tamir, *Mu’cemu’l-Fıraki’l-İslâmiyye*, 139-140.

⁸⁸⁰ Nâşî el-Ekber, *Mesâ’ilu’l-İmâme*, 40.

⁸⁸¹ el-Malatî, *et-Tenbîh*, 156.

⁸⁸² Geniş bilgi için bkz., Muhammed Hasan ez-Zeyn, *eş-Şîa fi’t-Târîh*, Dâru’l-Asâr, Beyrut 1399/1979, 225.

⁸⁸³ et-Taberî, *Târîhu’l-Umem ve’l-Mulûk*, V/128; el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I/69; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/ 230. Ayrıca bkz., Zuğbî, *Gulâtü’s-Şîa*, 299-306; Hüseyinî, *Hareketü’s-Şîa el-Mütetarrifîn*, 45-50.

⁸⁸⁴ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, V/74; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 146; el-İsferâ’inî, *et-Tabsîr*, 73; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/207; er-Râzî, *İtikâdât*, 88.

⁸⁸⁵ İbn Abd Rabbihi, *el-İkdu’l-Ferîd*, I/350; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/185; ez-Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, IV/161.

⁸⁸⁶ el-Câhîz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, nşr., Abdusselâm Muhammed Hârûn, I-IV, Kahire 1975, II/267; İbn Kuteybe, *Uyûnu’l-Ahbâr*, Matbaatü’l-Mısır, I-III, Mısır 1964, II/146; İbn Kuteybe *el-Ma’ârif*, 623; Nâşî el-Ekber, *Mesâ’ilu’l-İmâme*, 46; en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 63; el-Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 77; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/207.

⁸⁸⁷ Madelung, “Al-Mughiriyye”, *The Encyclopedia of İslâm(2nd Edition) EI²*, VII (1960), 347.

⁸⁸⁸ et-Taberî, *Târîhu’l-Umem ve’l-Mulûk*, VII/128-129; el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I/72; İbn Esîr, *el-Kâmil*, V/207-208. Keşşî, Muğîre’nin Yahudî bir kadından büyü ve sihir öğrendiğini rivayet eder. (el-Keşşî, *er-Ricâl*,

Başlangıçta Muhammed Bâkır'ın arkadaşı olan Muğîre, onun kutsallığını ileri sürdüğü için, Muhammed Bâkır ondan beri olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸⁹ Muhammed Bâkır'ın Muğîre'yi reddetmesinden sonra, Muğîre Ca'fer es-Sâdık'a gitmiş ve onun tarafından da reddedilmiştir.⁸⁹⁰ Muğîre Allah'ı insanlaştırmayı (antropomorfizm) da iddia etmiştir. Bâkır'ın ölümünden sonra Muğîre bizzat kendisinin Peygamber ve imâm olduğunu ileri sürmüştür. Sonra onun ölümünden sonra tekrar dirileceğini, Bâkır'ın dönüşünü beklediğini arkadaşlarına söylemiştir.⁸⁹¹ Bazı kaynaklarda, onun taraftarları, daha sonraları 145/762 yılında ayaklanan en-Nefsü'z-Zekiyye'nin hareketine destek verdikleri de rivayet edilmektedir.⁸⁹² en-Nefsü'z-Zekiyye'nin mehdilik pozisyonuna adaylığı sadece kendisinin yakın çevresi tarafından desteklenmedi, aynı zamanda gulât olan Muğîre b. Saîd'in taraftarlarınca da desteklenmiştir.⁸⁹³ Muğîre, Hüseyin b. Ali, Ali b. Hüseyin ve Muhammed b. Ali tarafından vasî kılındığını iddia etmiştir.⁸⁹⁴ Muğîre b. Saîd, Muhammed b. Abdillan en-Nefsü'z-Zekiyye'den 26 sene önce öldüğüne göre Muhammed'i beklenen mehdî olarak ileri sürmesi tarih bakımından doğru değildir. Muğîre kendi sağlığında Ali'nin soyunu istismar etmiştir. Ancak mehdî fikri ortalıkta dolaştığı için ismini vermediği meçhul bir mehdî gelene kadar imâmın kendisi olduğunu iddia etmesi olaylara daha uygun düşmektedir. Taraftarları Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin ölümünden sonra onun hak nazarında meçhul olan yüksek şahsiyetini istismar etmek işlerine geldiği için, onun mehdîliğini ilan etmiş olabilirler.

Muğîre Allah'ın kainatı nasıl yarattığını anlatır. Allah varken onunla birlikte hiç bir şey yoktu. Eşyayı yaratmayı istediği zaman İsm-i Âzam'ı söyledi, uçtu ve başının üstüne bir taç kondu. Bu "Rabbini yücelt, adını tespih et"⁸⁹⁵ ayetinin manasıdır. Sonra parmağı ile omuzuna kulların günah ve taat olan işlerini yazdı, günahlardan kızıp terledi ve iki deniz meydana geldi. Biri tuzlu karanlık, diğeri aydınlık ve tatlı. Bu tatlı denize baktı, gölgesini gördü. Onu almak isterken uçtu, gölgesinin gözünü çıkardı ve ondan güneşi yarattı. Fakat o gölgeyi yok etti ve benimle başka tanrı olamaz, dedi. Sonra iki denizden bütün insanları yarattı. Dinsizleri tuzlu karanlık denizden, müminleri tatlı

196.) Muğîriyye'nin Ali b. Ebî Tâlib'e mensup olanlar kendilerini feda ettiklerine veya acılara katlananların her türlü harekette hür olduklarını nakleden Malatî'nin rivayeti göz önüne alınırsa, bu ismin zımnen ifade ettiği mana daha da bir önem kazanır. el-Malatî, *et-Tenbîh*, 122.

⁸⁸⁹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 184.

⁸⁹⁰ İbnu'l-Esîr, *el-el-Kâmil*, V/209.

⁸⁹¹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 184.

⁸⁹² en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 54-55; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/98; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 44, 184.

⁸⁹³ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 43, 59; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 74-77.

⁸⁹⁴ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 54.

⁸⁹⁵ 87. A'la, 19.

aydınlık denizden yarattı, ilk yarattığı Hz. Muhammed idi.⁸⁹⁶ Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye Medine'de isyan edip, öldürülünce Muğiriyye mensupları ikiye ayrıldı. Mehdî nasıl öldürülür; o mehdî olsaydı ölmezdi, diyenler Muğiriyye'den ayrılmışlardı. Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin şekline girmiş ve öldürülmüştür, iddiasında bulunan diğerleri de fırkada kaldılar. Bunlara Muhammediyye de denir. Çünkü Onlar, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imamlığını ve mehdîliğini kabul ettiler.⁸⁹⁷

Muğîre b. Saîd'in tescime dayalı bir yaradılış nazariyesi kurduğu söylenir.⁸⁹⁸ Muğîre, Allah'ı insan biçimci nitelikleriyle tanımlamalarıyla bilinir. Muğîre, Allah'ın özünün tanrısal bir ruh veya ışık olduğunu ileri sürmüştür. Bu tanrısal özün insan vücuduna girdiği, Allah'ın iradesinin zaman içerisinde değişebileceğini kabul etti. Sonuçta bu özün, özellikle imamlar olmak üzere, insan vücuduna girdiği inancına vardılar. Bundan başka, Allah'ın iradesinin zaman içinde değişebileceğini kabul ettiler.⁸⁹⁹ Muğîre'ye göre Allah'ın alfabedeki harflerin sayısı kadar organı vardır. O böylesine bir düşünceyle şunu savunur; Vahiy, bizatihi Peygambere ve İmâm'a iner. Onların aldıkları her vahiy aslında bir hululden ibarettir. Vahiy sürdükçe hulul da devam eder.⁹⁰⁰ Ayrıca o, Allah'ın en büyük ismini bildiğini ve bu bilgiden, çeşitli güçler kazandığını iddia etmiştir. Onun bir süre Muhammed Bâkır'ı kendi imamı olarak gördüğü, sonra onun ölümü üzerine en-Nefsü'z-Zekiyye'ye dönmüş olduğu söylenir. Fakat en-Nefsü'z-Zekiyye'de sadece on dokuz yaşında olduğu için, ne olursa olsun, el-Muğîre'yi kendi vasîsi olarak tanımamış olabilir. Câbir b. Yezid el-Cû'fî'nin Muğîre'ye uyanlardan biri olduğu söylenir.⁹⁰¹

Bir grup Râfızî, Muğîre'nin davetini kabul etmiştir. Ancak daha sonra nübüvvet iddiasında bulunmuştur.⁹⁰² Kendisinin İsm-i Âzam'ı bildiğini ve bu isim sayesinde ölüleri dirilttiğini, orduları yendiğini iddia etmiştir. Teşbihte aşırı giderek Allah'ın

⁸⁹⁶ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 77; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/98; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 183; el-İsferâ'înî, *et-Tabsîr*, 12, 73.

⁸⁹⁷ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182; el-İsferâ'înî, *et-Tabsîr*, 73.

⁸⁹⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/74, VI/240; Şeybî, *Sılâ Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*, 126. Ayrıca bkz., Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 62.

⁸⁹⁹ el-İsferâ'înî, *et-Tabsîr*, 125; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/349. Ayrıca bkz., Daftary, *İsmâîliler*, 94.

⁹⁰⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/72; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/208; Şeybî, *Sılâ Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*, 126.

⁹⁰¹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI/240.

⁹⁰² Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 302; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/72; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180-185; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/208.

nurdan bir adam olduğunu, onun organlarının olduğunu, başında bir taç bulunduğunu öne sürmüştür. Ebû Bekir ve Ömer hakkında çok ağır ithamlarda bulunmuştur.⁹⁰³

Muğiriyye'nin imâmetteki sıra hakkındaki görüşü şöyledir: Hz. Peygamber, sonra Ali, sonra Hasan, sonra Hüseyin, sonra Ali b. Hüseyin, sonra Muhammed b. Ali b. Hüseyin'dir. Bu sonuncu imâm, Muğîre b. Saîd'i vasîyet etmiştir ki mehdî gelinceye kadar, imâm, o sonuncu imamdır. Mehdî ise Muhammed b. Abdillâh b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'dir. Hacir yakınında dağlarda sağ bulunmakta olup, huruç edeceği zamana kadar orada kalacaktır. İleri sürdüğü iddiaları işiten vali Halid b. Abdillâh kendisini öldürtmüştür.⁹⁰⁴

Muğîre b. Saîd'in etrafına topladığı taraftarlarıyla 119/737 yılında ayaklandığı nakledilmektedir.⁹⁰⁵ Muğîre, halkı kendi batıl görüşlerine davet etmiştir. Irak valisi Halid b. Abdillâh el-Kasrî'ye karşı ayaklanan bu grup Kûfe'ye gelmiştir. Nakledildiğine göre Muğîre Kûfe'de ayaklandığında Halid b. Abdillâh minberde konuşuyordu. Halid b. Abdillâh, Yahya b. Nevfel tarafından bir şiirle kınandı ve durumu öğrenen halife Hişâm da bir mektup göndererek Halid'i azarladı.⁹⁰⁶ Bu ifadeler Muğîre'yi küçük düşürmek için söylenmiş olabileceği gibi, Muğîre'nin Halid'in mevlası olması sebebiyle böyle bir davranışı beklemediğinin de bir tezahürü olabilir.⁹⁰⁷

Muğîre b. Saîd'in katlinden sonra taraftarları Mehdî'yi beklemeye başlamıştı. Mehdî olarak beklenen Muhammed en-Nefsü'z-Zekîyye, Medine'de ayaklanmış, zamanın halifesi Ebû Ca'fer Mansûr üzerine asker göndermiş ve Muhammed öldürülmüştü.⁹⁰⁸ Ca'fer es-Sâdık'ın, Muğîre'yi, Muhammed Bâkır adına hadis uydurduğu ve yalan rivayetlerde bulunduğu için onu lanetlediği görülmektedir.⁹⁰⁹ Muğîre'nin bu isyanının Ca'fer es-Sâdık adına yapıldığı şeklindeki rivayet doğru değildir.⁹¹⁰ Muğiriyye'ye göre, Ali b. Ebî Tâlib'in soyuna yapılan zulümlerden pay alanlara hesap, kitap, sorgu sual yoktur. Öyle ki bu kişi farzları terk etse, büyük günah işlese, Allah'a şirk koşa bile cennettedir.⁹¹¹ Bu fikirlerden dolayı Ca'fer es-Sâdık,

⁹⁰³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/72; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182-185; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/208.

⁹⁰⁴ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/656-657.

⁹⁰⁵ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/655; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/207-208. Bir başka rivayette isyana katılanların sayısının yirmi olduğu ifade edilmektedir. Bkz., el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I/46; Markizi, *Hutat*, II/353.

⁹⁰⁶ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/657.

⁹⁰⁷ Bkz., Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, 125.

⁹⁰⁸ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/98; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 232.

⁹⁰⁹ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 196.

⁹¹⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/209.

⁹¹¹ el-Malatî, *et-Tenbîh*, 161.

Muğîre'yi kovarak,⁹¹² şöyle der; “Şu Muğîre var ya, babama iftira etti. Babamın kitaplarından bulunan gulûvün tamamı, bu lanetlinin desiseleriyle ortaya atılmıştır.”⁹¹³ Bu sebeple Muğîre b. Saîd, Ca'fer es-Sâdık'ın imâmetine inanarak karşı çıkanlara Râfıza tabirini kullanmıştır.⁹¹⁴

Bu fırka, Mehdî ortaya çıkıncaya kadar imâmın Muğîre b. Saîd olduğunu iddia etti.⁹¹⁵ Onun ile birlikte vesayet fikrinin açık seçik tarih sahnesine çıktığını görüyoruz. Ancak hilafetin Ali b. Ebî Tâlib'in soyuna hasredilmesi gibi bir fikrin bu hadise esnasında mevcut bulunduğunu gösteren her hangi bir delil yoktur.⁹¹⁶ Muğîre, Muhammed Bâkır'ın ruhunun kendi vücuduna, sonra kendi ruhunun oğlu Abdullah'a geçeceğini iddia etmiştir.⁹¹⁷ Muğiriyye, imâmeti Allah'ın ruhu ile bağlantılı gördüler. Allah'ın Adem'e verdiği bu ruhun, Peygamberlere onlardan da imamlara geçtiğini savunmuşlardır. Bu, Ca'fer es-Sâdık'tan itibaren teorisyenlerin geliştireceği nübüvvet felsefesinin başlangıcı oldu. İmâmet teolojisi tarihinde yeni bir dönem başladı.⁹¹⁸ Bu anlamda, Muğîre b. Saîd'in imâmetle ilgili görüşleriyle birlikte vesâyet fikrinin açık bir şekilde ortaya çıktığı ve kendisinin de vâsiyetle imâm olduğu iddiası dikkat çekici bir noktadır.⁹¹⁹ Sonuç olarak Muğîre b. Saîd taraftarlarından, Muhammed Bâkır'ın, Ali soyundan olmayan birisini –yani Muğîre b. Saîd'i- vasî tayin ettiği iddia edilmiştir. Bu nedenle Muğîre b. Saîd hareketinin de ilk Şîî farklılaşmaları yansıtmaya başladığı görülmektedir.

C. Zeyd b. Ali İsyanı

Emevîlerin son dönemlerindeki isyanlarından biri de Peygamberin torunlarından Zeyd b. Ali tarafından gerçekleştirilmiştir. Zeyd b. Ali'nin, Emevîlere karşı, Kûfeliler tarafından kışkırtıldığını, onun da tarihî Emevî-Hâşimî çekişmesi zeminini kullanarak mevcut iktidara karşı harekete geçtiği görülmektedir. Zeyd b. Ali, 80/699 yılında Medine'de dünyaya gelmiş, aile çevresinin de büyük katkı sağladığı, ilmi bir ortamda yetişmiştir. Yaptığı isyan neticesinde 122/740 yılında Yusuf b. Ömer es-Sakafî tarafından öldürülmüştür.⁹²⁰ Muhammed Bâkır'ın kardeşi Ebû'l-Hasan künyesiyle

⁹¹² Mirzâ Muhammed el-İsterebâdî(1028/1619), *Minhâcu'l-Makal fî Tahkîki Ahvâlî'r-Ricâl*, y.y. trz., 203.

⁹¹³ Geniş bilgi için bkz., Maruf Hâşimî, *Sîretü'l-Eimmeti'l-İsnaaşere*, 254-255.

⁹¹⁴ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 62; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, 270.

⁹¹⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 55.

⁹¹⁶ Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 128.

⁹¹⁷ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 55; Şeybî, *Silâ Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*, 133.

⁹¹⁸ Geniş bilgi için bkz., Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 577.

⁹¹⁹ Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, 128.

⁹²⁰ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III/427; ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 316, İbn Abd Rabbihi, *el-İkdu'l-Ferîd*, IV/482; ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, V/389; ez-Ziriklî, *A'lâm*, III/98-99. Geniş bilgi için bkz., Hüseyinî,

bilinen Zeyd b. Ali'nin⁹²¹ annesi, Muhtâr es-Sakâfî'nin Ali b. Hüseyin'e hediye ettiği Sindli bir cariye idi.⁹²² Zeyd, babası öldüğünde on dört yaşında idi. Yetiştmesi ve bakımı ile kardeşi Muhammed Bâkır ilgilendi.⁹²³ Hüseyin b. Ali'nin şehit edilmesinden sonra, Emevî idaresinin fiili baskıları neticesinde Ali oğullarıyla uzunca bir süre sulh üzere devam eden Emevî-Hâşimî ilişkilerinin tekrar başkaldırma sürecine girmesi önemli bir hadise olarak kabul edilmektedir. Ali b. Ebî Tâlib soyundan 122/740 yılında Emevîlere karşı ayaklanan Zeyd b. Ali, tarihî Emevî-Hâşimî çekişmesi zeminini kullanarak iktidara karşı harekete geçmiştir.⁹²⁴ Zeyd b. Ali isyanı tarihî Emevî-Hâşimî çekişmesi zemininde ortaya çıkan bir siyasî harekettir.⁹²⁵ Zeyd b. Ali'nin ve ona uyanların, ne olursa olsun sükunet veya gaib imâm fikrini reddettikleri ve imâmın, kendi imâmetini açıkça ilan edinceye kadar beyat istemeyeceği hususunda ısrar ettikleri kesin görünmektedir.⁹²⁶ Yani Zeyd b. Ali, hilafetin Ali oğullarına ait olduğuna ve bunun için kılıcını çekip mücadeleye atılan, Allah'ın kitabı, Peygamberin sünnetine davet eden kimsenin imâm olması gerektiği inancını taşımaktadır.

Zeyd b. Ali, Irak ve Basra gibi yerlerde çeşitli fırkaların görüşlerini öğrenmiş, siyasete dair düşüncelerini ortaya koymuştur.⁹²⁷ Kerbela hadisesinden sonra Alioğulları siyasetten uzaklaşmışlar, ilmi faaliyete yönelerek Emevî idarecilerinin ve Kûfe halkının zulmünden uzak durmaya çalışmışlardır.⁹²⁸ Bu sebeple etrafına Ali taraftarlarından geniş bir halk kitlesini kazanmak istiyordu. Bunun için de Müslümanların çoğunluğunun kabul ettiği, Ebû Bekir ve Ömer'in meşru halife olduklarını kabul etmenin, mehdilik hareketine girişmekten daha akıllıca bir iş olduğunu fark eder. Çünkü mehdilik, maddi ve manevî ümitlere bir çıkış yolu tanıdığı halde halifeliliğin idaresini üstlenmek gibi bir faaliyete yer vermiyordu. Bu bakımdan da gerçekçi değildi.⁹²⁹

Zeyd b. Ali'nin isyanı ve Hişâm'a muhalefet etmesinin sebepleri konusunda kaynaklarda çeşitli rivayetler aktarılmaktadır. Bunların hiçbirisi, tek başına ayaklanma sebebi olacak kadar ciddi ve anlamlı değildir. Büyük ihtimalle, zaten uzun zamandır

Hareketü's-Şîa el-Mütetarriifin, 59-62. Zeyd b. Ali'nin hayatı için bkz., Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 23-49.

⁹²¹ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 216; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 127.

⁹²² Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 127; er-Râzî, *İtikâdâtü Firâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 71.

⁹²³ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III/229; ez-Zehabî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, V/391; Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, İnsan Yay, Çev., Osman Tunç, I-II, İstanbul 1999, I/291.

⁹²⁴ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/160. Zeydiyye Mezhebi'nin doğuşunu hazırlayan sebepler için bkz., İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", *OMÜİFD.*, III (1989), 83-107.

⁹²⁵ Onat, *99 Soruda İslâm Mezhepleri*, 60.

⁹²⁶ İbn Abd Rabbihi, *el-İkdu'l-Ferîd*, II/409; Neşvânü'l-Himyerî, *el-Hürü'l-'Iyn*, 188.

⁹²⁷ İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 132.

⁹²⁸ İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 129.

⁹²⁹ Fırlalı, *İmâmiyye Şîası*, 155.

hilafetin Ehl-i Beyt'in hakkı olduğunu düşünen ve imâmın gizli olmayacağına, bilakis imâmetin alenî olarak ayaklanıp hilafeti iddia edince elde edileceğine inanan⁹³⁰ Zeyd için bu olaylar bardağı taşıran son damla niteliğindedir.

Zeyd'in yakın çevresi, Kûfelilere güvenerek yola çıkmamasını söylediler ve Onu bu kararından vazgeçirmeye çalıştılar.⁹³¹ Medine-Şam-Kadisiye yolculuğu boyunca Zeyd'in yanında yer alan Dâvûd b. Ali(133/750) tarafından ikaz edilmiştir. Bu Abbâsoğlu-Alioğlu ilişkisi açısından altı çizilmeye değer bir husustur. Zira Dâvûd b. Ali, ilk Abbâsî halifesi Seffah'ın amcasıdır ve daha sonraları ona halife olarak beyat edildiği gün, Kûfelilere hutbe okuyacak kadar Abbâsî davetinden haberdardır. O da Zeyd'in Kûfelilere inanıp yola çıkmamasını söylemiş ve onların geçmişte söz verdikleri halde atalarını nasıl yalnız ve desteksiz bıraktıklarını hatırlatmıştır. Onun ısrarlı ihtarları karşısında Kûfeliler, “Bu Dâvûd b. Ali senin üstün gelmeni istemiyor. Kendisinin ve ailesinden olanların, bu işe sizden daha layık olduğunu düşünüyor” diyerek onu suçladılar. Zeyd'in kendisini dinlemeyerek, yanındakilerle beraber Kûfe'ye gitmesiyle birlikte Dâvûd da Medine'ye dönmüştür.⁹³² Halife Hişâm, Zeyd'in isyanı bastırıldıktan sonra aralarında Abdullah b. Muâviye ve Abdullah b. Hasan el-Mahz da olmak üzere bazı önde gelen Tâlibilere, kendilerinin Zeyd'den uzak olduklarını ilan etmeleri emrini vermişti.⁹³³

Yine Zeyd b. Ali taraftarlarından bir grup, “o halde ailenin intikamını nasıl iddia edersin, yoksa sadece halifeliği elinizden çekip aldılar diye mi?” sorduğunda Zeyd, “Anlattığınızdan daha zorlusunu size söyleyeceğim. Bütün insanlardan daha çok peygamberin hilafet hakkına biz sahibiz. Bunlar bizden onu aldılar ve bizi geri ittiler. Ama onlar Kur'ân ve sünnetle hükmedip insanlar arasında adaletle hükmettikçe, hükmün onların elinde olması bizce küfrü gerektirmez.”⁹³⁴ Taraftarlar, bunlar sana zulmetmedi, sana zulmetmeyen kimseleri savaşa çağırmanın manası nedir? Zeyd ise, “bunlar bana da, size de ve kendilerine de zulmeden kimselerdir. Biz sizi Allah'ın kitabına, peygamberin sünnetine ve sünnetlerin diriltilmesine, bid'atların kaldırılmasına

⁹³⁰ et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/164-166; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/180-181; Hasan, *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Târihi*, I/406.

⁹³¹ et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/168-169, 171; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III/217; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/193, 195-196; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, III/99.

⁹³² et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/167-168; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/194-195; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, III/99.

⁹³³ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyin*, I/311-312.

⁹³⁴ el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 74; et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/498-499; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yan*, V/120, 122, VI/110, 111; VII/105, 106; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, I/158. Krş., Hasan, *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Târihi*, I/406.

çağırıyoruz. Çağrımıza icabet ederseniz, mesut olursunuz, imtina ederseniz size karşı sorumlu değilim,” demektedir. Bunun üzerine bu grupta bulunanlar Zeyd’e kızdılar ve “Ca’fer b. Muhammed bu işe senden daha layık” diyerek beyatlarını bozup onu terk ettiler. Halbuki Medine’de bulunan Ca’fer b. Muhammed, yanına gelenlere: “Zeyd bizim en faziletlimiz, en efendimiz ve en hayırlımızdır. Siz ona beyat edin” demişti.⁹³⁵

Zeyd Kûfe’ye döndüğünde, insanlar ona tabi oldular ve kendisini ayaklanmaya teşvik ettiler. Zeyd’in durumu açıklığa kavuşunca Yusuf b. Ömer es-Sakafî ona karşı savaştı. Bu sırada Zeyd’in arkadaşları dağıldı ve onu yalnız bıraktılar ve Zeyd, alına isabet eden bir okla öldü.⁹³⁶ Yusuf b. Ömer, Zeyd isyanını bastırdıktan sonra Kûfe Şehrine girdi. Mescide gelerek minbere çıktı. Önce Ali b. Ebî Tâlib soyuna, daha sonra Kûfe halkına çirkin sözler söyledi.⁹³⁷ Zeyd b. Ali öldürüldükten sonra, sağlığında onun yanına gidip destek olmayan Kûfeliler Zeyd için ağıtlar yakmaya başlamışlardı.⁹³⁸ Dedeleri Ali b. Ebî Tâlib ve Hüseyin b. Ali’yi terk ettikleri gibi Zeyd b. Ali’ye verdikleri sözü de tutmadılar.

Muhammed Bâkır’ın vefatından sonra, Ca’fer es-Sâdık, Zeyd’e ve taraftarlarına yönelik olarak babasının politikasını sürdürdü. O, üstün bir niteliğe sahip olan amcası Zeyd’in erdemlerini inkar etmemiştir.⁹³⁹ Ancak Ca’fer es-Sâdık, politik ayaklanmalara karşı farklı bakıyordu. Çünkü Ca’fer es-Sâdık, amcası Zeyd b. Ali’nin, Emevî halifesi Hişâm b. Abdilmelik devrinde hak talebiyle ortaya çıkışını ve Hüseyin b. Ali’yi ailesiyle birlikte iş ciddileşince İbn Ziyad’a bırakıp kaçan Iraklılara güvenmemesini hatırlatmıştır.⁹⁴⁰ Bu sebeple, Ca’fer es-Sâdık, Zeyd’in bu ayaklanma sonucunda başarısız olacağını ve ölümüyle sonuçlanacağını söylemiştir. Hatta kıyam hareketine destek vermediği gibi, bunun yanlışlığı hususunda fikrini söylemekten de geri durmamıştır.⁹⁴¹ Ancak Zeyd b. Ali onu dinlemeyerek, arkadaşlarıyla 122/770’de Irak hükümetine karşı savaştı. Onun ölümünden sonra, Irak hükümeti tarafından, herkesin

⁹³⁵ el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III/436; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/498-499, 504-505; İbn Hallikân, *Vefâyatü'l-A'yan*, V/ 120, 122, VI/ 110, 111; VII/105, 106; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, I/158.

⁹³⁶ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/166; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 117 vd. Ayrıca bkz., Hasan, *Târîhu'd-Devleti'l-Fâtîmiyye*, III. Baskı, yy., 1964, 28-29.

⁹³⁷ İbn A'sem, *Kitâbu'l-Futûh*, III-IV/323.

⁹³⁸ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/61.

⁹³⁹ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/192.

⁹⁴⁰ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/192. Ayrıca bkz., Ebû Zehrâ, *İslâm'da Siyâsî ve İtikadî ve Fıkhi Mezhepler Târîhi*, II/183.

⁹⁴¹ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/57-58; Hodgson, “Dja'far al-Sâdiq”, *The Encyclopedia of İslâm(2nd Edition) EI²*, II (1960), 374; Jafri, *Origins and Development of Shi'a İslâm*, 266. Ayrıca bkz., Rasul Ca'feriyan, *Masum İmâmların Fikrî ve Siyâsî Hayâtı*, Çev. Ca'fer Bayer, Kevser Yay., I-II, İstanbul 1994, I/263-266.

ondan ayrılmalarını emretti. Yalnızca Ca'fer es-Sâdık bundan istisna edildi.⁹⁴² Bu durum Ca'fer es-Sâdık'ın her türlü isyana karşı muhalefetini, daha Zeyd'in ayaklanma girişiminden önce, herkesin öğreneceği biçimde açıkça ilan etmiş olduğunun işareti olabilir.

Halife Hişâm, o dönemin insanlarına, isyana katılmamalarını istemesine rağmen⁹⁴³ Ca'fer es-Sâdık'ın ismi hiçbir yerde yoktu. Bu da göstermektedir ki Ca'fer es-Sâdık aktif grubunun hareketlerine karşı koymak için, kendi kendisini göstermiş olmalıdır. Yezid'in saltanatı döneminde Ca'fer es-Sâdık'ın dedesi olan Zeyne'l-Âbidîn geri çağırılır.⁹⁴⁴ Ca'fer es-Sâdık, daha önce Hüseyin b. Ali'yi yalnız bıraktıkları gibi, Iraklıların Zeyd b. Ali'ye yardım etmeyeceklerini düşünüyordu. Ca'fer es-Sâdık ayaklanmaya katılmamasına rağmen, Zeyd b. Ali'nin tutumuna saygı gösteriyordu.

Zeyd b. Ali öldürülünce, oğlu Yahya bir süre Kûfe'de saklandıktan sonra, kendisine Ali taraftarlarına sevgisiyle bilinen Horasan'a gitmesini tavsiye edenlere uyararak, bir grup Zeyd taraftarlarıyla beraber yola çıktı.⁹⁴⁵ Yahya, Horasan'da bulunduğu süre içinde etrafına çok sayıda insan toplayamamış gözükse de onun şahadetine ve cesedinin maruz kaldığı hakaretlere karşı Horasan halkında büyük bir infialin uyandığını görmek mümkündür.⁹⁴⁶ Yahya'nın şehit edildiği yıl Horasan'da doğan her oğlan çocuğuna Zeyd veya Yahya isminin konduğu rivayet edilmektedir.⁹⁴⁷ Abbâsî dailerinin, Zeyd ve Yahya'ya yönelik bu hissiyatı davetlerinde kullandıkları açıktır. *Ahbar*'da zikredilen ve Bukeyr'in Horasan'a yaptığı bir seferde, Yahya adına davette bulunmaktan vali Nasr b. Seyyar'a şikayet edildiğinden bahseden rivayet zikre değerdir.⁹⁴⁸ Yahya'nın hareketiyle teşkilat içinde açık bir kıpırdanma dikkati çeker. Nitekim, bundan rahatsız olan Bukeyr b. Mahan'ın Horasan'lı dailere hitaben Yahya b. Zeyd aranızda gizlidir. Sanki siz de onunla birlikte Emevîler'e isyan etmiş gibisiniz. Sizden hiç kimse onun isyanına yardımcı olmasın. Çünkü o öldürülecek, dediği rivayet edilmektedir.⁹⁴⁹ Yahya b. Zeyd'in ayaklandığı haberi Ca'fer es-Sâdık'a ulaştığında, O

⁹⁴² et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/57 vd.

⁹⁴³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/311-312.

⁹⁴⁴ el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, I/260.

⁹⁴⁵ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/189; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 30; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/206.

⁹⁴⁶ el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III/225. Ayrıca bkz. C. Van Arendonk, "Yahyâ b. Zeyd Hüseyin", *MEİA*, III (1976), 350.

⁹⁴⁷ el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III/225.

⁹⁴⁸ *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 233.

⁹⁴⁹ *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 242.

babasının öldürüldüğü gibi öldürülür veya babasının asıldığı gibi asılır veya babasının haberi geldiği gibi haberi gelir,⁹⁵⁰ ifadesini kullanır.

D. Muhammed b. Abdillâh İsyanı

Künyesi Muhammed b. Abdillâh b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (93/712-145/762) olan bu şahıs, Medine’de doğdu ve burada büyüdü. İlim sahibi oluşu, ibadete düşkünlüğü, cömert oluşu, cesur ve güçlülüğü ile dikkatleri üzerine çekti. Muhammed b. Abdillâh’ın anne tarafı, Kureyşli olarak bilinir.⁹⁵¹ Babası Abdillâh el-Mahz tarafından mehdî olarak deklare edilen Muhammed en-Nefsü’z-Zekiyye,⁹⁵² Seffah’ın ardından gelen(136-158/754-775) Halife Mansûr’a sadakat yeminini reddetmiştir.⁹⁵³ Çünkü Muhammed b. Abdillâh, Peygamberin torunları olmaları nedeniyle onun meşru vâsîsi olduklarını iddia etmiş ve Abbâsî iktidarını gayri meşru ilan etmiştir.⁹⁵⁴

Bazı tarihî kaynaklarda, Emevî iktidarının çöküşüne denk gelen bu dönemde, Hâşimî ailesinin ileri gelenlerince yapılan bir toplantıdan bahsedilir ki, orada Abdillâh b. Hasan el-Mahz’ın oğlu Muhammed en-Nefsü’z-Zekiyye’ye beyat edildiği geçmektedir.⁹⁵⁵ Ona beyat edenler içinde, İbrâhîm b. Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. Abbâs, kardeşi Ebû Ca’fer Mansûr, Salih b. Ali, Abdillâh b. Hasan, onun oğlu İbrâhîm b. Abdillâh, Muhammed b. Abdillâh b. Amr b. Osman gibi isimlerin yer aldığı zikredilmektedir.⁹⁵⁶ Abdillâh b. Hasan’ın, beyatın oğluna yapılması teklifini sunduğu, Ebû Ca’fer Mansûr’un da Muhammed’i taltif ettiği ve topluca ona beyat ettikleri zikredilmektedir.⁹⁵⁷ Bu toplantıda Ca’fer es-Sâdık’ın bulunup bulunmadığı, beyat edip etmediği konusunda da muhtelif rivayetler vardır. Bir rivayete göre, Ca’fer es-Sâdık’ın gelmesini isteyenlere karşı Abdillâh, onun işi ifsat edeceğini söyleyerek itiraz eder. Bir başka rivayette bu toplantıda Ca’fer es-Sâdık bulunup, Muhammed’in mehdî olduğuna inanmadığını iddia eder. Ayrıca onlara, Muhammed’e beyat etmemelerini tembih eder

⁹⁵⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/181; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî(764/1363), *Fevâtü’l-Vefeyât ve’z-Zeylû Aleyhâ*, thk., İhsân Abbâs, Darûs-Sadr, I-V, Beyrut 1973, II/38.

⁹⁵¹ et-Taberî, *Târihu’l-Umem ve’l-Mulûk*, III/190 vd; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, V/553; ez-Ziriklî, *A’lâm*, VI/220; Hasan, *el-Mehdîyyetü fi’l-İslâm*, 91. Ayrıca bkz., Cem Zorlu, “Abbâsî Devletine Karşı İlk Silahlı Hareketler”, *Ma’rife*, I (2001), 122-125.

⁹⁵² Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, 207; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 165-166.

⁹⁵³ et-Taberî, *Târihu’l-Umem ve’l-Mulûk*, III/200-201; el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât*, XIII/380-382, 422-424; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 109; Daftary, *İsmâîliler*, 103. Ayrıca Muhammed b. Abdillâh isyanı için bkz., Doğan, *Zeydiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, 55-66.

⁹⁵⁴ et-Taberî, *Târihu’l-Umem ve’l-Mulûk*, IX/11; İbn Abd Abd Rabbihi, *el-Ikdu’l-Ferîd*, V/79.

⁹⁵⁵ et-Taberî, *Târihu’l-Umem ve’l-Mulûk*, VII/517; Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, 206, 233, 256-257. Ahabâr’dan anlaşıldığına göre bu toplantı hicri 129 senesinde olmuştur. *Ahbârü’d-Devleti’l-Abbâsiyye*, 387-389.

⁹⁵⁶ Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, 256.

⁹⁵⁷ Ebû’l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, 206, 256-257.

ve Ebû'l-Abbâs'ın omuzuna eliyle vurmak suretiyle, bu işin onlara kalacağını söyleyerek Abdullah'ın iki oğlunun öldürüleceğini, hatta bunun kendisi hayattayken gerçekleşeceğini ve onların Mansûr tarafından öldürüleceğini ilave eder. Bu arada Abdullah da onu oğluna karşı haset beslemekle suçlar. Bir başka rivayette de Ca'fer es-Sâdık'ın Abdullah el-Mahz'ın beyat çağrısına “Sen yaşlısın. Eğer istersen sana beyat ederim, ama oğluna beyat etmem” şeklinde karşılık verdiği geçmektedir.⁹⁵⁸ Ca'fer es-Sâdık ile Abdullah b. Hasan arasındaki çekişmenin en önemlisi, onun Abbâsîlerden yana tavır koyması, daha önceleri Ebû Hâşim'in kendi teşkilatını Abbâsî Muhammed b. Ali'ye bırakmasını hatırlatır bir tavidir. Bu Abbâsîlerin neden Ca'fer es-Sâdık'ı Hasanoğullarına tercih ettiklerini açıklar mahiyettedir.⁹⁵⁹ Ca'fer es-Sâdık, daha önceleri Zeyd'in isyanı sırasında uzak durmuş,⁹⁶⁰ Mansûr döneminde ayaklanan Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin isyanında da tarafsız bir tavır takınmış ve bu sebeple halife tarafından rahat bırakılmıştır.⁹⁶¹ Ali taraftarları içinde saygın bir yeri olan Abdullah ve Ca'fer es-Sâdık'ın tek bir kişi etrafında anlaşılamamış olması, Alioğullarının Abbâsîler karşısında en uygun zamanda dahi ciddi bir rakiple çıkamamış olmalarına sebep olmuştur.⁹⁶² Ca'fer es-Sâdık, kendisini tamamen ilmi faaliyetlere vermiş ve hayatı boyunca Abbâsî Devletine karşı herhangi bir harekete karışmamıştır.⁹⁶³ Ca'fer es-Sâdık, toplantıya katılmış, olumsuz tavrını açıkça beyan etmiştir. Abdullah b. Hasan el-Mahz ise, bir Hüseyinî olan Ca'fer es-Sâdık'ı kendi ailesine karşı kıskançlık gütmekle suçlamıştır.⁹⁶⁴ Ca'fer es-Sâdık, yemin ederek, Muhammed'i kıskanmadığını söylemiştir. Ca'fer, mümkün oldukça bu isyandan uzak durmaya çalışmış, hiçbir destek vermemiş, hatta Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'yi isyandan menetmeye çalışmış, ona başarılı olmayıp öldürüleceğini söylemiştir.⁹⁶⁵ Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ayaklandığında bir grubun Ca'fer es-Sâdık'a gelerek, ona beyat etmeyi teklif etmeleri üzerine, Ca'fer es-Sâdık, onların teklifini Peygamberden rivayet ettiği “Her kim insanları kılıcı ile vurur ve kılıç zoru ile onları kendisine davet ederse, Müslümanların arasında da ondan daha

⁹⁵⁸ Bu rivayetler hakkında bkz., Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 207-208, 233, 253-256.

⁹⁵⁹ Ömer Fârûk, “Aspects of the Abbâsîd-Hüseyinî Relations During the Early Abbâsîd Period 132-193 A.H./750-809 A.D.” *Arabica*, XII (1975), 172-173.

⁹⁶⁰ et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/57-58; Hodgson, “Dja'far al-Sâdiq”, *The Encyclopedia of İslâm (2nd Edition) Eİ²*, II (1960), 374; Jafri, *Origins and Development of Shi'a İslâm*, 266.

⁹⁶¹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II/118; el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, II/349; Hodgson, “Dja'far al-Sâdiq”, II/374.

⁹⁶² Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 178-184; K. V. Zettersten, “Abd Allah b. al-Hasan”, *MEİA*, I (1997), 32-33, 33.

⁹⁶³ Muhammed Hüseyin Muzaffer, *Târihu's-Şîa*, Beyrut 1979, 52 vd.

⁹⁶⁴ Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 207.

⁹⁶⁵ et-Tabersî, *I'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 278-279.

alimi varsa bu adam sapıktır, zorbadır,”⁹⁶⁶ şeklindeki hadisle geri çevirmiş olduğu rivayet edilmektedir.

Bu rivayetlerden kesin bir sonuç çıkarmak şüphesiz mümkün değildir. Eğer böyle bir toplantı gerçekten vuku bulduysa ve Abbâsîler de dahil olmak üzere Hâşimî ileri gelenleri Muhammed b. Abdillâh’a beyat etmiş ise, bunun Alioğullarının hareketin gelişme ve ayaklanma safhasında neden sessiz kaldıklarını açıkladığı düşünülebilir. Hareketin, meyvesini içlerinden herkes tarafından kabul edilmiş biri adına vereceği beklentisinin, onların muhalefetlerini kırdığı ve onları hareketin son safhasında seyirci kalmaya mahkum ettiği söylenilebilir. Bu açıdan bakılınca, Abbâsoğullarının Muhammed’e beyatlarının belli bir taktik adına yapılmış olduğu kanaatindeyiz.⁹⁶⁷ Bu gelişmeler imâmet ve hilafet meselesi hususunda yeni tartışmaları beraberinde getirmekte kalmamış, aynı zamanda Şiîliğin gelişim sürecinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. İmâmetin nass ile değil de bizzat harekete geçmekle olabileceğini öne süren Zeyd’in şahadetinden sonra, Ca’fer’in imamlığını öne çıkartmak için birçok değişik târîhi sebepler vardı. Abbâsîler karşısında Keysanilerin başarısızlığı,⁹⁶⁸ Mansur tarafından birçok Hasanoğlunun öldürülmesi, Hüseyin oğullarının lehine olmuştu. Bu anlamda Ca’fer es-Sâdık’ın kendi kişiliği rol oynamıştır.

Hâşimoğulları, Emevî Devleti’nin yıkılması için ortak mücadele ettiler ve bu davetlerini gizli bir şekilde yürüttüler.⁹⁶⁹ Âl-i Beyt adına yapılan davet ve alınan beyat, Abbâsîlerle sınırlı kalınca, Alioğulları hayal kırıklığına uğradılar. Ali taraftarlarının bir kısmı Abbâsîlerin iktidarına razı olup, hareketsiz kalma yolunu seçtiler; bunların başında da Ca’fer es-Sâdık geliyordu. Çünkü Ca’fer es-Sâdık, Velid b. Yezid b. Abdilmelik’in ölümünden sonra, Hâşimoğullarının toplanıp Muhammed en-Nefsu’z-Zekiyye’ye beyat ettiklerinde de ona beyat etmemiş, onların hilafete nail olmayacaklarını iddia etmişti.⁹⁷⁰ Abbâsî Devleti kurulunca, liderliğini Muhammed b.

⁹⁶⁶ el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, XLVII/216.

⁹⁶⁷ Burada dikkat çeken bir husus, Abbâsîlerin Muhammed b. Abdillâh’a beyatlarının neden daha sonra onlar aleyhine kullanmadılar. Nitekim, Muhammed b. Abdillâh b. Hasan en-Nefsu’z-Zekiyye’nin, daha sonraları II. Abbâsî halifesi Mansûr’la yazışmalarında hilafet hakkını meşru kılacak bütün delilleri öne sürerken böyle bir beyat’dan bahsetmediğini görüyoruz. Bu durum, Abbâsîlerin ona beyat etmedikleri tezini destekler mahiyettedir. Bu konuda bkz. FR. Buhl, “Muhammed b. Abd Allah”, *MEBÂ*, VIII (1997), 472-474. Ayrıca bu hususta bkz., Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyâsî İsyanlar*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, 224; Bozkurt, “Alioğullarının Siyasal İktidar İstencinde –Abbâsîler Dönemi- İlk Mücadelesi: Muhammed en-Nefsu’z-Zekiyye’nin İsyanı”, 111.

⁹⁶⁸ en-Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, 42.

⁹⁶⁹ İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 164.

⁹⁷⁰ Ebû’l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, 207-208; İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil*, X/81; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 165.

Abdillah'ın yaptığı bir grup ise, onu hilafete geçirmek için gizlice faaliyetlerini devam ederek, Ebû Seleme'nin hilafeti onlara verme teklifini kabul ettiler.⁹⁷¹

Halife Mansûr, 136/753 yılında hac emiri olarak Hicaz'a gittiğinde, Hâşimilerin tamamı onu karşılamış ve onun huzuruna çıkmışlardı. Ancak, Abdullah b. Hasan'ın oğulları Muhammed ve İbrâhîm Ebû Mansûr'un yanına gelmeyip, ondan kaçmışlardır.⁹⁷² Mansûr halife olunca, Muhammed ve İbrâhîm'i ele geçirmeyi, kendisinin en önemli meselesi telakki etti⁹⁷³ ve 139/756 yılı başlarında, Abdullah b. Hasan'a mektup yazarak, oğullarını kendisine getirmesini istedi. Abdullah ise ona oğullarının yerini bilmediğini bildirir bir mektup yazdı.⁹⁷⁴ Muhammed ve İbrâhîm ise, Mansûr'un korkusundan, Basra, Aden, Yemen, Sind, Kûfe, Mekke ve Medine'yi dolaşıyorlardı.⁹⁷⁵ Mansûr, Muhammed ile İbrâhîm'in durumlarını tetkik, yaptıklarını öğrenmek ve yerlerini tespit için casuslar tayin etmiş, Medine başta olmak üzere ülkenin her yerinde onları aratmaktaydı. Yine Abdullah b. Hasan ile oğullarının gerçek niyetlerini öğrenmek maksadıyla, taraftarları ağızından onlara mektup yazarak, durumlarını öğrenmeye çalışıyordu.⁹⁷⁶

Mansûr, 140/757 yılında hacca gittiğinde, Hâşimoğullarını topladı ve onları tek tek huzuruna alarak, Muhammed ve İbrâhîm'in neden kendisinden kaçtıklarını ve amaçlarının ne olduğunu sordu.⁹⁷⁷ Bu hac sırasında Mansûr, Abdullah b. Hasan'ı çocuklarını kendisine getirmesi için çok sıkıştırdı, Abdullah'ın anasına küfretti ve Mansûr'un adamları onu öldürmek istedi. Ancak orada bulunan Ziyad b. Ubeydillâh, buna engel olmuştu.⁹⁷⁸

Ziyad b. Ubeydillâh, Mansûr'un Medine valisi idi. Mansûr ona, Muhammed ve İbrâhîm'i yakalamasını sıkı sıkıya tembih etmesine rağmen o, Mansûr'un Muhammed en-Nefzü'z-Zekiyye'yi öldürmesinden korktuğu için onu yakalamak istemiyordu. Hatta bir defasında Muhammed'i gördü ve ona, Medine'den uzaklaşmasını tavsiye etti.⁹⁷⁹ Bu haber Mansûr'a ulaşınca kızdı ve 141/758 yılında, Ziyad'ı, Medine valiliğinden aldı. Bütün mallarına el koydu ve onun yerine Muhammed b. Halid b. Abdillah el-Kasrî'yi

⁹⁷¹ Ebî Abdullah Muhammed b. Abdis el-Ceşşiyârî(310/922), *Kitâbu'l-Vuzarâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa es-Sakâ- İbrahim el-Ebyârî- Abdulhafız Şelebi, Mısır 1980, 86; el-Hudarî, *ed-Devletu'l-Abbâsiye*, 74.

⁹⁷² et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/427.

⁹⁷³ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/428.

⁹⁷⁴ İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferîd*, V/63.

⁹⁷⁵ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/431-432; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/516-518.

⁹⁷⁶ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/429-430; İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferîd*, V/63; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 211.

⁹⁷⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 210.

⁹⁷⁸ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/433; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 213.

⁹⁷⁹ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/439-440.

Medine valisi tayin etti.⁹⁸⁰ Yeni vali, Muhammed ile İbrâhîm'i yakalamak için Medine'yi ev ev aradı, ancak onları ele geçiremedi.⁹⁸¹ Riyah b. Osman b. Hayyan el-Murrî, Mansûr'a Muhammed ve İbrâhîm'i yakalama garantisini vererek, Medine'ye vali tayin edildi.⁹⁸²

Hasanoğullarının hapsedilmeleri ile ilgili rivayetler dikkatlice değerlendirildiğinde Abdullah b. Hasan'ın, 140/757 yılında hapsedildiği ve o hapiste iken Muhammed ve İbrâhîm'i Mansûr'a gelmeye veya ayaklanmaya zorlamak için, Hasanoğullarının diğer fertlerinin 144/761 yılında Riyah b. Osman el-Murrî tarafından Mansûr'un emri üzerine hapsedildikleri ortaya çıkmaktadır.⁹⁸³ Mansûr, Hasanoğullarının bir çoğunu Kûfe'ye naklederek, yerin altında zindana hapsetti.⁹⁸⁴ Hasanoğullarının bir çoğu hapishanenin kötü şartlarına dayanamayarak, kimisi de Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin isyanı başladıktan sonra öldürüldüler.⁹⁸⁵ Hasanoğulları Rebeze'de bulunurken, Muhammed en-Nefzü'z-Zekiyye ile kardeşi İbrâhîm b. Abdillâh, bedevi kıyafetinde babalarına gelip ayaklanma için izin istediler. Ancak babaları acele etmemelerini istedi.⁹⁸⁶

Muhamed en-Nefsü'z-Zekiyye isyanı başlatır başlatmaz, hemen ilk iş olarak hapishanedeki akrabalarını serbest bıraktı.⁹⁸⁷ Medine valisi Riyah b. Osman el-Murrî'yi hapsedtikten sonra minbere çıktı ve halka bir konuşma yaptı. Konuşmasında Mansûr'u Allah'ın emirlerine karşı gelmek, Allah'ın düşmanı olmak, helalleri haram, haramları helal kılmakla itham etti ve yine dinî ikame etmeye en layık olanın Muhacir ve Ensar'ın çocukları olduğunu ifade etti.⁹⁸⁸ Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye, Medine'de ortaya çıktığında, adamlarına kimseyi öldürmemeleri konusunda uyarılarda bulundu.⁹⁸⁹

Mansûr, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin isyan haberini, onun isyanı başlattığının dokuzuncu günü aldı ve haberi getiren kişiye, dokuz bin dirhem para

⁹⁸⁰ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/442; Ömer Fârûk, *el-Hilâfetu'l-Abbâsiye fî Asri'l-Favdi'l-el-Askeriyye* (247-334/861-946), Bağdâd 1977, 219-220.

⁹⁸¹ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/442.

⁹⁸² İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/520; Ömer Fârûk, *el-Hilâfetu'l-Abbâsiye fî Asri'l-Favda'l-el-Askeriyye*, 221.

⁹⁸³ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/448; Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 211-218; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/521-522; Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nuveyrî (733/1333), *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, thk., Muhammed Câbir Abdulal el-Haynî, I-XXV, Kahire 1984, I/17-18; Öz, "İbrâhîm b. Abdillâh", *DİA.*, XXI (2000), 283.

⁹⁸⁴ el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III/310; Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 225; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/526; Taberî, Hasanoğullarının İbn Hübeyre'nin köşkünde hapsedildiklerini belirtir. et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/459-460.

⁹⁸⁵ Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 178.

⁹⁸⁶ Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 223; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/524.

⁹⁸⁷ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/376; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/468.

⁹⁸⁸ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/472; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/531.

⁹⁸⁹ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/470.

verilmesini emretti⁹⁹⁰ ve hemen en-Nefsü'z-Zekiyye'nin hareketini sonuçsuz bırakmak için bazı önlemler aldı. Muhammed b. Abdillâh b. Amr b. Osman'ı öldürttü, kafasını kesti ve bazı adamları ile Horasan'a gönderdi. Adamları bu kesik başın, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin başı olduğuna yemin ederek dolaşıyorlardı.⁹⁹¹ Savaş, siyaset ve diğer hususlarda tecrübe ve görüş sahibi kimselerle istişarelerde bulundu.⁹⁹² İstişarelerde bulunduğu kimselerden biri de hapiste bulunan amcası Abdullâh b. Ali idi.⁹⁹³ Burada en önemli husus Mansûr için isyanın başlatılmasıydı. Çünkü Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'yi ortaya çıkarmayı başarmıştı.

Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye Medine'yi ele geçirdikten sonra, bazı vali atamalarında bulundu ve Mekke'yi de ele geçirdi. Yemen, Mısır, Şam'a valiler tayin etti. Ancak valilerin birçoğu tayin edildikleri yere gitmeden öldürüldüler.⁹⁹⁴ Bu da hareketin iyice hazırlanmadığı ve iyi teşkilatlanmaların olmadığını göstermektedir. Harekete Alioğulları, Ca'fer, Akil, Ömer b. Hattâb, Zübeyir b. el-Avvâm'ın oğullarıyla Ensar ve Kureyş'ten bazı kimseler destek verdi.⁹⁹⁵ Yine Medine'de bulunan alimler ve Mutezile'nin ileri gelenleri en-Nefsü'z-Zekiyye'nin hareketine destek verdi.⁹⁹⁶ Abdullâh b. Hasan çevresindekilere ve çocuklarına Ca'fer es-Sâdık'ın fesat çıkardığı için istemediğini söylemektedir.⁹⁹⁷

Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye, Mansûr'a yazdığı mektupta, hilafetin kendilerinin hakkı olduğunu, Mansûr'un hilafeti gasp etmiş olduğunu belirtiyordu.⁹⁹⁸ Hatta Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye, ona şunları yazmıştı; "Ben halis Arabım, ve Fatıma'nın soyundanım. Babam imâm, vasî ve mehdî idi. Ali b. Ebî Tâlib'in çocukları hayatta iken onun imâmetine nasıl varis olabilirsiniz."⁹⁹⁹ Mansûr'un Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'ye yazdığı mektupta tamamen Alioğulları ve Abbâsîler kavgasına dönüşen aşağılayıcı ifadeler yazarak, Abbâsoğullarının peygamberin varisi ve hilafetin onların hakkı olduğunu ve Alioğullarından üstün olduklarını yazıyordu.¹⁰⁰⁰ Yazışmalara

⁹⁹⁰ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/478; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III/308-309.

⁹⁹¹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/526.

⁹⁹² et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/493; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III/306-307.

⁹⁹³ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/479; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 265-266.

⁹⁹⁴ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/473, 475, 497; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/532-533.

⁹⁹⁵ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/524; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III/306.

⁹⁹⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 289-292, 294.

⁹⁹⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 207.

⁹⁹⁸ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/482-483; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/536-538.

⁹⁹⁹ el-Belâzurî, *Ensâb'l-Eşraf*, III/324; el-Müberra, *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, III/1488; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/567.

¹⁰⁰⁰ Bu yazışmalar için bkz., el-Müberra, *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, III/1487-1494; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VIII/480-487; İbn Abd Rabbîhi, *el-İkdu'l-Ferîd*, V/66-70; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/536-542; en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, XXV/31-38.

bakıldığında, Mansûr ile en-Nefsü'z-Zekiyye'nin birbirini ikna etmek için değil, propaganda için yazdığı ve hilafet meselesi üzerinde döndüğü görülmektedir.¹⁰⁰¹

Taberî'de, İsa b. Mûsâ'nın savaşa gitmesinden sonra Mansûr'un "ikisinden hangisi, diğerini öldürürse öldürsün, benim için fark etmez" dediği rivayet edilir.¹⁰⁰² Muhammed istemiye istemiye, Medine'de kalmak isteyenlerin görüşünü kabule mecbur oldu. İsa Medine yakınlarında iken en-Nefsü'z-Zekiyye'ye eman teklifinde bulundu. Ancak bu teklifi de geri çevirdi. Yanında kalan bu az sayıdaki askerle İsa b. Mûsâ ve ordusuna karşı savaşa girdi. Savaş esnasında öldürüldü ve başı kesilip İsa b. Mûsâ'ya getirildi.¹⁰⁰³ Bu isyancılar arasında en-Nefsü'z-Zekiyye'ye uyduğunu iddia eden el-Muğîre taraftarları da vardır.¹⁰⁰⁴

Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin ölümü, önceden onun öleceğini söyleyen Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilmiştir.¹⁰⁰⁵ Daha önceki Alioğulları isyanları gibi bu isyanın da başarısızlıkla sonuçlanması, siyasete karışmamayı ve mevcut yönetimle iyi geçinmeyi ilke edinen Ca'fer es-Sâdık'ın yürüttüğü çizgi, toplum içinde yükselen değer yapmıştır. Abdullah b. Hasan el-Mahz'ın aksine Ca'fer es-Sâdık, gerek Abbâsî devletinin kuruluşu sırasında şahsı üzerine yapılan politik hesapları boşa çıkararak ve gerekse Muhammed'in isyanındaki tutumu ile Abbâsî yönetiminin tam güvenini kazanmıştı.¹⁰⁰⁶ Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin Halife Mansur'a karşı başlattığı isyan hareketi, Abbâsîler ve Alioğullarının tamamen yollarını ayırmıştır.¹⁰⁰⁷

IV. Ca'fer es-Sâdık'ın Dönemindeki Şii Nitelikli Fırkalarla İrtibatı

A. Râfızîlik

Kaynaklarda Râfıza kavramının tanımı yapılırken, daha önce görüldüğü gibi, iki nokta esas alınmıştır. Birincisi; Ebû Bekir ve Ömer'i lanetlemekten vazgeçmeyen ve kendilerini terk eden zümrelere, Zeyd b. Ali tarafından verilen bir isim olması,¹⁰⁰⁸ ikincisi ise, Muğîre b. Said'in imâmetini kabul etmeyerek onu terk edip Ca'fer es-

¹⁰⁰¹ el-Belâzurî, *Ensâb'l-Eşraf*, III/323; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/569; Ömer Fârûk, *el-Hilâfetu'l-Abbâsiyye fî Asri'l-Favda'l-el-Askeriyye*, 18; ed-Dûrî, *İlk Dönem İslâm Târîh*, 80; Bozkurt, "Alioğullarının Siyasal İktidar İstencinde –Abbâsîler Dönemi- İlk Mücadelesi: Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin İsyanı", 117.

¹⁰⁰² et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, IX/216.

¹⁰⁰³ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, IX/219-220; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 267, 275. Dineverî, Nefsü'z-Zekiyye'nin 144/761'de isyan ettiğini ve öldürüldüğünü zikreder. Geniş bilgi için bkz. ed-Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 381.

¹⁰⁰⁴ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 52.

¹⁰⁰⁵ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, III/248; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 248, 371; eş-Şehristânî, *Milel*, 156.

¹⁰⁰⁶ Bkz., Büyükkara, *İmâmet Mecadelesi ve Hâşimoğulları*, 32-33.

¹⁰⁰⁷ es-Suyutî, *Târîhu'l-Hulefâ*, 261.

¹⁰⁰⁸ Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, 46; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, IV/204; İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferîd*, II/245; el-Makrizî, *el-Hutat*, II/351.

Sâdık'ın imâmetine inananlara atfedilen bir isimdir.¹⁰⁰⁹ Giriş bölümünde Rafıza kavramını ve taşıdığı anlamları genişçe tahlil etmiştik. Bu bölümde ise Ca'fer es-Sâdık döneminde, kimlere bu ismin verildiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Şîî kaynaklar Râfıza hakkında yapılan bu yorumları kabul etmemekte ve Râfıza isimlendirmesinin muhaliflerin iddia ettikleri gibi Ebû Bekir ve Ömer'in imâmetlerinin meşru olup olmadığı hususu ile ilgili olmayıp, Muhammed Bâkır'ın vefatından sonra kimin imâm olacağı noktasında ortaya çıktığını iddia etmektedirler. Muğîre b. Saîd, imâmet hakkında ileri sürdüğü görüşleri Ca'fer es-Sâdık taraftarı olanlar kabul etmemiş, onu terk etmiş; bu sebeple Muğîre kendilerine "Râfıza" demiştir.¹⁰¹⁰ Kummî ise, "Muhammed Bâkır vefat edince, bu fırka, ikiye ayrıldı. Bunlardan bir fırka, Muhammed b. Abdillâh b. Hüseyin b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'in imamlığını ileri sürdü. Muhammed Bâkır vefat edince ve bu söz bu şekilde ortaya atılınca, onlardan bir grup taraftar, ondan uzak durdular ve onu reddedip lanetlediler. İddia edilir ki bunlar Râfızadır ve Muğîre onlara Râfıza ismini verendir..."¹⁰¹¹ demektedir. Rafıza şeklindeki bu isimlendirme, Muğîre b. Said tarafından yapılmakta olup, isimlendirmeye maruz kalanlar ise Ca'fer es-Sâdık ve taraftarlarıdır. Rafızilerin bu şekilde Muğîre b. Saîd'i terk edenler olduğunu söyleyen Nâşi el-Ekber, "Zeyd b. Ali'nin imâmet ehlini kendisi ile huruca katılmayan bir grubu için Râfîzî diye isimlendirdiğini iddia eden bir kavim olduğunu" da ileri sürer.¹⁰¹²

Şeyh Müfid'in, Şîa'nın 'Râfıza' olarak isimlendirilmesinin sebebi hakkındaki görüşü ise, bu görüşü Ca'fer es-Sâdık'a isnad edilen bir hadisten çıkarmıştır. Ona göre, Ebû Buseyr Yahya b. el-Kasım el-Esedî kendisine şikayet ettiği şu sözünden çıkarmaktadır; Biz öyle bir lakapla lakaplandık ki, onun için kalplerimiz öldü ve fakihlerinin rivayet ettiği bu sözden dolayı kanlarımızı helal saydı. Bunun üzerine Ca'fer es-Sâdık şöyle dedi; Râfıza (sözü) mı? evet dedim. Hayır, onlar sizi isimlendirmedir. Bilakis Allah sizi böyle isimlendirdi. Ca'fer, Buseyr'e bu durumu şöyle açıkladı: Beni İsrail, Fîravun'u reddederek Mûsâ'ya katıldılar. Allah Mûsâ'ya bu ismi Tevrat'ta vermesini vahyetti. Sonra Allah bu ismi, isimlendirilmemiz için seçti. Çünkü

¹⁰⁰⁹ Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, 46; en-Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 54; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 76-77; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/498.

¹⁰¹⁰ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 54; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 76-77; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, 270.

¹⁰¹¹ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 76-77.

¹⁰¹² Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, 46.

Fîravun ve Haman'ı ve her ikisinin ordusunu reddettiniz. Muhammed'e ve ailesine tabi oldunuz.¹⁰¹³

Taberî de Zeyd b. Ali'nin hurucunu aktarırken, Zeyd b. Ali'ye olan beyatlarını bozup, Ca'fer es-Sâdık, babasından sonra imamlığa en layık olanıdır. Zeyd b. Ali'ye tabi olmayız, dediklerini, bunun üzerine Zeyd'in onları Râfîzî olarak isimlendirdiğini belirtir. Ancak o zamanlarda, onları, Muğîre'nin Râfîzî olarak isimlendirdiğini iddia edenlerin varlığından bahseder.¹⁰¹⁴ Burada, Muğîre b. Saîd ve Zeyd b. Ali'den ayrılanlar Ca'fer es-Sâdık'ın çevresindeki insanlardır. Dolayısıyla isimlendirme kim tarafından yapılırsa yapılsın, isimlendirilenler aynı grup ve kişilerdir.

Ca'fer es-Sâdık ise, Ebû Bekir ve Ömer'e karşı olanlarla tartışarak, onları kötöleyenlerin Rafizî olduğunu ortaya koymuştur. Çünkü Rafizilerden bir adam, Ca'fer es-Sâdık'a gelerek, Ey Allah'ın Resûlü'nün oğlu, Peygamberden sonra en hayırlı kim diye sorduğunda, Ca'fer es-Sâdık, Ebû Bekir es-Sıddık'tır, dedi. Bu konuda delilin nedir? dedi. Ca'fer es-Sâdık, "Eğer siz Resûlullah'a yardım etmezseniz; ona Allah yardım etmiştir. Hani, kafirler onu, iki kişiden biri olarak Ebû Bekir'le birlikte Mekke'den çıkarmışlardı; hani onlar mağaradaydı; o, arkadaşına üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir, diyordu. Bunun üzerine Allah ona sükunet sağlayan emniyetini indirdi, onu sizin görmediğiniz bir ordu ile destekledi ve kafir olanların sözünü alçalttı. Allah'ın sözü ise zaten yücedir. Çünkü Allah üstündür, hikmet sahibidir"¹⁰¹⁵ ayetini okuyarak, üçüncüsünü Allah'ın oluşturduğu iki kişiden daha hayırlıları kim olabilir. Peygamber hariç, hiç kimse Ebû Bekir'den faziletli olabilir mi? Rafizi ise, Ali gözünü kırpmadan Peygamberin yatağında kalmıştır, dedi. Ca'fer es-Sâdık da, Ebû Bekir de hiçbir şekilde korkmadan ve telaşlanmadan Peygamberle beraber olmuştur, dedi. Adam ona dedi ki: Allah Teala senin dediğinden başkasını söylüyor. Ca'fer, "Allah ne demiş?" dedi. Adam, Allah şöyle buyuruyor, dedi: "Arkadaşına diyordu ki, üzülme Allah bizimle beraberdir."¹⁰¹⁶ Bu onun sabırsızlık gösterdiğini göstermez mi? Ca'fer dedi ki: Hayır, çünkü üzüntü, sabırsızlık ve korkudan başka bir şeydir. Ebû Bekir'in üzüntüsü Peygamberin öldürülme korkusundan kaynaklanıyordu. Peygamber adına üzüntü duyuyordu.¹⁰¹⁷ Bu anlamda Ca'fer es-Sâdık Râfizileri sevmezdi. Fakat onlarla bilgi alış-verişinde bulunurdu. Sahabelerden birine lanet ettiklerini duyduğu zaman onlara kızar

¹⁰¹³ Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, ed., A. A. Gaffari, Tahran 1959, 104-105.

¹⁰¹⁴ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/498.

¹⁰¹⁵ 9. Tevbe, 40.

¹⁰¹⁶ 9. Tevbe, 40

¹⁰¹⁷ el-Buhârî, *Munâzâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfîzî*, 152b-153a.

ve buğz ederdi. O, hiçbir sahabeye lanet etmedi ve kendisini mâ'sûm olarak görmedi ve şu ifadeleri her zaman kullanırdı; “Allah Ömer ve Ebû Bekir’den uzaklaşanları temizlesin.”¹⁰¹⁸

Zeyd b. Ali’nin hurucundan önce, Ca’fer es-Sâdık’ın çevresindeki insanlar Ca’fer’e gelerek Zeyd’e beyat etmek istediklerini haber vermişler, Ca’fer es-Sâdık da onlara beyat ediniz, o bizim en efdalimiz ve efendimizdir, diyerek, Zeyd’e katılmak isteyenlere izin vermişti. Aynı şekilde, Zeyd’e gelip Ebû Bekir ve Ömer hakkında soru soran ve bunun neticesinde onu terk edenlerin de Ca’fer es-Sâdık’tan izin alanlar olduğu rivayet edilir.¹⁰¹⁹ Muhammed Bâkır’ın vefatının ardından imâm olarak ön plana çıkan Muğîre b. Said’in imâmetini kabul etmeyen Ca’fer es-Sâdık’ın imâm olduğunu iddia edenleri, Muğîre, Rafıza olarak isimlendirmişti.¹⁰²⁰ Zeyd b. Ali(122/740)’nin hurucu esnasında öldürülmesi ile, Muhammed Bâkır(114/733)’in vefatı göz önüne alındığında, her iki isimlendirmenin de aynı dönemde olduğu görülmektedir. İsimlendirme bu dönemde başlamış, bundan hareketle fikri ayrılıkları da Râfîzî olarak kabul etmeye başlamışlardı.

Sonuç olarak, Zeyd’i terk eden kişiler için kullanılan Rafizi ismi orijinal bir kullanım değildir. Burada isimlendirmenin kim tarafından yapıldığı ihtilaflı olmasının yanında, Zeyd b. Ali’yi ve Muğîre b. Said’i terk edip onları imâm kabul etmeyen Ca’fer es-Sâdık’ın taraftarlarına söylenmiştir. Ancak Ca’fer es-Sâdık, Ebû Bekir ve Ömer’e karşı olanlarla tartışarak, onları kötüleyenlerin de Rafizî olduğunu ortaya koymuştur.

B. Zeydiyye

Zeydilik, İmâmiyye Şîasının dördüncü imamı Ali b. Hüseyin(94/712)’in oğlu Zeyd(122/740)’e, ondan sonra da oğlu Yahyâ(125/743)’ ya uyarak onların imâmetini ileri sürenlerin mezhebidir.¹⁰²¹ Bunlar imâmetin, yalnız Fâtıma’nın çocuklarına ait olduğuna inanırlar. İmâmet için ortaya atılan, alim, dindar, cesur ve cömert olan her Fâtıma neslinden gelenin kendisine itaat edilmesi lazım olduğunu, hatta aynı vasıfları haiz iki imâmın aynı zamanda fakat iki bölgede imâmet iddiası ile ortaya çıkmalarını kabul ederler.¹⁰²² Zeydiyye’den bir fırka ise nass ile Nebî’nin Ali’yi imâm tayin

¹⁰¹⁸ ez-Zehebî, *Siyeru A’lami’n-Nubelâ*, VI/258.

¹⁰¹⁹ et-Taberî, *Târîhu’l-Umem ve’l-Mulûk*, V/499.

¹⁰²⁰ en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 62; el-Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 76-77.

¹⁰²¹ el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I/136-140; İbn Abd Rabbîhi, *el-Ikdu’l-Ferîd*, II/409; er-Râzî, *Kelam’a Giriş*, 274. Krş., Fıglalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 123.

¹⁰²² el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I/136-140; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/179-180; er-Râzî, *Kelam’a Giriş*, 274; Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm*, Dârü’l-Kitâbî’l-Arabî, Beyrut 1388/1969, 272. Ayrıca bkz., Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Taberistan’da Yayılışı*, AÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999.

etmediğini iddia etmiştir.¹⁰²³ Zeyd b. Ali İslâm toplumunun başında adil bir imâmın bulunmasının gerekliliğine ve adil olmayan imâmın iktidarına son verilmesinin toplumsal bir görev olduğuna vurgu yapmıştır.

Zeyd b. Ali'ye, Ali b. Ebî Tâlib'in imâm olup olmadığı sorulduğunda, Zeyd şöyle cevap verdi: “Resûlullah bir Peygamberdir, Onun mertebesinde Ali dahil hiç kimse yoktur. Resûlullah vefat ettikten sonra, Müslümanların imamı Ali b. Ebî Tâlib idi. İmâmeti şehit olana kadar devam etti. Ali b. Ebî Tâlib'den sonra, çocukları Hasan ve Hüseyin imâm oldu. Bunlarda Peygamber mertebesinde olduklarını iddia etmediler. İki adil imâm şehit düşene kadar, böyle idiler. Peygamberden sonra Hasan ve Hüseyin'den sonra biz imamдық. İçimizde imâmeti farz olan imâm yoktu. Hiç birimiz Peygamber menzilesinde olduğumuzu iddia etmedik. Peygamberin Hasan ve Hüseyin hakkındaki sözleri gibi, bizim hakkımızda sözü yoktur. Ne var ki biz Resûlullah'ın zürriyetiyiz.”¹⁰²⁴

Zeyd'e göre imâmet hususunda en faziletlisi (efdal) mevcut iken ondan daha az faziletlisinin (mefdul) imâmeti caizdir. Ali b. Ebî Tâlib diğer sahabeden daha efdaldır, böyle olmakla beraber faziletçe ondan daha aşağıda bir kimsenin hilafete geçmiş veya geçirilmiş olması da maslahat icabı caizdir. Ali b. Ebî Tâlib, ashabının en layığı olduğu halde Ebû Bekir'in hilafeti sahihtir ve fitneyi teskin halkın kalbini kazanmak düşüncesi ile hilafet Ebû Bekir'e verilmiştir. İşte kendisinin Ebû Bekir ve Ömer'den teberri etmeyişi'nin sebebi budur, bu görüşü ve Vasil'in yanında talebelik etmesi sebebi ile önce kardeşi Muhammed Bâkır'la tartışmıştır. Bu görüşleri sebebi ile taraftarları da kendisini terk ederek Emevî kuvvetleri önünde yalnız bırakmışlardır. Sıkışık bir zamanda onun “iki halifeden teberri etmediğini” işittiklerini söyleyerek durumu kendisinden sormuşlar, o da doğrulayınca çevresinden uzaklaşarak onu kaderiyle baş başa bırakmışlardır.¹⁰²⁵ Onların imâmet görüşüne göre Resûlullah kendisinden sonra Ali b. Ebî Tâlib'i tayin etmemiştir. Onlar bu görüşleriyle Rafizilerin, “Resûlullah, kendisinden sonra Ali b. Ebî Tâlib'in halife olduğunu söylemiştir. Ancak Ashab Ali'ye zulmetmiş ve bu tayin işini gizlemiştir”¹⁰²⁶ şeklinde ifade ettikleri imâmet görüşünü kabul etmemektedirler.

¹⁰²³ Nâşi el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 42. Ayrıca bkz., Hasan, *el-Mehdiyyetü fi'l-İslâm*, 107 vd. Zeydiyye'nin imâmet görüşü hakkında geniş bilgi için bkz., Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 138-150.

¹⁰²⁴ Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-'İyn*, 187-188.

¹⁰²⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/61; el-İsferâ'inî, *et-Tabsîr*, 17-18; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/180-181, 186; er-Râzî, *İtikâdât*, 71-72.

¹⁰²⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/156.

Zeyd, imâmet için imâmın Fatîmî, zahid, alim ve cesur olmasını ve imâmeti talep ederek mevcut yönetime karşı koymasını şart koşmuştur.¹⁰²⁷ Zeyd b. Ali, hakiki bir imâm isyan etmeli ve halkın görüşüne göre hareket etmelidir dediğinde, Muhammed Bâkır, o zaman senin inancına göre, senin baban imâm değildir. Çünkü o asla herhangi alenî bir isyan yapmadı ve onun peşine düşmedi.¹⁰²⁸ Ca'fer es-Sâdık Zeyd b. Ali'nin isyanına destek vermemesine rağmen, "Zeyd b. Ali'nin Kûfe'de yaptıkları hakkında bilgilendirildiğinde, Zeyd bizim için en iyimizdir ve bizim efendimizdir"¹⁰²⁹ ifadesini kullanmaktadır.

Zeyd ve oğlu Yahya'nın gerçekleştirdiği hareketlerde tespit edebildiğimiz ipuçlarına dayanarak Zeydiyye'nin henüz tam olarak prensipleri yerleşmiş bir mezhep olarak oluşumunu tamamladığını söylemek mümkün değildir. Ancak Zeyd'in ortaya attığı imâmet fikri, ilk Zeydî fikir olarak kabul edilebilir.¹⁰³⁰

Abdullah b. Muâviye hareketinde Zeydiyye tabiri ayrı bir grup olarak zikredilse de,¹⁰³¹ onun ayırıcı herhangi bir özelliği zikredilmemektedir. Ancak Zeydiyye tabiri, Zeyd b. Ali'ye tabi olanlar için kullanılmıştır.¹⁰³²

Abbâsîlere karşı yapılan Muhammed b. Abdillâh ve kardeşi İbrahim'in isyanları Zeydilik açısından oldukça önemlidir. Çünkü, Muhammed imâmetin kendi hakları olduğunu iddia etmektedir.¹⁰³³ Muhammed b. Abdillâh'ın isyanında Zeyd b. Ali'nin soyundan olanların hepsinin bulunduğu¹⁰³⁴ ve bir grup oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu isyandan sonra Halife Mansur'un arkasında hilafete geçen Mehdî döneminde Horasan'da önemli görevler verilen Y'akûb b. Dâvûd'un Zeydî olduğu ve Zeydileri gözettiği¹⁰³⁵ ve Mehdî döneminde Zeydilerin Kûfe'de İsâ b. Zeyd'in etrafında toplandıkları rivayet edilmektedir.¹⁰³⁶

Hicri ikinci yüzyılın son çeyreğinde gerçekleştirilen Hüseyin b. Ali(169/785) isyanlarında Zeyd b. Ali taraftarlarının hazır bulundukları görülmektedir. Muhammed b. Ali(199/814) isyanında ise Zeydî fikirlerin öne çıktığı ve Zeydiyye tabirinin daha belirgin bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Muhammed b. Ali ile birleşmek için

¹⁰²⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/179-180.

¹⁰²⁸ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 89; İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferîd*, II/409; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/203-204.

¹⁰²⁹ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/499; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV/246.

¹⁰³⁰ Bkz., Gökâlp, Yusuf, *Zeydilik ve Taberistan'da Yayılışı*, 40.

¹⁰³¹ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VI/604.

¹⁰³² Kırş., Gökâlp, Yusuf, *Zeydilik ve Taberistan'da Yayılışı*, 40-41.

¹⁰³³ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VI/196.

¹⁰³⁴ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VI/226; Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 269.

¹⁰³⁵ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VI/382.

¹⁰³⁶ Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 416.

Kûfe'ye giden Ebû's-Seraye'nin, Zeydileri kendi yanına çağırması ve Hasan b. Hüseyin'in askerlere, Ey Zeydi topluluk şeklinde hitap etmesi¹⁰³⁷ Zeydiyye isminin belirli bir takım özelliklere sahip olan müstakil bir grup için kullanıldığı görülmektedir. Bütün bunlardan sonra, Halife Me'mun'un Zeydiyye mezhebine mensup olduğu bilinmektedir.¹⁰³⁸ Buraya kadar silsilesinde imamlık için Zeydiyye'nin ileri sürdükleri şarta bağlı oldukları görülmektedir. İmâm, Ali-Fâtıma soyundan olup kılıca başvurarak imamlığını ilan etmek şartı ile imâm sayılır. Zeyd'in isyanına dair çeşitli sebepler ileri sürülüyorsa da¹⁰³⁹ aslında bunlar bir sebebin oluşmasına yardım eden faktörlerdir. Sonuç olarak Zeydiyye, her ne kadar Zeyd b. Ali'nin ismi etrafında vücut bulmuş gözüküyorsa da, ancak hicri ikinci asrın sonlarına doğru mezhep hüviyeti kazanmıştır. Zeydiyye'nin dayandığı ana görüş imâmettir. Peygamberden sonra en faziletli insan Ali b. Ebî Tâlib olup, Peygamber sadece onun imâmetini tayin etmiştir. Tayin ismen değil, vasfen olmuştur. Efdal olan varken, mefdulun imâmeti caizdir. Kaynaklar Zeydiyye'yi üç ayrı alt gruba ayırmışlardır: Cârûdiyye, Süleymâniyye, Betriyye.

1. *Cârûdiyye*; Ebû'l-Cârûd Ziyad b. el-Münzir el-Hamedani(150/767)'ye nispetle Carudiyye adını almıştı.¹⁰⁴⁰ Ca'fer es-Sâdık'ın adamlarından olan Ebû'l-Carud, ona muhalefet ederek Zeyd b. Ali'nin yanında yer almıştır.¹⁰⁴¹ Ebû'l-Cârûd'un Ca'fer es-Sâdık'ın muhalefetine sebebi, Ebû'l-Cârûd'un ayaklanma fikrini benimsemesi ve onun Ca'fer es-Sâdık gibi ayaklanmaya cevaz vermeyenleri imâm olarak kabul etmemesi olduğu söylenilebilir. Ca'fer es-Sâdık, fikirlerinden dolayı Ebû'l-Cârûd'u lanetlemiş ve onun gözü ve kalbi kördür, demiştir. Bu fırka Zeydiyye'nin gulât fırkalarından olup Ebû Bekir ve Ömer'e küfreden, insanların Peygamberden sonra Ali b. Ebî Tâlib'i seçmemekle küfredip sapıttıklarını iddia etmiştir.¹⁰⁴² Ebû'l-Cârûd'a göre, Peygamber, kendisinden sonra yerine geçmek üzere Ali b. Ebî Tâlib'i ismen değil, onun vasıflarını zikrederek nass ile tayin etmiştir. Bu da Ali b. Ebî Tâlib'e işarettir. İnsanlar vasfedileni

¹⁰³⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 446, 522, 523, 527.

¹⁰³⁸ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yan*, IV/41. Ayrıca Halife Me'mun'un Zeydî fikirlere mensup olması ile ilgili bkz., Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 51-52.

¹⁰³⁹ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, V/482-492.

¹⁰⁴⁰ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 19, 48-49; el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 18, 71; Ebû Hâtım er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 301; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/140; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 267; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 26; eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/183; er-Râzî, *İtikâdât*, 77.

¹⁰⁴¹ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 49.

¹⁰⁴² en-Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 19, 48-49; el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 18, 71; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/133; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 267.

ayırırken hataya düştüler ve onu istemediler, onun için küfre düştüler.¹⁰⁴³ Ebû'l-Cârûd'un hadis uydurduğu ve çok zayıf olduğu şeklinde rivayetler vardır.¹⁰⁴⁴

Cârûdiler Nebinin nass ile Ali'yi sonra Hasan'ı sonra Hüseyin'i imâm olarak tayin ettiğini sonra nassın kesildiğini fakat imâmetin Fâtıma soyundan çıkmayacağını iddia ettiler. İmâmet hususunda Fâtıma'nın çocuklarının eşit olduğunu söylediler. İddialarına göre onlardan kim insanları kendisine çağırırsa onun davetine insanların uyması ve ona itaat etmesi farz olan kişidir. Yine onlar Ali'ye ilk emredenler ve hakkını gasp edenlerdir. Biz biliyoruz ki Nebi o ikisine Ali'den sonra halife kıldığını söylemiştir. Zeydiyye imâmetini iddia eden fakat evinde çekilip oturan kişi Fâtıma'nın soyundan olduğu halde o imâm değildir, ona itaat etmek de farz değildir demiştir.¹⁰⁴⁵

Cârûdiyye fırkasının içinde de birbirini tutmayan fikirler olmuştur. Bu fikirler; Ali b. Ebî Tâlib'in imamlığının vasfen olduğuna ve Ebû'l-Cârûd'un adamları Peygamberin imamlığını vasıfla söylemiş olduğuna inanırlar.¹⁰⁴⁶ Ali b. Ebî Tâlib'in vasîyetle imâm olduğuna inananlar; Hüseyin'den sonra imâmetin son bulduğu görüşünü iddia ederler. Peygamber önce Ali, sonra Hasan, sonra Hüseyin'e isimlerini söyleyerek imamlığı vasîyet ettiğini iddia ederler. Onlardan sonra her hangi bir kimsenin imamlığını ileri sürmezler.¹⁰⁴⁷ Bazılarına göre, Hasan ve Hüseyin'in ilimleri peygamberin ilmi gibidir. Onların ilmi fitrat ve zarurettten vardı. Onların bazıları ilimlerinin müşterek olduğu, bunun dışında da ilimleri olduğunu iddia ettiler.¹⁰⁴⁸ Aynı zamanda onlar Ali'yi terk ettikleri için sahabenin de küfre girmiş olduklarını iddia etmişlerdir.¹⁰⁴⁹

2. *Süleymâniye*: Zeydiyyeden başka bir grup Süleymân b. Cerir er-Rakkî'nin taraftarlarıdır. Süleymâniyye ya da Cerîriyye olarak bilinen Zeydî fırkalar onun adına nisbet edilmiştir. Onlara göre Ali b. Ebî Tâlib, Nebiden sonra insanların en üstünüdür. Onların üstünlüğü İmâmette Nebi'nin öğüdüyle ve en doğru olan ise onu kendisine halef seçmesidir. Bu nebinin şu sözünden anlaşılıyor. “Siz onu dost edinirseniz, sizi

¹⁰⁴³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/140-141; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 26; er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 279; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/183.

¹⁰⁴⁴ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 21; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 18; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/66-68; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III/208; el-İsferâ'î, *et-Tabsîr*, 16-7; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 184-185; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/179; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-İyn*, 155-156; er-Râzî, *İtikâdât*, 77.

¹⁰⁴⁵ Nâşi el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 42

¹⁰⁴⁶ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/141; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 27; el-İsferâ'î, *et-Tabsîr*, 16; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/183.

¹⁰⁴⁷ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 19; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 19; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 27.

¹⁰⁴⁸ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/141; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/185.

¹⁰⁴⁹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 26.

doğruya çağıran ve düzlüğe çıkararak bir rehber bulursunuz.” Onlar selefin hata ettiğini iddia ettiler. Ebû Bekir’i dost edindikleri için, onlar küfre ve dalaletle düşmezler. Çünkü onlar bu görüşlerde içtihat etmişlerdi. Yine o, Alinin imâmeti konusunda namazın kılınışı ve kıblenin değiştirilmesi konularında olduğu gibi bir nass olmadığını belirtmiştir. Fakat o bu konuda nass olmadan işaretle bulunmuştur. Ali’nin üstünlüğüne dalalet eden bu yol onun içtihat yoluyla imâmetini gösterir. Bir kişi bir konuda içtihat ederek görüş belirtir, bu görüşünde de hata ederse bu konuda nass olmadığı için asi veya karşı gelmiş sayılmaz. İlim konusunda ise Betriyye’den Hasan b. Hayy’in adamları gibi düşündüler. Onlar, imâmetin düzenli olması için, Fâtıma soyundan biri ile mümkün olduğunu söylediler.¹⁰⁵⁰ Süleymân b. Cerir, imâmetin şûrâ ile ve ümmetin önde gelen iki ferdinin ittifakıyla seçilebileceğini savunmuştur. Ayrıca mefdulün imametini caiz görmüş ve Âişe, Talha ve Zübeyir’i Ali b. Ebî Tâlib’e karşı savaşa öncülük ettikleri için tekfir etmiştir.¹⁰⁵¹

Ebû Ca’fer Mansûr zamanında görülen Süleyman b. Cerir, başlangıçta Ca’fer es-Sâdık’ın öğrencilerinden olduğu halde bir rivayete göre onun, kendisinden sonra İsmâîl’in imâm olduğunu söylemesi; sonra da İsmâîl ölünce “Allah İsmâîl’in imâmeti konusunda görüşünü değiştirdi” diyerek ortaya koyduğu “Bedâ” fikrini kabul etmesi Süleyman b. Cerir’in kendisinden ayrılmasına sebep oldu.¹⁰⁵² Nitekim arkadaşlarına, “Şîî imamların uydurduğu iki görüş sebebiyle taraftarı onların yalanlarını ebediyen fark etmezler. Bu görüşlerden birisi bedâ’, diğeri takiyyedir”¹⁰⁵³ diyerek imamların ismet sahibi olduklarını iddia etmişlerdir.¹⁰⁵⁴ Ca’fer es-Sâdık’ın taraftarlarından bazıları Süleymân’ın fikirlerinden etkilenerek, Ca’fer’in imâmetine inanmaktan vazgeçmiş ve Süleymân’ın görüşlerini kabul etmişlerdir.¹⁰⁵⁵

3. *Salihyye ve Betriyye*; Betriyye, Kesîru’n-Nevâ el-Ebter(169/785), Salihyye,¹⁰⁵⁶ Hasan b. Sâlih b. Hayy(168/785)’in taraftarlarıdır. İmâmet konusunda nass olmadığını benimseyip, Süleymâniye’de olduğu gibi imâmeti dinî değil, siyasî bir esas olarak görmektedir.¹⁰⁵⁷ Görüşlerine göre, Peygamberden sonra insanların en üstünü ve onların arasında imâmete en layık olanı Ali b. Ebî Tâlib’dir. Ama Ebû Bekir’e beyat da yanlış değildir. Ebû Bekir ve Ömer ise hilafete geçmekte hatalı hareket etmemişlerdi.

¹⁰⁵⁰ Nâşi el-Ekber, *Mesâilu’l-İmâme*, 44-45. Ayrıca bkz. er-Râzî, *Kelam’a Giriş*, 279-280.

¹⁰⁵¹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 28; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/186.

¹⁰⁵² en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 55, 64; el-Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 97.

¹⁰⁵³ en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 42, 65; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/186-187.

¹⁰⁵⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/186-187; Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I/329, 332, 345.

¹⁰⁵⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 55; el-Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 97.

¹⁰⁵⁶ eş-Şehristânî bu mezhebe Salihyye demektedir. Bkz., eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/187-188.

¹⁰⁵⁷ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 28; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/187.

Çünkü Ali, bu makamı kendilerine terk etmişti. Diğer hususlarda Süleymaniye gibi düşünmekle beraber Osman b. Affân konusunda konuşmazlar. Onun hakkında ne hayr ne de şer söylerler.¹⁰⁵⁸ Betriyye, Zalim imâma karşı kılıçla karşı çıkma fikrini benimsemesi dolayısıyla eleştirilmiştir.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁸ Nâşi el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, 43-44; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 301; er-Râzî, *İtikâdât*, 78.

¹⁰⁵⁹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI/375; ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VII/361-371.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CA'FER ES-SÂDİK SONRASI ŞİİLİK

I. Ca'fer es-Sâdık'la İrtibathı Olduğu İddia Edilen Şii Fırkalar

A. Eftahiyye

Ca'fer es-Sâdık'ın ölümüyle ortaya çıkan ihtilaf, bir sonraki imâmın tayini hususunda olmuştur. Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra imametın beş oğlundan hangisine intikal ettiği konusunda fikir ayrılığına düşülmüştür. Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra onun çocuklarından çoğu çeşitli gruplarca imâm olarak tanınmıştır. Şîa bütün bu rivayetleri inkar ederek, kardeşten kardeşe imâmetin geçişinin ancak Hüseyin ve Hasan'dan başkasından olmayacağını iddia etmiştir.¹⁰⁶⁰ Tabersi'ye göre, Abdullah el-Eftah(148/765), İsmâil'den sonra kardeşlerinin en büyüğü idi. Ancak babasının nezdinde, diğer çocukları kadar ikram görmemiştir. Babasına muhalefet etmekle suçlanmıştır. Babasından sonra imâmetin kendisine geçtiğini, hayattaki kardeşlerinin en büyüğünün kendisi olduğu fikrini ileri sürerek bunu delillendirince, bir grup ona tabi olmuştu. Daha sonra onların çoğu onun görüşünden vaz geçerek imâmetin kardeşi Mûsâ'nın hakkı olduğunu benimsemiştir. Onlardan bir kısmı ise onun imâmetinde ısrar etmişti.¹⁰⁶¹ Abdullah b. Ca'fer'in taraftarları, Ca'fer es-Sâdık'ın "İmâmet imâmın çocuklarının en büyüğünün hakkıdır" dediğini, dolayısıyla en büyük oğlu Abdullah'ın imâm sayılması gerektiğini, iddia ederler.¹⁰⁶² Bu adla bilinmelerinin bir sebebi de, onları Abdullah'ın imâmetine çağıran daînin isminin Abdullah b. Eftah olmasıdır.¹⁰⁶³ Abdullah, babasının cenazesini yıkadığı ve namazını kıldırıldığı için, onun imâm olduğunu savunmuşlardı. Çünkü imâm olanlar, imâmın namazını kılar ve mührü alırlar.¹⁰⁶⁴ Abdullah b. Ca'fer imâmetinin yetmişinci gününde ölmüştür ve geride hiç kimsesi kalmamıştır.¹⁰⁶⁵ Eftahiyye taraftarları, Abdullah'ın babası tarafından tayin edildiğini değil, imâmetin en büyük çocuğa ait olduğu rivayetini işlemeye çalıştılar.¹⁰⁶⁶ Ca'fer es-Sâdık'ın bazı öğrencileri, imâmet için yetersizliği ileri sürülen Abdullah el-Eftah'ın ölümünün ardından imâmeti tartışılmış ve birçok grup, onun Ca'fer es-

¹⁰⁶⁰ el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 87.

¹⁰⁶¹ et-Tabersi, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 292-293. Ayrıca bkz., İmâdüddîn İdris el-Kureşî(872/1467), *Uyûnu'l-Ahbâr*, thk. Mustafa Galib, IV-VI, Beyrut 1984, IV/335.

¹⁰⁶² Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 287; el-Keşşî, *er-Ricâl*, 534; el-Makrizî, *Hutat*, II/351.

¹⁰⁶³ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 534; Neşvânü'l-Himyerî, *el-Hürü'l-'Iyn*, 163.

¹⁰⁶⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 287. Ancak İbn Hallikân, Ca'fer es-Sâdık'ın cenazesinin, Musa Kazım(183/799) tarafından yıkılıp kefenlendiğini rivayet etmektedir. İbn Hallikân, *Vefâyatü'l-A'yan*, I/291.

¹⁰⁶⁵ el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 87; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 287; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/196; el-Kureşî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV/335. Ayrıca bkz., Daftary, *İsmâililer*, 128.

¹⁰⁶⁶ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 77; el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 87; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 287; el-Keşşî, *er-Ricâl*, 525.

Sâdık'tan sonra imâmetini reddetmiştir.¹⁰⁶⁷ Abdullah el-Eftah öldüğünde, bir fırka, imâmetin onunla bittiğini iddia ederken,¹⁰⁶⁸ diğer bir fırka, kardeşin onun yerine geçebileceğini caiz görmüş, ondan sonra Musa b. Ca'fer'in imâmetini kabul etmişlerdir.¹⁰⁶⁹

B. İsmâiliyye

Ca'fer es-Sâdık'ın büyük oğlu İsmâil'in adına izafeten ortaya çıkmış bir mezheptir. Bu durum Şîa içerisindeki en önemli ihtilaflardan birisini oluşturmaktadır. İsmâil'in babasından önce ölmesi yeni problemlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.¹⁰⁷⁰ Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünü takiben, imâmetin nasla olduğu, Ca'fer es-Sâdık'ın da imâmete, önce büyük oğlunu vasiyet ettiği için nassın geriye alınamayacağını ve imâmetin, hakkında nass olan imâmın nesline intikal edeceğini, başkasına geçemeyeceğini iddia eden fırkaya İsmâiliyye adı verilmiştir.¹⁰⁷¹ İsmâililiğin ilk iki asırdaki faaliyetleri gizli sürdürülmüş olduğundan pek çok konuda yeterli bilgi yoktur. Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra, Kûfe'de ortaya çıkan İsmâiliyye hakkında belirsizlik ve çelişki vardır.

İmamın İsmail b. Ca'fer olduğunu söyleyenler, İsmâil'in babası hayatta iken öldüğünü inkar ettiler. Onlar, Ca'fer es-Sâdık'ın insanlardan korktuğu için İsmâil'i gizlediğini iddia ettiler. Bunlara göre Ca'fer es-Sâdık, kendinden sonra İsmâil'in imâmetine işaret ettiğini ve onun sahibi olduğunu haber verdiği için İsmâil, insanların idaresini ele alıp yeryüzüne sahip oluncaya kadar ölmeyecek olan Kâim'dir. Çünkü imâm, gerçek dışı bir şey söylemez.¹⁰⁷²

Eğer İsmâil babasından önce ölmeseydi, İsmâililerin iddiasının temelinin oluşturan bu atama hakkında hiçbir sorun çıkmayacaktı. Ancak bu erken ölüm üzerine, Ca'fer'in bazı taraftarları arasında, Allah'ın yol gösterdiği imâmın nass gibi hayati bir konuda nasıl olup da yanıldığı konusunda kuşklar doğmasına sebep olmuştur. Ca'fer

¹⁰⁶⁷ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 78; el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 87.

¹⁰⁶⁸ el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 88.

¹⁰⁶⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 78; el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 87.

¹⁰⁷⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 287; el-Mâmekânî, *Tenkihu'l-Makâl*, I/131. Ayrıca İsmâililik hakkında bkz., Lewis, *The Origins of İsmâilism, A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, Cambridge 1940, 38-39; Levis, "İsmâililer", *MEİA*, V/2 (1997), 1120-1124; Öz, Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye" *DİA*, XXIII (2001), 128-133; Öz, "İsmâiliyye Mezhebi", *Milletlerarası Târihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat Yay., I. Baskı, İstanbul 1993, 605-645, 363-364; Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, 42.

¹⁰⁷¹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 287-288; er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, 274; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/226; el-Kureşî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV/331-332; İbn Haldun, *Mukaddime*, I/507-508. İsmâiliyye Mezhebi için bkz., Öz, "İsmâiliyye Mezhebi", 605-645.

¹⁰⁷² el-Kâdî en-Nu'mân, *Deâimü'l-İslâm*, 57-58; el-Kâdî en-Nu'mân, *Te'vilü'd-Deâim*, thk. M. Hasan el-Azamî, Kahire 1967-1972, 179-182. Ayrıca bkz., Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, İz. Yay, İstanbul 1996, 214.

es-Sâdık'ın ilmi ve dolayısıyla buna dayandırdığı imamlık iddiası konusunda kuşkuyla kapılan taraftarların bir bölümü daha kendisinin sağlığında onu terk etmiştir.¹⁰⁷³

Şîf kaynaklara göre, Ca'fer es-Sâdık, İsmâîl'in ölümünden dolayı çok üzülmüş, yalınayak ve cübbesiz olarak cenazenin önünde yürümüştür. Birkaç kez tabutun yere bırakılmasını isteyerek, tabutun yanına gidip, İsmâîl'in yüzünü açmış ve merasimde bulunanlara göstererek onun öldüğünü göstermiş, hatta Medine'nin kadısını bile şahit tutmuştur.¹⁰⁷⁴ Ca'fer es-Sâdık bununla, İsmâîl'in kendinden sonra imâm olacağına inanan kimseleri onun öldüğüne inandırmak, onun öldüğünü ispat etmek ve bu şüpheyi kendisi hayatta iken gidermek istemiştir.¹⁰⁷⁵ İsmâîl'in ölmediği şeklindeki inanç, gulâtın şöhretini büyük bir şekilde artırdı. İsmâîlilerin bazıları, dünyanın kurtarıcısı olarak vâdedilen mehdînin İsmâîl'in oğlu Muhammed olduğunu yaydılar.¹⁰⁷⁶ İsmâîl'in ölümünden sonra, bu tarih İsmâîliliğin resmi başlangıcı olarak kabul edilir.¹⁰⁷⁷ Bir rivayete göre, İsmâîl b. Ca'fer'in babasının sağlığında vefatının sebebi, Abbâsî halifesi Mansur'dan korktuğu için, Ca'fer es-Sâdık tarafından düzenlenmiştir. Ca'fer es-Sâdık, oğlunun takip edilmesinden korktuğu için onun öldüğünü iddia etmiştir.¹⁰⁷⁸

Bir gruba göre ise, İsmâîl b. Ca'fer ölmeyecek, o bir kaimdir. Onun babası kendisinden sonra imâmete onu işaret etti.¹⁰⁷⁹ Ca'fer es-Sâdık'ın vefatı üzerine, bir grup, İsmâîliler daha önce seçilen fakat Ca'fer es-Sâdık daha hayattayken ölen büyük oğlu İsmâîl'e tabi oldular.¹⁰⁸⁰ Yedinci imâm, yeni bir şariat getirmeyecek, fakat bütün vahiylerin batınî anlamını açıklayacak ve yeni devrin gelişini hazırlayacak olan Mehdî veya "diriliş imamı"dır. Bundan başka, tarihî devirler açıklık ve gizlilik devirleri, gerçeğin açığa vurulduğu ve gizli tutulduğu dönemler şeklinde birbirini takip eder. Böylece peygamberler ve imamlar vasıtasıyla hilafetin gayesi gerçekleşecek ve insan kendi dikkatsizliği yüzünden kaybettiği mevkiini yeniden elde edecektir.¹⁰⁸¹

İsmâîl'in kötü ahlaklı ve içki bağımlısı olduğuna ve bu sebeple daha sağlığında imâmetten azledildiğine dair bir takım şüpheli rivayetler ortaya atılmıştır. Onun

¹⁰⁷³ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 55; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 78; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/506.

¹⁰⁷⁴ Şeyh Müfid, *İrşâd*, 267; et-Tabersî, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 292; el-Mâmekânî, *Tenkihu'l-Makâl*, I/131.

¹⁰⁷⁵ et-Tüsî, *el-Fihrist*, 334-335; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 267; en-Necâsî, *Rîcâlu'n-Necâsî*, 296; el-Kureşî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV/334.

¹⁰⁷⁶ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 85-58; er-Râzî, *İtikâdât*, 82.

¹⁰⁷⁷ Bkz., Daftary, *İsmâîliler*, 129.

¹⁰⁷⁸ Ebû Hatîm, *Kitâbü'z-Zîne*, 288; el-Kureşî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV/334; ez-Ziriklî, *A'lâm*, I/311. Krş., Galib, *Târîhu Devleti İsmâîliyye*, 142, 146.

¹⁰⁷⁹ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 80.

¹⁰⁸⁰ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 55; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 78; Nasr, *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, 198.

¹⁰⁸¹ el-Kâdî en-Nu'mân, *Deâimü'l-İslâm*, 57-58; el-Kâdî en-Nu'mân, *Te'vilü'd-Deâim*, 179-182. Ayrıca bkz., Nasr, *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, 214.

azledilmesiyle ilgili rivayetler doğru ise bunda İsmâîl'in özellikle Ebû'l-Hattab ile temasa geçmiş olması etkili olmuş olabilir.¹⁰⁸² Allah'ın, İsmâîl'in bir gün şarap içerken görüleceğini bilmemesi mümkün değildir. O halde, eğer o, İsmâîl'in Ca'fer es-Sâdık'ın halefi olarak ilan edilmesine vermişse, İsmâîl'in içki içerken görüldüğü şeklindeki rivayet ya gerçek dışı ya da kendi başına mâ'sûm olup manası sadece Allah'a, İmâm'a ve halefine malum olan bir fiil olarak görülmeli ve öylece muamele edilmelidir. İsmâîl'in şarap içmesinin Allah tarafından da pekala muvafık görülmüş olabileceğini, günahmış gibi görünse de, İmâm'ın hiçbir fiilinin haksız görülemeyeceğini, zira bu fiilin aslında ilahî emre muvafık bir şekilde gerçekleştirilmiş olacağını iddia etmektedir.¹⁰⁸³ Bunlar, İsmâîl'in babası hayatta iken ölmediğini, babasının kasıtlı olarak onu yedi yıl gizlediğini kabul etmekte¹⁰⁸⁴ ve böylece İsmâîl'in imâmetini daha sağlam temellere oturtmaya çalışmaktadırlar. Bunu kabul eden İsmâîlîler, *İsmâîliyye el-Hâlise* olarak adlandırılmaktadır.¹⁰⁸⁵

Diğer bir grup İsmâîlî ise, Ca'fer es-Sâdık'ın, kendinden sonra imam olarak İsmâîl'i nass'la tayin ettiğini, ancak İsmâîl, babası hayattayken öldüğü için imâmetin ondan oğlu Muhammed b. İsmâile geçtiğini iddia etti. Çünkü imâmetin babadan oğula geçtiğine inanıyorlardı. Bunlara göre imâmetin kardeşten kardeşe geçmesi mümkün olamayacağından, Ca'fer nass ile Muhammed b. İsmâîl(198/814)'i imâm tayin etmiştir.¹⁰⁸⁶ Ca'fer es-Sâdık'tan sonra büyük oğlu, İsmâîl'in imâm olduğu görüşünde olan İsmâîliyye grubu, İsmâîl'in babası hayatta iken vuku bulan ölümünü kabul etmemiş, onun gizlendiğini ileri sürerek, "Yeryüzünde hakim oluncaya ve insanların işlerini düzeltinceye kadar ölmeyecektir" dediler. Bu grup, İsmâîl'in ölümünden sonra imâmetin kardeşi Mûsâ'ya geçmesinin caiz olmayacağını kabul etti. Zira bunlara göre imâmet Hasan ve Hüseyin'den sonra, kardeşten kardeşe geçemez. Sadece babadan oğula geçer. Ali b. Hüseyin'in yanında Muhammed b. el-Hanefiyye'nin hakkı olmadığı gibi İsmâîl'in yanında da kardeşleri Mûsâ ve Abdullah'ın imamlık hakları yoktur. Bu görüşe sahip olanlara, reisleri İsmâîl b. Ca'fer'in mevlası Mubarek'e nispetle

¹⁰⁸² el-Kuleynî, *Kâfî*, I/307; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 436.

¹⁰⁸³ Bkz., Levis, *The Origins of İsmâîlism*; 38-39. Krş., Seyyid Abîd Ali Abid, *İslâm Düşüncesi Târîhi*, Çev., Y. Ziya Cömert, I-IV, İstanbul 1994, II/367-368.

¹⁰⁸⁴ Bkz. el-Keşî, *er-Ricâl*, 376-378; et-Tûsi, *el-Fihrist*, 334-335; en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 296.

¹⁰⁸⁵ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 57-58; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 80.

¹⁰⁸⁶ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, 58; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 80-81; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 289; el-Kureşî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV/331, 335.

Mubârekiyye unvanı da verilir.¹⁰⁸⁷ Mubarekiyye'nin Muhammed b. İsmâîl'in ölümünü kabul eden ve imâmetin onun neslinden gelen gizli ve açık imamlara geçtiğini iddia eden kolu, çeşitli fırkalarıyla zamanımıza kadar intikal etmiş bulunan Batınî fikirleri meydana getirmiştir. Muhammed b. İsmâîl, Abbâsîlerin baskısından kurtulmak için gizlenmiş ve faaliyetlerini gizlice sürdürmüştür. Onun ortadan kaybolması ile gizlilik dönemi başlamış olup bu devir Fâtımî devletinin kurulmasıyla sona ermiştir.

C. Museviyye

Şîa'ya göre, Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâîl b. Ca'fer babası hayatta iken vefat ettiğinden, Ca'fer, imâmete kendisinden sonra diğer oğlu Mûsâ b. Ca'fer'i vasiyet etmiştir.¹⁰⁸⁸ Ancak, bu karar Ca'fer'in bazı taraftarlarınca reddedilmiştir.¹⁰⁸⁹ Ca'fer es-Sâdık ölünce, imâmın tayiniyle ilgili bir çok tartışma olmuştur. Ca'fer es-Sâdık'ın arkadaşlarının bazıları, İsmâîl'in imâm olmasını istiyordu. Ancak İsmâîl babası hayattayken öldüğü için, Mûsâ b. Ca'fer'in taraftarları, Ca'fer es-Sâdık'ın kendisinden sonra Mûsâ b. Ca'fer'i tayin ettiğini kabul ettiler.¹⁰⁹⁰ Kuleynî'de geçen bir rivayette Mûsâ b. Ca'fer, imâmet iddiasında bulunduğu ve bu doğrultuda örgütlendiği şeklindeki iddiaları reddetmiş, böyle bir şey söylemediği ve bu tür söylenti yayanların Allah'a hesap vereceklerini ifade etmiştir.¹⁰⁹¹

Şii kaynaklara göre, Mûsâ b. Ca'fer, Abbâsî halifelerinden Mansûr, Hadi, Mehdî ve Harun'un zamanlarında yaşadı. Bu karanlık ve yaşanması zor devirde, takiyye yaparak hayatını devam ettiriyordu. Harun, hacca giderken Medine'ye uğradığında, onun emriyle Mûsâ b. Ca'fer'i Mescidü'n-Nebevi'de namaz kıldığı halde yakaladılar. Elini ve ayağını zincirle bağlayarak hapsettiler. Medine'den Basra'ya, Basra'dan Bağdat'a götürdüler ve yıllarca hapisten hapse taşındı. Sonra Harun Reşid döneminde Bağdat'ta Sindî b. Şâhik tarafından hapisanede 183/799 yılında zehirleterek öldürüldü.¹⁰⁹² Ancak Ali er-Rıza b. Mûsâ(203/818), babasının ölümüne sebep olanın Yahya b. Halid olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹³

¹⁰⁸⁷ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 57-58, 71, 90; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 80-81; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 289; el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 26-27; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 47; er-Râzî, *İtikâdât*, 82; el-Makrizî, *Hutat*, II/351.

¹⁰⁸⁸ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 302.

¹⁰⁸⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 92-93; et-Tûsî, *el-Ğaybe*, Necf 1965, 62; el-Kureşî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV/335.

¹⁰⁹⁰ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 62; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 76; el-Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 204.

¹⁰⁹¹ el-Kuleynî, *Kâfî*, I/299.

¹⁰⁹² el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/150; el-Kuleynî, *Kâfî*, I/476; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 279-283; İbn Şehr Aşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, IV/323, 327.

¹⁰⁹³ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 147, 335.

Mûsâ b. Ca'fer öldüğünde, çevresindekiler, birçok fırkaya ayrılmıştır. Kat'iyeye Mûsâ b. Ca'fer'in öldüğünü ve ondan sonra imâmetin Ali er-Rıza'ya intikal ettiğini savunur. Kat'iyeye imâmî çizgide ana bünyeyi teşkil etmektedir.¹⁰⁹⁴ İddialara göre, Ca'fer es-Sâdık, oğlu Musa'yı imâm tayin etmiştir. O da imâmeti oğlu Ali b. Mûsâ'ya, o da oğlu Hasan b. Ali'ye ve o da oğlu Muhammed b. Hasan'a devretmiştir.¹⁰⁹⁵

Onlardan ikinci fırka ise, Mûsâ b. Ca'fer'in ölmediğini; yeryüzünün doğusundan batısına kadar her tarafa malik oluncaya ve tıpkı zulümle olduğu gibi bütün yeryüzünü adaletle dolduruncaya kadar ölmeyeceğine, yaşamakta olduğuna, yani gaib olarak yaşayan kurtarıcı olduğuna inanırlar. Bunlara göre Mûsâ hapisten öldürülmekten korktuğu için kaçmıştır. Halife ve devlet adamları insanları kandırmak için onun öldüğünü iddia etmişlerdir. Gerçekte ise onun ölmeyip insanlardan gizlendiğini ve saklandığını ileri sürerler. Bu hususta Ca'fer es-Sâdık'ın Mûsâ b. Ca'fer hakkında “o beklenen mehdîdir; başının dağdan yuvarlanarak üzerinize düştüğünü görseniz bile onun öldüğüne inanmayınız; zira o kâim'dir, yaşamaktadır” sözünü delil getiriler.¹⁰⁹⁶

Onlardan bazılarına göre Mûsâ b. Ca'fer ölmüştür ve tekrar dirilecektir. Meryem oğlu İsâ'nın geri döneceği gibi, Mûsâ da kıyamet günü imâmetini ilan etme zamanı geldiğinde, dönüp dünyayı adaletle dolduracaktır. Buna göre, o henüz dönmemiş, kıyamete yakın gelecektir.¹⁰⁹⁷

Tarafarlarının bazıları, Mûsâ b. Ca'fer'in öldürülmediğini iddia etmiştir. Ancak Allah'ın onu kendisine yükseltmiş olup, kıyamet günü geri göndereceğine; diğer bir kısmı da onun diri olduğunu, Ali er-Rıza b. Mûsâ ve soyundan hiçbir kimse onun yerine imâm olmadığını savunmuşlardır. Ancak onun soyunun halife olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁰⁹⁸ Herkesin onlara itaat etmesi gerekmektedir. Bunlara, Mûsâ'nın ölmediğini kabul etmedikleri için “Vâkıfa” denmiştir.¹⁰⁹⁹

Başka bir gruba göre, Mûsâ b. Ca'fer çıkması beklenen mehdîdir. Ölmüştür, ama kendisinden sonra hiçbir çocuğu yerine geçemeyeceği gibi, başkası da onun yerine geçemez. Bu sebeple o dönüp imamlığı tekrar ele alacaktır. O, tekrar dönünceye kadar sırasıyla ondan sonraki çocukları onun halifesi olduklarını söylerler.¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁴ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 79; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 90-91; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/104.

¹⁰⁹⁵ Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme*, 47-48; el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 204; el-Malatî, *et-Tenbîh*, 32-33; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 41, 48, 52.

¹⁰⁹⁶ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 90-91; Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 286.

¹⁰⁹⁷ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 90-91; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 57.

¹⁰⁹⁸ Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme*, 47; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 90-91; Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 289-290; el-Makrizî, *el-Hitât*, II/351; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 57.

¹⁰⁹⁹ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 90-91; el-Makrizî, *el-Hitât*, II/351; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 57.

¹¹⁰⁰ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 90; Moojen, *An Introduction to Shi'i Islâm*, 57.

Bunlardan bir grup da “Mûsâ’nın ölüp ölmediğini bilemeyiz, böyle olunca da onu imâm olarak tanımaya devam ederiz, birisi onun aksini ispat ederse o kişinin söylediği şahsın imâmetini tasdik ederiz”¹¹⁰¹ fikrindedir.

D. Nâvûsiyye

Nâvûsiyye, Basralı Abdullah b. Nâvus veya Aclân b. Nâvus’un taraftarlarına verilen bir isimdir.¹¹⁰² Ali b. Ebî Tâlib’in ümmetin en faziletlisi olduğunu, başkasını ona üstün görenin küfre gireceğini iddia etmişlerdir. Bu fırka, imâmeti Muhammed Bâkır’ın tayini yoluyla Ca’fer es-Sâdık’a götürür ve onun beklenen mehdî olduğunu, dönüp imâmetini izhar etmeden asla ölmeyeceğini¹¹⁰³ iddia etmişlerdir. Onlardan bir kısmı, insanlara görünen kişinin Ca’fer olmadığını; ancak onun insanlar için bu surette görüldüğünü ileri sürmüşlerdir.¹¹⁰⁴ Bu fikrin önderliğini yapan Abdullah b. Nâvus veya Aclân b. Nâvus adında biri olduğundan, bu adı almıştır.¹¹⁰⁵ Rivayete göre, “Nâvûsiyye Ali b. Ebî Tâlib’in de baki olduğu, kıyamet gününde önce çıkacağını ve yeryüzünü adaletle dolduracağını”¹¹⁰⁶ iddia edip, Ebû Bekir ve Ömer’i tekfir etmişlerdi.¹¹⁰⁷ Bu fırkadan olanlar, Ca’fer es-Sâdık’ın aklî ve şerî bütün dini bilgileri bildiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara dini konulardan soru sorduklarında, Ca’fer es-Sâdık’ın söylediğini söyleriz,¹¹⁰⁸ şeklinde cevap vermişlerdir.

Abbâsî yönetiminin ilk iki asrında gaybet teorisinin önemli bir savunucusu olan Nâvûsiyye, imâmın gaybete girdiğini ve Mehdî olarak ortaya çıkacağını iddia eden bir fırkadır.¹¹⁰⁹

E. Şumeytiyye

Ca’fer es-Sâdık’ın vefatından sonra, bir grup, imâm olarak Hamide isimli Ümmü Veled bir cariyeden doğma Muhammed b. Ca’fer’i imâm olarak kabul ettiler¹¹¹⁰ ve şu

¹¹⁰¹ el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I/104; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/198.

¹¹⁰² Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 286.

¹¹⁰³ en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 47; el-Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 79-80; Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 286; el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I/100; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 46; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/195; Neşvânü’l-Himyerî, *Hûru’l-’İyn*, 162; er-Râzî, *İtikâdât*, 80; er-Râzî, *Kelam’a Giriş*, 274; el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, XIII/440. Ayrıca bkz., Nebile, *Neşetü’l-İmâmiyye*, 86; Moojen, *An Introduction to Shi’i Islâm*, 54.

¹¹⁰⁴ Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 286; es-Sem’anî, *el-Ensab*, V/450; el-Makrizî, *el-Hitât*, II/351.

¹¹⁰⁵ en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 57; el-Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 80; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 46; Neşvânü’l-Himyerî, *Hûru’l-’İyn*, 162; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/195.

¹¹⁰⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/195.

¹¹⁰⁷ el-İsferâ’inî, *et-Tabsîr*, 22.

¹¹⁰⁸ es-Sem’anî, *el-Ensab*, V/450; Neşvânü’l-Himyerî, *el-Hûru’l-’İyn*, 162.

¹¹⁰⁹ Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 286, 306; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 46; Neşvânü’l-Himyerî, *Hûru’l-’İyn*, 162.

¹¹¹⁰ en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 65. Ayrıca bkz., Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 286; el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I/101-102; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 268; Neşvânü’l-Himyerî, *Hûru’l-’İyn*, 163; er-Râzî, *Kelam’a Giriş*,

haberi naklettiler: “Muhammed çocukken bir gün babası Ca’fer es-Sâdık’ın yanına girdi ve ona doğru koştu. Koşarken ayağı dolaştı ve yüzüstü düştü. Bunun üzerine Ca’fer es-Sâdık onun yanına gitti, kucakladı ve öptü. Yüzünden toprağı silerek onu bağrına bastı ve şöyle dedi: Babamın şöyle dediğini işittim. Senin bana benzeyen bir çocuğun olursa, ona benim adımı ver. Zira o bana ve Resûlullah’a benzer ve onun sünneti üzeredir.” Bu sebeple onlar, imâmeti Muhammed b. Ca’fer’e ve ondan sonra oğluna geçtiğini iddia ettiler.¹¹¹¹ Bu fırkaya, reislerinden Yahya b. Ebî Şumeyt’e nispetle Şumeytiyye adı da verilir.¹¹¹² Ca’fer es-Sâdık’ın oğlu Muhammed ed-Dibac Memun’un halifeliği zamanında isyan etmiştir.¹¹¹³ Bu isyan, Alioğullarının, Abbâsî Devleti’ne karşı başlattığı iktidar mücadelesinin bir halkasını teşkil etmektedir.¹¹¹⁴ Yahya b. Şumeyt, Muhtâr es-Sakafi’nin taraftarları arasında bulunmuş, komutanlarından biri olmuş ve onun fikirlerini benimsemiştir.¹¹¹⁵

II. Ca’fer es-Sâdık’ın İsnâaşeriyye’nin Oluşum Sürecine Etkisi

İsnâaşeriyye, imâmeti Ali b. Ebî Tâlib’den başlayarak, Hüseyin’in evlatlarına nispet eden Şîa’nın en büyük koludur. Ca’fer es-Sâdık, İmâmiyye Şîasının oniki imamından altıncısı olarak kabul edilmiştir. Emevîler ve Abbâsîler döneminde yaşayan Ca’fer es-Sâdık siyasî hüviyetinden çok, ilmi şahsiyeti ile tanınmıştır. Onun siyâsetle ilgilenmediği, hiçbir isyana katılmadığı, imâmet iddiasında bulunmadığı, kendi zamanında ortaya çıkan gulât fırkalarını lânetlediği ve onların liderlerini kovduğu kaydedilmektedir. Şîî kaynakların, büyük bir övgü ile övmesine rağmen, Ca’fer es-Sâdık gulâtın kendisi hakkındaki mübalağalı övgülerine karşı çıkmakla kalmaz, bilgi ve davranışlarının olağanüstülük karakterini de reddeder.¹¹¹⁶ Her halükarda, bu süreç etkili olmuş ve Ca’fer es-Sâdık’ın taraftarlarına yönlendirici sınırlar içinde oldukça özgür düşünme imkanı sağlamıştır.

Hicri ikinci asırda, vasîlik, mehdîlik, nübüvvet ve uluhiyet iddiaları etrafında ortaya çıkan, Beyâniyye, Muğiriyye, Mansuriyye gibi Şîî karakterli fırkalar, zaman

274; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/196; el-Kureşî, *Uyûnu’l-Ahbâr*, IV/335; el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, XLVII/243.

¹¹¹¹ en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 65; Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 287; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 268; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/196; Neşvânü’l-Himyerî, *Hûru’l-İyn*, 163; er-Râzî, *İtikâdât*, 81; el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, XLVII/243.

¹¹¹² en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 65; Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 286; el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I/102; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 268; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/196; Neşvânü’l-Himyerî, *Hûru’l-İyn*, 163; er-Râzî, *İtikâdât*, 81; el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, XLVII/243.

¹¹¹³ Ebû’l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, 541.

¹¹¹⁴ Bu isyan için bkz., Bozkurt, *Mu’tezile’nin Altın Çağı*, Ankara Okulu Okulu Yay., Ankara 2002, 68-71.

¹¹¹⁵ Şeyh Hasan b. Abdillâh el-Mâmekânî, *Tenkihu’l-Makâl fî İlmi Ahvârli’r-Ricâl*, Necef trz., III/308.

¹¹¹⁶ en-Nevbahtî, *Fırâkû’s-Şîa*, 34; el-Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 51; el-Keşşî, *er-Ricâl*, 300-301, 324-325.

zaman Muhammed Bâkır'ın, Ca'fer es-Sâdık'ın, Mûsâ b. Ca'fer'in ve diğer imamların isimlerini kullanmışlardır. Ancak henüz fiilen İmamiye'nin imâmet zincirinde yer alan isimler etrafında ciddi bir Şîî farklılaşmanın mevcut olduğunu tespit edebilmek pek mümkün görünmemektedir.¹¹¹⁷ Hicri ikinci yüzyılın ortasına gelindiğinde, Şîîlerin farklı gruplarınca kabul edilmiş, her biri imâmetini kesintisiz Ali b. Ebî Tâlib'e kadar bağlayan iki imâmet silsilesi oluşmuştu. Bu silsilelerden birisi, Ali b. Ebî Tâlib'in oğlu Hüseyin'in büyük torunu Ca'fer es-Sâdık tarafından temsil edildiği iddia edilmekteydi. Ali b. Ebî Tâlib'in oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye dayanan ikinci silsilenin otoritesinin, ikisi başkaldırlara öncülük etmiş olan en azından üç ayrı insana atfedildiği görülmektedir.¹¹¹⁸ Ali b. Ebî Tâlib ve kendinden sonra gelen çocukları için teşekkül eden teşeyyu' hareketinin, dinî doktrinel bir boyut kazanmak için siyasî çerçeveye taşmasının altıncı imâm Ca'fer es-Sâdık'ın zamanında olduğu şeklinde iddialar vardır. Ca'fer es-Sâdık, Ali taraftarlarının siyasal alandaki başarısızlığından sonra, âlim ve filozofları etrafında toplayarak, onların kültürel egemenliği sağlama faaliyetine yönelmiştir. Bu bilginler, aynı zamanda, gulât fikirleri çürütmeye çalışmıştır. Bazen bu gruplara bizzat Ca'fer es-Sâdık'ın yönlendirmesi veya en azından himayesinde çalışan şaz gruplardan da katılımcılar olmaktadır. Ca'fer es-Sâdık, idarenin manevî baskısı sebebiyle takiyye durumunu benimsediği, yani yer altı dünyasına girdiği dönemlerde, Şîî itikadının gelişmesini tam bir kesinlik ve açıklıkla tespit imkanı bulunamamaktadır.¹¹¹⁹

Ca'fer es-Sâdık'ın İslâm Târîhi'nin en fırtınalı yıllarını kapsayan dönemi iki bölümde incelenebilir. Abbâsîlerin iktidarı almasından kısa bir süre sonraki dönemde Ca'fer es-Sâdık, giderek güçlenen Abbâsî hareketinin gölgesinde kalmıştır. Ölümüne kadar son on yılını kapsayan ikinci dönemde ise Ca'fer es-Sâdık yükselen değer olmuştur. Ali taraftarlarından bazılarının göre, sakın bir siyaset politikası sürdürmelerine rağmen, -sadece gulât tarafından ona atfedilen- Ca'fer es-Sâdık özel bilgilerle önemli bir hüviyet kazanmış oldu.¹¹²⁰ Ca'fer es-Sâdık çağın oluşturduğu bir çok olaylarla birlikte, bütün bunları uzlaştırma davranışları arasında Müslüman topluluk sentezine yönelik standart bir doktrin oluşturmaya çalışmıştır. Bu çok yönlü durum, Ca'fer es-Sâdık'ı benzersiz konuma getirmiştir.

¹¹¹⁷ Bkz., Onat, 99 Soruda İslâm Mezhepleri, 36.

¹¹¹⁸ İbn Sa'd *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/99; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belağa*, I/69.

¹¹¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, V/214.

¹¹²⁰ el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 38. Ayrıca bkz., Vaziri, *The Emergence of İslâm*, 117.

Abbâsîler, bütün herkesi Irak'a dinî politik bir koalisyon oluşturmak ve muhalif unsurları tanımaya yardım etmek üzere davet etmişlerdi. Ca'fer es-Sâdık'a bizzat kalması için ısrar edilmiştir.¹¹²¹ Ebû Müslim, Ca'fer es-Sâdık'a liderliği kabul etmesi yönünde ricada bulunduğu gibi, Abbâsîlerin en önde gelenlerinden Bessam b. İbrâhîm de, Ca'fer es-Sâdık'a imam olarak beyat etmek istediğini bildirmiştir.¹¹²² Fakat Ca'fer es-Sâdık, bu teklifleri aynı şekilde geri çevirmiştir.¹¹²³ Çünkü O, gerekli şartlar hazırlanmadan, devlet reisine isyan etmenin zarar getireceğini söylemiştir. Kendi baba ve dedesinin yolundan giderek, Zeyd b. Ali, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ile kardeşi İbrâhîm b. Abdillâh'ı isyandan vazgeçirmeye çalışmıştır.¹¹²⁴

Ebû Hâşim'in hilafeti Abbâsîlere devretmesiyle,¹¹²⁵ Ali soyu, Ca'fer es-Sâdık ve en-Nefsü'z-Zekiyye tarafından temsil edilen Hüseyinî ve Hasanî kollarına indirgenmişti. Yani Ali taraftarlarının büyük çoğunluğu, bu iki Hasan ve Hüseyin kolundan birini seçmek durumundaydı. İmâmlık için doğrudan Peygamberin Ali ile Fâtîma'nın soyundan gelme şartı ağırlık kazansa da, Fatîmi soyundan olmak da özel bir önem kazanmıştır. en-Nefsü'z-Zekiyye öldürülünce, Ca'fer es-Sâdık Irak'takiler için odak noktası olmuş ve İsnâaşeriyye'nin oluşum sürecine temel sağlamıştır. Çünkü Ca'fer es-Sâdık, Irak'ta uzun süre kalmış ve orada hiçbir zaman imâmet iddiasında bulunmadığı gibi, siyasetten uzak durmaya çalışmıştır.¹¹²⁶

Bununla birlikte, bütün bunlar olmasa bile bu zaman zarfında, Ca'fer es-Sâdık, bilgisinin derinliği ve gerek kendisinin gerek yakın çevresinin yaydığı bazı fikirler nedeniyle büyük bir ün kazanmıştı.¹¹²⁷ Ca'fer es-Sâdık, gulâtın kurgusu haline gelmiştir. O, fikhî yorumlamakta esas olarak kendi otoritesine dayanmış ve hadis rivayet ederken hiçbir ayırım gözetmeksizin sahabelerin rivayet ettikleri hadisleri rivayet etmiştir.¹¹²⁸

Şîî kaynaklara göre Ca'fer es-Sâdık, imâmın isyan etmesi ve yönetici olmaya uğraşması gerekli değildir, görüşündedir. Bundan dolayı zamanı gelmeden imamlık iddiasında bulunmak akılsızlıktır. Çünkü meşru hallerde, nihai otorite olarak onun rolü,

¹¹²¹ el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III/268; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, 153-54. Ayrıca bkz., Donaldson, *The Shi'ite Religion*, 130; Jafri, *Origins and Development of Shi'a İslâm*, 273.

¹¹²² el-Belâzûrî, *Ensâb*, III/171.

¹¹²³ el-Belâzûrî, *Ensâb*, III/171; el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/329; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VI/81; Hasan, *Siyâsî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi*, II/394-395.

¹¹²⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/166.

¹¹²⁵ el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/296; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/44, 53-54.

¹¹²⁶ ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/259.

¹¹²⁷ et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, III/171; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, 207, 209, 254, 292.

¹¹²⁸ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/166.

siyasî gücün farklı sorumluluklarına iştirak etmekle kesinlikle karıştırılabilirdi.¹¹²⁹ Siyâsî şartlar yoluyla devam eden, Ali'nin soyuyla sınırlandırılmış imâmetin, nassla olduğu görüşü, imâmetin sadece siyasî bir iddiaya değil, özel bir bilgiye dayandığı görüşüyle tamamlanmıştı. Ca'fer es-Sâdık diğerleri gibi, dindarın vicdanında ortaya çıkabilecek değişik durumların nasıl çözülmesi gerektiğiyle ilgili özel ayrıntılarla uğraşan biri olarak görülmüştü.¹¹³⁰ Şüphesiz bu şartlar altında Ca'fer'i öne çıkartmak için birçok değişik tarihî sebepler vardı. Onları zayıflatan ve tedrici olarak tanımayan bir Abbâsî hilafetinde Keysanî rakiplerinin başansızlığı; Mansur tarafından birçok Hasan oğullarının öldürülmesi tahmin edilebileceği gibi Hüseyin oğullarının lehine olmuştu.¹¹³¹

Ca'fer es-Sâdık'tan rivayetlerin çoğunun, Kûfe halkından olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Kûfe, en önemli merkez olarak kabul edilmektedir.¹¹³² Gulâtın Ca'fer es-Sâdık'ı anlayışları, onun yüksek statüsüne uygunken, herhangi bir tabiatüstü bilgi ya da masumiyet atfetmeyen kendi çağdaşlarından bir kısmına karşıt olarak şekillenmiştir.¹¹³³ Bu anlamda Ca'fer es-Sâdık'ın birinci hedefi, kendi döneminde yaygınlık kazanan kelâmî ve felsefî fırkaların tevhide aykırı batıl inançlarına karşı İslâm'ın tevhid inancını korumaktı. Ca'fer es-Sâdık, tevhid inancını muhafaza edebilmek için, tevhid inancıyla ilgili en cüz'î konuları bile açıklığa kavuşturmuştur.¹¹³⁴ Ca'fer es-Sâdık, tevhid inancını cebir ve tefviz gibi düşünce akımlarına karşı savunabilsinler diye, Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim, Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel ve Zûrâre b. A'yen gibi öğrencilerini, felsefe ve kelâmda uzmanlaştırmış, münazara adabını onlara öğretmiştir.¹¹³⁵ Bir taraftan tevhid inancını müdafaa maksadıyla kendisine uluhiyet ve nübüvvet isnad eden Ebû'l-Hattab gibi gulâtın temsilcileriyle fikrî mücadeleye girişirken, diğer taraftan da kendisine ilâhlık ve peygamberlik sıfatlarını yakıştıracak derecede ileri giden gulâtla da mücadele etmiştir. Tevhid çizgisinden dışarı çıkan bu gruplardan berî ve uzak olduğunu açıkça ortaya koymuştur.¹¹³⁶ Ca'fer es-Sâdık'ın ikinci hedefi, İslâm dinini yaymak, İslâmî öğretileri daha da pekiştirmek ve gerçek içeriğini ortaya koymaktı. Ca'fer es-Sâdık, İslâm toplumunu dünya ve ahiret saadetine doğru yöneltmiş, dinî savunma ve her türlü sapma

¹¹²⁹ el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XLVII/216.

¹¹³⁰ Bkz., Hodgson, "How did the Early Shi'a Become Sectarian?", 11.

¹¹³¹ en-Nevbahtî, *Firâkû's-Şîa*, 34.

¹¹³² ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/256. Ayrıca bkz., Horasani, "Ca'fer es-Sâdık", 95-96.

¹¹³³ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 147, 158.

¹¹³⁴ Bkz., Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbü't-Tevhîd*, İstanbul h. 1329.

¹¹³⁵ et-Tabersî, *I'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 271.

¹¹³⁶ et-Tabersî, *I'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, 291.

ve bidatin önünde durma mantığını geliştirmiştir. Ca'fer es-Sâdık, İslâm dininin; güçlü iman ve temiz akide sahibi insanlar yetiştiren bir din olduğunu savunmuştur. Ve İslâm'ı şu şekilde tanımlamıştır; Hükmü açık ve kesin olan bütün farzları ikrar edip yerine getirmektir. Müslüman, başkasının elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir. İşte bu İslâm'ın vasfıdır. İslâm, tevhid, nübüvvet ve ahirete inanmaktır; elbisesi hayâ, ziyneti ağırbaşlılık, cömertliği salih amel ve direği ise veradır.¹¹³⁷

Ca'fer es-Sâdık babasının vefatından sonra hem Hadis¹¹³⁸ hem de Fıkıh ilmini öğrenmiş ve bütün fakihlerin görüşlerini tetkik ederek, en sağlam görüşü bulmaya çalışmıştır. Bundan dolayı da onun Hadis ve Fıkıh ilminde büyük bir mevki elde etmişti. Fakih olmasına rağmen, akaid hakkında da özel görüşlere sahiptir. Hadis'te güvenilir olduğu gibi hüküm çıkarma hususunda da çok özellikleri vardır. Onun kıyası kendini maslahata uygun olarak göstermektedir. Zaman zaman da akla göre hareket etmektedir. Bu durum nass ve rey bulunmadığı zaman maslahata dayanan Medine fıkına benzetilebilir. Çünkü Ca'fer es-Sâdık da nass bulunmadığı zaman kıyası terk ederek maslahata göre hüküm vermekte idi.¹¹³⁹ Ca'fer es-Sâdık'ın bütün hayatında ilim yaymakla meşgul olması, ilim taliplerinin, onun ilim meclisine rağbet etmelerine sebep olmuştur. İslâmi ilimlerin yanında, diğer ilimlerin de alanının genişlemesi, doğal olarak Ca'fer es-Sâdık'ın ilmi hareketteki rolünün daha fazla olmasında etkili olmuştur.¹¹⁴⁰ Bu anlamda Ca'fer es-Sâdık Medine'de siyasî faaliyetlerden uzak durarak, ilmi faaliyetlerde önemli bir konuma ulaşması, İsnâaşeriyye'nin oluşum sürecine zemin hazırlamıştır.

Ca'fer es-Sâdık'ın hocaları arasında, dedeleri Ali b. Hüseyin¹¹⁴¹ ve Kasım b. Muhammed, babası Muhammed Bâkır, Ubeydullah b. Ebî Rafî, Urve b. Zübeyir, Ata b. Ebî Rebah, İbn Ömer'in Mevlası Nâfî, Muhammed b. el-Mündekir, Zührî ve Müslim b. Ebî Meryem gibi alimler bulunmaktadır.¹¹⁴² Bütün bu nedenlerle, geniş halk

¹¹³⁷ el-Harranî, *Tuḥfû'l-Ukul*, 633, 677.

¹¹³⁸ Hadis Ricali Ca'fer es-Sâdık hakkında ihtilaf etmiştir. ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/269; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I/57. Buhârî Sahihî'nde Ca'fer es-Sâdık'a yer vermemiştir. Ancak bunun sebebinin Ca'fer es-Sâdık'ın zayıf oluşu değil, onun yanına girip çıkanların, uydurulmuş olan hadisleri ondan rivayet etmeleri ve bundan bir şeyler temin ederek karşılığında para veya mal aldıkları için yer vermemiştir. Bkz., eş-Şeybî, *Silâ Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*, 194.

¹¹³⁹ Geniş bilgi için bkz., el-Âmili, *A'yânu's-Şîa*, V/100. Krş., Ebû'l-Ayneyn, "el-İhtimâmâtü't-Terbeviyyeti fi Fikri Ca'fer es-Sâdık", 95.

¹¹⁴⁰ ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/256; el-Âmili, *A'yânu's-Şîa*, I/666.

¹¹⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim b. el-Muğire el-Buhârî(256/870), *Târîhü'l-Kebîr*, I-IX, Diyarbakır trz., I/198.

¹¹⁴² el-Buhârî, *Târîhü'l-Kebîr*, I/198; ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI/255-256.

kitlelerinin Ca'fer es-Sâdık'ın ilmi dolayısıyla, onun fikirlerine sempati beslediği görülmektedir.

Ca'fer'e göre bir akide, insanların çoğunluğu tarafından kabul edilip benimsenmedikçe itibar görmez ve bir değer taşımaz. Ayrıca o, görüşlerini insanlara anlatırken ve bu yolda davasını sürdürürken hiçbir zaman acze düşmemiş ve kendini biraz olsun bu işten hali görmemiştir.¹¹⁴³

Ca'fer es-Sâdık'ın ölümüyle imâmetin Musâ b. Ca'fer'e intikal ettiği dönemde Şîa kelimesi ya tek başına yahut izafetle kullanılmış olup bu devirde de Ali taraftarları İmâmiyye adıyla anılmamıştır. Musâ b. Ca'fer'in ölümü üzerine üç gruba ayrılan mensuplarından, Zürâre b. A'yen'e tabi olup Zürâriyye diye anılan grubun da dahil olduğu Vâkıfe, onun ölmediğini ve bir gün Mehdî olarak döneceğini ileri sürmüştür. Kat'iyeye grubu ise kesinlikle öldüğünü iddia etmiştir. Bu dönemde İmâmiyye ismine rastlanmamaktadır. Bunun yanında adı İmâmiyye olmamakla birlikte ilk asırda tedrici bir gelişme kaydeden İmâmî Şîî teorisi II.(VIII.) yüzyıl ortalarında ortaya atan Hişâm b. el-Hakem vasıtasıyla aldığı söylenebilir.¹¹⁴⁴ Hişâm b. el-Hakem gibi kelimcilerin bu asırda, imâmet ve marifet hakkındaki teliflerde yoğunlaşmaları, bu iki temel konunun, mezhebi şekillendiren temel esasları teşkil ettiğine güçlü bir şekilde işaret etmektedir. Her ne kadar Şîîliğe şekil veren ve doktrini geliştiren ilk dönem düşünürlerin eserleri bize ulaşmış olmasa da, konunun özünü teşkil eden marifetin, imamlara ait veya imamların bilgisini oluşturan şeyin ta kendisi olduğu açıktır. Dolayısıyla, Ca'fer es-Sâdık'a izafe edilen rivayetlerin birçoğunun, bizzat Hişâm b. Hakem gibi kelimciler tarafından rivayet edilen sözler olduğu inkâr edilemez. Hicri ikinci yüzyılın başlarından itibaren Ca'fer es-Sâdık taraftarlarıyla birlikte silahlı mücadeleden uzlaşma taktiğine dönmüşlerdi. Geçmişin siyasetlerini ve yaşadıkları günün siyasetini eleştirme için köprü olarak kullanıyorlardı. O günün siyasetini sahiplenenler, Ca'fer es-Sâdık taraftarlarının bu tavırları karşısında, geçmişin siyasetlerini savunma konumuna düşüyor ve Ca'fer es-Sâdık taraftarları gibi yaşadıkları günü desteklemek için geçmişteki siyasete dayanıyorlardı. Bu anlamda Hişâm b. el-Hakem'in çağdaşlarından İbnü't-Temmâr diye tanınan Ali b. İsmâîl'in İmâmet konusunda fikir ortaya koyanların ilki olduğu belirtilir.¹¹⁴⁵ Çünkü İmâmiyye hicri ikinci asrın sonlarına doğru kullanılmaya

¹¹⁴³ Bkz., Seyyidü'l-Ehl, *Ca'fer b. Muhammed*, 125.

¹¹⁴⁴ Bkz., Öz, "İmâmiyye", XXII (2000), 208.

¹¹⁴⁵ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 155; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 249; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 113; en-Necâşî, *Rîcâlu'n-Necâşî*, 251.

başlanılmıştır.¹¹⁴⁶ Ancak imamlar silsilesi henüz teşekkül etmemiş olduğundan, İmâmiyye'nin teknik anlamda kullanılmış olduğunu kabul edebilmek, mümkün değildir.¹¹⁴⁷ Çünkü Hasan el-Askerî'nin ölümünden önce İmâmiyye adıyla bir fırkaya rastlanmamaktadır. Gaybeti Suğra sırasında ise, on birinci imâm Hasan el-Askerî'nin ölümü üzerine Şîa arasında ortaya çıkan fırkalar içinde sadece birinin ismi olarak anılmaktadır.¹¹⁴⁸ Ayrıca Hasan el-Askerî'nin sonrasında İmâmiyye'nin nas ve tayin, masumiyet gibi görüşler benimsenmiştir. Nazariye'de eksik kalan mehdîlik, gaybet fikirleri ile imamların sayısının on iki ile sınırlandırılması gibi unsurlardır.¹¹⁴⁹

Şîa'nın doğuş döneminde, bir çok gulât fırkası mevcuttur. Bu fırkalarda mevcut olan uluhiyet, nübüvvet gibi aşırı iddialar zamanla ayıklanarak İmâmiyye mezhebi ortaya çıkmıştır. İmâmiyye'nin imâmet nazariyesinin teşekkülünde bir dönüm noktası olarak ele alınabilir. Çünkü Halife Memun dönemi ve daha sonraki tartışmalar, Şîî imâmet nazariyesinin olgunlaşmasını ve İmâmiyye çizgisinin gulât fırkalardan ayrılmasını ve daha mutedil bir yapı kazanmasını sağlamıştır.¹¹⁵⁰ Ca'fer es-Sâdık gulâtın çeşitli alanlarda sınırlandırılmasına neden olup, onları kendi alanından uzaklaştırarak ve gulâtla açıkça mücadele ederek İsnâaşeriyye Şîasının oluşum sürecine etkisi olmuştur.¹¹⁵¹

Keşşî'nin rivayetine göre ise, Sâdık'ın Kûfe'deki taraftarlarına Ca'feriyye denmiştir.¹¹⁵² Buna göre, Ca'fer es-Sâdık'ın taraftarları genellikle Şîatü Ali diye bilinmekle birlikte Türâbiyye ve Ca'feriyye adıyla da anılıyordu.¹¹⁵³ Yani bu dönemde Ca'fer es-Sâdık'ın taraftarları için Şîa ile eş anlamlı olarak Râfıza isminin kullanılmasına rağmen,¹¹⁵⁴ İmâmiyye adına rastlanmamaktadır. Bu asırdaki İmâmiyye çizgisini hazırlayan oluşumda, henüz İsnâaşeriyye zincirinin teşekkül ettiğini gösteren hiçbir belirti yoktur. Tartışılan konular, daha çok hilafetin Ali b. Ebî Tâlib'in hakkı

¹¹⁴⁶ en-Necâşî, *er-Ricâl*, 250.

¹¹⁴⁷ Krş., Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 172.

¹¹⁴⁸ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90-93; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makalat*, 102-103.

¹¹⁴⁹ Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, 154.

¹¹⁵⁰ Onat, *99 Soruda İslâm Mezhepleri*, 52.

¹¹⁵¹ Ca'feriyyân, *Masum İmamların Fikrî ve Siyâsî Hayâtı*, 241. Gulât olarak tanımlanan kimseler, imama duydukları aşırı ilgiden doğan birbirinden farklı grup ve bireyler arasında bir faklılık olarak nitelenecektir. Şîî apolojistler amaçlarının Şîî düşüncenin gelişiminde rol oynadıklarını inkar etme ve konumlarını kaynaklardan Ca'fer es-Sâdık'tan kaynaklandığını gösterme eğilimindedir. Bununla birlikte gulât kavramı sabit inanç ve doktrinler değil, aksine onların nasıl vurgulandığı ve bütünleştiğine bağlı bir anlam çeşitliliği sağlayan, değişik şartlara ve durumlara uyum sağlamak için adapte edilebilme yeteneğidir. Bkz., Buckley, "The Early Shiite Ghulâh", 323.

¹¹⁵² el-Keşşî, *er-Ricâl*, 165.

¹¹⁵³ el-Keşşî, *er-Ricâl*, 165. Ayrıca bkz., Abdullah Feyyâz, *Târîhu'l-İmâmiyye ve Eslafühüm mine's-Şîa*, Beyrut 1975, 73.

¹¹⁵⁴ Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, 104-105.

olduğu, Ebû Bekir ve Ömer'in onun hilafet hakkını gaspettiği noktasında yoğunlaşmaktadır.¹¹⁵⁵

Hasan el-Askeri ölmeden önce veya öldükten sonra, onikinci İmâmın gaybete girmesiyle, İsnâaşeriyye mezhebi, daha sonraki kaynaklar tarafından ortaya konulmuştur. Bundan daha önceki dönemlerde, hiçbir Şîî kaynak ne imamların sayısını ne de geçmiş oniki imâmın geleceğini iddia etmiştir.¹¹⁵⁶ Yani, hicri ikinci asrın sonlarında ve üçüncü asrın başlarında Şîî imâmet nazariyesi kendine özgü şeklini kazanmıştır. 261/874 yılından önceki dönemde, İmâmî tabirini kullanmaktan mümkün olduğu kadar kaçınmak en iyi yol olarak görülmüştür.¹¹⁵⁷

Hasan el-Askerî'nin 260/873'de ölümünden sonra, Allah'ın yeryüzünde kullarına karşı bir hücceti ve bir halifesi ve onun işlerini yerine getiren Hasan el-Askerî soyundan gelecek birinin, emreden ve yasakları bildiren olması gerekir. Atalarından aldığı Allah'ın ilimlerini onun kitaplarındaki bilgileri, hükümleri ve farzlarını, sünnetlerini tebliğ etmesi gerekir. Bu zat insanların din ve dünya hususunda muhtaç oldukları şeyleri bilir, babasının halefi, vasîsi ve onun yerine geçen mehdîdir. Kıyamet gününe kadar imâmın bulunması gerekir. İmâmet Hasan ve Hüseyin'den başka kardeşten kardeşe geçmez. Kâinatın yıkılmasına, Allah'ın emri ve yasağının, insanlardan sorumluluğun kalkmasına kadar imamlar Hasan el-Askerî'nin soyundan olacaktır. Babasının sağlığında ölen kimse, imâm sayılmaz ve imamlık onun soyuna geçemez.¹¹⁵⁸

İsnâaşeriyye, İmâmette Ali b. Ebî Tâlib'den onikinci imâm Muhammed b. Hasan el-Mehdî'ye kadar silsilesi olan bir mezheptir. Şîa imâmet teorisi, Hişâm b. el-Hakem ile birlikte hicri ikinci/sekizinci asrın ortalarında, belli bir şekil alarak İslâm'ın ikinci asrı boyunca kademeli olarak gelişmiştir.¹¹⁵⁹ Çünkü ilk dönemlerde –İsnâaşeriyye'nin kabul ettiği gibi- Şîîlik, birbirini takip eden oniki imâm inanç bütünlüğü değildi.¹¹⁶⁰ Hasan el-Askeri'nin ölümünden sonra onun neslinden gelen, ümmetin hidayetini üstlenmiş bir oğlu bulunduğunu, bunun imâm ve hüccet olduğunu, tehlikeden dolayı gizlendiğini, zamanı gelince zuhur edeceğini benimseyen fırka ilk defa İmâmîyye olarak

¹¹⁵⁵ Onat, 99 Soruda İslâm Mezhepleri, 36.

¹¹⁵⁶ Geniş bilgi için bkz., Etan Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna-Ashariyya", *Bulletin of Oriental and African Studies*, XXXIX (1976), 522.

¹¹⁵⁷ Watt, "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, 46-47.

¹¹⁵⁸ el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 102-103.

¹¹⁵⁹ Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, III/268 vd. Krş., Fıglalı, "İsnâaşeriyye", 142.

¹¹⁶⁰ Bkz., Hodgson, "How did the Early Shi'a Become Sectarian", 1.

isimlendirilmiştir.¹¹⁶¹ Fakat, hicri IV. asrın ortalarında, imâmet doktrinine önemli bir ilave yapıldığı görülmektedir. Buna göre oniki imâm inancı, bu imamların sonuncusu Muhammed b. Hasan, Mehdî olarak dönünceye kadar, gaybet durumu devam etmektedir.

Şîa'ya göre, Hasan el-Askerî'nin 255/868 yılında bir oğlu olmuş ve Muhammed adını vermişti. Hasan el-Askerî 260/873'de ölünce oğlu beş yaşındaydı. Bu onikinci imâm imamiyye mezhebinin son imamı kabul edildi. Muhammed Samerra'da annesinin gözü önünde serdaba girmiş, bir daha dönmemiştir. Ondan sonra taraftarları onun izine rastlamadılar. İmâmiyye Muhammed b. Hasan'ı mehdî olarak beklemekte ve gelip dünyayı adaletle dolduracağına inanmaktadır. İmâmiyye'nin oluşumuna etki eden en önemli faktörlerden birisi olan onikinci imâm Muhammed b. Hasan el-Mehdî, 260/874 yılında gizlenmesinin ardından yaklaşık bir asır içinde diğer muhalif fırkalar tedricen kaybolurken, İmâmiyye Şîası gelişme kaydederek varlığını sürdürmüştür. IV.(X.) yüzyıl sonlarına doğru orijinal İmâmiyye doktrini bünyesinde yapılan değişikliklerle imamların sayısının on iki ile sınırlandırılması ve on ikinci imâmın önce küçük gaybete, ardından kendisiyle irtibat kurulamayan ve halen devam eden büyük gaybete girdiği düşüncesi hakim olmuştur. Bunu takiben fırka İsnâaşeriyye adıyla anılmaya başlanmıştır. Çünkü hicri IV/X. asrın ilk çeyreğine kadar Makalat kitaplarının hiçbirisi, İsnâaşeriyye terimini kullanmamaktadır.¹¹⁶²

Sonuç olarak, Ca'fer es-Sâdık, kendisine ilâhlık, peygamberlik, vasî ve mehdî sıfatlarını yakıştıracak derecede ileri giden gulâtla mücadele ederek, İsnâaşeriyye'nin oluşum sürecine etkisi olmuştur.

¹¹⁶¹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 91; el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 102.

¹¹⁶² Bkz., Şeyh Sadûk, *Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, 103; Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 7; Şeyh Müfid, *İrşâd*, 345.

SONUÇ

Şîa, Ali b. Ebî Tâlib'in Peygamberden sonra insanların en üstünü olduğunu, nass ve tayin ile imâm atandığını, imametın vasiyetle çocuklarına geçtiğini ileri sürenlerin oluşturduğu topluluğa verilen isimdir. Şîa, kaynaklarda fikirlerinden en çok bahsedilen ve İslâm düşüncesinde derin izler bırakan düşünce ekollerinin başında gelir.

Şîa'nın bir fırka olarak Hz. Peygamber zamanında veya vefatından hemen sonra doğduğu yolundaki Şiîlerin iddialarının tarihî dayanakları zayıftır. Çünkü Peygamberin vefatından sonra başlayan hilafet tartışmaları İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde sık sık gündeme gelmiş, bu makama kimin en layık olduğu sorusu birçok zümrenin imâmet etrafında dinî ve siyasî bir hareket başlatmasına sebebiyet vermiştir.

Emevîler döneminde tarih boyunca birçok ayaklanma ve hareket olmuştur. Emevî idaresinin baskıcı politikaları sonucu gelişen muhalefet, Muâviye'nin hilafeti Peygamberin yanında büyümüş olan damadı Ali b. Ebî Tâlib'in elinden gasp etmesine duyulan hazımsızlıkla birleşmiş ve Alioğulları etrafında yeni bir güç merkezi oluşturmuştur. Bunun yanında Alioğulları, Emevî devletinin yıkılmasını müteakip kurulan yeni devletin sahibi olamamıştır. Abbâsoğulları Alioğulları etrafında gelişen bu muhalefeti kullanmasını bilmiş ve yeni devletin sahibi olarak ortaya çıkmıştır.

Hüseyin b. Ali'nin vefatından sonra, Muhammed b. el-Hanefiyye ve oğlu Ebû Hâşim adı etrafında iddialar ileri sürülmüştür. Hicri birinci asrın ikinci yarısına kadar, siyasî liderlik, uzun süre Hüseyinî aileye geçmemiştir. Ebû Hâşim'in hilafeti Abbâsîlere devretmesiyle, Abbasiler, *er-Rızâ min Âl-i Muhammed* ifadesini kullanarak Peygamber ailesi kavramını ön plana çıkartmışlardır. Abbasilerin halifelikteki haklarını meşrulaştırma çabaları farklı bir boyut kazanarak, Alioğullarının iddialarına alternatif olarak, halifelğe bizzat Peygamber tarafından atandıklarını iddia etmişlerdir. Emevîlerin son dönemlerinde ve Abbasiler döneminde, Alioğullarından Hasanoğulları ve Hüseyinoğulları, ön plana çıkmaya başlamıştır.

Emevîlerin son dönemlerinde Şiîliğin mümeyyiz vasıflarından olan imâmet anlayışı, vasîlik, mehdilik gibi fikirler açıkça tartışılır hale gelmiştir. Hicri ikinci asırda ortaya çıkan Sebeiyye, Keysâniyye, Hâşimiyye, Harbiyye, Cenahiyye, Beyaniyye, Muğiriyye ve Mansuriyye gibi fırkalar zaman zaman Ca'fer es-Sâdık'ın ve diğer imamların isimlerini kullanmışlardır. Ancak fiilen İmâmiyye'nin imâmet zincirinde yer

alan isimler etrafında ciddi bir farklılaşmanın mevcut olduğunu tespit edebilmek pek mümkün görünmemektedir.

Şîa'nın Ebû Bekir hakkındaki olumsuz görüşlerine rağmen, Ca'fer es-Sâdık'ın soyu baba tarafından Hz. Muhammed'e, anne tarafından Hz. Ebubekir'e dayanmaktadır. İmâmî keliminin en önemli temsilcilerinden olan Hişâm b. el-Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel ve Zürâre b. A'yen gibi kelimciler, Ca'fer es-Sâdık'tan ders almışlar ve imâmet öğretisinin oluşmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ancak daha sonra bu kelimcilerin tescim ve teşbih hususunda ortaya attıkları görüşler Ca'fer es-Sâdık'ın fikirleriyle tezat teşkil etmiştir. Şîî düşüncesinin gelişiminde önemli rolü olan kelimciler, Ca'fer es-Sâdık'tan itibaren Hüseyinoğulları'nın imâmeti ile ilgili söylemler geliştirmişlerdir. Ancak bunların Ca'fer es-Sâdık döneminde imâmet, vasîlik ve mehdilik gibi fikirler ileri sürdüklerine dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu kelimciler içerisinde Hişâm b. el-Hakem hariç, sistematik bir şekilde imâmet konusunda nass ve tayin fikrini ileri süren ilk kişiler olduklarını söylemek mümkün değildir.

Ca'fer es-Sâdık döneminde, Şîa'nın imâmet nazariyesinin temel unsurları olan on iki imam inancının olduğu, bunların nass ve tayinle belirlendiği ve bu imamların masum imamlar olduğuna dair bir inancın var olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra, onun taraftarları Abdullah el-Eftah'a yönelmiştir. Ona yönelmelerinin sebebini izah ederken, -nas ve tayin ile atanmış bir imam fikri ile değil- en büyük oğlun imam olarak babasının yerini aldığı kriterinden hareket ettiklerini söylemektedirler. Bu anlamda Musa b. Ca'fer'in döneminden önce nass ve tayin fikrinin var olduğunu söylemek güç görünmektedir. Musa el-Kâzım'ın ölümünden sonra farklı fırkaların ortaya çıkması, imâmet hususunda Musa el-Kâzım'dan açık bir vasiyetin olmadığını da göstermektedir.

Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanife aynı dönemde yaşamış, birbirinin akranı iki büyük alimdir. Aynı zaman diliminde ve birbirine yakın muhitlerde yaşamış alimlerin, özellikle ilmi alandaki diyaloglarının olması normaldir. Bu sebeple, Ebû Hanife ve Ca'fer es-Sâdık arasındaki ilişkiyi hoca talebe ilişkisi değil de çağdaş iki alim ilişkisi olarak kabul etmek gerekmektedir.

Ca'fer es-Sâdık'ın yaşadığı dönem ve kendi ilmi dikkate alınırsa bilhassa kimya, fal ve cefr gibi konulara dair kitapların onun telifleri olması imkansızdır. Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen fal, cefr, tılsım, huruf gibi sırrı ilimlerde uzman olduğu, kitaplar yazdığı, öğrenciler yetiştirdiği, keşifler yaptığı yolundaki iddialar doğru değildir. Bu

hususta kendisine isnad edilen görüş, bilgi ve eserlerin çoğu, aslında gulât fırkalarına ait olup Ca'fer es-Sâdık'ın bütün Müslümanlar nezdinde saygı gören kişiliğini istismar etmek üzere ona izafe edilmiştir. Şîî kaynaklarda Ca'fer es-Sâdık'ın olmuş ve olacak şeyleri, Ehli Beyt'in ilmini haber verdiği şeklinde iddialara yer verilmesine rağmen, Ca'fer es-Sâdık kesinlikle gaybı bilmediğini vurgulamıştır. Çünkü Ca'fer es-Sâdık'a göre, Peygamberin vefatından sonra, hiç kimsenin, genel geçer nitelikli, doğruluğu tartışılmayacak, Allah katından gelen özel bir bilgi sahibi olduğunu iddia etme hakkı yoktur.

Şîa her zaman "Ca'fer es-Sâdık'ın Ehli Beyt'ten başkasından bir şey öğrendiğine tesadüf edilmemiştir," şeklinde iddialar ortaya atmıştır. Halbuki Şîî kaynaklarda Ca'fer es-Sâdık'ın Kasım b. Muhammed'den ders aldığı ve Hz. Âişe, İbn Abbâs ve Kasım b. Muhammed'den rivayette bulunduğu belirtilmektedir.

Ca'fer es-Sâdık hiçbir zaman Ali b. Ebî Tâlib ve soyunun beşer üstü bir tabiata sahip olduklarını söylememiş, onların manevî statüleri konusunda aşırılığa düşmemiştir. Aksine, onların beşer olduğunu ve yerine getirmekle mükellef oldukları kulluk rolünü özellikle vurgulamıştır. Ca'fer es-Sâdık, gulât fırkalarının odağı haline getirilmek istenmişse de, o kendisi ve ataları hakkında aşırı inanç besleyenlerden daima uzak tutmuştur.

Ca'fer es-Sâdık, "insanlarda bulunması caiz olan her hangi bir şey bizim hakkımızda size nakledilirse ve siz de onun öyle olduğunu bilmiyorsanız ve ona aklınız da yatmıyorsa, onu inkar ve reddetmeyin, onu bize bırakın. Ama insanlarda bulunması caiz olmayan her hangi bir şey bizim hakkımızda size nakledilirse, onu hemen inkar ve reddedin, onu inkar etmeyi bize havale etmeyin. Allah'ın kitabına muvafık olanları alınız, olmayanı bırakınız," şeklindeki görüşleriyle, gulâttan ne kadar uzak olduğunu ortaya koymuştur.

Ca'fer es-Sâdık'a göre Allah alemin, onun içindeki canlı ve cansızların yaratıcısıdır. Tevhîd, Allah'ın zat, sıfat ve fiil bakımından birlenmesi demektir. Allah'ın zatının gereği olan zati ve subutî sıfatları ile fiili sıfatları vardır. Ancak Allah'ın zâtı, fiili sıfatları ile her zaman vasıflandırılmaz. Allah'ın zati sıfatları, zâtının onlardan asla ayrı olarak tasavvur olunmadığı sıfatlarıdır. Bu itibarla Zâtî sıfatları ile fiili sıfatlar arasında fark vardır; Allah, zâtî sıfatlarının zıtları ile vasıflanamaz. Fiili sıfatlara gelince, bu sıfatların kendileri de, zıtlarını da Allah'a nispet etmek mümkündür. Subutî sıfatlarını ilim-alim, basar-basîr, kudret-kâdir gibi sıfatlar arasında ayırım yapmamış, bu gibi sıfatları Allah'ın zatında mevcut kabul etmiştir.

Ca'fer es-Sâdık'a göre, Allah kesinlikle dünyada ve ahirette görülmeyecektir. Bilgisizliği ve eksikliği gerekli kıldığı için beda' inancının kabul edilmesi mümkün değildir. Peygamberlik, Allah'ın kullarını severek, Cebrail vasıtası ve vahiy yoluyla ilahî bir vazifeyle mükellef kılmasıdır. Allah, onları her türlü hata ve günden korumuştur. Allah'ın, Peygamberine indirdiği Kur'an, bugün elimizde bulunan ve iki kapak arasında olan kitabın kendisidir. Yine Ca'fer es-Sâdık, Kelime-i şahadet getiren bir kimsenin, Kur'an'da belirtilen temel ilkeleri inkar etmediği müddetçe, İslâm dairesi içinde olduğunu savunmuştur. Bu anlamda Ca'fer es-Sâdık, insanın İslâm fitratı üzerine doğduğunu ve Allah'ın insanları tevhid üzerine yarattığını ifade etmiştir.

Ca'fer es-Sâdık, takiyyeyi kendilerine karşı düşmanca siyaset izleyen kimselere karşı korunmak amacıyla kullanmıştır. Ca'fer es-Sâdık, Emeviler döneminde ve Abbasilerin iktidarı ile sonuçlanan süreçte aktif bir rol almaktan kaçınmış, Zeyd b. Ali ve Ebvâ toplantısında olduğu gibi Muhammed b. Abdillâh isyanına da destek vermemiştir. Kendisinin mâ'sûm bir imâm olmadığını söyleyen Ca'fer es-Sâdık, imâmetin hiç kimseye vasiyet edilmiş olmadığını ve imamların beyatla ve seçimle belirleneceğini özellikle vurgulamıştır.

Öte yandan Ca'fer es-Sâdık'ın kendisinin öne çıkmasını isteyen bir takım tekliflere sıcak bakmadığı bilinmektedir. Ebû Müslim, Ca'fer es-Sâdık'a liderliği kabul etmesi yönünde ricada bulunmuştur. Abbâsî propagandacılarının en önde gelenlerinden Bessam b. İbrâhîm de, Ca'fer es-Sâdık'a ümmetin imamı olarak beyat etmek istediğini bildirmiştir. Bunun yanında Ebû Seleme'nin iktidar teklifini de reddeden Ca'fer es-Sâdık, şahsı etrafında yapılan siyasî hesaplara iltifat etmemiş, bu teklifleri geri çevirmiştir.

Ca'fer es-Sâdık, Peygamberin bile yakınlarını amellerine güvenmemelerini söylediğinden hareketle, Allah'a taatte eksik olan kimsenin Peygamber soyundan olmasının bile bir yarar sağlamayacağını sıkça vurgulamıştır. Çünkü Ca'fer es-Sâdık, Allah'ın dinini hiçe sayan ve O'nun düşmanlarına dostluk gösteren veya dostlarına düşmanlık gösteren, hangi soya mensup olursa olsun, ondan uzak durulmasını tavsiye etmiştir.

Ca'fer es-Sâdık, Ebû'l-Hattab gibi gulâtın temsilcilerine karşı tevhid inancını müdafaa etmiştir. O, tevhid çizgisinden dışarı çıkan bu gruplardan uzak olduğunu açıkça ortaya koyarak, İmâmiyye'nin tevhid eksenli yapılanmasının temellerini atmıştır. Ancak, Ca'fer es-Sâdık'ın farklı görüşlerine rağmen masum imam anlayışı, daha sonra teşekkül eden İmâmiyye'nin imâmet nazariyesinin belkemiğini oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

1. MATBU VE YAZMA ESERLER

- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, Çev. Saim Yeprem, III. Baskı, İstanbul 1994.
- Ahmed Asım, *Müncid*, Beyrut 1956.
- Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I-III, Beyrut trz.
-, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1388/1969.
- Ahmed, Hüseyin b. Ya'kûb, *el-Haşimîyyûn fî 'ş-Şeria ve 't-Târîh*, Ürdün 1998.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadîselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992.
- el-Alusî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullah(1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ân'il-Azîm ve Seb'u'l-Mesânî*, I-XXX(15 ciltte 30 cilt), Beyrut trz.
- el-Âmili, İmâmu Seyyid Muhsin el-Emîn el-Hüseynî, *A'yânu 'ş-Şîa*, thk., Hasan Emîn, Dâru't-Taarruf, I-XI, Beyrut 1988.
- el-Antakî, Şeyh Muhammed Mer'i el-Emîn, *Limaza intertu Mezhebe 'ş-Şîa*, Müessseti'l-Alami, Beyrut trz.
- Asım Efendi, *Kâsım Tercümesi*, I-III, İstanbul 1887-88.
- Atalan, Mehmet, *Mezhepler Târîhi Açısından Ca'fer es-Sâdık*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1998.
- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1983.
- Atvân, Hüseyin, *ed-Da'vetü'l-Abbâsîyye-Mebadi ve Esalib*, Beyrut 1984.
- Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
-, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yay., Ankara 2003.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed(429/1037), *Kitâbü Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1981.
-, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV., Yay., II. Baskı, Ankara 2001.
- el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit(463/1071), *Târîhu Bağdât*, I-XIV, Kahire 1931.

- Bağlıoğlu, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ(279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, I. Kısım, thk., Muhammed Hamidullah, Mısır 1959; II. Kısım, thk., Muhammed Bâkır el-Mahmûdi, Beyrut 1974; III. Kısım, thk. Abdulazîz ed-Dûrî, Beyrut 1978; IV. Kısım, thk., İhsân Abbâs, Beyrut 1979; V. Kısım, thk. S.D.F. Goitein, Kudüs 1936; VI. Kısım, thk., Süheyl Zekkâr, Riyad Ziriklî, Beyrut 1996.
- el-Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali(458/1066), *es-Sünenu Kübrâ*, I-X, Haydarabad 1344-1355/1925-1926.
- Beylî, Muhammed el-Berekat, *ed-Da'vetü'l-Abbâsîyye*, Mısır 1986.
- Bozan, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE., Ankara 2004.
- Bozkurt, Nahide, *Abbâsî İhtilalinin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.
-, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, Ankara Okulu Okulu Yay., Ankara 2002.
- el-Buhârî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed(435/1043), *Munazâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfîzî*, Süleymâniye Şehid Ali Paşa 2763/11, 152-156 v.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim b. el-Muğire(256/870), *Târîhü'l Kebîr*, I-IX, Diyarbakır trz.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *İmâmet Mecadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet Yay., İstanbul 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, Çev. İbrâhîm Akbaba, Kitâbevi Yay., II. Baskı, İstanbul 2000.
-, *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitâbevi Yay., II. Baskı, İstanbul 2000.
-, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev., Vecdi Akyüz, Kitâbevi Yay., İstanbul 1997.
- Ca'fer es-Sâdık, ibn Muhammed(148/765), *Kitâbü't-Tevhîd*, Dersaadet, İstanbul h.1329.
- Ca'feriyan, Rasul, *Masum İmâmların Fikrî ve Siyasî Hayâtı*, Çev. Ca'fer Bayer, Kevser Yay., I-II, İstanbul 1994.

- el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr(255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr., Abdusselâm Muhammed Hârûn, I-IV, Kahire 1975.
-, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, Çev. Ramazan Şeşen, Ankara 1967.
-, *Kitâbü'l-Hayavân*, II. Baskı, I-VII, Kahire 1965.
-, *el-Osmâniyye*, thk., Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır 1955.
- Cârullah, Mûsâ b. Fâtıma et-Tatarî Mûsâ, *el-Veşîa fî Nakdi Akâidi Şîa*, Dâru'l-Kütübü's-Selefiyye, Kahire 1982.
- el-Cehşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs(310/922), *Kitâbü'l-Vuzarâ ve'l-Küttâb*, thk. Mustafa Saka-İ.el-Ebyârî-A.Şelebi, Mısır 1980.
- Cevde, Cemal, *el-Avdau'l-İctimaiyye ve'l-İktisadiyye li'l-Mevâli fî Sadri'l-İslâm*, Amman 1989.
- el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd(401/1010), *es-Sihâh Tacu'l-Luga ve Sihâhi'l-Arabîyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır trz.
- el-Cezerî, Ebû's-Saâdet el-Mubârek b. Muhammed(606/1209), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, İsmâîliyyan Matbaası, Kum 1397.
- Chokr, Melhem, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Çev., Ayşe Meral, Anka Yay., İstanbul 2002.
- el-Cündî, Abdulhalîm, *İmâmu Ca'fer es-Sâdık*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1971.
- Çağatay, Neşet ve Çubukçu, İ. Agah, *İslâm Mezhepler Târîhi*, Ankara 1985.
- Çakın, Kâmil, *Hadis İnkârcıları*, Seba Yay., Ankara 1998.
- Daftary, Farhad, *Muhalif İslâm'ın 1400 yılı İsmâîliler Târîh ve Kuram*, Çev., Ercüment Özkaya, Raslantı Yay, Ankara 2001.
- Dalkıran, Sayın, *Osmânlı Devletinde Ehl-i Sünnet'in Şi'î Akidesine Tenkidleri*, Osmânlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 2000.
- Daniel, Elton, *The Political and Social History of Khurasan Under Abbasid Rule (747-820)*, Shikago 1979.
- ed-Dineverî, Ahmed b. Dâvûd Ebû Hanîfe(282/895), *Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdilmün'im Âmir ve Celâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire 1960.
- Donaldson, Dwight M., *The Shi'ite Religion*, London 1933.
- Doğan, İsa, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Kardeş Matbaası, Samsun 1996.
- Doğan, Yahya, *Rafıza Kavramı ve Rafizilik*, AÜSBE., Basılmamış Yüksek Yisans Tezi, Ankara 2001.

- ed-Dûrî, Abdulazîz, *İlk Dönem İslâm Târîhi*, Çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1991.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî(275/888), *Sünen*, thk., Muhammed M. Abdülhamîd, I-V, Mısır 1950.
- Ebû Hâtim İsmâîlî er-Râzî, Ahmed b. Hamdân(324/936), *Kitâbü'z-Zîne fi Kelimâti'l-İslâmiyye*, thk., Abdullah Selâm es-Samerrâî, (es-Semarrâî, *el-Guluv ve'l-Fıraki/l-Ğaliyye İçinde*), Bağdâd 1982.
- Ebû Mihnef, Lût b. Yahyâ(150/767), *Maktelu'l-Hüseyn*, Necef 1960.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ(430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır 1932-1938.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habib el-Ensârî(182/798), *Kitabu'l-Âsâr*, Beyrut trz.
-, *Kitâbü'l-Harac*, Kahire 1352.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *İmam Cafer Sadık*, Şafak Yay., İstanbul 1992.
-, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Hisar Yayınevi, I-II, İstanbul 1983.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed(356/967), *Kitâbü'l-Eğânî*, nşr., A.Ali Mühennâ-S.Yûsuf Câbir, I-XXVII, Beyrut 1995.
-, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1966.
- Esed, Haydar, *el-İmâmu's-Sâdık ve Mezâhibu'l-Erba'*, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, I-III, Beyrut 1390/1969.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl(330/941), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Mûsâllîn*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, I-II, Beyrut 1990.
- el-Ezdi, Ebû Zekerîyyâ Yezîd b. Muhammed b. İlyas b. Kâsım(334/945), *Târîhu Musul*, thk., Ali Habîbe, Kahire 1967.
- Feyyâz, Abdullah, *Târîhu'l-İmâmiyye ve Eslafuhum mine's-Şîa*, Beyrut 1975.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Ahmediye Mezhebi (Kadıyanilik)*, İzmir 1986.
-, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., VI. Baskı, Ankara 1993.
-, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİF. Yay., Ankara 1983.
-, *İmâm Ali*, TDV. Yay., Ankara 1996.
-, *İmâmiyye Şîası*, Selçuk Yay., Ankara 1984.
-, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Selçuk Yay., III. Baskı, Ankara 1994.

- el-Firuzabâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb Ebû't-Tâhir(817/1414), *el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kamûsi'l-Muhît*, Çev. Asım Efendi, I-IV, İstanbul 1305.
-, *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbn Abbas*, Mecmau't-Tefâsir İçinde, Çağrı Yay., I-VI, İstanbul 1979.
- Galib, Mustafa, *Târîhü'd-Dâveti'l-İsmâîliyye*, Beyrut 1975.
- Goldziher, Ignaz, *el-Akîdetü ve's-Şeriatu fî'l-İslâm*, Mısır trz.
- Gökalp, Yusuf, *Zeydilik ve Taberistan'da Yayılışı*, AÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999.
- Gölpınarlı, Abdülhakî, *Ondört Ma'sûm Hz. Peygamber (S.A.V) Hz. Fâtıma(A.S) ve Oniki İmam*, Der Yay., İstanbul 1979.
-, *Târîh Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, Der Yay., İstanbul 1987.
- el-Hâirî, Muhammed b. İsmâîl, *Muntahâ el-Makâl*, Tahran 1302.
- el-Hakim et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasan(320/932), *Kitâbü'r-Red ala'r-Râfıza*, thk., Ahmet Suphi Furat, Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 1966, sayı: VI, 37-46.
- Halife b. Hayyat(240/854), *Kitâbu't-Tabakât*, thk., Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Riyad 1982.
-, *Târîh*, thk., Ekrem Ziyâ el-Ömerî, I-II, Riyad 1985.
- el-Hamîde, Abdulhâsib Tahâ, *Edebu's-Şîa ila Nihâyeti Karnî's-Sâni el-Hicrî*, Matbaay-ı Saâde, Mısır 1388/1968.
- el-Harezmi, Ebû Abdillâh b. Ahmed b. Yusuf(387/997), *Mefâtihu'l-Ulûm*, Tahran 1347.
- el-Harranî, Hasan b. Ali(h. IV.asır), *Tuhefû'l-Ukul an Âli'r-Resûl*, Çev. Fahrettin Altan, Tebriz 1366.
- Hasan, Hasan İbrâhîm, *Siyasî-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi*, Kayıhan Yay., Çev.İsmâîl Yiğit, Sadreddin Gümüş, I-VI, İstanbul 1987.
-, *Târîhu'd-Devleti'l-Fâtımîyye*, III. Baskı, yy., 1964.
- Hasan, Sa'd Muhammed, *el-Mehdîyyetü fî'l-İslâm*, I. Baskı, Kahire 1953.
- el-Hasanî, Maruf el-Haşîmi, *Sîretü'l-Eimmetü'l-İsna Aşere*, Beyrut 1977.
- el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed el-Mutezilî(300/912), *Kitâbü'l-İntisar ve'r-Red alâ Ravendî*, Beyrut 1957.

- el-Hazin, Alauddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdadî(725/1324), *Lübabu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzîl*, Mecmau't-Tefâsir İçinde, Çağrı Yay., I-VI, İstanbul 1979.
- el-Hemadânî, Kadı Abdülcebbâr b. Ahmed el-Kâdi, *el-Münye ve'l-Emel*, thk., İsmâuddîn Muhammed Ali, İskenderiye 1985.
- el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekkî (974/1567), *es-Savâiku'l-Muhrika fi'r-Reddi ala Ehli'l-Bid'ai ve'z-Zındika*, İstanbul 1994.
- el-Hillî, el-Allâme el-Hasan b. Yûsuf b. Ali b. el-Mutahhar(726/1325), *el-Bâbu Hâdî Aşere*, nşr. Mehdî Muhakkik, Meşhed 1989.
-, *Kitâbu'r-Ricâl*, ed. Muhammed Sâdıq, Necef 1961.
- Hitti, Philip K., *İslâm Tarihi*, Çev., Salih Tuğ, MÜİF. Yay., I-II, İstanbul 1995.
- Hodgson, Marshall G.S., *İslam'ın Serüveni*, İz Yay., Çev. Metin Karabaşoğlu, I-III, İstanbul 1993.
- el-Hudârî, Muhammed b. Afîfî el-Bacurî, *Muhadârâtü Târîhi'l-Ümeme'l-İslâmiyye ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, thk, Muhammed el-Osmânî, Beyrut 1986.
- el-Hüseynî, Muhammed Câbir Abdulâdil, *Hareketü's-Şîa el-Mütetarriifn*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1967.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed el-Kûfî(314/926), *Kitâbu'l-Futûh*, I-II(4 cilt), Beyrut 1986.
- İbn Abd Rabbihi, Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî(328/939), *el-Ikdu'l-Ferîd*, nşr. Mufîd Muhammed Kâmiha, I-IX, Beyrut 1987.
- İbn Ebî'l-Hadîd, Abdulhamîd Hibetüllah b. Muhammed b. el-Hüseyn (655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belağa*, I-VI, Beyrut 1957.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî(852/1448), *Tehzibu't-Tehzib*, Beyrut 1325.
-, *Fethu'l-Bârî*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1379.
- İbn Haldûn, Ebû Yezîd Abdurrahmân b. Muhammed(808/1406), *Kitâbu'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedâ ve'l-Haber*, I-VII, Beyrut 1992.
-, *Mukaddime*, Çev., Zakir Kâdiri Ugan, I-III, İstanbul 1990.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed Muhammed b. Ebî Bekir(681/1282), *Vefâyatü'l-A'yan ve Enbâi'z-Zeman*, I-VIII, Beyrut 1977.

- İbn Hanbel, Ahmed(241/855), *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1982.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâid el-Endelûsî(456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, I-V, Beyrut 1975.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik(218/834), *es-Sîretu İbni Hişâm*, Çev. Hasan Ege, Kahraman yay., I-IV, İstanbul 1994.
- İbn Kayyim el-Cevzîyye, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir(751/1350), *Celâu'l-Efhâm fi Fazli's-Salâti ve's-Selâm ala Muhammed Hayri'l-Enâm*, thk., Meşkûr b. Hasan b. Âl-i Selman, Riyad 1977.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Amr(774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut 1974.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim(276/889), *Kitâbü'l-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Tahâ Muhammed el-Zeyni, I-II, Kahire 1967.
-, *el-Ma'ârif*, nşr., Servet Ukkâş, Kahire 1981.
-, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut trz.
-, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Matbaatü'l-Mısır, I-III, Mısır 1964.
- İbn Mace, el-Hâfız Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî(275/888), *Sünen-i İbn Maca*, thk., Muhammed Fuad Abdülbakî, I-II, Beyrut 1986.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî(711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1375-1376/1955-1956.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya(840/1436), *Tabakâtu'l-Mutezile*, thk., S.D. Wilzer, Beyrut 1380/1961.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed(236/850), *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut trz.
- İbn Şebbe, Ebu Zeyd Ömer(262/876), *Târihu'l-Medîneti'l-Münevvere*, thk., Muhammed Fehim Şeltût, I-IV, Cidde 1979.
- İbn Şehr Aşûb, Reşidüddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Mâzenderânî(588/1192), *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, I-III, Necef 1375/1956.
- İbn Tağrıberdî, Cemaleddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf(874/1469), *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire trz.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Teymiyye(728/1327), *Hukûki Âl-i Beyt*, Beyrut 1987.
-, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebevîyye fi Nakdi Kelâmi's-Şîâtî ve'l-Kaderiyye*, I-IV, Mısır 1904.

- İbn Tiktaka, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ(709/1309), *el-Fahri fî Adâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut 1966.
- İbn Tolûn, Şemsuddîn Muhammed(953/1046), *Eimmetu'l-İsna Aşer*, thk., Salâhuddîn el-Müncid, Beyrut 1958.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh(543/1148), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, thk., Muhibbüddîn el-Hatib, Dımaşk 1412.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed(597/1200), *Sıfâtü's-Safve*, thk. Fahûrî Mahmûd, II. baskı, I-IV, Beyrut 1979.
- İbnu'l-Esîr, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim(630/1233), *el-Kâmil fî't-Târîh*, nşr., Ebû'l-Fidâ Abdullâh Kâdi-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, I-X, Beyrut 1987.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhayy Ebû'l-Fellâh(1089/1678), *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, I-VIII, Beyrut 1988.
- İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk(385/955), *el-Fihrist*, Beyrut 1994.
- İlhan, Avni, *İmam Musa Kâzım İmam Ali Rıza İmam Muhammed Taki*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996.
-, *Mehdilik*, İstanbul 1993.
- el-İsferâ'înî, Ebû'l-Muzaffer(471/1078), *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkati'n-Nâciye an Fırakı'l-Hâlikin*, thk., K. Yusûf el-Hût, Beyrut 1983.
- el-İsterebâdî, Mirzâ Muhammed(1028/1619), *Minhâcu'l-Makâl fî Tahkîki Ahvâli'r-Ricâl*, yy. trz.
- Jafri, S. Husain M., *Origins and Development of Shi'a İslâm*, Kum 1976.
- Kadı Nu'mân, Ebû Hanife en-Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî el-Mağribî(363/973), *Deâimu'l-İslâm ve Zikru'l-Halâl ve'l-Harâm ve'l-Kadâya ve'l-Ahkâm*, thk., Fevzi Asaf b. Ali Sağır, Kahire 1985.
-, *Te'vilü'd-Deâim*, thk. M. Hasan el-Azamî, Kahire 1967-1972.
- el-Kâdî, Vedat, *el-Keysâniyye fî't-Târîh*, Beyrut 1974
- Kâşifu'l-Ğita, Muhammed el-Hüseyn, *Aslu'ş-Şîa ve Usûluha*, Beyrut 1997.
- el-Kalhatî, Ebû Abdirrahman Muhammed b. Saîd, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk., Seyyide İsmâîl Kâşîf, Uman 1980.
- Kayravânî, İbrâhîm b. Ali, *Kitâbü Zehri'l-Âdab (el-İkdu'l-Ferîd Hâmişi)*, Beyrut trz.

- el-Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer(III./IX. asır), *er-Ricâl/Ma'rifetu Ahbâri'r-Ricâl*, Matbaatü'l-Mustafavî, Bombay 1317/1899.
- Kitâb-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit, (Tevrat, Zebur ve İncil)*, İstanbul 2001.
- Korkmaz, Sıddık, *Tarihi Süreç İçerisinde Sebeiyye*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE., Ankara 2003.
-, *Abdullah İbn-i Sebe*, SÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1996.
- el-Kuhbâî, İnâyetullah Ali(1016/1607), *Mecmâu'r-Ricâl*, Kum 1384.
- el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk(329/940), *Usûl mine'l-Kâfî*, I-II, Tahran 1389.
- el-Kummî, Şeyh Abbâs, *Sefînetü'l-Bihâr ve Medînetü'l-Hikem ve'l-Asâr*, Necef 1354-1355.
- el-Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'arî(301/913), *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırâk*, thk. M.Cevad Meşkûr, Tahran 1963.
- el-Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhîm(403/1012), *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.
- el-Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh(329/940), *el-İmâme ve't-Tebsıra*, Kum 1985.
- el-Kureşî, İdris İmâdüddîn(872/1467), *Uyûnu'l-Ahbâr*, thk. Mustafa Galib, IV-VI, Beyrut 1984.
- el-Kurtûbî, Ebû Abdullâh Muhammed(671/1373), *el-Câmi' fî Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, Kahire 1950.
- Kutbuddîn er-Râvendî(573/1177), *el-Harâic ve'l-Cerâih*, Kum 1409.
- Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât, II. Baskı, Ankara 2002.
-, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV., Yay., Ankara 2000.
- Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, AÜ. Yay., Ankara 1965.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir(764/1363), *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-Zeylû Aleyhâ*, thk., İhsân Abbâs, Darûs-Sadr, I-V, Beyrut 1973.
- Lalani, Arzina R., *Early Shi'i Thought The Teaching of Imam Muhammed al-Bâkır*, The Institute of Ismaili Studies, New York 2000.
- Levis, Bernard, *The Origins of İsmâîlism; A Study of the Historical Backround of the Fatimid Caliphate*, Cambridge 1940.

-, *Tarihte Araplar*, Çev., Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İstanbul 2000.
- Mâcid, Abdulmunîm, *Târîhu's-Siyâsi li'd-Devleti'l-Arabîyye: Asru'l-Hulâfâi'l-Emeviyyin*, VII. Baskı, Kahire 1982.
- el-Mâkdisî, Muhammed b. Halil b. Yusuf(888/1454), *er-Red ala'r-Râfiza*, thk., Ahmed Hicazî es-Sakâ, Kahire 1990.
- el-Makrizî, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadîr(845/1444), *Kitâbü'n-Nizâ ve't-Tehasum fima beyne Beni Ümeyye ve Beni Haşim*, thk., Hüseyin Munis, Kahire 1988.
-, *el-Mevâizu ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Asâr*, I-II, Beyrut trz.
- el-Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed(377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, tkd, Zahid Kevseri, Kahire 1991.
- el-Mâmekânî, Şeyh Hasan b. Abdillâh, *Tenkihu'l-Makâl fî İlmi Ahvârli'r-Ricâl*, Necef trz.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed(1110/1698), *Bihâru'l-Envâr*, II. Baskı I-CX, Beyrut 1983.
-, *Tezkiretu'l-Eimme*, Persia 1913.
- Mecmûatu mine'l-Müsteşrikin, *el-İmâmu's-Sâdık fî Nazari Ulemai'l-Ğarb*, Arapça'ya Çev. Nureddîn Âli Ali, Dâru'l-Fazl, II. Baskı, Dimaşk 1996.
- el-Mekkî, Seyyid Hüseyin Yûsuf, *Akâdetü's-Şîati Fî'l-İmâmi's-Sâdık ve Sairi'l-Eimme*, Beyrut 1987.
- el-Mekkî, el-Muvaffak b.Ahmed(568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut 1981.
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin(346/957), *İsbâtu'l-Vasiyye li'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib*, II. Baskı, Beyrut 1988.
-, *Murucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, I-IV, Kahire 1964.
- el-Minkârî, Nasr b. Muzâhim b. Seyyâr(212/827), *Vak'atu's-Sıffin*, Beyrut 1921.
- el-Mizzî, Cemaleddîn Ebû'l-Haccac Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, Müessesetü'r-Risale, III. Baskı, V, Beyrut 1988.
- Moojen, Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale University Press, London 1985.

- Moezzi, Muhammed Ali Amir, *The Divine Guide In Early Shi'ism; The Sources of Esotericism in Islam*, Fransızcadan İng Çev., David Streight, State University of New York Press, New York 1994.
- Motahari, M., "Meinungs und Glaubensfreiheit im Islam", *al-Fadschr-der Morgendaemmerung*, Jg 12, LXXVIII (1995).
- Muhammed b. Talha, *Metâlibu'l-Usûl*, Necef trz.
- Muğni, Muhammed Cevad, *eş-Şiatu'l-Mizan*, Beyrut 1409/1989.
- Muhyiddîn ed-Derviş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyanuh*, Suriye 1988.
- Musevî, Seyyid Abdullah es-Seyyid Hasen, *Bahs havle'l-Bed'a*, Beyrut 1987.
- Muzaffer, Muhammed Hüseyin, *Imam al-Sâdıq*, Çev., Jasim al-Rasheed, Ensârîyan Foundation, Kum 1998.
-, *Târîhu's-Şîa*, Beyrut 1979
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Şîa İnancıları*, Çev., Abdulkakî Gölpınarlı, İstanbul 1978.
- el-Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd(285/898), *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dali, I-III, Beyrut 1986.
- (Müellifi Meçhul), *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve fihi Ahbâri'l-Abbâs ve Veledihi*, thk. Abdulazîz Dûrî, Abdulcebbar Muttalibi, Beyrut 1971.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, Çev. Ahmet Özel, İz. Yay, İstanbul 1996.
- Nâşi el-Ekber, Ebu'l-Abbas Abdullah b. Şirşîr el-Enbarî(293/906), *Mesâ'ilu'l-İmâme ve Kitâbu'l-Evsat fi'l-Makâlat*, Beyrut 1971.
- en-Necâşî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. el-Abbas(450/1058), *Rîcâlu'n-Necâşî*, Kum 1418.
- en-Nebile, Abdulmünim Dâvûd, *Neşetü'l-İmâmiyye*, Matbatü'l-İrşâd, Bağdâd 1968.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, İnsan Yay, Çev., Osmân Tunç, I-II, İstanbul 1999.
- Neşvânü'l-Himyerî, Ebû Sâid(573/1178), *el-Hürü'l-'Iyn*, nşr. Kemal Mustafa, Mısır 1948.
- en-Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ(300/912), *Fıraku's-Şîa*, İstanbul 1931.
- en-Ni'me, Abdullah, *Hişâm b. Hakem*, Beyrut 1985.

- en-Nisâburî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Fettâl(508/1114), *Ravzâtü'l-Vâizîn*, Matbaatü'l-Hüküme, Kum trz.
- en-Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm(360/971), *Kitâbu'l-Gaybe*, thkç. Ali Ekber el-Ğıffarî, Tahran trz.
- en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvehhâb(733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, thk., Muhammed Câbir Abdulal el-Haynî, I-XXV, Kahire 1984.
- O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev., Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Ankara 1969.
- Onat, Hasan, *99 Soruda İslâm Mezhepleri*, (Basılmamış Ders Notları).
-, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993.
-, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
-, *Yirminci Asırda Şiîlik ve İran İslâm Devrimi*, Ankara 1996.
- Ömer Fârûk, *The Abbâsîd Caliphate (132/750-170/786)*, Bağdâd 1969.
-, *Abbâsîyyun el-Evail*, I-II, Beyrut 1970.
-, *el-Hilâfetu'l-Abbâsîye fî Asri'l-Favda'l-Askeriyye(247-334/861-946)*, Bağdâd 1977.
-, *Medhal ila Târîhi Âl-i Beyt münzü Fecri'l-İslâm hatta Matla'i Asri'l-Hadîs*, Amman 1998.
-, *et-Târîhu'l-İslâmî ve fikru'l-Karnî'l-İşrîn*, Müessetü'l-Matbuâtî'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- Râğıb el-İsfahânî(502/1108), *Mü'cemü Müfredâtü'l-Elfazi'l-Kur'ân*, thk., Nedim Mer'aşlı, Beyrut 1972.
- Rayyis, Ziyaüddîn, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, Nehir Yay., İstanbul 1995.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyin Fahrüddin(606/1209), *İtikâdâtü Fırâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî Neşşâr, Beyrut 1982.
-, *Kelam'a Giriş*, Çev., Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- Rizvi, Seyyid Athar Abbâs, *A Socio-Intellectual History of the Isna Ashari Shi'is in India(7th to 16th century A.D.) with an Analysis of Early Shi'ism*, Ma'rifat Publishing House, Australia 1986.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevi-Haşimi Çekişmeleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991.

- Sarıkaya, Saffet, *İslâm Düşünce Târihinde Mezhepler*, Tuğra Matbaası, Isparta 2000.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Dînlerde Mehdî Tasavvurları*, Sidre Yay., Samsun 1997.
- es-Sem'anî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr b. et-Temimî(562/1166), *el-Ensab*, I-V, Leiden 1913.
- Seyf b. Ömer ed-Dabî el-Esedî(200/815), *el-Fîtne ve Vak'atu'l-Cemel*, thk., Ahmed Râtib Armûş, Beyrut 1406/1986.
- Seyyid Abîd Ali Abid, *İslâm Düşüncesi Târîhi*, Çev., Y. Ziya Cömert, İnsan Yay., I-IV, İstanbul 1990, II/367-368.
- Seyyidü'l-Ehl, Abdülaziz, *Ca'fer b. Muhammed*, Kahire 1964.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I-IX, Leiden 1967-84.
- Shaban, M.A., *The Abbâsîd Revolution*, Cambridge 1970.
- Surûr, Muhammed Cemâluddîn, *el-Hayâtu's-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, y.y, trz.
- es-Suyutî, Celaluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir(911/1505), *Tarihu'l-Hulefâ'*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1995.
- eş-Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerim(548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, Beyrut 1993.
- eş-Şeybî, Mustafa Kâmil, *Sılâ Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü*, Mısır 1969.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. en-Numân el-Ukberî el-Bağdadî(413/1022), *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, nşr., Hibetuddîn eş-Şehristânî, Tebriz 1364.
-, *el-Hikâyât, (en-Nüketü'l-İtikâdiyye ve Resâilu Uhrâ içinde)*, thk., Seyyid Rızâ el-Hüseynî Beyrut 1993.
-, *el-İhtisâs*, ed., A. A. Gaffari, Tahran 1959.
-, *İrşâd*, Beyrut 1975.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî(381/991), *'İelu's-Şerâyi'*, Necef 1966,
-, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, Kum 1405.
-, *Kitâbu't-Tevhid*, Capbana-i Haydari, Tahran 1378.
-, *Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, Çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara 1978.
- et-Tabâtabâi, Allâme, *İslâmda Şîa*, Çev. Kâdir Akaras, Abbâs Kazimi, Kevser Yay., II. Baskı, İstanbul 1999

-, *el-Mizân fî Tefsîri 'l-Kur'ân*, I-XX, Tahran 1379/1959-60.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr(310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli 'l-Kur'ân*, I-XXX, Mısır 1954.
-, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk., Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, I-XI, Beyrut 1967.
- et-Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan(548/1153), *İhticâc*, Necef 1966.
-, *Î'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hüdâ*, nşr., Ali Ekber el-Ğaffari, Beyrut 1979.
-, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri 'l-Kur'ân*, I-X, Beyrut 1415/1995.
- Tâhâ Hüseyin, *el-Fîtnetu'l-Kübrâ*, I-II, Kahire 1966.
- Tamir, Ârif, *Mu'cemu'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, Beyrut 1990.
- Tan, Muzaffer, *Batınılık Kavramı ve Batini Fırkaların Tasnifi Meselesi*, AÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2000.
- Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, Çev., Mehmet Dağ, AÜİF., Yay., Ankara 1978.
- et-Tûsî, eş-Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan(460/1067), *el-Gaybe*, Necef 1965.
-, *el-Fihrist*, Müessesü'l-Vefâ, III. Baskı, Beyrut 1983.
-, *er-Ricâl*, thk. Muhammed Sâdık, Matbaatü'l-Haydariyye, Necef 1961.
-, *et-Tıbyân fî Tefsîri 'l-Kur'ân*, Necef 1960.
- Üçok, Bahriye, *Emevîler Abbasîler*, MEB. Yay., Ankara 1979, 48.
- Vaziri, Mostafa, *The Emergence of Islam; Prophecy, Imamete, and Mesianism in Perspective*, New York 1992.
- Vloten, Gerlof Van, *Emeviler Devrinde Arap Hakimiyeti, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, Çev., Mehmet Said Hatipoğlu, Ankara 1986.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev., E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.
- Welhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, Çev. Fikret Işıltan, AÜ. Basımevi, Ankara 1963.
-, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dîni-Siyasi Muhalefet Partileri*, Çev. Fikret Işıltan, Ankara 1989.
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb(292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1960.

- Yakût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh(626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, I-XII, Beyrut 1986.
- Yeşilyurt, Temel, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Kubbealtı Yay., Malatya 2001.
- Yönem, Ahmet, *Mehdîlik Fikri ve Müslümanlar Arasındaki İlk Tezahürleri*, AÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998.
- Zahir, İhsan İlâhî, *Şîa'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, Çev., Sabri Hizmetli ve Hasan Onat, Ankara 1984.
- ez-Zebidî, Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed(1205/1790), *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut trz.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, nşr., Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Kahire 1963.
-, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, I-XXV, Beyrut 1981-1988.
-, *Târîhu'l-İslâm ve Tabâkatü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, Beyrut 1997-1999.
-, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarabad 1333.
- ez-Zemâhşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer(539/1144), *Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil*, Dâru'l-Ma'rife, I-IV, Beyrut trz.
- ez-Zeyn, Muhammed Hüseyin, *eş-Şîa fî't-Târîh*, Dâru'l-Asâr, Beyrut 1399/1979.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn, *A'lâm*, II. Baskı, I-VIII, Beyrut 1980.
- Zorlu, Cem, *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- Zuğbî, Fethi Muhammed, *Gulâtu's-Şîa*, I. Baskı, y.y., 1988.

2. MAKALELER

- Amilî, Ca'fer Murtaza, "Kur'an'da Ehl-i Beyt", *Ehl-i Beyt Mesajı*, İstanbul I (1993), 7-19.
- Arendonk, C. Van, "Keysaniye", *MEİA*, VI (1997), 664.
- Atalan, Mehmet, "Ca'fer es-Sâdık'ın Eserleri", *Dîni Araştırmalar*, XI (2001), 113-132.
- Atçeken, İsmail Hakkı, "Ömer b. Abdülazîz Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *SÜİFD.*, XIII (2002), 69-88.
- Ateş, Süleymân, "İmâmiyye Şîasının Tefsir Anlayışı", *AÜİFD.*, XX (1975), 147-172.

- Bağlıoğlu, Ahmet, “Abbâsî Devleti’nin Oluşum Sürecinde Şîî Hareketler”, *Dîni Araştırmalar*, VIII (2000), 81-96.
- Bozkurt, Nahide, “Abbasilerle İktidarın Meşruiyeti Üzerine Bir Analiz”, *İslâmiyet*, III (2000), 147-158.
-, “Alioğullarının Siyasal İktidar İstencinde –Abbasiler Dönemi- İlk Mücadelesi: Muhammed en-Nefsu’z-Zekiyye’nin İsyanı”, *Dîni Araştırmalar*, XIII (2002), 107-118.
- Buckley, R.B., “The Early Shiite Ghulâh” *Journal of Semitic Studies*, Oxford University Press, Autumn 2: XLII (1997), 301-325.
- Buhl, FR., “Muhammed b. Abd Allah”, *MEBİA.*, VIII (1997), 472-474.
- Demir, Ahmet İshak, “İsnâaşeriyye’de İmamın Otoritesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III (2003), 109-125.
- Doğan, İsa, “Zeydiyye Mezhebi”, *OMÜİFD.*, III (1989), 83-107.
- Ebîed, R. Y. and Young M. J. L., “Ca’fer es-Sâdık’a Nisbet Edilen Hemeroloji Üzerine Bir İnceleme”, Çev. Mehmet Atalan, *FÜİFD.*, VIII (2003), 277-280.
- Ebû’l-Ayneyn, Ali Halil Mustafa, “el-İhtimâmâtü’t-Terbeviyyeti fî Fîkri Ca’fer es-Sâdık” *Min A’lami’t-Terbiyyeti’l-İslamiyye*, I (1988), 93-123.
- Ömer Fârûk, “Aspects of the Abbâsîd-Hüseynîd Relations Dûring the Early Abbâsîd Period 132-193 A.H./750-809 A.D.”, *Arabîca*, XII (1975), 172-173.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “Abdullah b. Muâviye” *DİA*, I (1988), 118-119.
-, “Abdullah b. Vehb er-Râsibî”, *DİA*, I (1988), 141-142.
-, “Câbir el-Cu’fî”, *DİA.*, VI (1992), 532.
-, “Gadîr-i Hum”, *DİA.*, XIII (1996), 279-280.
-, “Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”, *AÜİFD*, XXII (1978), 245-275.
-, “Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri”, *AÜİFD.*, XXVI (1983), 353-370.
-, “Hüseyin”, *DİA.*, XVIII (1998), 518-521.
-, “İslâm Mezhepler Târîhi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”, *Uluslar Arası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu (First International Symposium on Islamic Studies)*, Tebliğler ve Müzakereler, 16-18 Eylül 1985, İzmir 1985, 369-377.

-, “İsnâaşeriyye”, *DİA*, XXIII (2001), 142-147.
-, “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”, *AÜİİD.*, IV (1980).
-, “Şiîliğin Doğuşu ve Gelişmesi”, *Milletlerarası Târîhte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu, İlmi Neşriyat*, İstanbul 1993, 33-46.
- Goldziher, I., “Das Prinzip der Takija im Islam”, *ZDMG.*, LX (1906), 213-220.
- Goldziher, Arendok, Tritton, “Ahl al-Bayt”, *The Encyclopedia of İslam(2nd Edition) EI²*, I (1960), 257-258.
- Gölcük, Şerafettin, “Beyan b. Seman al-Temimî”, *DİA.*, VI (1992), 28-29.
- Hasan, Hasan İbrahim, “Aspects of Shi’ah History”, *Muslim World*, C: XLVII, IV (1957), 271-282.
- Hasan Muhammed Nureddin, “İmâm Ca’fer es-Sâdık ve Gulât”, *Mutemeru’l-İmâmu Ca’fer es-Sâdık ve’l-Mezâhibu’l-İslâmiyye*, Beyrut 1417/1917, 405-428.
- Hatiboğlu, Mehmet Sâid, “İslâmda İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hılafetin Kureyşliliği”, *AÜİFD.*, XXII (1978), 121-213.
- Hizmetli, Sabri, “Genel Olarak Râşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri”, *AÜİFD.*, XXXIX (1999), 27-54.
-, “İtikadi İslâm Mezheplerin Doğuşuna İçtimai Hadîselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme”, *AÜİFD.*, XXVI (1983), 653-680.
- Hodgson, Marshall G.S., “Bayân b. Sam’an al-Tamimi”, *The Encyclopedia of İslam(2nd Edition) EI²*, I (1960), 1116-1117.
-, “Dja’far al-Sâdıq”, *The Encyclopedia of İslam(2nd Edition) EI²*, II (1960), 374-375.
-, “How did the Early Shi’a Become Sectarian?”, *JAOS.*, 75 (1955), 1-13.
- Horasânî, Muhammed Vaiz Zâde, “Ca’fer es-Sâdık”, *Ehli Beyt*, II: VIII (1985), 85-86.
- Howard, Ian K.A., “Şiî Kelâm Edebiyatı”, Çev., M. Ali Büyükkara, *Kur’ân Mesajı İlmi araştırmalar Dergisi*, İstanbul 1999, 206-226.
- Hurç, Ramazan, “Siyaset Bilincinin Oluşumu Bağlamında Dört Halifenin Seçim Sistemi”, *FÜSBD.*, I (2003), 389-418.
- Hüseynî, Seyyid Murtaza el-Askeri, “Ehl-i Beyt Mektebinde İmâmet ve Hilâfet”, *Ehl-i Beyt Mesajı*, XI (1996), 32-44.
- Ivanow, W., “Early Shi’ite Movements”, *JBBRAS.*, XVII (1941), 1-23.
- İlhan, Avni, “Beda”, *TDVİA*, V (1992), 290-291.

-, “İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası”, *DEÜİFD.*, I (1983), 137-147.
-, “İslâm’da Kurtarıcı İnancı”, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ankara 1997, 324-328.
-, “Şîa’da Usûlü’-d-Dîn”, *Milletlerarası Târîhte Ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu, İlmi Neşriyat*, I. Baskı, İstanbul 1993, 409-433.
-, “Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi”, *DEÜİFD.*, II (1985), 157-175.
- Kohlberg, Etan, “From Imamiyya to Ithna-Ashariyya”, *Bulletin of Oriental and African Studies*, XXXIX (1976), 25-53.
- Kutlu, Sönmez, “Ehl-i Beyt’ Sembolik Kapitalinin Târîhi Süreç İçinde Semerelendirilmesi”, *İslâmiyat*, III (2000), 99-120.
-, “İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbû’l-İrcâ”, *AÜİFD.*, XXXVII (1997), 317-331.
-, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri” *İslâmiyât*, IV (2001), 15-36.
-, “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *GÜÇİFD.*, I (2002), 168-210.
-, “Sâlim b. Zekvân’ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısımın Tercümesi”, *AÜİFD.*, XXXV (1996), 467-475.
- Levis, Bernard, “The Shi’a in Islamic History”, *Shi’ism, Resistance and Revolution*, Ed., Martin Kramer, London 1987, 21-30.
-, “İsmâîliler”, *MEİA*, V/2 (1997), 1120-1124.
- Macdonald, D. B., “Mehdî”, *MEİA*, VII (1997), 474-479.
- Madelung, Wilferd, “Al-Mughiriyye”, *The Encyclopedia of İslam (2nd Edition)* *ET*², VII (1960), 347.
-, “Shi’a”, *Dictionary of the Middle Ages*, New York, XI (1989), 227.
- Mutahharî, Murtaza, “İmâm Ca’fer es-Sâdık”, *Mecelletü’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye*, Dımaşk 1412/1991, 84-97.
- Onat, Hasan, “Dîn Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler”, *Türk Yurdu*, C. XIII: 75 (1993).
-, “Ebû Hâşim”, *DİA*, X (1994), 146.
-, “Hattabiyye”, *DİA*, XVI (1997), 492-493.
-, “İsmâîl b. Ca’fer es-Sâdık”, *DİA*, XXIII (2001), 91-92.

-, “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur’ân’ın Rolü”, *I. Kur’ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, 415-439.
-, “Şiî İmâmet Nazariyesi”, *AÜİFD.*, XXXII (1992), 89-110.
-, “Şiîliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)” *AÜİFD.*, XXXVI (1997), 79-117.
-, “Türkiye’de İslâm Mezhepleri Târîhi’nin Gelişim Sürecinde Prof.Dr. Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, 236-254.
-, “Yirminci Asırda Şiîlik ve İran İslâm Devrimi”, *Milletlerarası Târîhte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İlmi, Neşriyat Yay., I. Baskı, İstanbul 1993, 123-157.
- Öz, Mustafa, eş-Şek’a, Mustafa Muhammed, “İsmâiliyye” *DİA.*, XXIII (2001), 128-133.
- Öz, Mustafa, “Ca’fer es-Sâdık”, *DİA.*, VII (1993), 1-3.
-, “Ehl-i Beyt”, *DİA.*, X (1994), 498-501.
-, “İmâmiyye”, *DİA.*, XXII (2000), 207-209.
-, “Galiyye”, *DİA.*, XIII (1996), 333-337.
-, “Hişâm b. Hakem”, *DİA.*, XVIII (1998), 153-154.
-, “İbrâhîm b. Abdillâh”, *DİA.*, XXI (2000), 283-284.
-, “İsmâiliyye Mezhebi”, *Milletlerarası Târîhte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İlmi Neşriyat Yay., I. Baskı, İstanbul 1993, 605-645.
-, “Keysâniyye”, *DİA.*, XXV (2002), 363-364.
- Sarıçam, İbrahim, “Kumeyt b. Zeyd el-Esedî ve Hâşîmîyyât’ı, -II-”, (İslâm Tarihi Açısından Bir Değerlendirme), *AÜİFD.*, XXXVII (1997), 201-232.
- Sharon, Moshe, “Ahl al-Bayt-People of the House”, *Jerusalem in Arabîc and Islam*, 2: VIII (1986), 169-184.
- Sofuoğlu, Cemal, “Gadir-i Hum Meselesi”, *AÜİFD.*, XVI (1983), 461-470.
-, “Şîa-i İmamiyye’nin Hadîs Anlayışı”, *Milletlerarası Târîhte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İlmi, Neşriyat Yay., I. Baskı, İstanbul 1993, 258-287.
- Söylemez, Mahfuz, “Hz. Hasan’ın Hilafeti Muaviye’ye Devrinin Arkaplanı”, *İslâmî Araştırmalar*, XIV (2001), 456-468.

- Taylor, John Boer, “Sufilerin Manevi Atası Ca’fer es-Sâdık”, Çev., Mehmet Atalan, *FÜİFD.*, V (2000), 669-674.
-, “Man’s Knowledge of God in the Thought of Jafar al-Sadîq”, *Islâmic Culture*, 40: IV (1966), 195-206.
- Tucker, William F., “Asiler ve Gnostikler; el-Muğire ibn Sâid ve Muğiriyye” Çev. E. Ruhi Fığlalı, *AÜİFİD.*, V (1982), 203-229.
- et-Tûsî, Nasiruddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan(672/1274), “İmamet Risalesi”, Çev. Hasan Onat, XXXV (1996), 179-191.
- Vaglieri, Laura Veccia, “Ali-Muâviye Mücâdelesini ve Hârici Ayrılmasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi”, Çev., Ethem Ruhi Fığlalı, *AÜİFD.*, XIX (1973), 147-150.
- Vida, G. Levi Della, “Muhtar”, *MEİA.*, VIII (1997), 513-516.
- Watt, Montgomery, “Shi’ism Under the Umayyads”, *JRAS*, III-IV (1960), 158-172.
-, “The Rafidites: A.Preliminary Study”, *Oriens*, XVI (1963), 110-121.
- Yavuz, Yûsuf Şevki, “Cevaliki, Hişâm b. Salim”, *DİA.*, VII (1993), 437-438.
-, “Gulûv”, *DİA.*, XIV (1996), 192-195.
- Yıldız, Sakıp, “Şîa’nın Kur’ân-ı Kerîm ve Tefsîri Hakkında Görüşleri”, *AÜİFD.*, Erzurum V (1982), 45-69.
- Zettersen, K.V., “Abd Allah b. al-Hasan”, *MEİA.*, I (1997), 32-33.
- Zorlu, Cem, “Abbâsî Devletine Karşı İlk Silahlı Hareketler”, *Ma’rife*, I (2001), 95-127.

ÖZET

Atalan, Mehmet “Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca’fer es-Sâdık’ın Yeri” Doktora Tezi, Tez Danışmanı; Prof. Dr. Hasan Onat, IV-185 s.

Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca’fer es-Sâdık’ın Yeri adını taşıyan araştırmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde Metot ve kaynaklardan, Şia kavramının tespiti, lügat ve terim anlamı, Şia ve Rafizî kavramının ne anlama geldiği üzerinde duruldu.

Birinci bölümde, Şii Farklılaşmaların İlk Tezahürleri olan imamet, vasilik, Ehl-i Beyt ve Mehdilik; Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Kabileciliğin Rolü olan Emevi-Hâşimi Çekişmesi, Alioğulları ve Abbasoğulları, Mevali-Arap Çekişmesi; Ca’fer es-Sâdık Öncesi Şiiliğin Genel Görünümü geniş ölçüde ortaya konmaya çalışıldı.

İkinci bölümde Ca’fer es-Sâdık ve Öğrencileri, Ca’fer es-Sâdık ve gulat ve Ca’fer es-Sâdık dönemi siyasi isyanlarına geniş ölçüde yer verildi. Ca’fer es-Sâdık siyasi hüviyetinden çok, ilmi şahsiyetiyle tanınmıştır. Ca’fer es-Sâdık’ın Fikirleri olan Allah, Peygamber, Kur’an, İmamet, Ahiret ve Kader görüşü tespit edildi. Diğer görüşlerinden olan Sahabe, Takiyye, Bedâ’ görüşü ortaya konuldu. Her şeyden evvel Tevhid, Nübüvvet ve Ahiret gibi üç temel usulde birleşmiştir. İmametın usulî’-d-din içine dahil edilmesi, Hz. Muhammed’den sonra belli kişilere üstünlük sağlamıştır. Bu kişilerin Peygamber gibi ismet sahibi ve başkalarında olmayan özel bir bilgiye sahip oldukları iddia edilmektedir. Kanaatimizce bu husus Ca’fer es-Sâdık’ın düşüncesi ile bağdaşmamaktadır. Dönemindeki hiç bir isyana katılmadığı gibi, Şii isyanlarda da tarafsızlığını bozmamıştır. Ca’fer es-Sâdık herkesin ittifaken kabul ettiği bir imam olduğu için bir çok Şii fırka, batıl görüşlerini ona isnad ederek, kendilerine meşruiyet kazandırmak istemişlerdir. Ca’fer es-Sâdık’ın ismi etrafındaki spekülasyonlar bölümünde gulat fırkaların savundukları ilahlık, peygamberlik, mucize, bedâ’, rec’at, tenasüh, ibaha ve teşbih gibi sıfatlardan uzak kalmış bu gibi saçmalıkları yapanları lanetlemiş ve onların liderlerini kovmuştur.

Üçüncü bölümde Ca’fer es-Sâdık’ın vefatından sonraki İmamet tartışmaları, Ca’fer es-Sâdık’la bağlantılı olan Şii fırkalar, Ca’fer es-Sâdık’ın İsnâ-âşeriyye’nin oluşumuna etkisi üzerinde duruldu.

THE SUMMARY

Atalan, Mehmet "The Function of the Ja'far al-Sâdıq in the Transformation Process of the Shi'a" A Doctora Thesis, Thesis Advisor; Prof. Dr. Hasan Onat, IV-185p.

Our study called The Function of the Ja'far al-Sâdıq in the Transformation Process of the Shi'a consists of an introduction and three chapters.

In the introduction part, the establishing of the shia concept through methods and sources, Shia's and Rafizî's dictionary and term meaning; and the meaning of the Shi'a and Rafizî were dealt.

In the first chapter I tried to put forward the Ahl al-Bayt and Mahdi, the wasi, imamate that became different the first apparent in Shi'a the Umayyad-Hashimi dispute which took an important role in the process of the tribe in the field of the differentiation of the Shi'a, the Alid sons and Abbasids, Mawâli-Arab quarrel, the general appearance of the Shia pre-Ca'fer es-Sâdıq.

In the second chapter, I stressed widely on Ja'far al-Sâdıq and ghulat and the political rebels of Ja'far al-Sâdıq. Ja'far al-Sâdıq is more known with his scientific studies rather than his personal identity. The thoughts of Ja'far al-Sâdıq that are the God, the prophet, the Qur'an, the Imama and the Doomsday and fate opinion were determined. His other sights that are disciples of Muhammed, taqiyya and bed'a were exposed. First of all it is formed in three basic methods, the tewhid, Nübüvvet and the next world. The Imamet had superiority to some particular people after Muhammed. These People are claimed to be innocent and are also claimed to have special knowledge which the others haven't. In my opinion this matter doesn't suit the idea of Ja'far al-Sâdıq. He has never joined a rebel through the period he lived and never did he change his neutral. As many of the Shi'a accept Ja'far al-Sâdıq as a trusted Imam, of the Shi'a party-sects wanted to have legality for themselves by attributing him their supartitious thoughts. In the chapter of the speculation of Jafar al-Sadiq's name of around; he kept himself far from concepts as the quadness, prophood, miracles, bada', rej'ah, tenasükh, ibahah, teşbih and he cursed and expelled those who did these kinds of nouseense things.

In the third chapter I emphasized the İmama disputes, the parties belonging to Ja'far al-Sâdıq and the effect of Isnâ-'Ashari formation after death of Ja'far al-Sâdıq.