# ERKEN DÖNEM İMÂMET DOKTRİNİNE DAİR MÜLAHAZALAR*

**W. Montgomery WATT**
**Çev.: Halil İbrahim BULUT****

Tûsî'nin *Şia Eserleri Listesi (el-Fihrist),* Alois Sprenger tarafından 1854 yılında *Bibliotheca Indica* içinde neşredildiğinden beri İslâmî ilimleri araştıranlarca bilinmektedir ve *Fihrist* ile alakalı referanslar daha erken döneme ait eserlerin bazılarında bulunmaktadır. Şeyh Tûsî'nin –Ebû Ca'fer Muhammed et-Tûsî Şeyhu't-Tâife (995/385-1066/458), Mart 1970'de Meşhed'de onun onuruna gerçekleştirilen milenyum kongresi için yapılan hazırlıklar sebebiyle pek çok eseri dikkate sunulmuştur ve onun hakkında İran'da bazı yeni neşirler ve çeşitli makaleler yayınlanmaktadır. *Şia Eserleri Listesi (Fihrist)'*ne göz atan günümüz yazarı, onun verdiği malumatın, sık sık alıntı yaptığı İbn Nedim'inkinden daha doyurucu olduğunu ve bu malumatın 3./9. yüzyıl boyunca imâmet doktrininin gelişmesine ışık tuttuğunu görecektir. Joseph Schacht'ın anısına bir saygı olarak takdim edilen bu makale, *Şia Eserleri Listesi'*nden (*el-Fihrist*) elde edilen bazı malumatların uygunluğunu gösterme amacıyla sınırlandırılmıştır.[1] Bu makale, Tûsî'nin eseriyle, onun hemen sonrasında gelen Necâşî'nin eseri arasındaki ilişkiyi dikkate almaz, buna ilaveten Nevbahtî tarafından telif edilen *Firaku'ş-Şia* ile Sa'd b. Abdullah el-Kummî tarafından telif edilen *el-Makâlât ve'l-Firak'*ın ayrı ayrı değerleri gibi bazı ilgili meselelere de girmez.

Kabul edilen genel durum şudur ki, Şia'nın İmâmiyye kolunun doktrini, On İkinci İmâm'ın 874 yılında gaybete girmesi veya gizlenmesinden sonrasına kadar kesin şeklini kazanmamıştır. Bu doktrinin müntesipleri söz konusu tarihten itibaren kendilerini "İmâmî" diye isimlendirmeye başlamış olmaları muhtemeldir. Fakat bu isim, (Şeyh Tûsî'nin kullanımına göre) burada, kendilerinin selefleri olarak kabul ettikleri daha önceki alimlere tahsis edilmektedir. Çünkü 874 yılından önce, bir asırdan daha uzun bir zamandan beri, Ali soyundan gelen imâmları kabul eden farklı gruplar vardı. Bu gruplar ara-

---

* Bu makale, *Studia Islamica,* (1970) XXXI, 287-298'den alınmıştır.
* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi, Dr., **hbulut@sakarya.edu.tr**

[1] Meşhed Kongresinde, aynı konuyla alakalı bir bildiri yazar tarafından sunulmuştur. Makalede, aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır:
*List:* Tûsî'nin *Şia Kitapları Listesi (el-Fihrist),* (krş. Gal, I,512).
I-Nedîm: İbn Nedîm, *Fihrist,* (nşr. G. Flügel), Leipzig 1871.
Nawb: Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şia,* (nşr. H.Ritter), Bibliotheca Islamica, 4, Leipzig 1931.

sında itikâdî açıdan tam bir ittifak bulunmamakla birlikte çoğunluğun, Abbâsîlerin yerine Ali evladının geçmesine çabalayan isyancılar olmadıkları söylenebilir. Muhtemeldir ki, dokuzuncu asır boyunca İmâmî fikirler/görüşler politik bir tutumun ifadesi idi, yani hilâfetin varlığının daha otokrat/diktatörce olduğu şeklindeki bir inanca dayanıyordu.[2]

**1. İlk İmâmîler ve Mûtezilîler**

Tûsî'nin *el-Fihrist*'i tarafından açıkça ortaya konulan hususlardan biri, Harun er-Reşîd dönemi öncesinden beri İmâmiyye ile Mûtezile arasında bazı ilişkilerin var olduğudur. Bu husustaki bazı şeyler, Mes'ûdî'nin zikrettiği –Yahya el-Bermekî tarafından düzenlenen Platon'un symposium'u modelindeki- meclisten bilinmekte idi. Söz konusu mecliste söz alan on üç alimden; Ebu'l-Hüzeyl, Nazzâm, Mu'temir b. Süleyman, Bişr b. el-Mu'temir ve Sümâme olmak üzere beş tanesi Mûtezilî; Ali b. Mîsem, Hişâm b. el-Hakem, Ali b. Mansûr ve es-Sakkâk olmak üzere dört tanesi de İmâmî olarak tanımlanmaktadır.[3]

Bu dostça ilişkilerin arka planı Şeyh Tûsî tarafından kaydedilen şu hakikatle alakalıdır. Öyle ki Hişâm b. el-Hakem "daha aşağı derecede olanın imâmeti" (imâmetü'l-mefdûl) hakkında Mûtezilîlere karşı bir kitap yazmıştı.[4] Benzer başlıklı bir eser, biraz daha önce yaşamış bir alim olan Ebû Câfer el-Ahval'e de (muhaliflerce Şeytânu't-Tâk olarak bilinir) nispet edilmektedir.[5] Bu doktrinin Mûtezilîlere atfedilmesi endişe verici bir husustur. Çünkü mefdulün imâmeti meselesi, genel olarak Zeydîlerin ayırt edici bir özelliğidir. Bundan maksat; Ali'nin mükemmel veya en üstün olduğunu kabul etmekle birlikte, Ebû Bekir'in Ali'ye göre "mefdul" yani daha aşağı derecede olduğu hakikatine rağmen onun gerçek râşid halife olmasıdır. Her ne kadar Zeydîler ile Mûtezilîler arasındaki ilişkiler karanlık ise de onlar arasında bir yakınlık vardır ve bu yine de bir ilişkidir. Bununla birlikte bu iki İmâmî alimin, Hayyât tarafından kısa bir zaman sonra müsamaha gösterildiğinden daha geniş ölçüde Mûtezileden yararlanmış olmaları muhtemeldir. Öyle ki bir Mûtezilî alim olan Hayyât, Mûtezile isminin, beş prensibi kabul eden kimselere hasredilmesi gerektiğinde ısrar eden kişidir. Nevbahtî'de, Mûtezile isminin daha geniş bir

---

[2] Bu konularla alakalı bir tartışması için bk. Watt, "The Rafidites", *Oriens,* XVI, (1963), 110-21; *Islamic Political Thought, the Basic Concepts,* Edinburgh, 1968, 82-9.

[3] *Murûcu'z-zeheb,* IV, 368-76; Mîsem, Heysem'den düzeltilmiş, tashih edilmiştir. Sakkâk ise Sakkâl'den gelmektedir (İbn Nedîm, 176 ve Şehristânî, *el-Milel,* (nşr. Cureton), 145). Bu ikincisi Tûsî'nin *Fihrist*'inde geçen (s.292, numara 634) açık ifadeyle uyumludur.

[4] *Fihrist* 355, no 771; İbn Nedim, 175 vd.

[5] *Fihrist* 323, no 698; İbn Nedim, 176, 9-13.

İmâmî kullanımına/ tanımına dair bazı işaretler vardır. O, Hayyât tarafından dışlanan Dırar b. Amr'ı bu tanımın içine dahil etmiştir.[6] Diğer bir husus, Nevbahtî, Mûtezile fırkasını İslam'ın temel fırkalarından biri sayar, diğer fırkalar ise Şia, Mürcie ve Havariçtir.[7] Bu ifade, Ali'ye karşı tutumlarına göre fırkaların bir tasnife tabi tutulduğunu göstermektedir: Şia, Hz. Muhammed'in ölümü üzerine Ali'yi imâm olarak kabul edenlerdir. Hâricîler, Ali'nin küfre düştüğünü ve ona karşı savaşılması gerektiğini iddia eden kimselerdir. Mürcie ise, hem Ali'yi hem de hasımlarını dost edinen ve benimseyenlerdir. Mûtezilîler ise, bu ikisi arasında karar vermeyi reddettiler ve her ikisinden de kendilerini uzak tuttular.[8] Nevbahtî bu noktada Zeydîlerden bahseder ve açıkça belirtmediği bir başka yerde tasnif ettiği bu dört temel fırkaya atıfta bulunur. O, muhtemelen Zeydîleri Şiî olarak değerlendirmemiştir. Çünkü onlar, Peygamberden sonra gerçek imâm olarak Ali'yi kabul etmediler. Yine de onlar, Peygamberden sonra efdal (the most excellent) olarak Ali'ye hürmet ettiler.[9] Fakat Nevbahtî'nin Zeydîler ile Mûtezilîleri aynileştirdiği hususu açık değildir. Bununla birlikte erken dönem bu iki İmâmî alim, neredeyse kesin bir şekilde Zeydîleri Mûtezile diye isimlendirdikleri kimseler arasına dahil etmişlerdir.

Hişâm b. el-Hakem ve Şeytânu't-Tak, Cemel savaşına iştirak eden Talha ve diğer sahabîler meselesiyle alakalı olarak Mûtezileye karşı reddiye yazmışlardı. Muhtemelen onlar, bu reddiyelerinde -hem Ali hem de düşmanlarının her ikisinin birlikte haklı olamayacağını bildikleri halde- hangi tarafın haklı olduğunun söylenemeyeceği şeklindeki bazı Mûtezilîlere atfedilen görüşü reddediyorlardı.[10] Yine de onlar diğer eserlerde, genel olarak imâmet ve vasiyet meselesini açıklamışlardır. Bu son konuda onlar, en azından Mehdî dönemine kadar (775-785) Abbâsîler tarafından ileri sürülen "her imâm kendi halefini tayin etmiş veya atamıştır"[11] ve bilhassa "İbnü'l-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim, Abbâsî ailesinden birini kendine halef olarak atamıştır", şeklindeki teoriyi tenkit ediyorlardı. Çeşitli zamanlarda tartışılan bir konu olmasına rağmen bu meselenin, İmâm Câfer Sadık'ın halefiyle alakalı olarak tartışılmış olması küçük bir ihtimaldir.

"Kader, insanın özgür iradesi ve varlıkların cismânî karakterleri" gibi kendilerinin tartıştığı meseleler hakkında yazması için Hişâm'a yol gösteren Mûtezilîler ile onun arasında şüphesiz ilişkiler vardı.

---

6 Nevbahtî, 11, 16; krş. *İntisâr,* (nşr. Nyberg), 133.
7 Nevbahtî, 15.
8 Nevbahtî, 2,13; 6,3; 6,11 vd.; 12, 1-9; Mûtezilenin Ali'ye yönelik tavrında bazı farklılıklar vardır.
9 Nevbahtî, 12,18; 19, 1; 49,3.
10 Nevbahtî, 13, 14.
11 Krş. Nevbahtî, 42, 11.

Şeyh Tûsî, Hişâm'ın 199/814 yılında Kufe'den Bağdat'a gittiğini ve aynı yıl içinde orada öldüğünün sanıldığını belirtmiştir. Fakat Hişâm'ın Yahya el-Bermekî ile dostluğunun olduğuna göre, Yahya'nın 187/803 yılında ölümünden önce onun Bağdat'ta bulunmuş olması ve orada Mûtezile ile ilişkiler kurduğu daha erken bir ikameti gerekmektedir. Hişâm'ın diğer iki İmâmî olan Hişâm el-Cevalikî ve Şeytânu't-Tak'a karşı reddiye yazdığı gerçeği, bu insanların biraz daha yaşlı olduğu fikrini hatıra getirir ve Ali soyundan gelen imâmların taraftarları arasında önceden de ayrılıklar olduğunu gösterir.

Bermekî'nin çevresinde sık sık, en azından zaman zaman görülen diğer bir İmâmî alim, İbn Temmâr diye de bilinen Ali b. Mîsem'dir.[12] O da Kufeli idi, fakat Basra'ya yerleşmişti ve hiç şüphesiz Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm ile tartışmalara girmişti. Onun için, imâmet doktrinini teolojik açıdan yorumlayan ilk kişi olduğu söylenmiştir. Bu son ifade, ya Hişâm b. el-Hakem'in daha genç olduğuna ya da bazı sebeplerden dolayı Hişâm'ın eserinin İmâmiyye'nin teolojik bir yorumu olarak dikkate alınmadığına delalet eder. Nevbahti'ye göre Ali b. Misem'in görüşü şöyle idi: Ali, imâmete layıktı. Çünkü o, Peygamberden sonra insanların en mükemmeliydi ve onu imâm olarak kabul etmeyen kimseler, -günah işleme anlamında olmamakla beraber- hata etmişlerdi.

Daha sonra, dokuzuncu asırda, Fadl b. Şâzân'ın (ö.874) polemik ve savunmacı eserlerinin bazıları, onun Mûtezile gibi aynı entelektüel çevrede hareket ettiğini göstermektedir. Özellikle o, sadece Mûtezilî el-İskâfî (ö.854) ve el-'Asamm'a (ö.850?) karşı reddiye yazmadı, aynı zamanda Hâricî teologlara, İbn Kerrâm'a, Sünnî hukukçulara, Mürcie, Bâtiniyye veya Gulât-ı Şia fırkalarına; filozoflara, dualist veya Senevîlere karşı da reddiyeler yazmıştır.[13] Böyle bir kimse, sadece kelam sahasında değil, aynı zamanda hukuk sahasında da dönemin entelektüel hayatının merkezindeki olaylarda açıkça etkiliydi.

Şeyh Tûsî tarafından kaydedilen dokuzuncu yüzyıl eserleri, bazı hukukî/fıkhî meseleleri içermektedir. Fakat bu dönemde şeriata yönelik farklı bir İmâmiyye uygulamasını tasavvur etmek mümkün değildir. Bu eserlerden bazıları boşanma, mut'a (muvakkat evlilik), namaz, hac gibi fıkıh veya ibadete ait uygulamanın bir yönüyle alakalıdır. Bu kitaplar, daha sonraları Sünnî olarak isimlendirilen alimlerden birisinin eseriyle mukayese edildiğinde, -mut'a konusu hariçtahminen aynı idi. Bununla birlikte çeşitli başlıklardaki Şâfii'nin ifadesi, İmâmîlerin hukukî uygulamaları meşrulaştırma yöntemlerine ilgi duymaya başladıklarını hatıra getirmektedir. Şâfiî, Peygamberin hadisleri konusunda, bir sahabeye kadar geri gidecek bir isnad veya

---

[12] *Fihrist*, 212, no 458; İbn Nedim, 175, 19-21; Nevbahtî, 9, 10-13.
[13] *Fihrist,* 254 vd., no 559; İbn Nedim, 231, 20-3.

râvîler zincirinin olması gerektiği hususunda ısrar etmişti. İmâmîler ise, kabul edilmiş otoritelerden bazılarının İmâmî bakış açısından genel olarak güvenilir olmadığını savunuyorlardı.

İmâmî alimler İbn Mumlik ve Reyli İbn Kiba tarafından Mûtezileye yöneltilen onlarla alakalı diğer tartışmalar hemen sonraki bir tarihte vuku bulmuştu. İbn Mumlik, imâmet doktrini hakkında Cubbâî (ö.815) ile yüz yüze tartışmalar yapmıştı. Fakat bu tartışmaların Basra'da veya başka bir yerde yapılıp yapılmadığı hususu ifade edilmemiştir.[14] Bir zamanlar Mûtezilî olan İbn Kiba, daha çok Ka'bi olarak bilinen Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö.931) ile (karşılıklı kaleme alınmış) risalelerde imâmeti tartışmıştır.[15] Bağdat Mûtezilesine mensup olmasına rağmen Ka'bi, bu tartışmalar sırasında Belh'de ikamet ediyordu. Risaleler, Belh'den Rey'e ve Rey'den Belh'e, Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin bir öğrencisi olan Sûsencirdî tarafından taşınıyordu.[16] Bu ilişkinin önemli olması muhtemeldir, öyle ki Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin "İbn Kiba'ya cevaplar ve İbn Mumlik ile tartışmalarının açıklanması" başlıklı bir eser yazdığı bildirilmektedir.[17]

İmâmîler ile Mûtezilîler arasındaki bu ilişkilerin sıklığı, onların taban tabana zıt ekoller olmadıklarını, fakat faydalı tartışmaların imkanına götüren karşılıklı belli bir yakınlığı kabul ettiklerini ve itikâdî açıdan çeşitli konularda İmâmîlerin Mûtezilîlere yakın bin pozisyon aldıklarını göstermektedir. Nitekim İmâmîler, Kur'an'ın yaratıcısı olarak Allah'tan söz ettiler. Böylece Kur'an'ın mahluk (yaratılmış bir kelam) olduğunu imâ ettiler. Ve onlar, insanın fiil için gerçek bir gücünün olduğunu iddia ettiler. Bu güç, Allah'ın emrince/takdirince belirlenmemiş bir tarzda, kişinin, Allah'ın emirlerine karşı sorumlu olmasına imkan sağlar.[18] Bu gerçekler, bazı Sünnî kaynakların ileri sürdüğü gibi, 800 yılından 950 yılına kadar İmâmîlerin hilafetin entelektüel hayatının ana görüşünden soyutlanmadıklarını ve Mûtezilîlerin Sünnîler ile Şiîler arasında siyasî bir uzlaşmayı amaçladıkları şeklindeki görüşe İmâmîlerin bazı destekler verdiklerini göstermektedir.

Futhiyye veya Eftahiyye

*Firaku'ş-Şia*daki atıflardan İmâmiyye'nin Futhiyye diye isimlendirilen bir grubu hakkında bazı şeyler öğrenilebilir.[19] Bununla birlikte Şeyh Tûsî'nin *el-Fihrist*'inden elde edilen ilave bilgiler resmi aydınlatır. Bu isim, kesin olarak şu gerçekten gelmektedir: Câfer Sâdık'ın

---

[14] *Fihrist,* 369, no 810; İbn Nedim, 177, 26-8.
[15] *Fihrist,* 297 vd., no 648; İbn Nedîm, 176, 17-19.
[16] *Fihrist,* 371 vd.
[17] krş. H.Ritter, *Firaku'ş-Şia'ya* giriş, not 14 ve 35 (Necâşî'den yıpılan alıntı).
[18] Krş. A.A.A. Fyzee, *A Shi'ite Creed,* (London 1942), 32, 9, 7.
[19] Nevbahtî, 65; 72, 13; 82, 5; 94, 1; krş. Şehristânî, *el-Milel,* 126 (i, 124), el-Eftahiyye.

en büyük oğlu olan Abdullah, "el-Eftah" olarak biliniyordu, çünkü o düz tabandı. Câfer'in 765 yılında ölümü üzerine, dostlarından bazıları, imâm olarak Câfer'in halefinin Abdullah olduğunu ileri sürdüler. Fakat el-Eftah uzun yaşamadı ve kendisini takip edecek (imam olacak) bir evladı da yoktu. Bundan dolayı Câfer'in dostlarından çoğu imâmetin, Câferin diğer oğlu el-Kâzım diye bilinen Mûsâ'ya geçtiğini iddia etmeye başladılar.

Muhtemelen o vakitler bu görüş ayrılığı çok önemli değildi, fakat bu görüş, daha sonraki bir tarihte ortaya çıkan hatırı sayılır bir hareketin prensip meselesi haline geldi. El-Eftah'ın imâmetini destekleyenler, bunu iki şekilde haklı gösterdiler. Bazıları, babasının Abdullah'ı "vasiyet" ile kendine halef tayin ettiğini söylerken diğerleri, bizzat Câfer'in "İmâmetin, imâmın en büyük oğluna gideceği" şeklindeki prensibi ortaya koyduğunu (dolayısıyla Câfer'in ilk oğlu el-Eftah'ın imâm olması gerektiğini) iddia ettiler. Bu iki haklı gösterme girişimi, mutlak surette birbirine aykırı da değildi. El-Eftah'ın ölümünden sonra, Mûsâ el-Kâzım'ın imâmeti, Ali soyundan gelen imâmların destekleyicileri tarafından genel olarak kabul edilince, bu imâmete nasıl karar verildiği problemi ortaya çıktı. Abdullah b. Bukeyr b. A'yan[20] ve Ammar b. Mûsâ es-Sabatî'nin[21] liderliğindeki küçük bir grup, Abdullah'ın (el-Eftah) gerçek imâm olduğunu ve "vasiyet" ile Mûsâ'yı kendine halef tayin ettiğini iddia ettiler. İşte bunlar Futhiyye'nin başlangıcıdır.

Usûl meselesi, 874 yılında Hasan el-Askeri'nin ölümünden sonra büyük bir problem olmaya başladı. –Hasan ve Hüseyin'in özel durumları hariç- eğer bir kardeş diğerini halef tayin edebiliyorsa, o zaman Askerî'den sonra kardeşi Câfer imâm olabilirdi. Nitekim bazıları bunu ileri sürdüler. On iki imâmın standart imâmet teorisini devam ettirmek isteyenler için el-Eftah'ın imâmetini onaylamanın; Hasan el-Askeri'yi on ikinci imâm ve oğlunu (Muhammed el-Mehdi'yi) on üçüncü imâm yapma zorunluluğu şeklinde bir güçlüğü vardı. Ayrıca on iki sayısı on üç sayısından daha önemli bir sayı idi.

Bununla birlikte Futhî anlayış tartışması, 874 yılı sonrası periyodu ile kesin olarak sınırlandırılmıştır. Bu mesele, yaklaşık yarım asır önce daha güçlü bir şekilde sürdürülmüş gibi görülmektedir. Bu tartışmalara önderlik eden dâîlerden/ propagandistlerden biri İbn Faddal idi.[22] Onun, 838 yılında öldüğünün bildirilmesine rağmen, Ali er-Rızâ'nın oğlu Ebu Câfer el-Cevad değil ama, bizzat İmâm Rızâ'nın (ö.835) bir dostu idi. Az bir zaman sonra, bir İmâmî kişi olan Ali b.

---

[20] *Fihrist* 188, no 405; Nevbahtî, 63, 7; 93, 6.
[21] *Fihrist* 235, no 509.
[22] *Fihrist* 93, no 191; İbn Nedim, 223, 5-8; O, Ebû Ali el-Hasan b. Faddal et-Teymûlî'dir.

Mahzeyar ile konu hakkında mektuplaşan diğer kelamcı Ali b. Esbat gelmişti. Bu ikincisi, yani Ali b. Mahzeyar, konuyu Cevâd'a açtı ve sonunda Ali b. Mahzeyar Futhî görüşü terketmesi için ikna edilmişti.[23] Rıza'nın ölümünden sonra bazıları, muhtemelen genç olan onun tek oğlu el-Cevâd'ı imâm olarak kabul etti. Fakat diğerleri, Rıza'nın kardeşi Ahmed'in imâmetini benimsemeyi tercih etti. Bu ikinciler, el-Eftah örneğiyle kendi pozisyonlarını kuvvetlendirmek istemiş olmalıdırlar.

Böylece, bu sonraki dönemin her ikisinde de, yani Askerî ve Rıza'nın ölümlerinden sonra, el-Eftah'ın imâmetine inanan kimseler, bulundukları zaman diliminde yaşayan belirli bir imâmı kabul eden kimselerdi. Bunlar, aşırılığa gidenler, yani Gâliyye veya Gulât ile karıştırılmamalıdır. İbn Faddal, Gâliyye'ye bir reddiye yazmıştı. Şeyh Tûsî'nin Gâliyye'ye dahil ettiği kimseler arasında İbn Cumhur[24] ve onun takipçisi Muhammed b. İsa el-Yektînî[25] de vardı. Bunların her ikisi bin yıllık devreye ait (millenial) ve mesihiyanik umutlar ifade eden eserler yazmışlardı. Dokuzuncu asrın ortalarında Galiyye'ye hücum eden ve Şeyh Tûsî tarafından verilen bir isnaddan bilinen diğer bir alim, yani, Ahmed b. Muhammed İbn İsa el-Eş'arî'nin[26] İbn Faddal ile ilişki içinde olduğu tahmin edilmektedir.[27] İmâmiyye'nin ekseriyetinin On İkinci İmâm ve mehdî olarak Hasan el-Askeri'nin oğlunu kabul etmelerinden sonra bile, önceki milenyum görüşlerine karşı muhalefetin devam ettiği görülmektedir.

### 3. Vâkıfiyye

Şeyh Tûsî tarafından bazen ifade edilen diğer bir grup Vâkıfa'dır. Onların, Mûsâ Kazım'ın dönüşünü (ric'at) bekledikleri için bu isimle anıldıkları söylenmiştir.[28] Vâkıfiyye içindeki en önemli alim, muhtemelen et-Tatarî'dir.[29] Çünkü Ebu Sehl en-Nevbahtî tarafından reddiye yazılmak üzere Vâkıfa ekolünün görüşlerinin ona ait izahı tercih edilmişti. Tatarî'nin fıkhî meseleler hakkında otuz eser yazdığı söylenmiştir. O, Kufe'da yaşayan ve fıkhî öğretisini devam ettirmiş olan Hasan b. Muhammed es-Sema'a'nın bir öğrencisi idi.[30] Bu ikinci alim, 887 yılında öldü, fakat Tatarî daha önceki bir nesil olmalıdır. Çünkü o, Mûsâ Kazım'ın (ö.799) dostlarından biri idi. Kendi oğullarıyla birlikte Vâkıfiyye'nin doktrinini savunan Kazım'ın dostlarından

---

23 *Fihrist* 211, no 456; 231, no 498.
24 *Fihrist* 284, no 617; İbn Nedim,223,9-12.
25 *Fihrist* 311, no 675; İbn Nedim, 233, 13-18; krş. *Fihrist*, 211, no. 455, diğer gâlî ise muhtemelen bir yakınıdır.
26 *Fihrist* 46, no 82; krş. 164 (Sehl el-Ademî'nin uyarısı).
27 *Fihrist* 188, no 405.
28 Nevbahtî, 68, 11-13.
29 *Fihrist* 216, no 470; İbn Nedim, 177, 22.
30 *Fihrist* 97, no 205; İbn Nedim, 222, 18-20.

bir diğeri Ahmed b. Muhammed b. Ali'dir.[31] Onun hakkında –oruç konusunda yazdığı şeylerin haricinde- fazla bir şey bilinmemektedir. O, Zeydiyye'nin görüşlerine benzer görüşlerle 'İcliyye diye bilinen güçsüz kimselerin (du'afa) mezhebini eleştirmiş ve Ebu'l-Hattab hakkındaki rivayetleri toplamıştır. Fakat, İmâm Câfer'i reddeden ve onun tarafından da tanınmamış olan bu ikinciye karşı nasıl bir tutum benimsediği hususu açık değildir.[32]

Böylece Vâkıfiyye'nin, on iki imâm yerine yedi imâm ile bir çeşit imâmet anlayışı tesis etmek isteyen bir grup olduğu görülmektedir. Onların hukukla ilişkilerinin önemli olduğu, hukukî meselelerde büyük ölçüde kendi dönemlerindeki Sünnî alim ve hukukçuların genel görüşlerini paylaştıkları görülmektedir. Diğer taraftan, Mûsâ Kâzım'dan sonra hiçbir imâm bulunmadığı şeklindeki ısrarları, Rızâ'nın imâmetini ve keza Me'mun'un mirascısı/varisi olarak 816 yılında onu aday göstermesini kabul etmediklerini göstermektedir. Tahmin edildiğine göre onlar, o vakitler varlıklarını hâlâ devam ettiriyorlardı. Bu durum, her hangi bir aşikar yıkıcı faaliyete katılmaksızın, Abbâsîlerin tenkitçisi olmaya devam etmek istedikleri anlamına gelir. Me'mun'un hilafeti boyunca İsmailiyye fırkasının yedi imâm akîdesi umumileşmemiş, muhtemelen formüle bile edilmemişti. Onlar tarafından bilinen bir husus olsa bile, bu mesele, Mûsâ ile sona eren diğer bir yedi imâm akidesinin niçin olmaması gerektiğinin bir sebebi değildi. Bununla birlikte Tatarî ve Vâkıfiyye ekolünün, bu doktrin çevresinde İmâm Câfer'in bütün taraftarlarını birleştirecek kadar etkili olamadıkları aşikardır. Şüphesiz içinde bulundukları zamanın şartları, onların dokuzuncu asrın son çeyreğinde varlıklarını sürdürmelerine imkan sağlayacak kadar uygun değildi. Me'mun'un kontrolü altındaki yönetim organı, imâmet görüşünü uzlaştırmak için ciddi gayretler ortaya koymuş, halbuki Mütevekkil'in döneminden sonraki yönetim organı Sünnî desteğe itimat etmiş ve daha belirgin bir Sünnî politika benimsemişti.

**Sonuç**

Bu konular, 900'lü yıllardaki imâmet doktrininin kesin bir şeklini dikkate almaya götürür. Harun er-Reşîd döneminden beri imâmet görüşünün taraftarları bulunmasına rağmen bunlar, on iki imâm akidesinin kesin bir şeklini savunamadılar. Çünkü bu, on birinci imâmın öldüğü ve on ikinci imâmın gaybete girdiği 874 yılı sonrasına kadar imkansızdı. Louis Massignon, el-Hallac ile alakalı büyük eserinde, on birinci imâma vekil olanların durumu hakkındaki tartışmaları tasvir eder ve Şeyh Tûsî'nin Ebu Sehl en-Nevbahtî tara-

---

[31] *Fihrist* 45, no. 81.
[32] Krş. B. Lewis, "Abu'l-Khattab", EI2.

fından yazılan eserler listesini inceler.[33] Onun hesaplamalarından, büyük bir grubun imâmet fırkasının organizasyonunda rol aldığı açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim bu grup, muhtemelen Nevbahtîler tarafından işte o vakit isimlendirilmiş olabilir. Entelektüel açıdan, Ali'ye mensup bu iki alim Ebu Sehl ve onun yeğeni, *firaku'ş-Şia'*nın yazarı olarak tanınan el-Hasan b. Mûsâ'dır. Muhtemelen on iki imâm doktrininin son şeklini ortaya koymaktan bu iki alim sorumludur. Bununla birlikte bu entelektüel başarı, söz konusu akîdenin ardında birleşmek ve böylece politik önemi olan bir hareket yaratmak için, Şia görüşünün muhtelif formlarından bazılarını elde etmenin pratik başarısıyla paraleldir.

Yukarda incelenen malumat, en azından dört farklı görüşün varlığını anlamada bize yardımcı olur. İlk olarak, Zeydîler vardır. Onların inanç konusundaki en ayırt edici görüşü şöyle idi: Bir kimse, yönetim için gerçekten hak talep ettiğinde imâm olarak kabul edilir. Çoğu defa bu, şu anlama gelmiştir; Zeydîler, gerçek anlamda bir isyanın alt yapısını ortaya koyuncaya kadar bir kimsenin imâmetini kabul etmediler. Elbette böyle bir anlayışın tabiî sonucu, on iki imâm listesindeki imâmların tanınmaması ve muhtemelen Ebû Bekir ve Ömer'in halifeliklerinin tanımasıdır. Zeydî görüş, Abbâsî hilafetinin haklılığını kabul etmeye de delâlet edebilir. Çünkü, hem hak iddia eden hem de hilafeti ele geçiren Abbâsîler, Hâşimî soyunun mensupları idiler.

Spectrumun diğer ucunda, her şeyi düzeltecek olan mesihiyanik veya karizmatik liderin gelişini bekleyen extremistler veya Gâliyye vardır. Fakat onlar, yakın bir gelecekte Mesih'i /Mehdî'yi beklemiyorlar ve bu yüzden politik açıdan sessiz kaldılar.

Üçüncü olarak, hayatları boyunca –görünüşe göre aktif inkılapçı liderler şeklinde değil ama- çeşitli imâmları benimsemiş olan kimseler gelmektedir. Bu sonuncu kanaat, Abbâsî yönetiminin imâmların hürriyetini önemli bir şekilde kısmadığı gerçeğinden çıkarılmaktadır. Çünkü imâmlar, Abbâsîlere karşı her hangi bir ciddi entrikanın sözcülüğünü yapmadılar. Bazı kimselerin bu tatminkar pozisyonda olduğu ve Hasan el-Askerî'den sonra imâmların listesini uzatma arayışı içinde bulunduğu görülür. Muhtemelen onların tavrı, her hangi bir politik baskı kullanma düşüncesi olmaksızın, aileye (Ehl-i Beyt'e) bir nevi şahsî bağlılık idi. İlk Futhiyye bu grubun bir alt şubesi olabilir.

Dördüncü olarak, hayatta olmayan bir imâm, fakat sadece gizli imâmın temsilcisi veya elçisi şeklindeki anlayışı daha tatminkar buldukları görülen kimselerden, yani üçüncü gruptan, yavaş yavaş kendilerini ayırt edenlerdir. Mûsâ Kazım'dan sonra bir imâmın bu-

---

[33] *Passion*, Paris 1922, I, 144-50.

lunmadığını kabul eden Vâkıfiyye elbette bu görüşü savundu. Futhiyye'den bazıları buna benzer bir görüşe sahip olabilirler. Bir çeyrek asır veya Askerî'nin ölümünden biraz sonra bu görüş, nihaî on iki imâm doktrininde ayrıntılı hale geldi ve organizasyonun bazı bölümleri bu akideyi benimseyen kimselere verildi. Böyle bir konunun çeşitli avantajları vardır. İmâmîler, inkılapçı entrikalara angaje olmaya sebebiyet vermediler ve cemaatin yönetimini, tecrübesiz bir çocuk olan bir İmâmın ellerinde olması yerine daha kabiliyetli politikacıların ellerine bıraktılar.

Burada incelenen hususlar, önemli olmalarına rağmen, İmâmiyye'nin tarihindeki tek bir safhadır. İleride yapılacak olan bazı çalışmalar, tarihin çeşitli dönemlerindeki güncel pratik politikaların ne olduğunu ve bunların politik ve teolojik öğretiyle nasıl bir ilişkisinin bulunduğunu göstermek için gereklidir.