Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Sciences

Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 8, Sayı: 54, Ekim 2021, s. 313-331

ISSN: 2149-0821 Doi Number: <http://dx.doi.org/10.29228/SOBIDER.52718>

Dr. Fatih SANCILI

Milli Eğitim Bakanlığı, fatih-sancili@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-0905-7700

AŞIRI ŞİİLİK VE ONLARA İZAFE EDİLEN BAZI AŞIRI GÖRÜŞLER

Özet

Erken dönem aşırılık yanlısı Şîi gruplar Gâliyye ismi altında tasnif edilmişlerdir. Ehl-i Beyt imamlarının söylemlerinden memnun olmayan ve yeni bir politika değişikliğine ihtiyaç hisseden bu gruplar mücadelelerini imâmeti kendi liderlerine intikal ettirerek yapmaya kalkışmışlardır. Devrimci olan bu grupların sadece kendi stratejik hesapları üzerinden yaptıkları bu yönlendirme İmâmî, iktidar ve Sünnî çevreleri hoşnut etmemiş ve bir tehdit unsuru olarak görülmüştür. Onların bu hizipçi tutumlarını ifade eden Gâliyye ismi, ilk kez hicrî II. yüzyılda İmâmî yazarlar tarafından imâmeti Hüseyin soyunun dışına çıkaran grupların tasnifinde kullanılmaya başlanmıştır. Hicrî III. asırdan itibaren kavramın anlam çerçevesi genişletilerek yeniden belirlenmiştir. İmâmeti Hasan soyu ve Muhammed b. el-Hanefiyye soyu dışına çıkaran gruplar da bu kavrama dâhil edilmiştir. Süreç içinde kavramın kapsam alanı daha da genişletilmiş, aşırı fikir söyleyen tüm gruplar onlardan kabul edilmiştir. Ancak Gâliyye ismi zihinlerde genel olarak aşırı fikirler söyleyen gruplar için kalmıştır. Bu son tanımlama Gâliyye'nin İslâm dışına çıktığı iddiasını içermektedir. Bu kısa izahta görüldüğü üzere onların cemaatten dışlanması problem olarak gözükmemektedir. Bu çalışmada erken dönem Aşırı Şîilik ve onlara izafe edilen bazı aşırı görüşler izah edilmeye çalışılacaktır. Böylece muhalifleri tarafından siyaseten engellenemeyen bu gruplara aşırı fikirler isnat edilerek cemaat dışına çıkarılmak istenmesinin nedeni daha net bir şekilde anlaşılmış olacaktır.

Anahtar kelimeler: Mezhepler Tarihi, Şîa, Gâliyye, imâmet, aşırı fikirler.

EXTREME SHİİSM AND SOME EXTREME VIEWS APPLIED TO THEM

Abstract

Early period extremist Shi' groups were classified under the name Ghaliyya. These groups, who were not satisfied with the discourses of the Ahl al-Bayt imams and felt the need for a new policy change, attempted to carry out their struggle by delegating the imamata to their leaders. This direction, which these revolutionary groups made only through their own strategic calculations, did not please the Imamī, government and Sunnī circles and was seen as a threat. The name of Ghaliyya, which expresses their sectarian attitudes, was first used by Imamī writers in the 2nd century Hijri to classify the groups that excluded the Imamata from the lineage of Husayn. The meaning framework of the concept has been broadened and redefined since the 3rd century Hijri. Groups that exclude the Imamata from the lineage of Hasan and Muhammed b. al-Hanafiyya are also included in this concept. In the process, the scope of the concept was further expanded, and all groups expressing extreme opinions were accepted from them. However, the name Ghaliyya has remained in minds for groups that express extreme ideas in general. This last definition includes the claim that Ghaliyya went out Islam. As can be seen in this short explanation, their exclusion from the community seems to be a problem. In this study, early period Extreme Shiism and some extremist views attributed to them will be tried to be explained. Thus, the reason why these groups, which cannot be prevented politically by their opponents, are wanted to be excluded from the community by attributing extreme ideas will be understood more clearly.

Keywords: The History of Islamic Sects, Shia', Ghaliyya, imamata, extreme ideas.

GİRİŞ

Gāliyye, Gulât-ı Şîa yahut Aşırı Şiîlik, belirli bir fırkanın ismi olmayıp teşeyyuda bulunarak imâmeti Hâşimoğulları soyu dışına çıkaran aşırılık yanlısı devrimci grupların genel adı olarak kabul görmüş şemsiye bir kavramdır. İmâmiyye ve diğer muhalif çevreler tarafından onların itaatten ayrılarak ana bünyeden koptuklarını deşifre etmek için bu kavram kullanılmıştır. Ancak mensupları siyasî meşruiyetlerine yönelik bu iddiaları hiçbir zaman kabul etmemişlerdir. Gulât'tan olan Şîa ile Gulât'tan olmayan Şîa arasında ince bir çizgi vardır ve bu çizgi Gulât-ı Şîa'dan olan fırkaların iktidarı ele geçirmek hayaliyle imâmeti Hâşimî soyun dışına çıkarmalarıyla belirginleşmiştir.

Gulûv aşırılık demektir. Bir konunun veya konuyla ilişkili bir kişinin pozisyonunun abartılmasıdır. Bir kişinin sevgisini veya hayranlığını abartabileceğinden, bir onay veya reddedilme ifadesidir. Bu anlayış genel olarak ilâhî olmayan ve olumsuz bir manayı temsil etmiştir.

Gulûvün ıstılahi manası, insanlığın doğasına aykırı bir şekilde imamın insanüstü vasıflara sahip karizmatik bir lider şeklinde tasvir edilmesidir. Yani bir beşer olan imamın ulûhiyetini söyleyen, peygamber olmayan bir kişinin nübüvvetini iddia eden, imam olarak seçilmediği halde imâmetini öne sürerek grup oluşturan biri, “gālî” (gulûve düşen) adını hak

etmiştir.¹ Bu söylemler makul sınırların ötesinde Gulat-ı Şîa akîdesine ve şerâatinin esaslarına eklenmiştir. Bazı araştırmacılar bunu şöyle açıklamışlardır: “Dindeki aşırı fikirlerin anlamı şudur: Ahde vefa göstermeyerek ana kitleden kopan ayrılıkçı ve aşırılıkçı imam, şeylerin içine vakıf olabilir, hataları ortaya koyabilir, gizli ilimleri ortaya çıkarabilir ve tüm bunları taraftarlarına delil olarak gösterebilir.”²

1. Gulât-ı Şîa’nın Gulûve Düşen İmâmet Anlayışları

Hicrî II. yüzyılın ilk yarısında, imâmet iddiasıyla ortaya çıkan çok sayıda Aşırı Şîi grubun meşruiyet çabası İmâmî, iktidar ve Sünnî çevreler tarafından gulûve gitmekle suçlanarak önleri kesilmeye çalışılmıştır. Farklı etnik kimlikleri temsil eden bu grupların bir dış aktör olarak kullandıkları Gnostik dil ve yöntemler bunda etkili olmuş ve karşıtları tarafından reel politik bağlamında dinî ifsat eden bir tehdit olarak algılanarak sorgulanmıştır. Siyasî kutuplaşmalara neden olan gulûv, iç siyasete yön veren hâkim sınıfların iktidarlarını çevip çevirmek için kullandıkları kullanışlı bir ötekileştirme unsuru haline gelmiştir. Tarihi süreçte Muhammed el-Bâkır’dan itibaren imâmetin Hüseyin ailesi içinde devam etmesini savunanların görüşü İmâmîyye içinde hızla yükselişe geçmiştir. Liderliği ellerinde tutabilmek için etnik kimliklerden gelen kesimlerin imâmet iddialarını birçok karmaşık yollarla bastırmaya çalışmışlardır. Egemen oldukları cemaatte, hiziplerin imâmet iddialarını iptal etmeye ve kendi imamlarını atamaya izin verecek nazariyeyi hızla oluşturmaya başlamışlardır. İmâmet nazariyelerini yeniden şekillendirmişler, farklı kesimlerin başkaldırı, toplumsal protesto eylemleri gibi haklarını ve özgürlüklerini kısıtlamışlar, kendi otorite alanlarını genişletmişlerdir. Başlangıcından itibaren süreç içerisinde dinî ya da ideolojik gerekçelerle en büyük tehdit olarak görülen Gulât-ı Şîa’nın aşırılık üzere olduğunun meşrulaştırılma delilleri, kendi imamlarını ilâh yerine koymak veya onları peygamberler veya melekler olarak telakki ettirmek iddiaları olmuştur. Çünkü onlar, bu hayata dâir, diğer bir dünyadaki gerçek hayatın sadece bir gölgesi (ezille) olduğundan ve bir imamın ruhuna dair, onun kendi bedeninden kendisinden sonra gelen imamın bedenine intikal ettiğinden (tenâsüh) veya Yüce Yaratıcı’nın ruhunun veya bir cüzünün imama geçtiğinden (hulûl) söz etmişlerdir. Mükafât ve cezanın sadece ruh üzerine geldiğini ve ruhun sahibinin hayatı esnasında iyi ve kötü olup olmadığına bağlı olarak, bu ruhun, onun bedeninden aşağı veya daha yüce bir yaratılmışın bedenine intikal edeceğini söylemişlerdir.

Muhtemelen bazı erken dönem İmâmî yazarların yapmış oldukları Aşırı Şiîlik tanımlamasına bağlı kalarak fırak ve makalât yazarları Aşırı Şîi grupların tasnifini şu şekilde yapmışlardır:

1. Muhammed b. el-Hanefiyye neslinden olan imamlarla ilgili aşırı iddialarda bulunup daha sonra bu iddialarını kendi liderlerine yönelten Sâidiyye, Hamziyye, Beyâniyye, Harbiyye, Cenâhiyye gibi gruplardır. Mevâlî’den olan her bir fırka lideri ayrı ayrı Ebû Hâşim’in halefi olduğunu öne sürmüşlerdir.³

2. Aşırı iddialarını önce Ebû Hâşim’e yöneltmişken daha sonra imâmeti Abbasî soyuna aktaran Hidâşiyye ve Rizâmiyye gibi gruplardır. Hidâşiyye, imâmetin Ebû Hâşim’den

¹ Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbü’z-Zîne fi’l-kelimâti’l-İslâmiyyeti’l-‘Arabiyye*, nşr. Abdullah Sellûm es-Sâmîrî (San‘â: Merkezî’-d-Dirâsât ve’l-Buhûsi’l-Yemenî, 1415/1994), 3/25-27.

² Bk. İrfân Abdülhamîd, *Dirâsât fi’l-fırak ve’l-‘akâidi’l-İslâmiyye* (Bağdâd: Câmiatü Bağdâd, 1967), 62.

³ Ebû Halef Sa’d b. Abdullah el-Eş‘ari el-Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât ve’l-fırak*, nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Müessesetü Matbûâtî Atâlî, 1341/1963), 55-56.

Muhammed b. Ali'ye, ondan da Mevâlî'den olan Hidâş'a geçtiğini ileri sürmüştür.⁴ Rizâmiyye mensupları imâmeti Ebû Hâşim'den Muhammed b. Ali'ye, ondan oğlu İbrahim'e, ondan Ebû'l-Abbas es-Seffâh'a, ondan liderleri Rizâm b. Rezm'e geçirmişlerdir.⁵

3. Muğiriyye, Hüseyin soyundan Ali b. el-Hüseyin Zeynelâbidîn ve Muhammed el-Bâkır'ından sonra Muğîre b. Sâid el-İclî'yi imam kabul etmişlerdir. Liderlerinin öldürülmesinden sonra Hasan soyundan Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'nin imâmetini söylemişlerdir.⁶

4. Hattâbiyye, Hüseyin soyundan Ca'fer-i Sâdık'tan sonra Ebû'l-Hattâb Muhammed b. Ebî Zeyneb el-Esedî'nin imâmetini söylemişlerdir.⁷ Muammeriyye ve Beziğiyye, Ebû'l-Hattâb'ın öldürülmesinden sonra kendi liderlerini Ebû'l-Hattâb'ın halefi olarak kabul etmişlerdir.⁸

5. Beşîriyye, Benî Esed'in mevlâsı Muhammed b. Beşîr el-Kûfî'nin taraftarlarıdır. Muhammed b. Beşîr el-Kûfî Hüseyin koldan Mûsâ el-Kâzım'ın ölmediğini, gaybete girdiğini öne sürmüştür. Mûsâ el-Kâzım'ın Âl-i Muhammed'in kâimi olduğunu, gaybeti esnasında kendisini halef yaptığını, Mûsâ el-Kâzım'dan sonra kendisinin imam olduğunu söylemiştir.⁹

6. Numeyriyye, Muhammed b. Nusayr el-Fihri en-Numeyri'nin ashabıdır. Hüseyin kolundan Ali en-Nâkî el-Hâdî zamanında onun liderliğini benimsemişlerdir. Onun ölümünden sonra Muhammed b. Nusayr el-Fihri en-Numeyri'nin peygamber olduğunu öne sürmüşlerdir.¹⁰ Keşşî, Muhammed b. Nusayr el-Fihri'nin Hüseyin soyundan Ali b. Muhammed el-Askerî tarafından kendisinin nebî ve resûl olarak gönderildiğini iddia ettiğini söylemiştir.¹¹

İktidarın değişmesi için derhal harekete geçilmesi çağrısında bulunan bu fırkaların nazariyelerini anlatan klasik kaynaklara baktığımız zaman Gulât-ı Şîa tanımlamasında genel olarak imâmetin Hâşimî soyun dışına çıkarılarak oluşturulan siyaset zemini görmezden gelinmiş, sadece ulûhiyet noktasındaki aşırılıklar üzerindeki fikirlerinde yoğunlaşmıştır. Bâtıl ve karanlık olarak gösterilerek ötekileştirilen Gulât-ı Şîa ancak bâtinî yorum bağımsızlığıyla stratejik bir avantaj yakalayabilmiştir. İçerdeki cepheleştirme siyaseti yüzünden göz gözü görmez hale geldiği bir ortamda bu durum bize Gulât-ı Şîa'ya bakışın öncelikle politik olduğunu göstermektedir. Ehl-i Beyt imamlarını tasfiyeyi hedeflemiş bu marjinal hareketlerin meşru siyaset zemininde yani muhalefette bile yer alamaması gerektiği gündeme getirilmiştir. Konuya Kelâm üzerinden bir yaklaşım ise bünyesinde iki ağır sakınca barındırmaktadır. Bunlardan birisi, siyasetin konusu olan imamın hangi soydan olmasının aşırılık taşıdığı iddia edilen fikirlerle ne ölçüde bağdaştığı, ikinci ise en az birincisi kadar vahim olan akîdenin politik zemine çekilerek tartışılmasıdır.

⁴ Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî, Nâsî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme ve muhtetâfât mine'l-kitâbi'l-evsâf fi'l-makâlât*, nşr. Joseph Van Ess (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almâniyye li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye, 1391/1971), 35.

⁵ Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm (Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1404/1984), 47; Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*, 64-65.

⁶ Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*, 43-44; Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz el-Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, nşr. Ahmed Hüseyinî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1430/2009), 164-167.

⁷ Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, 42.

⁸ Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*, 54.

⁹ Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, 83; Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 341-344.

¹⁰ Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, 94.

¹¹ Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 370.

Yapay bir İslam ortaya koymakla suçlanan Gulât-ı Şîa yorumcuları kendi özel özgürlük alanlarını yaratmak için imamın yalnızca Hz. Ali ya da Hâşimî soyundan gelmeleriyle açıklamak dışında, başka kanıtlarla da imâmetlerini meşrulaştırmaya gerek duymuşlardır. İmâmetin güncellenmesinden bahseden yorumcular imamın kimliği ve otoritesi hakkında daha geniş kapsamlı serbest düşünmeye başlamışlardır. Bu yol açılınca, kısa zamanda, Yüce Yaratıcı, nübüvvet, ruh, ölümden sonrası gibi daha geniş dinî konularda da görüş bildirir olmuşlardır. Böylelikle Gulât-ı Şîa ile diğer Şîî akımlar arasındaki ayrılık daha da belirginleşmiştir. Bununla birlikte Gulât-ı Şîa'nın bazı düşüncelerinin İmâmî çevrelerce de paylaşıldığı ve zamanla doğru inancın ayrılmaz unsurları olarak kabul gördüğü de unutulmamalıdır. Bu tartışmalarda ana akım Şîa'nın sorumluluk almayarak ortak payda aramak yerine ideolojik fayda peşine düştüğü görülmektedir. Onlar Ehl-i Beyt imamları üzerinden yapılacak ılımlı eleştirilerin bile herhangi bir politik açıklamasının uygun olmadığına iman etmişlerdir. Bunun kendileri açısından en büyük faydası hiziplerin dışarı atılması ve cemaatin iktidar ve Sünnî çevrelerin kontrolündeki bir politik değişiklik için çapraz baskılar altındaki Ca'fer-i Sâdık'ın imâmetinde toplanarak saf bir bünyeye kavuşturma faaliyetlerine meşruiyet kazandırmanın yolunu açmış olmasıdır. Ancak ideolojik hegemonyasında gedikler açılmıştır; imâmet kuramları sorgulanmaktadır; sosyolojik tabanları daralmıştır ve iktidar olma şansları daha başlamadan tükenmiştir.

Gulât-ı Şîa'dan olan grupların yaydığı ilk dönem fikirlerinin ortak özelliği Ehl-i Beyt imamlarına ve liderlerine duydukları aşırı sevgiyi ifade etmek için kullandıkları imam metaforu olmuştur. Onlar açısından belki anlaşılabilir olan ancak gerçek hayatta karşılığı olmayan özellikler sunan bu metafor başta İmâmî erkin lider kadrosu olmak üzere Sünnî ve iktidar çevrelerini oldukça rahatsız etmiştir. Onlar imamlarını Yüce Yaratıcı'nın ulûhiyyetine ortak yapmak veya nübüvvet isnat ederek gulûve gitmekle suçlanmışlardır. Onlar hakkında yaratan ve rızıklandıran Yüce Yaratıcı'nın bir cüzünün imamlarında birleştiğini ve bu sayede imamın gaybı bildiğini söyledikleri ileri sürülmüştür. İddiaya göre aşırılık yanlıları, rasyonel olmayan çağrılarıyla imamlarının haklarını yaratılışın sınırlarından çıkarıp onlara hükmedinceye kadar ihlal etmişlerdir. Gulât-ı Şîa taraftarları, ulûhiyyet hükümleriyle hareket ederek bazen imamlarından birini Yüce Yaratıcı'ya benzetmişler ve bazen de Yüce Yaratıcı'yı yaratılmışlardan birine benzetmişlerdir. Nevbahtî gulât fırkalar arasında tasnif ettiği Muğiriyye ve Râvendiyye'den bahsederken, onlar hakkında; “Yüce Yaratıcı'nın ulûhiyetini inkâr etmişler ve imam kabul ettikleri bir mahlûkun bedeninde yeniden tesis edildiğine inanmışlardır.” demiştir.¹² İbn Haldûn; “Gulât gruplar imamlarına ilâhlık vasfı vermek suretiyle aklın da iman da sınırlarının dışına çıkmışlardır. Onlara göre imamlar ya ilâhlık sıfatıyla muttasıf olan beşerdir ya da ilâhın bir cüzü imamın beşer olan benliğine hulûl etmiştir. Bu ise hulûla inanmak manasına gelir ve Hristiyanların Hz. İsâ (as) hakkındaki doktrinlerine karşılık gelen fikirle uyuşan bir görüştür.” demiştir.¹³

2. Gulûv İnancının Muhtemel Kökenleri

Gulûv fikrinin ortaya çıkışını belirlemede farklı görüşler öne sürülmekle birlikte fırka görüşü anlamındaki gulûv Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde söylenmeye başlanmıştır. Kaynaklarda konuyla ilgili ilk konuşan kişi olarak hakkında çok tartışmalı bilgiler bulunan

¹² Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, 41.

¹³ Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Muqaddime İbn Haldûn*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimeşk: Dâru Yu'rab, 1425/2004), 1/375.

Abdullah b. Sebe ismi öne çıkmaktadır.¹⁴ Gulât-ı Şîa'da emin bir siyasal karşılık bulan gulûv fikrinin ortaya çıktığı yer Kûfe şehri olmuştur. Âl-i Beyt imâmılarına duyulan aşırı sevgisiyle başlayan gulûv, süreç içerisinde teşeyyuya yol açmıştır. Kûfe teşeyyusu siyasallaşarak Emevî yönetimine karşı muhalefetin simgesel ismi olmuştur. Aşırı Şiîlik taraftarları, imâmet iddialarını ortaya koymak ve iktidar olma hedeflerini gerçekleştirmek için bazı ayet ve hadislerin görüşlerini destekler şeklinde yorumlanmasını en uygun yol olarak görmüşlerdir. Aşırı Şiî hareketlerin çoğu, iddialarına şer'î meşruiyet kazandırmak için Âl-i Beyt imamlarından birinin adına imâmet iddiasında bulunmuşlardır. Davetlerine Hz. Peygamber'e (sav) isnat edilen iftirak hadisinin bir benzerini Hz. Ali'ye isnat ederek şu sözü delil getirmişlerdir: "Bu ümmet yetmiş fırkaya ayrılacaktır. Onlardan en şerlileri Ehl-i Beyt sevgisine davet etmeyenler ve onların işlerine muhalefet edenlerdir."¹⁵

Siyasi öykülerini ezilen, haksızlığa uğrayan, özgürlükleri ellerinden alınan, yoksul kesimlerden devşirerek kuran Aşırı Şiî hareketler, sosyolojik taban buldukları baskı altındaki Mevâlî'nin sosyo-ekonomik haklarını savunmuşlardır. Bu meselenin aşırı hareketlerin ortaya çıkmasına zemin teşkil edebileceğine işaret edilebilir. Bunun Keysânî gruplarca temsil edilen Mevâlî tarafından kullanıldığını gösteren birçok metin vardır. Ancak bu durum Aşırı Şiî hareketlerin saf bir İranlı hareket olduğunu göstermez. Bu hareketlerin başlangıçtaki ideolojik amacı Emevî Arap İslâm Devleti'ni yıkarak kendi Şiî öğretilerinin egemen olduğu bir İslâm devleti kurmaktır. Aşırı Şiî hareketlerin çoğunun ortaya çıkışında eski İran krallarının gücü gibi imamlarda kral-tanrı gücü görülmüş ve bu imamların tüm insanların üzerinde üstün bir güce sahip olduklarına inanılmıştır. Kendi içlerinde imamlarını peygamberler gibi üst bir konuma yerleştirmişler, diğer insanları da onun kulları olarak telakki etmişlerdir. Böylece imâmın üstün yetenekleri ve metafizik güçleriyle ilgili bir algı oluşturarak daha çok insanı davalarına çekmek ve belirledikleri siyasî hedeflere ulaşabilmek için sayısal güç kazanmayı düşünmüş olabilirler. Bazılarının siyasî beklentilerini Şiîler'i kazanarak gerçekleştirmeye çalışmış olmaları mümkündür. İlk Şîa'nın kökenini oluşturan Güneyli Araplar'la Mevâlî'yi yani Arâmî ve İranlı grupları kaynaştırmaya gayret etmişlerdir. Ancak farklı ulusal ve kültürel kimlikleri olan kesimleri böyle bir siyasal mücadelede bir araya getirmek çok zordur. Belki birkaç nesil geçmesi gerekir. Onlar İslâm öncesi dönemlerinde krallarını ilâhî sıfatlarla kutsal kıldıkları gibi İslâm'a girdikten sonra da imamlarını takdis edecek yaklaşımlar sergilemişlerdir. Daha önce İran kralları tarafından işgal edilen ruhânîlik vasfını bu kez imamlar işgal etmiştir.

İran kökenli Mevâlî'nin tamamının iktidarı ortadan kaldırmaya yönelik Aşırı Şiî hareketlere katıldığını söylemek doğru değildir. İranlılar'dan İslâm medeniyetinin inşasına katkıda bulunan birçok şahsiyetin olduğu bir gerçektir. Genel olarak İranlılar üç kategoriye ayrılabilir. Birincisi İslâm'ı tamamen kabul ederek tam bir teslimiyetle Müslüman olanlardır. İkincisi İslâm'a geçmeyerek eski inançları olan kadîm Mecûsî inançlarını korumayı tercih edenlerdir. Onlar Ehl-i zimme kabul edilerek iyi davranılmıştır. Üçüncü gruptakiler ise, İslâm'a geçmiş gibi davranmışlar ama kadîm inançlarını zihinlerinde hep diri tutmuşlardır. Bu, ya cizye ödemekten kaçmak için, ya devlet bürokrasisinde üstün bir mevki işgal etmek için, ya Araplar'la yakınlaşarak iktidar katında kabul görmek içindir. Onlar Müslüman olduğunu ve

¹⁴ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992), 177.

¹⁵ Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasen el-İrâkî, *el-Fıraķü'l-müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zandaķa*, nşr. Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961), 30.

Arap zihniyetini kabul ettiğini bir aldatmaca olarak söyleyenlerdir. Mecûsîliği İran milliyetçiliğinin bir kimlik sembolü olarak kabul etmişler ve iktidar zaferine bu yolla ulaşabileceklerine inanmışlardır. Bu gruptakiler gulûv ve zındıklık hareketlerinde en ön safta yer almışlardır.

Emevî Arap-İslâm otoritesi ve sonrasında Abbasîler, uyguladıkları politikalarla uyumsuzluklara yol açtığı için Aşırı Şiî grupların bir başka yönden hedefi olmuşlardır. Devrimci Aşırı Şiî hareketler iktidarı ele geçirmek için şiddete yönelik hiçbir eylemden kaçınmamışlardır. Ancak toplumsal muhalefetin öznesi olacaklarını eylemleriyle başarılı bir şekilde ortaya koyamadıklarından ellerindeki gücü heba etmişlerdir. Gulât-ı Şîa, Keysânîyye, İsmâîlîler, Karmatîler, Râvendîyye, Sünbâziyye, Mukannaiyye ve diğer iktidarı devirmeye yönelik dinî motifli hareketlere fikri sirayet etmekte hiçbir behis görmemiştir.

3. Gulûvün Bazı Önemli Tezahürleri

Şîa'daki Hz. Peygamber'in (sav) kutsal niteliklerinin Ali-Fâtıma soyuyla kalıtsal bir biçimde imamdan imama geçeceğine olan inancın tabii bir uzantısı olarak ortaya çıkan gulûvün birçok tezahürleri vardır. Bu kısımda politik yönüyle en yaygın kabul gören bazı gulûv inançlarını açıklamaya çalışılacaktır. Çoğunun kadîm İran inançlarından aktarılması mümkündür. Ancak bazı fikirlerin İslâmî kökenleri de vardır. Gâlî grupların ortak söylemleri bulunmadığı için çoğu bu fikirleri çoğunlukla kullanmıştır. İslâm toplumuna yabancı olan hulûl, tenâsuh, bedâ, ibâha, gaybet, rec'at gibi fikirler gulûve yol açan inançlar arasında yer almıştır. Gulât-ı Şîa mensupları şerîatı nesh, ibâha, zındıklık, ilhâd, Âl-i Beyt'in imamlarını ve sahabeyi ta'n etmek (asılsız ithamlarda bulunmak) gibi inançlara sahip olmakla itham edilmişlerdir.

Gulât-ı Şîa kuramcıları, Kur'an'ın bazı ayetlerinden esinlenerek, çoğunlukla "teşbîh" yönünde güçlü bir eğilim içinde, Yüce Tanrı'nın doğası (tevhid) üzerine akıl yürüterek bazı söylemlerde bulunmuşlardır. Başta Beyân b. Sem'an et-Temîmî, Muğîre b. Saîd el-İclî ve Ebû Mansûr el-İclî gibi Mevâlî'den olan birçok yorumcu Yüce Yaratıcı'yı insan nitelikleriyle tanımlamalarıyla (tecsim) bilinir. Daha yaygın olarak, Gulât-ı Şîa'nın birçoğu, "Yüce Yaratıcı'nın özünün (tevhid), kendini değişik biçimler ve varlıklar olarak ortaya koyan özgün bir ruh ya da ışık olduğunu" öne sürmüşlerdir. Sonuçta, "tanrısal özün, özellikle imamlar olmak üzere, beşer bedenine girdiği, ya da bu bedende yeniden doğduğu (hulûl) inancına" varmışlardır.

Gulûvün en önemli tezahürlerinden bir hulûl inancıdır. Kastedilen Yüce Yaratıcı'nın veya bir cüzünün bir beşere zâtıyla veya ruhuyla girerek onunla birleşmesi ve yeni bir vücut görünümünde ortaya çıkmasıdır. Hulûl bir cüz veya bütün olarak olabilir. Bir cüz olarak hulûl güneşin bir pencereden aksi veya kristalin üzerindeki yansıması gibi olabilir. Bir bütün olarak hulûla gelince, bu meleğin bir kişi olarak zuhuru, ya da şeytanın bir hayvan şeklinde belirmesi gibidir. Gulûvden bahsedilirken hulûl kavramı çoğu zaman tenâsüh kavramıyla eş anlamlı olarak birlikte kullanılmıştır. Ebû'l-Alâ el-Maarrî, "Hulûl akîdesi tenâsüh akîdesine çok yakındır." demiştir.¹⁶ Bazen bu iki kavramdan biri diğerinin yerine kullanılmıştır. Bağdâdî, "Tenâsüh akîdesine inananlar İslâm'a nispet edilen fırka mensuplarıdır. Hulûl akîdesine inananlar çoğunlukla Râfizîler'in Gulât'ındandır. Onlar ilâhın ruhunun imamlara intikal

¹⁶ Ahmed b. Abdullah Ebû'l-Alâ el-Maarrî, *Risâletü'l-ğufrân*, nşr. Fevzî Atvî (Beyrut: eş-Şirketü'l-Lübânîyye li'l-Kitâb, 1968), 236.

ettiğini (tenâsüh) söylemişlerdir.” demiştir.¹⁷ Şehristânî de Abdullah b. Muaviye’nin imâmet iddiasından söz ederken tenâsüh kelimesini hulûl manasında kullanmış ve şöyle demiştir: “İlâhi ruhun Ebû Hâşim’den çıkıp kendisine intikal ettiğini (tenâsüh) söyledi ve bundan dolayı da imâmetini iddia etti.”¹⁸ Görüldüğü gibi bu rivayette ilâhi ruhun bir beşerin vücuduna girdiğinden söz edilmiştir. Yine bu rivayette bir insan ruhunun diğer bir insanın vücuduna girmesinden bahsedilirken tenâsüh kelimesi kullanılmıştır.

Hulûl akîdesi İslâm öncesi dinlerin çoğunda bulunan bir inançtır. Bu akîdenin İslâm’a girişi hakkında birçok görüş vardır. Ebû’l-Alâ el-Maarrî, hulûlün başlangıcını Antik Mısır’a (Firavunlar dönemi) dayandırmıştır.¹⁹ İbn Teymiyye bu görüşün Hristiyanlık’tan alındığını söylemiştir.²⁰ İbn Teymiyye, Gâliyye’den olan fırkaların hulûl anlayışıyla Hristiyan ilâhiyatındaki hulûl anlayışı arasında fark olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Gulât-ı Şîa’dan olanlar, Hristiyanlar’ın kabul ettiği hulûl eden ruhun yaratıcılık vasfı dışında onlarla aynı söylemde hulûlü kullanmışlardır.”²¹ Bu referansta görüldüğü gibi sadece ilâhın nurânî olan bir cüzünün imamların vücuduna girdiğine işaret edilmiştir. İbn Haldûn da hulûl akîdesinin Hristiyan ilahiyatından alındığına şöyle işaret etmiştir: “Gulat-ı Şîa’ya göre, Yüce Yaratıcı’nın ruhu beşer olan imamların vücuduna hulûl etmiştir. Onların bu sözleri Hristiyanların Hz. İsâ (as) hakkındaki akîdelerine muvafık düşer.”²² Neşşâr, bu inancın Gulât-ı Şîa’da ortaya çıkışının Hristiyan akîdesi ve Yeni Eflatuncu felsefenin tesiriyle olduğunu söylemiştir.²³ Alman şarkiyatçı Wellhausen, Reinhart Dozy’den yaptığı nakilde şöyle demiştir: “Gulat-ı Şîa mensupları bu inancı İranlılar’dan aldılar. Onların pagan kültüne göre kral-tanrı inançları vardı. Kral soyu ilâhlar gibi saygı görmeyi temsil ediyordu. Bu kült Gulât-ı Şîa tarafından Hz. Ali ve soyundan gelenlere teşmil edildi. Ve Gulât-ı Şîa nazarında imamlar beşer olduğu halde ilâh gibi kabul gördü.”²⁴ Yine Wellhausen aynı düşünceyle hareket eden August Miller’den şunları aktarmıştır: “İslâm’dan çok önce Hint dinlerinin etkisinde kalan İranlılar, Şahların Şah’ı (Kralların Kral’ı) anlayışıyla ilâhın ruhunun kralların vücuduna girdiğini, kraldan da yerine geçen oğullarının vücutlarına girdiği fikrini kabul etmişlerdir.”²⁵ İrfân Abdülhamîd, August Miller’den şu görüşü nakletmiştir; “Gulât-ı Şîa tarafından Hz. Ali ailesi için kabul edilen ilâhî aile fikri, Aryan (soylu ırk) fikri olarak Hintliler’den İranlılar’a geçmiş, onlardan da İslâm’a geçmiştir. Gulât-ı Şîa bu anlayışı Hz. Ali soyu içinden imamlarına aktararak devam ettirmiştir.”²⁶

Çağdaş araştırmacı Muhammed Câbir Abdülâl bu görüşü şu sözleriyle teyit etmiştir: “Hz. Ali’nin ya da onun soyundan olan birinin ilâh olduğu fikri kadîm bir inançtır. Bu inanç çeşitli biçimlerde asırlar boyu geniş Irak coğrafyasında yaşamıştır. Kadîm olan bu öğreti

¹⁷ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-farq beyne’l-fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1416/1995), 254-255, 270-271.

¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 150.

¹⁹ Maarrî, *Risâletü’l-ğufrân*, 230.

²⁰ Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî b. Teymiyye, *el-Cevâbü’s-şahîh li-men beddele dîni’l-mesîh*, nşr. Ali b. Hasan b. Nâsir v.dğr. (Riyâd: Dâru’l-Âsime li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1419/1999), 3/185-188.

²¹ İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’s-şahîh li-men beddele dîni’l-mesîh*, 3/315.

²² Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Muqaddime İbn Haldûn*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimeşk: Dâru Yu’rab, 1425/2004), 1/375.

²³ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm* (Kâhire: Dâru’l-Maârif, 1379/1995), 2/80, 324.

²⁴ Bk. Julius Wellhausen, *Ahzâbü’l-muâridati’s-siyâsiyyeti’d-dîniyye fi şadri’l-İslâm: el-Havâric ve’s-Şîa*, Arapça’ya çev. Abdurrahman Bedevî (Kâhire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1958), 240.

²⁵ Bk. Wellhausen, *Ahzâbü’l-muâridati’s-siyâsiyyeti’d-dîniyye fi şadri’l-İslâm: el-Havâric ve’s-Şîa*, 241.

²⁶ Abdülhamîd, *Dirâsât fi’l-fırak ve’l-akâidi’l-İslâmiyye*, 71.

muhtelif Gulât-ı Şîa fırkalarının inanç esasları arasında varlığını devam ettirmiştir.”²⁷ İslâm öncesi Araplar bu fikre sahip değillerdi. Ayet ve Hz. Peygamber’in (sav) sözlerinde bu fikir bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunlar İranlılar’ın inançları aracılığıyla İslâm’a girmesini mümkün kılmaktadır. Eğer bu fikir Araplar’da olsaydı, naslarda ele alınır ve aşırılık tehlikesinden dolayı Müslümanlar uyarılırdı. Aynı zamanda Hristiyanlık inancından alındığı görüşünün de doğru olması mümkündür. Ancak şunu unutmayalım ki Arap toplumu İran toplumuyla daha fazla temas halindeydi. Müslüman Araplar’ın İranlılar’la buluştukları ilk toprak, İran dinlerinin merkezi konumunda bulunan Irak topraklarıdır. Sonra hulûl fikri, Hristiyanlık dininden daha eski olan İran dini inançlarında bulunmaktaydı.

Muhaliif çevrelerin iddialarına göre, Gulât-ı Şîa fırkalar hulûl fikrini Yüce Yaratıcı’nın tevhid ve rubûbiyyet ilkesini ortadan kaldırmak için kullanmışlardır. Bu konuda Nevbahtî şöyle demiştir: “Gulât-ı Şîa’nın tamamı Yüce Yaratıcı’nın rubûbiyyet sıfatını inkâr etme konusunda hemfikirdirler. İmamın vücudunun Yüce Yaratıcı’nın mesken yeri olduğu, O’nun bir nûr (ışık) olduğu ve ruhun hareket etmekte olduğu fikrine inanmaktadırlar. Gulât, beşer olan bir bedene Yüce Yaratıcı’nın ruhunun girdiğini kabul etmekle kişisel olarak imamlarının diğer insanlara karşı yüceliğini kanıtlamak istemiştir.”²⁸ İsferyînî de şöyle demiştir: “Hulûliyye, İslâm devletinde ortaya çıkan fırkalardandır. Amaçları Müslümanların kabul ettiği tevhid akidesini ifsât etmektir. Yüce Yaratıcı’nın ruhunu imam kabul ettikleri bir bedenden diğerine intikal ettirmede tereddüt etmediler. Onlar şöyle dediler: “Yüce Yaratıcı’nın ruhu beşer olan bir imamın kalıbından diğer imamın kalıbına girer. Gölgenin yansıması şeklinde ruh da bir kişinin bedeninden diğer kişinin bedenine akar. Bu akışkanlık tek yönlü olur.”²⁹ Malatî ise; “nübüvvetin son bulmadığını, Hz. Ali ve ondan sonra gelen imamlar eliyle devam ettiğini ispat etmek için Gulât-ı Şîa tarafından hulûl inancının kullanıldığını” söylemiştir.³⁰

Tenâsüh, insan ruhunun ölümsüzlüğü, bu dünyada ölümden sonra ruhun bir vücuttan başka bir vücuda veya bir kalıptan diğer bir kalıba intikal etmesidir. Yani yaratılış amacını gerçekleştirmek için ilâhi ruhun intikal ettiği beden ne ölür, ne yok olur, sonsuzdur. Onu hiçbir kılıç kesmez, hiçbir ateş yakmaz, hiçbir su boğmaz, hiçbir rüzgâr ona zarar vermez. Başka bir deyişle tenâsüh, insan ruhunun ölümünden hemen sonra ceset gömülmeden başka bir kişiye aktarılması anlamına gelir. Geçiş iki yönlüdür: Ölen kişinin ruhunun doğasına bağlı olarak iyi ya da kötü bedenlere intikal eder. Irâkî şöyle demiştir: “Salih ve doğru kişilerin ruhları salih ve doğruların vücutlarına, kötü ve fâsık olanların ruhları kötü ve fâsık olanların vücutlarına intikal eder.”³¹ İbnü’l-Cevzî bu görüşü te’kid edecek şekilde şöyle demiştir: “İyi insanların ruhları iyi insanların vücutlarına intikal eder, oraya iyilik taşır, kötü insanların ruhları da kötü insanların vücutlarına intikal eder, oraya kötülük taşır.”³²

²⁷ Muhammed Câbir Abdülâl, *Fırakü’ş-Şîati’l-müte’arrifin ‘akâidihim, harekâtihim fi’l-‘aşri’l-‘Abbâsi ve eşerihim fi’l-edeb ve’l-müctema* (Paris: Dar Byblion, 2014), 31-33.

²⁸ Nevbahtî, *Fırakü’ş-Şîa*, 46;

²⁹ Ebû’l-Muzaffer el-İsferyînî, *et-Tabsîr fi’l-dîn ve temyîzü’l-fırakati’n-nâciye ‘ani’l-fırakati’l-hâlikîn*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (Kâhire: Mektebetü’l-Hancî-Bağdâd: Mektebetü’l-Müsennâ, 1374/1955), 113-114.

³⁰ Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbîh ve’r-red ‘alâ ehli’l-ehvâ ve’l-bida*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1428/2007), 33.

³¹ Irakî, *el-Fırakü’l-müfterika beyne ehli’z-zeyğ ve’z-zandaqa*, 38.

³² Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Telbisü İblîs*, nşr. Komisyon (Kâhire: İdâretü’t-Tibâati’l-Müniriyye, 1369/1950), 80.

Araştırmacılar tenâsühün kökeni hakkında farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Ebû'l-Alâ el-Maarrî; "Hint bölgesi dinlerinde söylenen bir fikirdir." demiştir.³³ Aynı şekilde Hârizmî'de kadîm Hint dinlerinden kabul ettiği Sümeniyye'ye bağlamış ve şöyle demiştir: "dehr ve tenâsüh kadîm Hint dinlerinin fikirlerindendir."³⁴ Bîrûnî şöyle demiştir: "Hangi düşünceye bakarsak bakalım, ona mutlaka Hint dinlerinden bir düşüncenin etki etmiş olduğunu görürüz."³⁵ Şehristânî'ye göre, tenâsüh fikri, İslâm öncesi dinlerin ve mezheplerin çoğunda bulunur. O şöyle demiştir: "Tenâsüh fikri Mecûsilik, Mazdekiyye, Brahmanizm, Filozoflar, Sâbîlik (Mandeizm) ve Hint dinlerinde bulunur."³⁶ Bağdâdî de tenâsühün Yahûdilikten sirayet ettiğinden bahsederek şöyle demiştir: "Yahûdiler'den bir grup tenâsühe inanmaktadırlar."³⁷ Meclisî de tenâsühün Yahûdilik'ten İslâm'a sirayet ettiğini söylemiştir.³⁸ Görüldüğü gibi Bağdâdî, Şehristânî ve Meclisî tenâsüh kavramının İslâm'dan önce çoğu dinlerde mevcut olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu fikrin Müslümanlara çok erken bir tarihte aktarıldığını kabul edersek sorun çözülebilir. Bu da İranlılar'ın inançlarının incelenmesiyle ortaya çıkar. Bu fikrin coğrafi konumu nedeniyle İranlılar'dan Müslümanlara aktarıldığını mümkün göstermektedir. Çoğunluğu İranlılar'dan olan Mevâlî bu inançlara sahipti. Onların erken dönemde bu inançlarını İslâm'a intikal ettirmiş olmaları mümkündür. Özellikle bildiğimiz bir husus daha var ki o da Mânîviyye (Maniheizm) dininin kurucusu olan Mânî, Hindistan'a gitmiş ve Hint dinlerini incelemiştir. Mânî, bu dinlerin görüşlerinden etkilenmiş ve dönüşünden sonra tenâsüh fikrini bölgeye taşımış olabilir.³⁹ Ona nispet edilen bazı metinlerde şöyle denmektedir: "Dürüst insanların ruhları bedenlerinden ayrıldıkları zaman, sabahın alaca karanlığında yıldız gibi parlayan bir ışığa doğru intikal ederler. Dalalet ehli insanların ruhları, eğer bedenlerden ayrılıp nura katılmak isterlerse aşağıya doğru yansılar. Karanlığın pisliklerinden arınana kadar hayvanların vücutlarında eziyet çekerler ve sonra nura katılırlar."⁴⁰

Gulât-ı Şîa nazarında tenâsüh, kıyamet vaktinin durmasını temsil etmiştir. Bu kıyameti, cennet ve cehennemi, öldükten sonra tekrar dirilmeyi, sevap ve cezalandırmayı iptal etmeyi gerektirir. Bu söz ile kişinin sadece dünyanın bir parçası olduğunu söylemişlerdir. Ruhu huzurlu bir bedene intikal ettirerek huzurunun devamını sağlamak istemişlerdir. Ya da sefil bir vücuda taşıyarak sonsuza kadar acı çekmesini umuyorlar. Çünkü beden ruhların ya cenneti ya da cehennemidir. Bu görüşü te'kid edici mahiyette Eş'arî şöyle demiştir: "Gulûv ehli kıyameti ve ahireti inkâr ederler. "Ne kıyamet, ne de ahiret vardır" derler. Daha doğrusu onların anlayışında ruh simgesel bir anlatımla bir başka bedene intikal etmektedir. Bu yüzden onlar iyi ruhun elem ve ızdırap duymayacağı bir bedene aktarılmasına cevaz vermişlerdir. Kötü bir ruh layık olduğu bir bedene intikal ettirilerek cezalandırılır. O ruh için elem ve ızdıraptan başka hiçbir şey

³³ Maarrî, *Risâletü'l-ğufrân*, 231.

³⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Harizmî, *Mefâtihü'l-'ulûm*, nşr. Abdülemîr el-A'sam (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1427/2008), 46.

³⁵ Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Fî tahkîk mâ li'l-Hind min maqbûletin maqbûletin fî'l-'aql ev merzûle* (Haydarâbâd-Hind: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1377/1958), 38.

³⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 176-177.

³⁷ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-firak*, 271-272.

³⁸ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, nşr. Ali en-Nemâzî eş-Şâhürûdî v. dğr. (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1429/2008), 4/322.

³⁹ Bîrûnî, *Fî tahkîk mâ li'l-Hind min maqbûletin maqbûletin fî'l-'aql ev merzûle*, 41.

⁴⁰ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-firak*, 271-272; İsfarayînî, *et-Tabşîr fî'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, 120.

olmayacaktır. Dünya böyle devam edip gidecektir.”⁴¹ Şehristânî Harrânîler üzerinden Gulât’a intikal ettiğini belirttiği tenâsüh hakkında şöyle demiştir; “Mükâfat ve ceza bu dünyadadır, yoksa bu dünyadan başka bir dünya mevcut değildir...”⁴²

Malatî tenâsüh görüşünü kabul edenler hakkında konuşurken farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur. O, bir istasyon gibi birşeyden bahsederek ruhun başka bir insanın vücuduna intikalinden önce tabir câiz ise bir ara istasyona uğradığını söylemiştir. “Bir kişi hayırlı işler yapıp ölürse, ruhu at, kuş, boğa gibi keyif alabileceği evcil bir hayvanın bedeni içinde bir müddet kaldıktan sonra insan vücuduna döner. Eğer kişi kötü bir insan ise ruhu yaralı bir eşeğin veya hastalıklı bir köpeğin bedeninde yapmış olduğu isyanı kadar işkence görür ve sonra insan vücuduna geri intikal eder.”⁴³ Malatî’nin bu görüşüne göre, ruhun bir hayvana intikal ettirilmesi, mükâfat ve cezanın durağıdır. Bu hem iyiyi hem de kötüyü kapsamaktadır. Kötü bir ruhu hasta bir hayvana intikal ettirerek cezalandırmak, bu ruhlar için bir filtre görevi gören istasyon olduğu için onun için bu bir cezadır. Bu ruhlar itaat etmediği ve kötü davranışlar sergilediği süreçte hayvanın içinde kalır.

Gulât gruplar tenâsüh kavramı aracılığıyla, nübüvvet kavramını yeniden yorumlamışlardır. Yüce Yaratıcı’nın Hz. Peygamber’den (sav) sonra da başka araçlar ve elçiler aracılığıyla insanlığa seslenmeye devam edebileceğini öne sürmüşlerdir. Bunun için, Hz. Peygamber’in (sav) yanında ikincil pozisyonda olduklarını ve yeni bir din getirmeyeceklerini söylemekle birlikte, imamlarına peygamberlik özellikleri atfetmişlerdir. Gulât’ın yorumları içinde merkezi yeri, kendileri bunu doğrudan teşvik etmese de imamlar almıştır. İmamın otoritesini haklılaştırmak için ortaya atılan birçok düşünceye göre, imam Yüce Yaratıcı’yla özel bir ilişkiye sahipti. Bazıları hulûl yoluyla tanrısal ruhun imamda ortaya çıktığına inanmıştı. Bazıları ise imama Yüce Yaratıcı’nın emriyle yeryüzünde iş başında olan ikinci dereceden bir tanrı olduğuna iman edecek kadar ileri gitmişlerdi. Bu savda Yüce Yaratıcı’nın ruhu imamların bedenlerinde yaşamaktaydı. Bir imamın ruhu ölümünden sonra bir diğer imamın vücuduna intikal eder. Aynı anda birden çok imam yoktur. Ve bu çevrim (devr) binlerce yıl sürebilir. İmamların her biri, biri diğerine Yüce Yaratıcı’nın ruhunu intikal ettirir. Gerçek peygamber asla geri dönmeyeceğine göre artık hakikat görevini yerine getiren imam, bir bakıma yeni peygamber konumundadır. Bu anlamda Hz. Muhammed’den (sav) sonra imamlar peygamber gibi kabul görmüşlerdir. Bu inanç, farklı aşırı Şiî gruplara kendi adaylarının imamlığını haklılaştırma olanağı sağlarken, aynı zamanda, İmam Mehdî’nin (Beklenen İmam) zuhurunu beklemeyi de gereksiz kılmıştır.

Gulât mensuplarının çoğu, naslarda geçen kavramları istismar, ibadetleri tahrif etmişlerdir. Bazı söylemleri din istismarına kapı aralamıştır. Nasları zâhir-bâtın, tenzîl-te’vil ayırımına gitmişler ve “her zâhirin bir bâtını, her tenzîlin bir te’vili olduğu” fikrini savunmuşlardır. Onların iddia ettikleri şekilde böyle bir fikir ister ayetlerde ister Hz. Peygamber’in (sav) sözlerinde olsun, her iki kutsal dinî metnin açık yorumunda yer almamaktadır. Gulât taraftarları kutsal dinî metinlerin zâhiri yorumun dışında bâtınî bir yorumun da olduğunu, bu yorumu sadece imam veya onun adına hareket eden hüccetinin bildiğini söylemişlerdir. Bu anlayışta imam dinin cevheri olmuş olup, dini onun aracılığı dışında

⁴¹ Ebû’l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Kitâbü Maqâlâtî’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî’l-muşallîn*, nşr. Helmut Ritter (Beyrut: Matbaatü’l-Mutavassıt, 1426/2005), 46.

⁴² Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 359-363.

⁴³ Malatî, *et-Tenbîh ve’r-red ‘alâ ehli’l-ehvâ ve’l-bida*, 33.

bilmek mümkün olmadığı için imamı veya hüccetini tanımak vâcip hale gelmiştir. “Din, imama itaatir.” anlayışı hâkim olmuş, bu düşünce onları namaz, oruç, zekât, hac gibi şer’î esasları te’vile sevketmiştir. İmama ulaştıktan sonra nasların ve şer’iatin hükmü kaldırılmıştır. Böylece imam hiç hata yapmadan dini metinleri ve şer’iati bilen tek kutsal kişi haline gelmiştir. Öte yandan ilâhî nübüvvet nuru, nesilden nesile aktarılacak imama ulaştırılmış ve ona itaat akîde haline gelmiştir. İmamların vücutlarının ilâhî nurla kaplandığı varsayılarak gölgelerinin bulunmadığı iddia edilmiştir. Hatta bazıları Ehl-i Beyt imamlarının ruhlarının meleklerin, gökyüzünün ve dünyanın yaratılmasından önce yaratıldığını söylemişlerdir.⁴⁴

Bazı araştırmacılara göre, imamların kutsallaştırılması fikri Müslüman olan İranlılar aracılığıyla İslâm’a girmiştir. Çünkü onlar Müslüman olmadan önce krallarına kutsal varlık olarak bakmışlardı. İnançlarına göre Kısra adı verilen İran krallarının kanları kutsal idi. Bu görüşlerini Müslüman olduklarından sonra Âl-i Beyt’in imamlarına taşımışlardır. İranlılar krallarının kutsanmış oldukları mitine inanıyorlardı. Çok eski olan bu fikir, krala tüm dünyayı hükmü altına almasını sağlayacak sonsuz bir güç veriyordu. Krala atfedilen bu düşünceyle beşer olan kralın ilâhî olan alana aktarılması sağlanıyor idi.⁴⁵

Bazı Müsteşrik yazarlar imamların kutsallaştırılması fikrinin İran kökenli olduğunu te’kid etmişlerdir. Ahmed Emîn kaynak belirtmeden Dozy’dan şu görüşü nakletmiştir: “İslâm’dan önceki Araplar özgür bir milletken, İranlılar krala ve hanedanlığına bağlı bir millet idi. Krallarını ve soyundan gelenleri kutsal bir varlık olarak görürler idi ve bu görüşlerini İslâm’a girdikten sonra da devam ettirdiler. Kralın yerine Hz. Ali’yi koydular. Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamları kutsallaştırdılar. Dini hayatlarının tamamını bu fikir üzerine inşa ettiler.”⁴⁶

Gulât-ı Şîa’dan olan Mufavvıda fırkası, Yüce Yaratıcı’nın önce Hz. Peygamber’in (sav) ruhunu yarattığını, sonra da Hz. Ali ve onun neslinden gelen imamların ruhlarını yarattığını, kâinatın idaresini onlara devrettiğini, onların da gökleri ve yeri yarattığını iddia etmişlerdir. Yorumlarına göre bu durum namazda rüküya giderken okunan “sübhâne Rabbiye’l-azîm” duasının manasını ifade eder. Yine secde de okunan “sübhâne Rabbiye’l-a’lâ” duası da aynı manayı ifade eder. Kelime-i tevhid’in manası “lâ ilâhe illâ Ali”dir, çünkü Yüce Yaratıcı Hz. Ali ve soyundan gelen imamlardır. Yüce Yaratıcı tarafından dünyanın idaresi onlara devredilmiştir.⁴⁷ İmamların kutsallaştırılması düşüncesi şer’iatin bütün emirlerinin, ibadetlerin kaldırılması ve bütün haramların câizliği ilkesinin başlangıcı olmuştur. Çünkü kişiyi imam olarak tanımak, ona olan muhabbeti ve sadakati tüm vâciblerin yerini alır ve tüm haramlara izin verir. Gulât gruplar, elde ettikleri güç ve imkânları ümmetin ortak yararı yerine sadece kendi mensuplarının çıkarları için kullanmışlardır. Keşşî’nin bir rivayetine göre, Gulât’tan olan biri Muhammed el-Himyerî’nin şiirlerini okuyordu: *Gökten gelen bir ses şâire merhamet eder. Adamın biri bu şâirin kim olduğunu sordu. Gulât’tan olan kişi, “Seyyid b. Muhammed el-*

⁴⁴ Meclisî, *Bihârü’l-envâr*, 25/6.

⁴⁵ Hüseyin Mûcib el-Mısırî, *Şilât beyne’l-‘Arab ve’l-Furs ve’t-Türk* (Kâhire: ed-Dâru’s-Sekâfe li’n-Neşr, 1421/2001), 279-280.

⁴⁶ Ahmed Emîn, *Fecrü’l-İslâm* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1969), 277.

⁴⁷ Irakî, *el-Fırakü’l-müşterika beyne ehli’z-zeyğ ve’z-zandağa*, 43-44; Fahrüddîn er-Râzî, *İ’tikâdâtü fırakî’l-Müslimîn ve’l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Kâhire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Misriyye, 1356/1938), 59.

Himyerî” dedi. Adam: “Ben, onu alkol içerken gördüm” dedi. Gulât’tan olan kişi şöyle cevapladı: “Bunda bir zarar yok, Hz. Ali sevgisinden dolayı Allah onu affeder.”⁴⁸

Gulât yanlıları “din, imama kesin itaattir” diyerek, İslâm’ın özünü Mecûsî dinine dönüştürmek istemişlerdir. Bir İsmâîlî baş dâisi olan Müeyyed-Fiddîn eş-Şîrâzî şöyle demiştir: “Namazın hem zâhiri ve hem bâtını vardır, orucun hem zâhiri ve hem bâtını vardır, haccın hem zâhiri ve hem bâtını vardır. Bunun gibi bütün ibadetlerin zâhiri de bâtını de “Da‘vetü’l-Hak”ı (İsmâîliyye) bilmektir.”⁴⁹ Bu, bir kişinin yaptığı ibadetin, imama itaat etmeden kabul edilemez olduğu anlamına gelir. Öte yandan imama itaat ederse ne günah işlerse işlesin bağışlanmıştır. Bu fikirleri kabul eden Gulât taraftarları imamın ilim, nas veya nesep illiyeti olmadan imâmeti halefine devredilebileceğini söylediler. İmamın ilminden nasiplenene öğrencilerinden her biri ondan sonra imam olabilecektir. Amaçları, imâmeti kutsallaştırarak Âl-i Beyt’ten olmayan İranlı kişilere döndürmekti.

Gulât-ı Şîa’nın gulûve düştüğüne dair iddialardan biri de şerîatin neshi ve ibâha olmuştur. Konuyla ilgili bilgilerin tamamının muhalif kaynaklara dayanmakta olduğunu başta söylememiz gerekir. Muhalif yazarların ve iktidar çevrelerini temel hedefi Gulât-ı Şîa’yı reddetme üzerine olduğu için bu da ister istemez meselenin gerçek yüzünü ortaya koymayı zorlaştırmıştır. Gulât hareketlere isnat edilen suçlama ibâha, yani genel ahlak kurallarına aykırı hareket ettikleri olmuştur. Bu fikrin hemen bütün Bâtînî fırkalar tarafından kabul edildiği söylenmiştir. Bu tür söylemlerin doğruluğunun ya da yanlışlığının bilimsel olarak izah edilebilmesi ise son derece zor gözükmemektedir. Gulûv olarak kabul edilen ibâhanın manası, her fiili serbest görmek, bütün haramların işlenmesine müsaade etmek ve dinin temel esaslarını bu prensip doğrultusunda yorumlamak olmuştur. Akîdelerine göre eşyada asıl olan serbestliktir. Bu fikrin özü dünyadaki bütün her şeyi Yüce Yaratıcı’nın tasarrufunda görmek ve her nimetin tamamının O’nun tarafından kullarının istifadesine sunulduğunu kabul etmek ilkesine dayanır. Ancak kişinin katılıp katılmama hususunda tercih seçeneği vardır. Çünkü şehevî arzuları yerine getirmek vâcib değildir.

Gulât-Şîa’nın ibâhaya yöneldiği ile ilgili iddialar şerîatin nesh edilmesi meselesi üzerinden olmuştur. Rivayete göre Kerbiyye fırkasından olan Hamza b. Umâre el-Berberî bütün fiilleri serbest kılarak şöyle demiştir: “İmamın imâmetini kabul eden istediğini yapmakta serbesttir, bundan dolayı kendisine hiçbir günah yüklenmez.”⁵⁰ Nevbahtî ve Kummî’de bulunan bu rivayet şayet doğruysa muhtemelen Keysâniyye ile İmâmiyye arasındaki Şîî liderlik çekişmelerinin yoğun yaşandığı bir dönemde söylenmiştir. Ancak rivayetin gerçeklik payı pek mümkün gözükmemektedir. Şayet rivayeti doğru kabul edecek olursak muhtemelen imâmeti kabul edilen kişinin bütün emirlerine uymanın şerîatin bir emri olduğu söylenmek istenmiştir. Böylece imam Yüce Yaratıcı tarafından seçilen yüce bir kişi olarak takdim edilmekte, takipçilerinden mutlak bir teslimiyet beklenmektedir.

Gulât gruplar İslâm dini ile kendi inançlarını bağdaştırmak için Kur’an-ı Kerim’in bazı ayetlerini fikirleriyle uzlaştırma yolunu seçmişlerdir. Kendilerinin takva sahibi olduklarından dolayı Yüce Yaratıcı’nın hiçbir şeyi yasaklamadığını söylemişlerdir. Yüce Yaratıcı’nın şu ayetini delil getirmişlerdir: “Yüce Yaratıcı’ya karşı gelmekten imtina ettikleri ve iyi ve doğru

⁴⁸ Keşşî, *Ricâlü’l-Keşşî*, 204.

⁴⁹ Ebû Nasr el-Müeyyed-Fiddîn Hibetullâh b. Mûsâ b. Dâvûd eş-Şîrâzî, *el-Mecâlisü’l-Müeyyediyye*, nşr. Muhammed Abdülgaflâr (Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1414/1994), 161.

⁵⁰ Nevbahtî, *Fırakü’ş-Şîa*, 27-28; Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât ve’l-fırak*, 34.

olan işleri en güzel şekilde yapmaya devam ettikleri takdirde, daha önce tatmış oldukları haramlardan ötürü bir günah yoktur.” (el-Mâide 5/93). Böylelikle bütün farzlar ve emirler düşmüş ve şeriatın haram kıldığı her şey serbest bırakılmıştır. Hatta bazıları ahlak sınırlarını aşarak taraftarlarına aralarında kadınların ortak kullanımını serbest kılmışlardır. Rivayete göre, Abbasî daveti esnasında imam Muhammed b. Ali tarafından baş dâî olarak Horasan’a gönderilen Hidâş, Hürremî görüşlere meylederek taraftarlarına birbirlerinin kadınlarını serbest etmişti. Haber bu şekliyle Emevîler’in bölge valisi Esed b. Abdullah el-Kasrî’ye ulaştırılınca vali, Hidâş’ı tutuklatarak boynunu vurdurmuştur.⁵¹ Nâşî el-Ekber’de Hidâşîyye’nin İslâm şeriatini neshettiğine dair bir rivayet vardır. İddiaya göre onlar farzları reddetmişlerdir. Bâtınî te’villerine göre oruç imamı gizlemek, namaz imamları bağ kurmaktır. Cihat, boğarak, zehirleyerek muhalifleri öldürmektir.⁵² Ancak Nâşî el-Ekber’in rivayetinde kadınların ortak kullanımı gibi ahlak dışı herhangi bir iddiaya yer verilmemiştir. Dolayısıyla bu tip rivayetler iktidara yakın çevrelerce siyasî muhaliflerini halkın nazarında küçük düşürmek için ileri sürülmüş olabilir.

Birçok fırak ve makâlât yazarı ve çağdaş araştırmacılar, ibâhanın İranlılar’dan alındığı hususunda hemfikirdirler. Sâsânî krallarının baskısından korkarak merkezden uzak bölgelerde yaşayan Zerdüşî mezhebinden olan Mazdekiyye mensuplarının bu usulü Gulât’a taşıdıkları söylenmiştir. İslâm devletinin yükselişinden sonra marjinal din propagandacıları tekrar sahneye çıkmışlar ve yeni isimlerle ve yeni metodlarıyla davetlerini yapmışlardır. Ya da başka bir deyişle insanları İslâm’ın tesirinden uzaklaştırmak ve cemaatlerinin yok olmasını önlemek için İslâmî kılıf altında davetlerini yapmışlardır. Gazzâlî, Mazdekiyye’de mevcut olan ibâha fikrinin İslâmî dönemde Hürremîniyye içinde varlığını devam ettirdiği görüşündedir. O şöyle demiştir: “Yabancı bir terim olarak hurrem, haram kılınan ancak arzu edilen ve zevk veren şeylerin rahatça izlenmesi, görülmesi ve yerine getirilmesi manasını taşır. Bu lakap Mazdekiyye için kullanılmıştır. Ehl-i İbâha ile Mecûsî dininden olanlar kastedilmiştir. Mazdekiyye, Kubâd zamanında ortaya çıkmıştır. Mezdek, insanları kadınlarla ilişkiyi helal ve tüm haramları helal kıldı. Onlara sonra Hürremîniyye denildi. İmâmet anlayışları ve diğer görüşlerinde farklılıklar olsa da ibâha görüşlerini benimseyen tüm fırkalar aynı isim altında söylendi.”⁵³ İsfereyînî bu fırka hakkında şöyle demiştir: “Onlar iki grupturlar. Birincisi İslâm devleti öncesi gruptur. Onlara Mazdekiyye denir. İkinci grup İslâm devletinde ortaya çıkan Bâbekiyye, Mâziyâriyye gibi gruplardır.”⁵⁴ İbâha fikrinin savunucuları, İmâmiyye, Abbasî iktidarı ve Sünnî çevrelerce İslâm şeriatinin temellerini baltalayarak İslâm devletinin yapısını parçalara ayırmak isteyenler olarak görülmüştür.

Muhalif çevrelerce ibâha ile ilgili ithamlar özellikle Bâtınî İsmâilî gruplar için gündemde tutulmuştur. Farklı İsmâilî grupların bâtinî te’viller yaparak şeriatın bazı esaslarına farklı anlamlar yüklemeleri şeriatın nesh edilmesinin zorunlu sonucunu ortaya koymuştur. Ancak İmâmiyye, Abbasî hilâfeti ve Sünnî çevreler açısından esas tehlikeli görülen durum devlet merkezinin hemen yakınında yer tutan Karmatîlerin dinî, siyasî ve askerî faaliyetleriyle ilgili oluşturduğu büyük tehlikeyle ilgilidir. İnişli çıkışlı dalgalanan Bâtınî hareketler hicrî III.

⁵¹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, *Târîhü’r-rüsul ve’l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim (Kâhire: Dâru’l-Maârif, 1389/1969), 7/107-109.

⁵² Nâşî el-Ekber, *Mesâilü’l-imâme ve muktefât mine’l-kitâbi’l-evsaf fi’l-makâlât*, 33.

⁵³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Feđâihü’l-Bâtiniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Müessesetü Dâri’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, ts), 14.

⁵⁴ İsfereyînî, *et-Tabşîr fi’l-dîn ve temyîzü’l-fırakati’n-nâciyye ‘ani’l-fıraki’l-hâlikîn*, 118-119.

ve IV. yüzyılda Abbasî hilâfetine başındaki en önemli sorunlarından birini teşkil etmiştir. Fâtımîler, kısa bir sürede Mısır'da devletlerini kurmayı başarmışlar idi. Dolayısıyla İsmâîlî davetin ibâha ile ilişkilendirilmesinin gerçeği yansıtmadığını, şeriatın nesh edilmesinin zorunlu bir sonucu olarak bu tarz ahlak dışı uygulamaların ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğu yönünde bir mantık yürütülerek böyle bir sonuca ulaşıldığını söyleyebiliriz.

Klasik kaynaklarda Gulât-Şîa'ya atfedilen rec'at anlayışı gulûvün tezahürlerinden biri sayılmıştır. Ancak meseleyi anlaşılır kılmak için gaybet, rec'at ve mehdîlik ilişkisi üzerinden ele almak daha makûl görünmektedir.

Gaybet sözlükte duyularla algılanamamak, ortadan kaybolmak, gizlenmek manasına gelmektedir.⁵⁵ Özellikle İmâmiyye'nin on ikinci imamı olduğu söylenen Muhammed b. el-Hasan el-Mehdî el-Muntazar'ın ölmeden insanlar arasından ayrılıp gizlenmesiyle ilgili rivayetler bu kelimeyi çok kullanılır kılmıştır. Onbirinci imam Hasan el-Askerî'nin bir çocuk bırakmadan ölümü İmâmiyye'nin yüzyüze geldiği en önemli imâmet krizlerinden biri olmuştur. Onlar krizden kurtulmak için "Mehdî el-Muntazar" (Beklenen Mehdi) olarak kabul ettikleri on ikinci imamın rec'atî görüşünü kabul etmişlerdir.⁵⁶

Rec'atın sözlük anlamı geri dönüş demektir. İstilahî anlamı ise imam kabul edilen şahsın ilâhî adaleti sağlamak üzere Allah'ın iradesi ile öldükten sonra dünyaya geri dönmesidir.⁵⁷ Bazı araştırmacılar rec'at düşüncesinin Cahiliyye devri Arap toplumundan intikal ettiğini söylemişler,⁵⁸ bazıları ise inancın kaynağının Yahudi ve Hristiyan kaynaklı olduğu ileri sürmüşlerdir.⁵⁹ Nevbahtî ve Eş'arî gibi yazarlar rec'at fikrinin ilk defa Sebeiyye tarafından gündeme getirildiğini söylemişlerdir. Ancak onların kıyamet gününden önce dünyaya döneceğini iddia ettikleri kişi Hz. Ali'dir.⁶⁰ Bu durumun gaybet ve rec'at inancıyla Hristiyanlık'taki "Nüzûl-i İsâ" inancı arasındaki yakın ilişkiden dolayı olması mümkündür.

Mehdî kelimesinin sözlük anlamı, dalalette olan kişiye rehberlik yaparak onu hidayete ulaştırmak demektir. Mehdi'nin ıstılâh anlamı, Hz. Peygamber'in (sav) fesâda uğramış dünyayı ıslah etmek üzere ahir zamanda geleceğini haber verdiği kişinin lakabıdır. Hz. Peygamber (sav) şöyle demiştir: "Fesada uğramış dünyayı ıslah etmek üzere Araplar arasından, ismi isimle aynı olacak, Ehl-i Beyt'imden bir şahıs davetini ortaya koyarak iktidarı ele geçirmediğe kıyamet kopmaz."⁶¹

Araştırmacılar mehdî inancın kökeni hakkında farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bazı İmâmî âlimler ayet ve Hz. Peygamber'e (sav) isnat edilen hadislere dayanarak bunun saf bir

⁵⁵ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed b. Manzûr, "Gayb", *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 1/656.

⁵⁶ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-mu'allîn*, 17-18.

⁵⁷ Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*, nşr. Ahmed el-Hüseyinî-Mehdî er-Recâî (Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1405/1985), 1/125-126; Muhammed b. en-Nu'mân, Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1403/1983), 88-89.

⁵⁸ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdâd: Câmîatü Bağdâd, 1413/1993), 6/142-145.

⁵⁹ Wellhausen, *Ahzâbü'l-muâridati's-siyâsiyyeti'd-dîniyye fi şadri'l-İslâm: el-Havâric ve's-Şîa*, 25.

⁶⁰ Nevbahtî, *Firakü's-Şîa*, 22; Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-mu'allîn*, 15.

⁶¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebîr*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Fiten", 52. (No. 2230-2231).

İslâm inancı olduğunu söylemişlerdir.⁶² Ancak İslâm öncesi yaşayan bazı halkların inançlarında dünyanın sonunda mazlumlara kurtarmak için gelecek bir kurtarıcının varlığına inanç vardır. Hintliler, Moğollar, Habeşistanlılar, İranlılar, İslâm öncesi ilâhi dinlerde ve özellikle de Yahûdilikte olduğu gibi. Bu görüşleri doğrulamak her zaman mümkündür. Örneğin “mehdî” kelimesinin dil kökenine inerek bunun Sanskrit dilinde (Eski Hintçe dili) iki heceden oluşan bir bileşik kelime olduğunu, birincisi (Mahâ) usta anlamına ve ikincisi (diy) büyük anlamına geldiğini görürüz.⁶³

Bu fikir İslâm’dan önceki halklar ve dinler arasında da mevcuttur. Halk arasında ezilenlerin ve zayıfların umutlarını bağladıkları genel bir fikir gibi görünmektedir. Bu, dinî ve içtimâî genel bir fikirdir. Her dinin veya milletin bir kurtarıcısı (mehdî) vardır.

Bu, bu fikrin Müslümanlar tarafından fethedilen ülkelerin özgürlüklerini tekrar kazanmak isteyen milletlerin çoğunda mevcut olduğu anlamına da gelir. Özellikle kadîm Irak halkları inançlarının yanı sıra, İran ve gnostik inançlara sahip Sâbiîler’in (Mandâiyye) dinlerinin çoğunun ana karargâhı olan Irak bölgesinde olduğu gibi.

Mehdî fikrinin kaynağı ne olursa olsun, o günden bugüne hala aynı şekilde bir inanç var. Amaç taraftarları arasında politik umut aşılayarak onları bir arada tutmaktır. Onları başarısızlık aşamasında adaletsizlikten kurtaramayacağı için geri döneceği düşünülen sembol bir liderin kabulü ile başarısızlığın kabul edilmesini, umutsuzluğa kapılmayı ve dağılmayı önlemektir.

Mehdî fikri İslâm’dan önceki halkların ve dinlerin çoğu tarafından biliniyorsa da, İslâm’daki detaylı özellikleri, bu karakteri bekleyenlerin arzularına göre daha geniş ve daha doyurucu bir şekil almıştır. Adaletsizlik ve zulüm hissedenlerin duyguları için en güçlü uyarıcı mehdî fikri olmuştur.

Çoğu araştırmacının ortak kanaatine göre, İslâm tarihinde mehdî fikrini politik sahaya ilk taşıyan Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî olmuştur. Onun bu ümmetin ilk mehdîsi olarak bahsettiği Muhammed b. el-Hanefiyye’dır. Rivayete göre, Muhtâr, Kûfe eşrafını toplayarak onlara şöyle hitap etmiştir: “Bundan sonra, imam mehdî el-vâsî Muhammed b. el-vâsî Ali b. Ebî Tâlib beni elçi ve vezîr olarak tayin ederek size yolladı. Bana Ehl-i Beyt’in dökülen kanlarının intikamını almamı, güçsüzleri savunmamı ve emre karşı çıkanlarla savaşmamı emretti.”⁶⁴ Bu fikir özellikle Muhammed b. el-Hanefiyye’nin ölümünden sonra taraftarları arasında daha çok kabul görmüş ve onlar şöyle demişlerdir: “O, Hz. Peygamber’in (sav) müjdelediği “imam mehdî el-muntazar”dır (beklenen mehdî). Geri dönecek ve dünyaya eşitlik ve adaletle hükmedecektir.”⁶⁵ Onun taraftarlarından biri olan şâir Kuseyyir Azze şöyle demiştir: *O, Ka’b’in bize bahsettiği mehdî’dir / Eski günlerin kardeşliği tekrar geri gelecektir.*⁶⁶ Ve yine şâir Ebû’t-Tufeyl Âmir Vâsile el-Kinânî, Muhammed b. el-Hanefiyye için şöyle demiştir: *Kardeşlerimiz (Şiîler) ümitsizliğe kapılmayın / Sizi doğru yola yönlendirecek lider odur / Ona yönelirseniz*

⁶² Bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî, Şeyh Sadûk, *Muşannefâtî’s-Şeyh es-Şadûk*, nşr. el-Lecnetü’l-İlmiyye fî Mektebeti Pârisâ (Kum-İran: Dârü’l-Mücteba, 1387/2008), 183; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât fî’l-mezâhibi’l-muhtârât*, 48-49.

⁶³ Bk. Nâyif Muhammed el-Müteyvtî, “Cüzürü’l-Gulûv Ve Ehemmu Mezâhirihi ‘İnde’l-Müslimîn”, *Mecelletü Ebhâş Külliyyeti’t-Terbiyyeti’l-Esâsiyye* (Mavsıl-Irak) 6/2 (2007), 193.

⁶⁴ Taberî, *Târîhü’r-rusûl ve’l-mülûk*, 5/580.

⁶⁵ Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât ve’l-fırak*, 35-36.

⁶⁶ Kuseyyir b. Abdurrahman, *Dîvânü Kuseyr ‘Azze*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü’s-Sekâfe, 1391/1971), 27.

*şeref ve saadete ulaşırsınız / Dönecek olan mehdi'yi destekleyin / Muhammed (sav) ailesinden
en hayırlı olan odur / İnsanları saâdete erİştirecek olan imam sensin.*⁶⁷

Mehdî fikri Gulât fırkalar arasında hızla yayılmıştır. Her grubun şartlar müsait olmadığı için gaybete girdiği ve uygun ortamda geri döneceğine inandığı kendi mehdîsi olmuştur.

SONUÇ

Gâliyye terimi hicrî II. yüzyılda ortaya çıkan aşırî Şîî grupların tasniflerinde imâmî Hâşimî soyun dışına çıkaran fırkalar için kullanılmıştır. Hicrî III. yüzyıl ve sonraki süreçte ise İmâmî ve Sünnî çevreler tarafından kelâmî sahaya çekilmiş ve aşırılıkçı grupları tanımlamak için kullanılmıştır. Gulât hareketlerin imâmî Hâşimî soyun dışına çıkararak oluşturdukları imâmî nazariyeleri çoğu zaman görmezden gelinmiş, sadece onların aşırî fikirleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Politik cepheleşmenin kamplarından biri haline gelen Gulât gruplar siyaseten engellenemeyince bu yolla siyaset dışına çıkarılmaya çalışılmıştır. Onlara isnat edilen aşırî fikirler onların cemaat dışında kabul edilmelerini sağlayacak meşrulaştırma delilleri olduğu gözükmemektedir. Bu tablo aşırî gruplar açısından derin bir başarısızlığa işaret etmektedir. Ancak mücadelelerini bırakmaya hiç niyetli olmadıklarını her eylemleri ile ortaya koymuşlardır. Onlara isnat edilen aşırî fikirler hareket alanlarını daraltan bir işlev görmüştür. Gulât-ı Şîa'nın gulûv olarak kabul edilen bazı görüşlerinin İmâmî çevrelerce de paylaşıldığı ve zamanla doğru inancın ayrılmaz unsurları olarak kabul gördüğü de unutulmamalıdır. Bu durum her iki akımın birbiriyle etkileşim içinde olduğu ve aynı teolojik temelden beslendiği gerçeğini bize göstermektedir. İktidar olmanın mücadelesini veren erken dönem Gulât gruplar, Şîî düşüncenin gelişimine kalıcı bir katkıda bulunmuş ve ana akım Şîa'nın cemaati iktidar destekli Ca'fer-i Sâdık'ın imâmîliğinde toplayarak mezhepleşmesinin önünü açmışlardır.

KAYNAKLAR

Abdülâl, Muhammed Câbir. *Fırakü'ş-Şiati'l-müteṭarrifîn 'akâidihim, harekâtihim fî'l-'aşri'l-*

‘Abbâsî ve eṣerihim fî’l-edeb ve’l-müctema’. Paris: Dar Byblion, 2014.

Abdülhamîd, İrfân. *Dirâsât fî'l-firağ ve'l-'akāidi'l-İslâmiyye*. Bağdâd: Câmîatü Bağdâd, 1967.

Ahmed Emîn. *Fecrû'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 10. Basım, 1969.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Muhammed

Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1995.

Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed., *Fî taḥkîk mâ li'l-Hind min maḳûletin maḳbûletin fî'l-'aql ev merzûle* (Haydarâbâd-Hind: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1377/1958).

Cevâd Ali. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kıable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdâd: Câmîatü Bağdâd, 2. Basım, 1413/1993.

Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmed b. Hamdân. *Kitâbü'z-Zîne fî'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-'Arabîyye*.

nsr. Hüseyin Feyzullah el-Hemedânî (1. ve 2. Cilt)- Abdullah Sellûm es-Sâmîrâî (3.

⁶⁷ Kummî, *Kitâbü 'l-Makālât ve 'l-firak*, 29.

- Cilt). 3 Cilt. San'â: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1415/1994.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail. *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-muşallîn*. nşr. Helmut Ritter. Beyrut: Matbaatü'l-Mutavassıt, 4. Basım, 1426/2005.
- Fahrüddîn er-Râzî. *İ'tikâdâtü fırâkî'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr. Kâhire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1356/1938.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Fedâihü'l-Bâtıniyye*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Müessesetü Dâri'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- Harizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf. *Mefâtihü'l-'ulûm*. nşr. Abdülemîr el-A'sam. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1427/2008.
- Irâkî, Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasen. *el-Fırakü'l-müfterika beyne ehli'z-zeyg ve'z-zandaqa*. nşr. Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime İbn Haldûn*. nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru Yu'rab, 1425/2004.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *el-Cevâbü's-şahîh li-men beddele dîni'l-mesîh*. nşr. Ali b. Hasan b. Nâsir v.dğr. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Âsime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1419/1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Telbîsü İblîs*. nşr. Komisyon Kâhire: İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye, 1369/1950.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tabşîr fî'd-dîn ve'temyîzü'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî-Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1374/1955.
- Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz. *Ricâlü'l-Keşşî*. nşr. Ahmed Hüseyinî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1430/2009.
- Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî. *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*. nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Müessesetü Matbûâtî Atâlî, 1341/1963.
- Kuseyyir b. Abdurrahman. *Dîvânü Kuşeyr 'Azze*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1391/1971.
- Maarrî, Ahmed b. Abdullah Ebû'l-Alâ. *Risâletü'l-gufrân*. nşr. Fevzî Atvî. Beyrut: eş-Şirketü'l-Lübânîyye li'l-Kitâb, 1968.

- Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbih ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida*. Nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1428/2007.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâr*. nşr. Ali en-Nemâzî eş-Şâhürûdî v.dğr. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1429/2008.
- Mısırî, Hüseyin Mûcib. *Şîlât beyne'l-'Arab ve'l-Furs ve't-Türk*. Kâhire: ed-Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr, 1421/2001.
- Müteyvtî, Nâyif Muhammed. "Cüzürü'l-Gulûv Ve Ehemmü Mezâhirihi 'İnde'l-Müslimîn". *Mecelletü Ebhâs Külliyyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye* (Mavsıl-Irak) 6/2 (2007), 178-202.
- Nâşî el-Ekber, Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî. *Mesâilü'l-imâme ve muhtefâfât mine'l-kitâbi'l-evsâf fi'l-makâlât*, nşr. Joseph Van Ess. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almâniyye li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye, 1391/1971.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 9. Basım, 1379/1995.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ. *Fırakü's-Şîa*. nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 2. Basım, 1404/1984.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413/1992.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin. *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*. nşr. Ahmed el-Hüseynî - Mehdi er-Recâî. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerîm, 1405/1985.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1403/1983.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî. *Muşannefâtü's-Şeyh es-Şadûk*. nşr. el-Lecnetü'l-İlmiyye fî Mektebeti Pârisâ. Kum-İran: Dâru'l-Mücteba, 1387/2008.
- Şîrâzî, Ebû Nasr el-Müeyyed-Fiddîn Hibetullâh b. Mûsâ b. Dâvûd. *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye*. nşr. Muhammed Abdülgaffâr. Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1414/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem. *Târîhü'r-rûsul ve'l-mülûk*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1389/1969.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiü'l-kebîr*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Wellhausen, Julius. *Ahzâbü'l-muâridati's-siyâsiyyeti'd-dîniyye fî şadri'l-İslâm: el-Havâric ve's-Şîa*. Arapça'ya çev. Abdurrahman Bedevî. Kâhire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1958.