



İLK DÖNEM Şİİ GULATI*

R. B. BUCKLEY**

Çev: Mehmet ATALAN***

İlk dönem dini-siyasi hareketlerin tarihini yazarken birçok güçlüklerle karşılaşılır. İlk dönem Şîası ele alırsak, bu zorlukların en azından bir kısmı, yarı biçimlenmiş sonraki Şîî modellerin ortaya çıkmasından ileri gelmiştir. İlk dönem Şîî düşüncesinin çeşitli fırkaları, bir yeniden oluşum, seçim ve birleşim süreci geçirmiş ve Şîîlik kendi resmi doktrinel formunu kazanmıştır. Etkisi bakımından Şîî fırkalarının en önemlisi olan İmamiyye, on ikinci İmam Muhammed el-Muntazır'ın gaybetinden sonra, üçüncü/dokuzuncu (260/873–4) yüzyılın son döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu zamandan önce tarihçi, bilinmezlerin bu gri bölgesine, genellikle sonraki veya biraz daha önceki yazarlar vasıtasıyla ulaşmaktadır. Söz konusu Şîî yazarlar, geçmiş bu olay ve doktrinel formülasyonları, kendi dönemlerindeki algılamalarının, yani doğru ya da zıt kabullerinin öncüsü olarak görmekteydiler (tarih yanılgısı). Onlar tarafsız bilimsel nedenler için değil, daha çok insanları itikatlarında yönlendirme ve doğrulama amacıyla yazmaktaydılar ve tarihsel açıdan doğru başlangıçlara çok az ilgi duyuyorlardı.

Sözde Şîî Gulat üzerinde yapılan bir çalışmayla ilgili problemler, sonraki İmamî bölücülük, rezalet ve saygısızlık teşebbüsleriyle birlikte çok daha sivri ve karışık bir hal almıştır.

Gulat gruplarıyla ilgili bilgilerin öncelikli kaynakları; İslâm Mezhepler Tarihi geleneği, Hadis Ricalinin Şîî biyografik sözlükleri ve daha az boyutta da Tarihi çalışmalarıdır.

Eleştirel Bir Kaynak Araştırması: *Fırak, Rical ve Tarih Kitaplarında Gulat*

Fırak

Gulat konusundaki en önemli malzeme Fırak çalışmalarıdır. İslâm Mezhepleri Tarihi geleneği başlangıçta, ilk üç Mezhepler Tarihçisi olan

* Makalenin özgün adı, “The Early Shiite Ghulah” *Journal of Semitic Studies*, Oxford University Press, Autumn 2: XLII (1997), 301-325.

** Heriot Watt University.

*** Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi.

Hişam b. Hakem(199/814), Yunus b. Abdırrahman(208/823) ve Ebû İsa el-Varrak(247/861'den sonra) gibi Şiîlerin oluşturduğu bir Şiî geleneği idi. Bunlar daha sonrakilerin ve imam el-Hasan en-Nevbahtî(300 veya 310/912 veya 922 arası) ve büyük Şiî Muhaddisi Sa'd b. Abdillâh el-Kummî(301/913) gibilerin kapsamlı çalışmalarına kaynak oldular.

Bu Şiî Mezhepler Tarihi içindeki malzeme, Ali b. Ebî Tâlib'i takip eden torunlarına göre düzenlenmiş ve Gulat da bundan türetilmiş ve eleştirilmiştir. Bu düzenlenme, gulatla ilgili özel bir bölüm tahsis etmemiş olan, Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şîa*'sında yansıtılmıştır. Materyal belli başlıklar altında düzenlenmiş ve Mezhepler bunlar içinde yer almıştır.¹ Örneğin Nevbahtî'nin kitabının alt başlıklarında gulata göndermede bulunduğu bazı bölümler şunlardır: Osman b. Affan'ın ölümünden sonra grupların nasıl ayrıldığı; Abdullâh b. Muaviye'nin imametini destekleyenler; Tenasüh ve rec'at doktrini; İmamın ilmiyle ilgili farklılıklar.

Daha sonra, Sünnî Abdulkadir b. Tahir b. el-Bağdadî(430/1038)'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ı bizzat Mezhepleri, Mezhepler Tarihi geleneği içerisinde organize eden en erken çalışmaydı. Bağdadî'nin eserinde ve onu izleyen çalışmalarda Mezhepler, belli başlı dikkat noktası olmuş ve doktrin benzerliğine göre gruplandırılmışlardır.

Bununla beraber geleneğin organizasyonu ne olursa olsun, belirli bir Mezhepler Tarihi bakış açısı, objektif bir tahlile ve yoruma izin vermez. Onların tarafsız gözlemciler olmadığını bilmek önemlidir ve hem Sünnî hem de Şiî Mezhepler tarihçileri, kendi belirli düşünce ekollerinin kelâmî bakış açısını ispatlama ile ilgilendiler. Onlar bunu doğrudan değil, aksine daha çok başkalarına ait katılmadıkları görüşleriyle kendi İslâm yorumlarını yaptılar. Bu durum onları, sapkınlar olarak düşündükleri kimseleri kınamaya ve onlara belki de daha sonra gelenlerin asla kabul etmeyecekleri doktrinler isnat etmelerine neden olmuştur. Bu durum ayrıca onların bu doktrinleri hoş olmayan bir görüntü ile kendilerinin dışındakileri aforoz edebildikleri tarzında veya herhangi bir potansiyel taklitçileri ikna etmeye yönelik yorumlamaya sebep olmuştur. Kendi doğruları içerisinde Mezheplere en fazla ilgi gösteren Bağdadî, öncelikli olarak onların düşüncelerini reddetme ve aşağılamayla ilgilenmiştir. Bu aynı şekilde İslâm toplumunun dışında bırakılma veya dâhil etme gibi Bağdadî tarafından bu grupların tanımlanmasına ilişkin bir durumdur. Benzer şekilde Heterodoks Mezheplerden söz ederken Ali b. Ahmed İbn Hazm(459/1064) *el-Fasl el-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal* adlı çalışması için aşağıdaki nedenleri gösterir. "Gelin, onların iğrenç öğretilerini tanımlayalım. Şöyle ki bu çalışma, onların saplandıkları yanlış ve saçmalıkları her okuyucuya anlatabilir ve böylece

¹ Benzer şekilde Eş'ari, kendi bakış açılarını verdikten sonra, bahsettiği mezhepleri ve başlıkları düzenlenmiş olarak sıralar. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatu'l-İslamiyyin*, Kahire 1969.

Allah'ın hidayete erdirdiği kimseleri onlara katılmaktan veya onlarla birlikte olmaya devam etmekten alıkoyabilir.”²

Mezhepçiliğin bir değerlendirmesini ilgilendirdiği kadar, aynı zamanda problematik olan husus, Mezhepler Tarihi geleneğinin genellikle rivayetleri aleyhte olarak değiştiren bir varsayım içinde kullanıyor olması gerçeğidir. Bu rivayetlerden biri de, İslâm'da mezheplerin sayısı ile alakalı olanıdır. Sıklıkla nakledilen bir hadisin; Hz. Muhammed'in İslâm'ın er-geç 73 fırkaya bölüneceğini, onların biri dışında tamamının cehenneme gideceklerini söylediğini ifade eder. Bu hadis fırak kitaplarının tertibini oldukça etkilemiştir. Bağdadî kendi Mezhepler Tarihinin başında, bu yetmiş üç fırkayı sayar ve kendi materyalini bu sayıya uygun biçimde yorumlamaya çalışır. Benzer bir şekilde hem Ebû'l-Hasan el-Eş'arî(330/941) *Makalatü'l-İslamiyyin*'de, hem de Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristanî(548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'inde, bu hadise öncelikli bir kavram olarak bağlı kalmıştır.

Hadislerin şartlarına uygunluk sağlaması için, Mezhepler Tarihçileri, mezhepleri uygun biçimde oluşturmaya kendilerini mükellef hissetmişlerdir. Bu çeşitli vasıtalarla elde edilebilirdi. Örneğin Keysaniyye'nin bir kısmı bed'a'ya (ilahi iradenin değişebilirliğine) inanmışlar, böylesi bir değişim Bedaiyye adı verilen bir mezhebi oluşturmuştur.³ Bazı Şiîler tenasüh (ruhun bir vücuttan diğerine geçişi) ve rec'at'a (İmamın sonunda geri dönüşü) inanmışlar, bu yüzden Tenasühiyye'ye⁴ ve Rec'iyye'ye⁵ imalar vardır. el-Bağdadî yetmiş üçe karşılık gelecek şekilde Mezhepleri tasnif yaptığı için, Hululüyye'yi gulat fırkaları arasına dahil eder. Bu grup asla bir mezhep olmayıp, daha çok, bu grupların temel olarak, diğer meselelerde aynı görüşte olmamalarına rağmen, Tanrı'nın ruhunun insanlarda cisimleşmesine inanan kimseleri kapsamaması için Bağdadî tarafından benimsenmiş olan bir isimdir. Benzer bir şekilde bir bireyin adı ele alınmış ve “iyye” son takısı ile bir mezhebe dönüşmüştür. Terminolojideki bu karışıklık, Mezhepler arasındaki ilişkileri ve gerçek bir mezhebin varlığının incelemesini güçleştirir.

Daha sonraki yazarlar, cehennemlik fırkaların sayısını orijinal yetmiş iki sayısının ötesine taşımışlardır. Takiyyudddin el-Makrizî(846/1442), diğerlerine göre Hattabiyye'yi 50 fırkaya ayırırken⁶ Şiîlerin 300 fırkaya bölündüğünü ifade eder.⁷ Bununla beraber onlar, her zaman temelde yetmiş

² Ali b. Ahmed ibn Hazm, “The Heterodoxis of the Shiite in the Presentation of İbn Hazm”, trc., I. Friedlaender, *Journal of the American Oriental Society*, XXVIII (1907), 40-41.

³ İbn Hazm, “The Heterodoxis of the Shiite in the Presentation of İbn Hazm” trc., I. Friedlaender, *Journal of the American Oriental Society*, XXIX (1908), 72.

⁴ Friedlaender, “The Heterodoxis of the Shiite in the Presentation of İbn Hazm”, 12, 26.

⁵ Friedlaender, “The Heterodoxis of the Shiite in the Presentation of İbn Hazm”, 24, 25.

⁶ Takiyyudddin el-Makrizî, *Mevaiız ve'l-İtibar fi Zikr ve'l-Âsar*, Beyrut 1968, II:252.

⁷ el-Makrizî, *Mevaiız ve'l-İtibar fi Zikr ve'l-Âsar*, II:241.

iki heteredoks mezhebin bulunduğunu, diğerlerinin ise küçük varyasyonlar olduğunu düşünmüşlerdir. Gerçekte el-Markizi İslâm Mezhepleri konusundaki kısa notunun başında Nebevi hadisi nakleder ve onun sahihliğini ifade eder.⁸

Aynı şekilde Mezhepler Tarihçilerin çalışmalarına temel sağlayan Kur'an'ın nüzulünden sonra, hiçbir kalamî doktrinin gelişmesinin olmadığı varsayımı mevcuttu. Başlangıçtan itibaren, bütünüyle teoloji, Kur'an'da mevcut bir varlık olarak düşünüldü ve ilk dönem İslâm toplumu tarafından onlara bağlı kalındığı kabul edildi. Bundan dolayı Mezhepler Tarihçileri çalışmalarında herhangi bir düşünce gelişmesini yorumlamaya niyetlenmediler ve bir mezhebin, düşüncenin gelişimine katkıda bulunup bulunmadığını sorgulamadılar. Onların yaptıkları tek şey, bir grup veya bir kişinin bir doktrine, diğerinden daha fazla vurgu yaptığını söylemekti. Bununla birlikte aslında onlar, kendi kriterlerine göre doktrinlerin doğru olup olmadığını söylemekle ilgilenmişlerdir. Bu aynı zamanda, grupların kendi doktrin benzerliklerine göre kümelenildiği, sonraki Mezhepler Tarihçilerin tertibine de etki etmiştir. Bu şekilde tarihsel bağlar ihmal edilmiş ve kaçınılmaz şekilde karışmıştır.

Şimdi spesifik gulat meselesine dönüldüğünde, Mezhepler Tarihi geleneği içerisindeki tutarsızlık ve çelişkilerin farazi olmaktan ziyade bu çalışmaların delillerine dayalı herhangi bir sonucunun muhakkak ortaya koyması gereklidir. Nadiren onun bir gulat grubu olarak sınıflandırılıp sınıflandırılmadığı; eğer sınıflandırılmışsa onların kabul ediyor gördükleri doktrinlerin şeklinde, bir mezhebin mevcudiyeti ile ilgili herhangi bir düşünce uyumu söz konusudur. Bir yazarın çalışmasında bile açık bir tutarsızlık ortaya çıkmaktadır. Söz konusu durum Beyaniyye'yi bir yerde gulat arasında,⁹ başka bir yerde İmamiyye'nin ılımlı Rafizilerin arasında sınıflayan¹⁰ Eş'ari'dir. Ayrıca Eş'ari, aynı şekilde Harbiyye fırkasını gulat arasında¹¹ başka bir yerde ılımlı Rafizilerin arasında sayar.¹² Benzer bir şekilde, Muğiriyye'yi gulat olarak,¹³ başka bir yerde Rafizî olarak sınıflandırır.¹⁴

Mezhepler Tarihçilerini ilgilendirdiği kadarıyla, Gulatın tanımlanmasında kullanılan kriterlerle ilgili tanımlayıcı karakter Allah'tan başkasının ulûhiyetine inanma, ya da Muhammed'den sonra birine peygamberlik atfetme inancıydı. Onlara isnat edilen bu doktrinlerin

⁸ el-Makrizî, *Mevaiz ve'l-İtibar fî Zikr ve'l-Âsar*, II:245.

⁹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 66.

¹⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 97.

¹¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 68.

¹² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 96.

¹³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 69.

¹⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 68.

çoğunluğuna sahip olan gulûvla suçlananların incelenmesinde bu görülebilir. Yalnızca bu durumda, Bağdadî'nin Ravendiye'si, Abbasi halifesi Mansur'a uluhiyet atfetmekle tanımlanan bir mezheptir ve yine de spesifik olarak gulat şeklinde ifade edilmemiştir. Ayrıca, İbn Hazm'ın gulat olarak değil, fakat rec'at, antropofornizm (insan biçimciliği), bed'a, tenasuh, ibaha, sebb (özellikle Ebû Bekir ve Ömer'e sövme) doktrinlerini paylaşan grupların aynı olduğunu söylemesi dikkate değerdir. Bu durum, genelde bu sınıflandırmaların gulûv suçlamalarına dayalı yetersiz bir kriter olarak Mezhepler Tarihçileri tarafından ele alınmış olduğunu ima eder.¹⁵

Başka yerlerde Mezhepler Tarihçileri belirli grupların incelemelerindeki kapsamlı delilleri açıklamaya yarayan gulat grupları ile ilgili kavramların ana hatlarını genel ifadelerle ortaya koymaktadır. Mevcut en erken Mezhepler Tarihi yazarlarından biri olan en-Nevbahtî, gulat grupların hemen hepsinin Allah'ın ulûhiyetini inkârda ve bir mahlûkun bedeninde ulûhiyetin tesis edildiğini inandıklarını söylemektedir.¹⁶

İbn Hazm'a göre "Şiîler arasındaki fanatikler, iki gruba ayrılmaktadırlar: Bunlardan biri Peygamber'in ölümünden sonra başka bir kişiye peygamberlik atfedenler. Diğer de Allah'ın dışında herhangi birine ulûhiyet atfedenler ki böylece, Hristiyanlar ve Yahudilerle birleşmektedir."¹⁷ eş-Şehristanî benzer şekilde gulatın ilahi nitelikleri imamlara verdiklerini söyler: "Galiye mahlukatın sınırlamalarından istisna ettikleri ve onlara ilahi nitelikler verdikleri imamları konusunda aşırıya giden kimselerdir."¹⁸ Son olarak Şîa'da söz ederken Bağdadî, "Şîa arasında gulatın, imamların ilahi tabiatına inanan kimseler olduğunu..."¹⁹ belirtir.

Şu halde belki de Kur'an'da gulûv kelimesinin, Hristiyanlar tarafından yapıldığı gibi, İsa'nın Tanrılaştırılması anlamında iki kere yer alması tesadüfî değildir. "Ey Ehl-i Kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında gerçekten başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesih, Allah'ın Resulüdür..."²⁰

Bu yüzden burada gulûv, ulûhiyetin yanlış yere atfıdır. Bu sebeple, Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu olduğunu inkarla aşırıya kaçan, mezhepleri tasnif etme formülasyonları için bir kriter olarak Mezhepler

¹⁵ Bu sonuç bütün gulatın bir tetkiki üzerine esas alınır. Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, İstanbul 1931; Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristanî, *Müslim Sects and Divisions*, trc., A.K. Kazi and J.G.Flynn, London 1984; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*; Abdu'l-Kadir b. Tahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, trc., A.S. Haklin, Philadelphia 1978; Ali b. Ahmed b. Ahmed İbn Hazm, *'Heterodixies'*.

¹⁶ el-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 41.

¹⁷ İbn Hazm, *'Heterodixies'*, 55.

¹⁸ eş-Şehristanî, *Müslim Sects*, 149.

¹⁹ el-Bağdadî, *Fark*, 36.

²⁰ 4. Nisa, 171; Aynı önemle bakınız; 5. Nisa, 80.

Tarihçilerinin, Kur'an tanımlarını geniş bir şekilde benimsemiş oldukları görünmektedir.

İbn Haldun, Şîa arasında gulatın, imamların uluhiyetine inanan kimseler olduğunu ifade ettiği zaman, Kur'an metniyle Mezhepler Tarihi'nin gulûv tanımı arasındaki bu varsayılan ilişkiye güveni de eklemiştir. Onlar ya imamın ilahi niteliğe sahip bir insan olduğunu iddia ederler ya da imamın insan suretinde Tanrı olduğunu var sayarlar. Bu İsa ile ilgili Hıristiyan akidesiyle uyuşan bir inkarnasyon doğmasıdır.²¹

Kur'an, İslâm kültüründe merkezi öneme sahipti ve resmen her koşula uygun geldiği düşünülürdü. Pek çok Müslüman düşünür, bundan dolayı bir bakıma onu kendi düşünceleri ile ilişkilendirmeye teşebbüs etmiş ve bu fikirleri Kur'an terminolojisiyle ifade etmeye çalışmıştır. Bu gulat doktrinlerinin, ister istemez bu biçimlendirilmiş şemayı gerekli şekilde uzlaştırdığı söylenemez ve muhtemelen onları Kur'an tanımına itaat ettirecek belirlenmiş bazı grup veya bireylerde hemen hiç yoktu. Gerçekte daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı gibi gulat terimi temelde bir rezalettir. Ancak Mezhepler Tarihçilerinin nebevi hadise resmen bağlı kaldıkları için İslâm'da 73 fırka olduğunu ifade ediyorlar. Böylece, onların Heteredoks tutumlarını Kur'an'ın tanımına uygulama eğilimi varmış gibi görünmektedir.

Gulûvla suçlananların hemen hepsinin durumunda olduğu gibi, Mezhepler Tarihçilerinin tarafsız davranmaya niyetlendikleri zaman bile, belirli bir grup veya bireylerin düşüncelerinin herhangi bir tutarlı ve kapsamlı araştırması için, Mezhepler Tarihçilerinin rivayetleri hemen hemen faydasız olduğu kadar genellikle tahrif edilmiş, karıştırılmış ve kendi kendisiyle çelişkili rivayetlerdir. Bu durum, oradan, buradan alınmış, belirli bir amaca yönelik sürekli ağız dalaşı yapılan bilgi kırıntıları çağdaş bilginin gözünde yanlış yapılmış yarım gayretleri ve belirli asılsız noktaların kişisel değerlendirmelerini gizleyen bir hükümmüş gibidir. Onların temel amacı, sadece gulatın kepezeliklerini ortaya koymak olduğundan, Mezhepler tarihçilerini ilgilendirdiği kadarıyla şüphesiz bu, hiçbir şekilde bilginin faydasızlığı anlamına gelmedi.

Bundan dolayı, ilk Müslümanların sonraki teolojik ve felsefi gelişmelerin birikimiyle karşılaştırıldığında, nispi olarak zayıf göründükleri iddia edilebilmesine karşılık, spekülasyonlarının kendi hayatta kalma nişanelerine işaret ettiği kadar duygu, yapı ve homojenlikten yoksun oldukları iddia edilemez. Hâlihazırda bütün bunlar, Mezhepler Tarihçilerinin

²¹ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. F. Rosenthal, Princeton 1958, I:406; Geniş bir şekilde İbn Haldun *Mukaddime*'de gulatla ilgili açıklamaları Mezhepler içerisinde tesis etmeye bağlı kalır. Şîa kavramını sınırlar ve standart tanımlamasını doğrular. İmamiyye ve Aşırı Şîiler imamın kutsallığına ve onlarda ilahın ruhu olduğuna inanırlar. (*Mukaddime*, II: 186).

farkında oldukları ve yazmayı tercih ettikleri düşüncelerdir. Kuşkusuz Mezhepler Tarihçilerinin dikkatlerinden kaçan ve hatta çok grup ve bireyler tarafından bilinen birçok şey vardır. Makul biçimde devam eden gelen pek çok kesin otantik nişane vardır. O idareci sınıfların ideolojisi değildi ve bundan dolayı sürekli kalıcı biçimde yazılmadı. Erken dönem Şîî gruplarının bir kısmında yazılı bir doktrin geliştirip geliştiremedikleri veya daha çok kendilerini yalnızca sözlü gelenekle tatmin edip etmedikleri de ilgi çekmektedir. Böyle bir bilgi, doktrininin kurumlaşma boyutunu tespit etmede ve bundan dolayı da iç teşekkül derecesini belirlemede yararlı olabilir. Bununla birlikte, Mezhepler Tarihçileri açıklamalarında ayrıntı ve biçimden yoksun hükümlerde, eğer bir yazılı doktrin varsa, ona başvurmak zorunda oldukları görüşüne rağmen, her iki ihtimale açık referansta bulunmazlar.

Ayrıca, gerçekte Müslümanların çoğunluğu tarafından kabul edilen ve bu sebeple önemli görülmeyen doktrinden farklılık göstermediği için, sadece Mezhepler Tarihçileri tarafından kaydedilmeyen büyük çapta bir doktrin kitlesinin de var olması gerekir. Mezhepler Tarihçileri yalnızca kendi algıladıkları normlardan ve kapsamlı tanımladıkları hiçbir sistemden ayrı kabul ettikleri düşünceleri ortaya koyarlar ve elbette ki nadir olarak kronolojinin en önemsiz gösterge de mevcuttur.

Rical

Şîî Rical çalışmaları X. yüzyılda ortaya çıkmaya başladı. Bunlar imami hukuk ve doktrininin dayandırıldığı hadis rivayetçilerini doğrulamak için kullanıldı. Bu çalışmaların derleyicileri arasında dikkat çeken “*Rical*” türünün en erken çalışması olan Muhammed b. Ömer el-Keşşî(IV/X.yüzyılın ilk yarısı), Ahmed b. Ali en-Necaşî (450/1058) ve Ebû Ca’fer Muhammed et-Tusî(450/1067)’dir.

Burada incelenen ve neslinin temsilcisi olarak ele alınabilen Şîî hadis ravileri konusundaki bu iki çalışma, Necaşî’nin *Kitabu’r-Rical*’i ve Keşşî’nin et-Tusî tarafından neşredilip artık orijinali olmayan kısaltılmış versiyonu olan *Ma’rifetu Ahbâri’r-Ricâli*’dir.

Mezhepler Tarihi geleneğini araştırırken mevcut olan gulatı tanımlama problemleri ve benzer şekilde onları tanımlayan farklı kaynaklar arasındaki çelişkiler burada ortaya çıkmaktadır. Şîî ravilerin en erken derlemelerinde bile yazar, gulatın tanımlanmasına ilişkin bazı kuşkuları açıklamaktadır. Keşşî tarafından yapılan aşağıdaki yorum, Davud b. Kesir er-Rakki ile ilgilidir: “Gulat olanlar, onun önde gelen liderlerinden biri olduğunu söylemektedir. Ancak ona Şeyhlerimizden herhangi birinin küfrettiğini ve bu bölümde anlattıklarımızın dışında onunla ilgili açıklamaya rastlamadım.”²²

²² Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *Marifet İhtiyar er-Ricâl*, Mashhad 1970, 408.

Başka bir yerde *Marife*'de, bu tür belirsizlikle ilgili başka bir delil vardır. Biraz onun bağlamdan uzak bir örnek olmasına rağmen, o bizim gali olup olmadığı konusunda açıkça bir tartışmaya göndermede bulunur. Fadl b. Şadan şöyle der: “Ebû Hafs, münkir bir gelenek ile ilişkilidir. Fakat o bir gali değildir.”²³

Şu açıktır ki Gali ismi en azından bazen sadece zorunlu olarak temin edilen her hangi bir delille ilişkisi olmaksızın, bir kimsenin yorumlarının gücü konusunda bu sonuca uygulanmıştır. Bu durumda karışık ve çelişkilerin birbirini izlemesi pek de şaşırtıcı değildir. el-Keşşî'nin raviler konusundaki ana kaynaklardan biri olan Muhammed b. Mesud es-Semarkandi, Ebû Basir'in gulûvla suçlanıp suçlanmadığını sorar. O da onun, “gulûvle suçlanmadığını, ancak onun hadisleri kafa karıştırmak için kullanmış olduğu,” şeklinde cevap verir.²⁴

en-Necâşî benzer şekilde onun elde ettiği bilgilere ilişkin olarak bazen onun güvenilir bir olduğunu söyler. el-Hüseyn b. Yezid Nevfeli hakkındaki rivayetinde o şöyle der: “Kumlulardan bazıları onun hayatının sonuna doğru bir gali olduğunu, ancak en doğrusunu da Allah'ın bildiğini söylemiştir.”²⁵

Kimin gali, kimin gali olmadığı konusundaki bu genel karışıklık, Necâşî ile Keşşî'nin eserleri arasındaki bir karşılaştırmada kolayca en iyi şekilde ortaya konmuştur. Genellikle onlar arasında gulat kişilerin kısa bir karşılığı vardır. Bundan dolayı en-Necâşî'nin ifade ettiği yirmi iki gulattan, yalnızca altısı veya aşağı yukarı bu kadarı, el-Keşşî tarafından açıklanmıştır, kalanı da ya asla temsil edilmemiş, ya da gulat olarak sınıflandırılmamıştır. Örneğin Necâşî, Sehl b. Ziyad'ı gali olarak isimlendirir. Hâlbuki el-Keşşî, Sehl konusunda yazdığı notta, bu konuda hiçbir şey söylemez. Keşşî de bulunan gulat, en-Necâşî'de arandığında da durum eşit şekilde olur. Keşşî, el-Kasım b. Yahtin'i gali olarak tanımlar. Hâlbuki en-Necâşî basitçe onun zayıf oluşundan söz eder. el-Keşşî, Davud b. Kesir er-Rakki'nin gali olarak düşünüldüğünü kaydeder, halbuki Necâşî ondan basitçe gerçekten zayıf diye söz eder.

Ayrıca bunun guluvla suçlanmayan kimseler hakkında tesadüfî bir durum olduğu belirtilebilir. Keşşî güvenilir Salim b. Hafsa'ya göndermede bulunur ve Şîî imam Ca'fer es-Sâdık'ın ona lanet ettiğini ve onun hadisi değiştiren bir yalancı olduğunu söylediğini nakletmiştir.²⁶ Bununla beraber, Necâşî'de aynı Salim, Ca'fer es-Sâdık'tan hadis nakleden biri olarak zikredilir ancak herhangi bir şekilde ayıplanmaz.²⁷ Benzer şekilde Keşşî,

²³ el-Keşşî, *Marifet*, 451.

²⁴ el-Keşşî, *Marifet*, 173, 476.

²⁵ Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâl*, Kum 1398, 27.

²⁶ el-Keşşî, *Marifet*, 230.

²⁷ en-Necâşî, *Ricâl*, 134.

Ebü'l-Carud Ziyad b. Munzur'u ta'n ederken²⁸ en-Necaşî onu hiç eleştirmez.²⁹

Rical kitapları öncelikli olarak hadislerin sıhhatiyle ilgilenip, buna ravileri inceleyerek yaklaşırlarken, onlar özellikle bu nakledilen hadislerin tahrif edilmesi istisna doktrinlerle ilgilenmediler. Bununla beraber, Keşşî'nin *Marife*'si nadiren belirli bir gulat tarafından kabul edilmiş doktrinlere göndermede bulunur. Mezhepler Tarihi geleneğinin gulatı ile Rical kitaplarındaki gulat arasında benzerlik olmamasına rağmen, her ne zaman, Rical kitaplarında bir galinin temel nitelikleri zikredilse, onlar Fırak literatüründe bulunanlarla aynıdır. Keşşî'ye göre bu kriterler temel olarak ilahi niteliklerin bir kimseye atfedilmesidir ve genellikle temel dini görevlerin ifası yanında Muhammed'den sonra peygamberliğin devam etmesi doktrinidir.³⁰

Necaşî gulûv kelimesinin neyi içerdiğine ilişkin hiçbir imada bulunmaz. Genellikle gulat olmakla suçlanan kimselerin sadece böyle olacakları ifade edilir. Fakat bazen o bir eleştiri de ekler. Örneğin, Muhammed b. Musa el-Hamedani konusundaki notunda Necaşî, Muhammed b. Eslem el-Halebi'nin 'hadis'de ifsad'³¹ yapmakta olduğunu söylemesine karşılık, Muhammed b. Musa el-Hamdani'nin hadis uydurduğunu³² söyler. Bu notlar ile ilgili ifsat türüne ilişkin hiçbir bilgi önermez ve bundan dolayı da basitçe "*dayf cidden ya da kezzab*" olduğu düşünülen raviler düzeyindeki suçlamalardan ayrılmaz.

Hadisçileri ilgilendirdiği kadarıyla gulûv öncelikle, hadisin kirlenmesinde yatar. Bu açıkça şöyledir: Eğer bir isnatta bir gali yoksa o zaman onun hadisçilerle hiçbir ilgisi olamaz. İşaret edildiği gibi, gulatın İslami ritueli ilga ettiği rivayetleri vardır ve ayrıca gulat olarak yerilmeksizin, bunu yapmakta olan başka örnekler vardır. Hadisler, gulat olarak yerilecek ve diğer yerilme kategorilerden biri olmayan raviler için, özellikle itiraz edilebilir bir şeyi içermiş olmalıdır. Mezhepler Tarihi geleneği içinde yer aldığı gibi, rivayet olunan gulat doktrinleri ele alınırsa bu hadisin bir kısmının imamlarının ilahi nitelikleriyle veya Hz. Muhammed'den sonra peygamberliğin devamıyla alakasının olması mümkündür. Bununla beraber, Gulûvla suçlanan kişilerin büyük bir

²⁸ el-Keşşî, *Marifet*, 230.

²⁹ en-Necaşî, *Ricâl*, 121.

³⁰ Hattabiyye ile ilgili bkz., el-Keşşî, *Marife*, (230, 299); Muhammed b. Beşir, (279, 478-480); Ali b. Haskah, (518-19); Askerî tarafından gönderilen bir peygamber olduğu söylenen Hasan b. Muhammed b. Baba (Yani, Askerî'nin kutsal olduğu söylenilir)(520); Muhammed b. Nusayr en-Numayri (520-21); ve namaz, zekat ve diğer dini görevleri kaldırmakla suçlanan Kasım b. Yaktin için (517).

³¹ en-Necaşî, *Ricâl*, 260.

³² en-Necaşî, *Ricâl*, 239.

çoğunluğu için, onların gulûvlarının mahiyeti konusunda hiçbir bilgi yoktur. Bu özellikler ayrıca makul bir biçimde haklarında spesifik hiçbir bilgi bulunmayan diğerlerine de uygulanabilir. Fakat bizzat Rical yazarlarını sadece kendileri herhangi bir sağlam ayrıntı olmadan bir kimsenin gali olup olmadığı konusunda kendi seleflerinin sözlerine sahiplerken kesinliğe ulaşmak zordur.

Sünni hadisçilere gelince onlar, kimin gulat, kimin gulat olmadığını belirlemede kendi kriterlerini ortaya koymuşlar ve terimi kendi İslâm anlayışlarından farklı olan herkese uygulamaya yönelmişlerdir. Bu şekilde onlar gulat grupların sayısını çoğaltmışlardır. Sünni hadisçilerin bazıları, Sahabenin zemmi konusunda hadis nakledenlerin veya naklettikleri hadisleri Talibi ailesinin faziletlerine hasredenlerin yanı sıra, Halife Osman, Ebû Bekir ve Ömer'in aleyhinde konuşan kişileri gulat olarak tanımlamış görünüyorlar. Daha sonraki hadisçiler, örneğin İbn Hacer el-Askalanî, daha müphem bir anlayışa sahiptir.³³

Tarih

Gulat terimi, ilk Şîf Mezhepler Tarihi çalışmaları ve Rical kitaplarında olduğu gibi, aynı şekilde diğer alanlara da uygulanmamıştır. Genel olarak Tarih yazarları, gulata çok az dikkat çekmişler ve tarihsel çalışmalarda onların zikrettikleri gulat, genellikle yüzeysel bir açıklama içinde ve çoğu kere de onların ayaklanma ve infazlarıyla ilgili rivayetler olmuştur. Bununla birlikte Mezhepler Tarihi ve Rical hadislerinin tanımı ve sınıflandırılması Tarihçileri ilgilendirmedikinden, onlardan bazıları anlam olarak hepsini Şîa'ya atfetmişlerdir.

Bundan dolayı Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk* adlı eserinde genel olarak, gulatı sadece yöneten otoritelerle muhaliflerinin ilişkilerini adlandırma bağlamında zikretmeyi uygun görmüştür. Bu yüzden et-Taberi, Muğire b. Said ve Beyan b. Sem'an'dan onların Kufe'de 119/737'de ki sözde isyanları ve Halid el-Kasri tarafından idamları bağlamında bahseder.³⁴ Mezhepler Tarihi çalışmalarıyla karşılaştırıldığında et-Taberi, Muğire ve Beyan'ın doktrinleri konusunda çok az bilgi verir. Ayrıca o, Hidaş ve Ravendiye'den de bahseder. Benzer biçimde onun bunlarla ilgisi, onların Abbasi halifelerinin siyasi geleceğiyle yakından ilişkisi olmalarındandır. O, Bukeyr b. Mahan tarafında Horasan'a devrim hareketine bir komutan olarak gönderilen Hidaş'a atıfta bulunur. Hidaş görünüşte Hurremiyye inancını ve cinsel özgürlüğü öneren bir grubu cezp etmiş olan Muhammed b. Ali adına çağırıyordu. Hidaş, 118/736

³³ Bkz. Wudad al-Kadî, "The Development of the Term 'Gulat' in Müslim Literature with Special Reference to the Keysaniye", *In Akden Des. VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, ed. A Dietrich, Göttingen 1974, 295-319.

³⁴ Muhammed b. Cerir et-et-Taberî, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk*, Kahire trz., VII: 128, 129.

tarihinde Esed b. Abdillâh tarafından cezalandırılmıştı.³⁵ Genel olarak Mezhepler Tarihçileri Hidaş'a ve onun Abbâsi rejimi ile ilişkisine ilgi göstermezler. Fakat onun Talibi ailesi adına ayaklandığına ve bazılarının ise onun kendisinin peygamberliğine inandığından söz ederler.³⁶ Taberî, Horasan Ravendiyyesi konusunda söyleyecek daha fazla şeye sahiptir. Taberî 141/758'de onların Kûfe yakınlarındaki Halife el-Mansur'un sarayına gittikleri ve "Bu bizim Tanrımızın sarayıdır" diyerek onun etrafını tavaf ettiklerini nakleder. el-Mansur'un onlardan 200'ünü hapsedtiği fakat bunların diğer Ravendiler tarafından serbest bırakıldıkları ve onların 600'ünün tekrar el-Mansur'a geri döndükleri rivayet edilir. Son olarak orada bir savaş olur ve onların hepsi öldürülürler.³⁷ Bir kez daha Mezhepler Tarihi geleneği içinde bu bilgi bulunmuş olanla çelişir. Mezhepler Tarihi geleneğinde Ravendiyye, nerdeyse salt kendi doktrinel anlatımlarıyla, onlar ile Mansur arasındaki çekişmenin ayrıntılarına çok az dikkat edilerek ilişkilendirilmiştir.³⁸ Bununla birlikte Taberî Ravendiyye'den ikisini tanımlamayı sürdürür ki ona özel olarak el-Galiye olarak atıfta bulunmaktadır. Biri serbestliği uygulamaya koyan ve Tanrı'nın ruhunun temelde Ali'de aldığını ve o zaman bütün imamlar vasıtasıyla taşındığı anlamına gelen tenasüh doktrini kabul eden el-Ablak'dır. Diğer evinde Ravendiyye'yi eğlendirmek için kullanılır ve onların kendi hanımını kullanmasına izin verilir.³⁹ Fırak ve Rical kitaplarında zikredilen diğer gulat gruplar veya bireylerden hiçbiri anlatılmamıştır.

Temelde daha geniş bir tarihi düşünceye sahip olan tarihsel çalışmaların yazarları olarak sınıflandırılan sonraki diğer otoriteler, Mezhepler Tarihi geleneğinde bulunana daha çok benzeyen bilgiyi ihtiva etmektedir. Ali b. Hüseyin el-Mesudî'nin *Murucu'z-Zeheb*'i coğrafi, kültürel ve dini meseleleri kapsar ve sonuç olarak bazı gulatları zikretmeyi uygun görür. el-Mesudî onların sekiz fırka olduğunu; onlardan dördünün Muhammediyye, diğer dördünün Mutezile (ki o Aleviyye diye söz eder) olduklarını ifade eder. O bunların tamamının otuz üç fırka olan Ehlu'l-İmame'ye üyesi olduğunu ifade eder.⁴⁰ Başka bir yerde el-Mesudî, Albaniyye, Muhammediyye ve el-Şelmağâniyye'yi gulat olarak tanımladığı

³⁵ et-Taberî, *Tarih*, VII:109.

³⁶ İbn Hazm, 'Heterodoxies', 36, 65.

³⁷ et-Taberî, *Tarih*, VII/505-506.

³⁸ Örneğin bkz., en-Nevbahtî, *Fırak*, 29-30 ve 45-6. Ravendiyye içindeki alt grupların bazıları üzerine; İbn Hazm, 'Heterodoxies', 70.

³⁹ et-Taberî, *Tarih*, VIII/83.

⁴⁰ Ali b. Hüseyin el-Mes'udî, *Murucu'z-Zeheb*, Beyrut 1988, III:209. Bunun aksine el-Eş'arî gulatı 15 fırka olduğunu söyler. (el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 66), ve İmamiyye'nin 24 fırkadan meydana geldiğini anlatılır. (el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, 88). Diğer Mezhepler Tarihçileri hiçbir sayı sunmaz.

ancak, onlardan bir kısmının tenasühe inanmalarının dışında hiç bir ayrıntı vermediği Muğiriyye, Albaniyye, Muhammediyye ve Şelmağâniyye'ye göndermede bulunur. Aynı şekilde Kaderiyye'yi gulat arasında sayar.⁴¹ Taberî gibi el-Mes'udî de, Ravendiyye'yi Abbasilerin destekçileri olmaları bağlamında açıklar.⁴²

Makrizi'ye gelince o, tamamen Bağdadî'nin Mezhepleri sınıflandırma yöntemini izliyor, gibidir. Diğer şeyler arasında bu, İslâm toplumunun dışında olarak, Sünniliğin kendi belirli kollarının doktrinlerini izlemeyen kimselerin açıklamasında görülür. O, gulûv kelimesinin daha geniş bir tanımını verir ve Mutezile, Kaderiyye, Havaric ve Mürctie'yi de içeren Şiî olmayan gruplara atıfta bulunmak için bu kavramı kullanır.⁴³

Nihayet Endülüs'lü İbn Abd Rabbihi(d.328/940), açıkça gulûv kavramını kullanmada *Fırak* ve *Rical* kitaplarında bulunandan daha çok kısıtlayıcıdır. *el-İkdu'l-Ferid*'de "Din'de Gulûv Bab'ı" adını verdiği bir bölümü vardır. Bu başka bir şeyle değil, Sufizm'deki gulûv'la ilgilidir.⁴⁴

Gulat: A Nomen Odiosum

Mezhepler Tarihçileri, belki de Şiî Rical çalışmalarının yazarları ya da bunların dayandığı kaynaklar, büyük ölçüde gulûvun tanımlayıcı niteliği olarak peygamberlik ve uluhiyet atfını kabul etmiş oldukları makul görünmesine karşılık, gulat olarak bütün grupların bu doktrinleri kabul ettikleri kesin değildir. Çoğu kere bu suçlamalar, ayrıntıya girmeksizin sadece bu sonuca ulaşma iddiası formunu varsayarlar.

Gulûv kelimesine bunları anlaşmazlık içinde, belki de birazcık istikrarla yermek için kullanılan gulattan biraz daha sıklıkla başvurulduğu durum kesinlikle budur. Burada Hıristiyan, Yahudi ve Kafir terimlerinin yaygın kullanımı muhalif grup ve bireylerle alay etmek gibi olurdu. Mezhepler Tarihçileri bunun birçok örneğini ortaya koydular. Örneğin İbn Hazm'ın gulatı Allah'ın dışında herhangi birine uluhiyet atfeden ve bundan dolayı da Hıristiyan ve Yahudilerle birleşen kimseler olarak tanımlaması gibi. Alay etme olarak bu terimin kullanımının delilini ortaya koyarak, "gulata reddiye" adlı eserler yazmış olanların (İshak b. el-Hasan b. Bakran, Muhammed b. Urame el-Kummî ve Muhammed b. Musa es-Samman'ın) hepsinin bizzat kendileri gulat olarak sınıflandırılmışlardı.⁴⁵ Ayrıca, en azından bir durumda gulat olduğu iddia edilen biri, diğerlerini böyle olmakla damgalamıştır. Keşşî'nin sık sık alıntılar yaptığı otoritesi Nasr b. Sabbah'da

⁴¹ el-Mes'udî, *Murucu'z-Zeheb*, II: 107.

⁴² el-Mes'udî, *Murucu'z-Zeheb*, III: 236.

⁴³ el-Makrizî, *Hıtat*, II: 238-254.

⁴⁴ İbn Abd Rabbihi, *İkdu'l-Ferid*, Kahire 1940, II: 194-200.

⁴⁵ Bkz. el-Necaşî, *Ricâl*, 53, 232, 239.

bir gali olarak tanımlanmıştır,⁴⁶ ancak buna karşılık birkaç yerde o, diğer kişileri gulûvla suçlamıştır.⁴⁷

Ayrıca, düşmanlığın her tarafa yayılan havasının Emevilerin son dönemleri ile Abbasilerin ilk dönemleri boyunca gulatın sözde sosyal oluşumuyla ilgili de görülebilir. Genel olarak, bununla ilgili çok az bilgi vardır. Kaynaklar yalnızca herhangi bir bibliyografik ayrıntıya hemen hemen hiç yer vermeyerek önde gelen liderlerin yalnızca isimlerini zikrederler. Bununla birlikte gulat olarak tanımlanan kimselere yönelik düşmanlık ele alınırca, onların sosyal kökenleri tanımlandığında bunun toplumun daha alt düzeyleri olması beklenebilecektir. Bundan dolayı onlar çoğu kere halktan ve eğitimsiz kimse olarak tanımlanmışlardır. Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî ne dindar ne de eğitim görmüştür.⁴⁸ Ebû Mansur el-İclî de cahil olarak tanımlanmıştır.⁴⁹

Zaman zaman özellikle gulat, temelde toplumun daha az zengin üyelerinden doğduklarına işaret etmek için dokumacı ve saman tüccarları olarak adlandırılmıştır. Nitekim Beyan b. Sem'an, Kufe'de bir saman tüccarı idi.⁵⁰ Umeyr bir saman satıcısıydı.⁵¹ Beziğ bir dokumacıydı.⁵² Bazen gulatın dışında diğerlerinin de böyle olduğu söylenir. Örneğin Mutezile'nin lideri Vasıl b. Ata benzer şekilde bir dokumacı olarak adlandırılmış,⁵³ Şîî olmayan bir gali ve Kerramiyye'nin sözde lideri Muhammed b. Kerram'ın taraftarları arasında birçok dokumacının olduğu iddia edilmiştir.⁵⁴ Bununla birlikte *Nehcu'l-Belağa* bu isimlendirme için başka bir gerekçe ortaya koyar. O, Ali b. Ebî Tâlib'in Kufe'de Emevî-Muaviye ile önerilen hakemin ve lanetlenilen Eş'as b. Kays'ın (Ali koalisyonundaki liderlerinde biri) kötü etkileri konusu hakkında, onu bir dokumacı ve dokumacının oğlu olarak adlandırılarak konuştuğunu nakleder. *Nehcu'l-Belağa*'nın yazarı, o zaman Ali'nin bu terimi kullanmasına birkaç gerekçe ileri sürdüğünü ifade eder. Onun kabul ettiği gerekçe, Eş'as'ın onun aptallık ve alçaklığını göstermek için bir dokumacı olarak adlandırıldığıdır. Çünkü her alçak insan herkesçe bilindiği gibi dokumacı olarak bilinir.⁵⁵ Bu, kelimenin tatbiki yani kelimenin bir küfür terimi olarak kullanılması için kesinlikle daha makul bir açıklamadır.

⁴⁶ el-Keşşî, *Marife*, 322.

⁴⁷ el-Keşşî, *Marife*, 322, 518, 519, 522.

⁴⁸ eş-Şehristanî, *Müslim Sects*, 129.

⁴⁹ el-Bağdadî, *Fark*, 18-19.

⁵⁰ en-Nevbahtî, *Fırak*, 25.

⁵¹ İbn Hazm, 'Heterodoxies', 64.

⁵² İbn Hazm, 'Heterodoxies', 64.

⁵³ eş-Şehristanî, *Müslim Sects*, 132.

⁵⁴ en-Nevbahtî, *Fırak*, 34.

⁵⁵ İbn Ebî'l-Hadid, *Nehcu'l-Belağa*, Kahire 1967, I: 291.

Mezhepler Tarihçilerin kabul ettiği bu tartışmanın sonucu, sözde mezheplerin bizzat meşgul olmadıkları ya sahte çıkarım, ya da basitçe kulaktan duyma muhtemel doktrinleri ispat etmesi için bir eğilimdi. Söz konusu durum ibaha iddialarıdır. Bu sık sık yapılan bir suçlamadır. Genellikle hem bildirilen yasakların ve onun temel akidelerini içeren İslâm'ın vazifelerini ihmal edilmesi, ya da bizzat insan doğasına karşı bir zulüm olarak yeterince çirkin olan bir davranış konusunda bir şikâyetçi olma biçimini alabilir. Aşağıdaki açıklama önemli olup, Mukanna'ya bağlı gruplarla ilgilidir. "Onların köylerinin her birinde camileri vardır, orada ibadet etmezler, fakat namaza çağıran bir müezzin tutarlar. Domuz eti ve leş yemeyi kendilerine caiz görürler. Onların her biri diğerinin hanımıyla cinsel ilişkide zevk alırlar."⁵⁶

Görünüşe göre en çirkinini, İslâm'ın beş esasından dördü olan hac, zekat, oruç ve namaz gibi yükümlülükleri terk etmiş olan Cenahiyye idi.⁵⁷

Bu suçlamaların doğruluğu ile ilgili olarak, dikkat edilmesi gereken ilk şey Mezhepler Tarihçileri arasında İbaha'yı kimin uyguladığı konusunda bir fikir birliğinin olmamasıdır. en-Nevbahtî gibilerin, onların arka planında var olan gerçek şeyin göstergesi olan kendi suçlamalarında kullanıyor göründükleri seçiciliğine işaret edilmelidir.⁵⁸ Bununla birlikte eş-Şehristanî, en-Nevbahtî'den biraz daha seçici görünmektedir ve yine de her iki yazar tek bir duruma ilişkin mutabık değildirlere. Keza suçlamaların ifade edildiği terimler, güven için bir neden vermezler. Onlar karakteristik olarak belirsizdirlere ve çoğu kere belli bir iddiayı içeren formüller setinin görünüşünü verirler. Bu suçlamalar daha çok Mezhepler Tarihçilerinin gulatın zemmedileceği ve kınanacağı kendi ana meselelerine yaklaşımlarının göstergesidirlere. Gerçekte böylesi polemikler bir yabancı mezhep veya rakip bir ideoloji tanımlanırken bütün dinlerin genel bir özelliğidir ve büyük ölçüde düşmanlık ve yanlış anlamaya dayanır.

Mezhepler Tarihçilerinin iddia ettikleri gibi, İslami ibadet ve emirleri feshetmeye yönelik girişimden daha ziyade erken dönem gulat, muhtemelen kendi fiili tabiatlarını tanımlamakla meşgul olmuşlardır. Mezhepler Tarihçilerin suçlamalarına rağmen, birkaç grubun fiilen müminlerin dini görevlerini artırmış gibi görünmeleri dikkate şayandır. Gerçekte bir ihmali gösterdiği kadar pek çoğunun yükümlülükleri olan ve sayısında bir artış

⁵⁶ el-Bağdadî, *Fark*, 78.

⁵⁷ el-Bağdadî, *Fark*, 60.

⁵⁸ M.G.S. Hodgson, 'How did the Early Shi'a become Sectarian,' *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1955), 7.

olarak işaret ettiği gibi, İslâm'ı ibadetlerin ilgasının spesifik bir örneğindedir.⁵⁹

Mezhepler Tarihçileri, sözde ibahayı, İmamı tanıyan kimsenin İslâm'ın biçimsel kurallarını takip etmek zorunda olmadığı şeklinde bazı gulata atfedilen, kavramda türeten birkaç rivayeti zikrederler. Nevbahtî bu doktrine bağlanan birey ve grupların bir kısmını Hamza b. Umare,⁶⁰ Harisiyye,⁶¹ Ravendiyye,⁶² Hattabiyye'nin bir kısmı⁶³ arasında tanımlar. Bağdadî'nin kim Allah'ı bilirse, bütün yasaklardan kurtulur diyen Hulmaniyye'nin Ebû Hulman ile ilgili notu diğer bir örnek olarak ele alınabilir.⁶⁴ Ancak bu doktrin belki de bütünüyle, eğer bir birey İslâm'ın beş esasında örneklendirilen hakiki imana sahip olursa, o zaman günahkâr olsa bile İslâm toplumunun bir üyesi olmayı sürdürecektir ve belki başlangıçta günahlarından dolayı cezalandırıldıktan sonra, sonuçta cennete gidecektir, şeklindeki Sünni konumda belki çok farklı değildir. İslâm Tarihi bu şekilde gelişmeseydi, Sünnilere düşman olan sonraki yorumcular, kendi konumlarını ibahayı teşvik edici olarak yorumlayacaklar ve Örnekler, onların sonuçlarını doğrulamak için önceden sağlanmış olacaktır.

Birkaç Söz Daha (Sonuç)

Mezhepler Tarihi geleneğinde anlatılan gulatın birey ve grupların araştırılmasında Ali b. Ebî Tâlib'in hayatta kalan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin taraftarı olarak görüldükleri açıktır. Bazı açılardan onu takip ettikleri söylenen kimseler arasında Beyan b. Sem'an, Hamza b. Umare el-Berberi vardır. Gruplar arasında ise Emevi döneminin sonlarında, ilk dönem Şîa'yı içerecek şekilde sık sık kullanılır ve İbn Hazm'ın, Taberi'nin gulat olarak nitelendirdiği Keysaniyye denilen grup vardır. Diğer gruplar Kerbiyye, Beyaniyye ve ismen tanımlanmayan birkaç grup daha mevcuttur. Bu dönemden önce, gulûv kelimesine bir referans, muhtemelen Ali'nin sahte bir taklitçisi olan Abdullah b. Sebe ile ilgilidir.

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin görünüşte elçisi olan Muhtar b. Ebî Ubeyd'i de kapsayan karışıklıklarla aynı zamana rastlayan Şîlik içerisinde yüksek derecede spekülasyon bir eğilimin ortaya çıkışı muhtemelen önemlidir. el-Muhtar(67/686), Kufe'yi ele geçirmek için sonuçsuz girişiminde,

⁵⁹ Örneğin İbn Hazm, başkaları her gün ve gece secdeye on beş kez kapanmakla zorunlu on yedi duaya azaltırken, bazı gulat her gün ve gece taraftarlarına mecburi elli kez duayı zorla yaptırarak onlarla alay ettiğini kaydeder.

⁶⁰ en-Nevbahtî, *Fırak*, 25.

⁶¹ en-Nevbahtî, *Fırak*, 29.

⁶² en-Nevbahtî, *Fırak*, 30.

⁶³ en-Nevbahtî, *Fırak*, 38.

⁶⁴ el-Bağdadî, *Fark*, 79.

mevaliden hatırı sayılı taraftarlar topladı.⁶⁵ Dahası da Arapların anneleri Farslı olan sonraki Arap nesilleri, Muhtar zamanına kadar, Arap olmayan *mevalinin* asimile edilmesiyle birlikte bulunan kabilevi gruplarla tanıştırıldılar. Muhtar'ın isyanında bunların ve mevalinin aktif katılımı sonunda, ilk dönem Şîî düşüncesinin zenginleştirilip geliştirilmesine yardım eden yeni mitolojik veya eskatolojik kavramların öne çıkmasına kapı açtı. Bu zamanda ve sonrasında görünüşte ortaya çıkan düşünceler arasında imamın gaybeti ve adaleti tesis için onun yeniden dönüşü vardır. Daha önemlisi de, önceden bir siyasi liderden daha fazlasına işaret etmeyen Mehdi kelimesi, şimdi beklenen Mesih şeklindeki eskatolojik anlamıyla birlikte üretildi. Kavramlar, Muhtar'a gaybın bilgisinin atfedilmesini de içermektedir. Bu açıklamaya göre bizzat onu Cebrail'in kendisine Allah'tan vahiy getirdiğini ifade ettiği iddia edilir.⁶⁶

Muhtar'ın teşebbüsünün başarısızlığından sonra aşağı yukarı elli yıl Kufe Şîasının bir kısmı üzerinde aşırı siyasi aktivitenin ortadan kalkması, bu düşünceleri hatırı sayılır biçimde kolaylaştırmıştır. Ancak böylesine spekülative bir eğilimin, ilk bakışta nasıl ortaya çıkmış olabileceğini anlamak için, hem Arap hem de Arap olmayanı yeni İslâm'a girmiş kimselerin, kendilerinin içinde buldukları şartları anlatmaları zorunludur. Bu mühtediler kaçınılmaz şekilde kendi kadim geleneklerini ve kavramlarını yeni imana girdikleri zamana taşıdılar. Çoğu muhtemelen yalnızca ihtidadan elde edecekleri ekonomik ve sosyal yararlarından dolayı İslâm'a sarılmışlardı. Onların işlettikleri ve en iyi ilerleme şansını sunan sosyal, siyasal ve ekonomik alana İslâm hakimdi. Onların çoğu, İslâm'dan çok önce iç tutarlılığa sahip bir dünya kurmuş olan dini ve kültürel geçmişte gelmekteydiler. İnançlarının incelikleri hukuk sistemlerine olduğu kadar pek çok kozmolojik, varoluşsal, eskatolojik problemlere çözümler üreten, kapsamlı bir sistem kurup geliştirmiştir. Bundan dolayı gelişmekte olan İslâm'ın aralarında kendisini yeni bulduğu dinler, kapsamlı, karmaşık ve yeni imanın mümkün olmayacağı bir tarz içindeydi. Yeni katılımcılar şaşkıncı biçimde açıkça ifade edilenlerle karşılaştırıldığı gibi, İslâm kelamının nispi güçsüzlük ve zayıflığında rahatsızlık duymuyorlardı. Onları tam ve memnun edici cevap buldukları pek çok soru şimdi ihmal edilmiş veya kısmi ve belirsiz bir şekilde ilgilenilmiştir. Hem yeni dine girenler, hem de bir başkasının eşit olduğu bir din meydana getirmeye istekli olan bazı Müslümanlar açısından bu memnuniyetsizlik, onları kendileri için İslâm vahyi içerisinde ham materyalleri kullanılabilen geliştirmeye yol açmış ve çoğunlukla da eski dinlerin düşünceleriyle karıştırılmıştır. Pek çok çalışma,

⁶⁵ 6000'den daha fazla insanın isyan sonunda Kufe sarayında Muhtar'la birlikte esir alındığı söylenir. Yalnızca 700'ünün Arap olduğu nakledilir. (İzzuddin İbnu'l-Esir, *Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1965, III/385-6).

⁶⁶ en-Nevbahtî, *Fırak*, 20.

gulat spekülasyonlarıyla diğer dinlerinkiler arasındaki göze çarpan benzerliğe dikkat çeker.⁶⁷

İlk gulata atfedilen pek çok doktrinin heterodoks tabiatına gelince, herhangi bir formun aşırılığına yalnızca genel kabul görmüş bir norm açısında hükmedileceği ve bu standart olmaksızın onun hiçbir kesinliğe sahip olamayacağı açıktır. İmamiyye'yi ilgilendirdiği kadarıyla –onlar başlangıçta gulat terimini kabul edip onun kişiliğini tanımlamaktan sorumlu kimselerdir- aşırılık kendi imamlarını ilgilendiren Şîî-İmamiyye'nin düşüncesinin gelişmekte olan uzlaşısına karşı hükmedilmekteydi. Bu uzlaşmanın ortaya çıkışından önce, hiçbir aşırılıktan uygun bir biçimde söz edilemezdi. Çünkü aşırılığa hükmedilme aleyhinde pek çok standart mevcuttur. Bunda, Nebevi hadisin kabul ve derlemesine kadar, benzer şekilde hiçbir sağlam anlama sahip olmayan bir terim olan Peygamberin sünnetine, her yerde mevcut erken dönem muhaliflerinin başvurusuna benziyordu.

Gulat kendi imamlarına temel sağlamak için genel Şîî entelektüel çabasını bir parçası olarak görülmektedir. Onlar Kûfe spekülasyonlarının bir vechesini temsil ettiler ve onların görüşlerinin çoğu aynı zamanda sonraki yorumcuların önemini, sonradan anlamışçasına sahip olacak kadar aşırı görülmemiştir. Bunun bir açıklaması Şîî imam Ca'fer es-Sâdık(148/765) ile Abbasi halifesi el-Mansur arasındaki karşılaşmayı niteleyen Kufi rivayetlere atfedilen *isnad* kavramının incelenmesinde görülebilir. Burada nispeten az olsalar da ravilerin bir kaçı Mezhepler Tarihi geleneğinde gulat olmakla zemmedilmişlerdir. Bu benzer şekilde Ca'fer es-Sâdık ile ilgili bütün diğer hadislere *isnad* edilen ve belirli bir şekilde batını bir unsur içeren *isnatlar* hesaba katıldığındaki durumdur. Diğer taraftan bu *isnatların* çoğu aynı şekilde Şîî hadisçiler tarafından çoğu kere doğrudan bir galiden rivayette bulunan güvenilir ve sika olarak değerlendirilmiş raviler içerirler.⁶⁸ O bütün güvenilir ravilerin, asılsız olarak *isnada* sonrada dâhil edildiğindeki durumdan farklıdır. Eğer böyle bir arındırma süreci olsaydı, *isnatlar* muhtemelen es-Sâdık'a *isnat* edilen kapsamlı meşru hadisle ilgili ortaya çıktığı gibi, kesinlikle bütün gulat ve zayıf ravilerden arındırılmış olacaktı.

Bundan dolayı söz konusu *isnatların* görünüşte temizlenmemiş hali, burada onlara kesin bir güvenilirlik vermektedir. Eğer durum buysa, o zaman güvenilir bir ravinin bir 'gali' tarafından kendisine sağlanan materyali yeniden değerlendirmeye karşı olmadığı iddia edilebilir. Bundan dolayı geçmişine nispetle zamanının daha kabul gören bir hadisçisi olan gulatın

⁶⁷ Örneğin Friedlaender'in yorumları için bkz., ve W.F.Tucker, *Revolutionary Chiasm in Umayyad Irak*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Michigan 1971.

⁶⁸ Sâdık'ın çağdaşı olan gulat ravileri arasında gulat ile ilişkili olduğu iddia edilen Basralı Abdullah b. Abdirrahman Misma'i ve Kufelilerden Abdullah b. Kasım, Mufaddal b. Ömer, Ebu Basîr (150/767) ve Abbad b. Yakub (200/815) vardır.

naklettiği malzemenin çoğunda, başkasını zemmeden hiçbir şey bulunmuyor olabilir. Bunu gulatın naklettiği bilgi türüyle iyi bir ilişkinin aşırı olarak değerlendirilmediği sonucu izler. Güvenilir bir ravi, bir ‘gali’den gelen materyali kabul etmek ve onun adıyla nakletmek istiyorsa, o zaman söz konusu zamanda, o daha sonraları zemmedilen kavramları sunmuş olabilse de, bireye ilişkin herhangi bir genel cerh bulunmadığı iddia edilebilir. İsnatlarda gulatın ortaya çıkışı muhtemelen onların kendi çağdaşları hadislerinin çoğunu kendi yorumcuları tarafından kabul edildiğini gösterir.

Gulat teriminin ve bir sonuç olarak onun gerektiği sansürün yalnızca geçmişe nispetle belirli grup ve bireylere uygulandığını gösteren daha öte bir mütalaa mevcuttur. Bu tipik olarak “gulatı red” olarak adlandırılan onların aleyhindeki polemik çalışmaların başladığı zamanı ilgilendirir. Bu çalışmaların tarihlerinin incelenmesinde görülebildiği gibi, onlar Ali er-Rıza zamanına kadar ortaya çıkmamışlardı. Gerçekte bu çalışmaların yarısına yakını, bu dönemde gulat aleyhindeki ilan edilen polemik faaliyeti gösteren Rıza dönemine aittir. Yani yüz yıllık veya kaynaklarda tanımlanan gulat faaliyetinin ilk tartışmasından sonraki bir zamana aittir. İlk üç İslâm Mezhepler Tarihçesine; Hişam b. el-Hakem(199/814), Yunus b. Abdirrahman(208/823) ve Ebû İshak el-Varrak(247/861)’ dan sonraki bir zamanda öldü) benzer şekilde erken dönem Şifilikteki bölünmeleri olan ilginin başlangıcına bu dönemin tanıklık ettiğine işaret ederler. Bunların İmamiyye olarak düşünmeleri gerçeği, aynı zamanda onların bu aşamada öncelikle Fırak’a ilgi duyan kimseler olduklarının delilidir. Bu aşırılığa tarihi bir perspektif ve bundan dolayı da tarih hatası bir referans, o gulûv terimine atıflar içeren, nispeten sonraki dönem Mezhepler Tarihi ve Rical çalışmaları tarafından önlenememiştir.

Bütün “gulata reddiye” çalışmaları İmamiyye olduklarını bildiren kimselere atfedilmiştir. Gerçekten öncelikli olarak gulatı tanımlamaya ve zemmetmeye ilgi duyan imamilerdi. Çünkü büyük ölçüde kendi varlıklarını tehdit altında olanlar da İmamilerdi. Örneğin İsmailiyye ve Zeydiyye, birkaç temel açıdan İmamiyye doktriniyle uyumlu olmamalarına rağmen hiçbir tehdit oluşturmuyorlardı ve bundan dolayı da zemmedilmemişlerdi. Gulat ismi tarihsel açıdan Şifî İmamet, hukuk, doktrin ve teolojinin oluşturulmuş teorilerinin gelişmekte olan bir versiyonunu oluşturan hadislerin ravilerini zemmeden, rical konusunda sonraki yorumcular tarafından uygulanmıştır. Bazı durumlarda; bu, belki söz konusu ‘gali’ imamın ilahi mahiyeti ve peygamberin sürekliliğiyle ilgili inançları kabul eden ve bundan dolayı sonraki Şifîliğin doktrinel konumuyla uyumlu olmayan düşünceleri yayan kimse anlamına gelmiştir. Bu erken dönem oluşumlar, çoğu kere kabul edilemez bulunmuştur, çünkü onlar, nispeten seçkin bir grubun dikkatini çekebilecek bir düşünce geliştirmişlerdir. İmamiler, yayılıp istikrar bulmaya başlayınca, artan biçimde farklı cinsten takipçileri ve önemli bir şekilde de daha önemli Sünni çoğunluk için kabul edilemez olan birleştirici doktrinden kurtulmak zorunlu olmuştur. Bu ılımlılaştırma, taviz ve uzlaşma sürecinde

İmamiyye ve diğer Şîî Mezhepleri kaderleri yalnızca hayatta kalmak değil, aynı zamanda gelişmekte olan pek çok topluluk ve grubun dinamiklerini izlemişlerdir.

Gulat kesinlikle o zamanda naklettikleri materyalde doğaüstü ve batını unsurlar bulunması nedeniyle böyle düşünülmüş değildi. Ca'fer es-Sâdık konusunda nakledilen rivayetleri örnek olarak şu açığa çıkar ki, böyle bilginin nakledilmesi Kufe'de yaygın olmayan bir fenomen değildi ve daha sonra gulat olarak isimlendirilen çevrelerle sınırlandırılmıyordu. Bu rivayetler muhtemelen tecrit edilmiş Heterodoks düşünür grupların spekülasyonlarından daha çok, Kufe'nin genel entelektüel iklimine ve onun önemli sayıdaki sakinlerinin eğilimlerine aittir. Gulat, radikal olarak kendini takip eden Müslümanlardan farklı değildi. Onlar aynı düşünce yapısını işletmiş ve onların ilgileri diğerleri tarafında da paylaşılmıştır.

Açıkça es-Sâdık'ın uluhiyetini ifade etmemelerine karşılık, onu mucizevi güçlere sahip bir konumda sunan rivayetler, kendi yaşamında Kufe'de oldukça yaygındı. Yukarıda işaret edildiği gibi, bunlar bazen daha sonra gulatla ilişkilendirilen birinin nihai otoritesi konusunda nakledilmiştir. Ancak çoğu kere ravi sika veya aleyhinde cerh yoktur, şeklinde düşünülmüştür. Bu türün tipik bir rivayeti, Şîî muhaddisin sika olarak değerlendirdiği bir Kufe'li olan Ali b. Ebî Hamza es-Sumali (150/767)'nin otoritesine dayalı olarak nakledilen el-Erbili'nin *Keşfu'l-Gümme*'sinde alınan şu rivayettir.⁶⁹

“Sâdık'la birlikte haccettim. Yol boyunda olan kuru bir hurma ağacının altında oturduk. O benim anlamadığım şekilde dudaklarını kıpırdatarak dua etti ve sonra dedi ki; Ey hurma ağacı! Allah'ın sana kendi kullarını beslemen için bahşettiği şeyden bizi besle. Böylece, Ca'fer es-Sâdık'a doğru eğilen ve üzerinde salkım bulunan hurmaya baktım. es-Sâdık dedi ki “yaklaş, bismillah de ve ye.” Böylece ben ondan biraz hurma yedim; Onlar en tatlı ve en güzel hurmalardı. Beraber bulunduğum bir Arap dedi ki; Ben asla böylesine bir büyü görmedim. es-Sâdık şöyle cevap verdi: Biz peygamberlerin varisleriyiz, aramızda büyücüler ve kahinler yoktur. Dahası da biz Allah'a dua ederiz. Allah cevap verir. Eğer benden Allah'ın seni köpeğe dönüştürmesi için dua etmemi istersen, böylece kuyruğunu sallayarak eve gidersin.

Arap bunu önemsemeyerek ‘evet’ dedi. Bu yüzden es-Sâdık Allah'a dua etti ve Arap köpek olup uzaklaştı. es-Sâdık bana, “onu takip et” dedi. Böylece ben onu mahallesine kadar takip ettim. Evine gidip, aile ve çocuklarına kuyruğunu sallamaya başladı. Sonra ailesi eline bir çubuk alıp, onu kovdu. es-Sâdık'a dönüp olanı anlattım. Biz bunu konuşurken, köpek yaklaşıp es-Sâdık'ın önünde durdu ve ağladı, toz içinde yuvarlanarak ve havlayarak gelmişti. es-Sâdık ona acıdı ve onun yeniden bir Arap olması için

⁶⁹ en-Nevbahtî, *Fırak*, 83; el-Keşşî, *Marife*, 406.

dua etti. Ca'fer es-Sâdık, "Ey Arap! şimdi bana inanıyor musun? diye sordu. O da "binlerce kez" diye cevap verdi."⁷⁰

Diğer rivayetler Sâdık isminin ravisi ve sika olarak değerlendirilen⁷¹ Cemil b. Darrac'ın naklettiği, Sâdık'ın ölüyü dirilttiği rivayeti;⁷² Sâdık hadisinin ravisi olan ve sika olduğu düşünülen Kufeli Ebû'l-Ma'za'yı da içine alan pek çok kişinin naklettiği Sâdık'ın mevlası Mualla b. Hanis'in katilinde Allah'ın yenilmez adını,⁷³ kullanarak öç aldığı rivayeti⁷⁴ ve Sâdık hadisinin ravisi olan ve sika olduğu düşünülen Abdullah b. Sinan el-Kufi'ye dayalı olarak nakledilen es-Sâdık'ın hastalığı duayla⁷⁵ iyileştirdiği rivayetini kapsar.⁷⁶

Kufe'de bölgeler arasındaki es-Sâdık'a tabiatüstü nitelik atfetme şeklindeki güçlü eğilim, Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye ve babası Abdullah b. el-Hasan tarafında onunla ilgili birkaç hadiste yeterince ispatlanmıştır. Medine'de es-Sâdık'la Muhammed arasındaki ilişki, öncelikli olarak Ca'fer es-Sâdık'ın ona Abbasiler'in hilafete gelecek olması nedeniyle isyanın başarısız olacağı temelinde muhalefet etmesi açısından temsil edilmekteydi.⁷⁷ Bununla birlikte es-Sâdık'ın Muhammed ile ilgili konumunu Kufeliler tarafından yapılan araştırması başka şekilde ifade edilmektedir. Bu türden önemli bir rivayet aşağıdadır: "Bir grup kendisine Muhammed hakkında soru yönelttiğinde Ebû Abdillâh'ın (yani es-Sâdık'ın) şöyle dediğini işitmiştir: "Benim içerisinde her peygamberin yönetime gelecek halifenin isimlerinin bulunduğu iki kitabım var. Allah'ın izniyle Muhammed b. Abdillâh onların hiçbirinin içinde yoktur."⁷⁸

⁷⁰ Ali b. Musa Erbili, *Keşfu'l-Ğumme fi Marifeti'l-Eimme*, Tebriz 1381, 411-412; Meclisî de ifade eder. Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Biharu'l-Envâr*, Beyrut 1983, III:110-111.

⁷¹ en-Necaşî, *Ricâl*, 92.

⁷² Muhammed b. İbn Şehraşub, *Menakıbu Ali b. Ebî Tâlib*, Necef 1956, 365.

⁷³ İbn Şehraşub, *Menakıb*, 357; Bkz. Muhammed b. Yakub el-Kuleynî, *eş-Şaifi fi Şerh Usul al-Kafi*, Necef trz., III:182-183. Ki orada Ca'fer es-Sâdık Peygamberlere verilen isimler hakkında konuşuyor.

⁷⁴ en-Necaşî, *Ricâl*, 96.

⁷⁵ Kuleynî, *Şerh*, VII:136; Aynı zamanda bkz., VII:138 Sika olduğu düşünülen Kufeli Muaviye b. Ammar (175/791) benzer bir ilişki kurar. (en-Necaşî, *Ricâl*, 292)

⁷⁶ en-Necaşî, *Ricâl*, 148.

⁷⁷ Öncelikli olarak Medine otoritelerine dayalı ve (Ebu'l-Ferec Isfehâni, *Mekatilü't-Talibin*, Tahran 1970, 205, 248, 255'in) içinde bulunan rivayetler için bkz. et-Taberî, *Tarih*, III/I: 254.

⁷⁸ Meclisî, *Bihar*, III: 272, Kufeli Ömer b. Udayna tarafından nakledilen (Onun için bkz., el-Keşşî, *Marife*, İndex 206); Benzer şekilde *Kitabu'l-Ali*'de rivayet edilen bkz., Meclisî, *Bihar*, III: 272. Sika olarak düşünülen Anbasah b. Nejad tarafından nakledilen (Onun için bkz., en-Necaşî, *Ricâl*, 213) Kufeli Mualla b. Hanis üzerine (Onun için bkz.,

Burada şu açıktır ki es-Sâdık'ın Kufi anlatımı, Medine'de ortaya çıkan Muhammed'in sonunda mağlup olacağına ilişkin kehanetlerinin anlayışlarının rengini taşımaktadır. Ve basitçe kehanet olmaktan daha çok, onlar aşırı biçimde daha fazla doğaüstü bir boyutla karıştırılmaktadır. Bu benzer şekilde es-Sâdık ile Abdullah b. Hasan arasındaki ilişkiyle ilgili durumdur. Aralarında bir karşılaşma oluşunu niteleyen Medine rivayetlerinde es-Sâdık, Abdullah hem kendi hem de oğlunun hilafet iddialarını vurgularken siyasi otoriteye yönelik sessiz bir yaklaşımı kabul etmekle temsil edilmektedir. Kufi rivayetlerde yine bu ana eşlik eden bütün sembollerle birlikte bir imamet yarışına dönüşmüştür. es-Sâdık'ın Kufi bir çağdaşı olan Abdurrahman b. Kesir'in otoritesiyle ilişkili aşağıdaki rivayet önemlidir.⁷⁹

Medine'ye imamı soran bir kişi geldi. Onlar onu Abdullah b. Hasan'a gönderdiler ve o, bir müddet onu sorguladı. Sonra ayrıldı ve onlar onu Ca'fer b. Muhammed'e gönderdiler. Böylece o da ona gitti. Ca'fer ona baktığında şöyle dedi: "Sen bizim bu kasabamıza imamı sorarak geldin ve el-Hasan'ın taraftarlarında bir grup seni karşıladı ve seni Abdullah b. Hasan'a götürdüler. Bir müddet onu sorguladın, ayrıldın. İstersen, sana ona ne sorduğunu, onun cevabının ne olduğunu söylerim. Sonra Hüseyin'in taraftarlarının bazıları seni karşıladı ve "eğer Ca'fer b. Muhammed'le buluşmak istiyorsan o zaman öyle yap," dediler. Adam şöyle dedi: "Haklısın aynen söylediğin gibi."

es-Sâdık ona şöyle dedi: Abdullah b. Hasan'a dön ve ona Peygamber'in zırhı ve başlığı hakkında soru sor. Böylece adam Abdullah'a gidip bu konularda soru sordu. Abdullah bir zırh aldı... giydi ve çok uzundu. Dedi ki: "Peygamber de bunu böyle giyerdi. Adam es-Sâdık'a geri döndü, olanları ona anlattı.

es-Sâdık o doğruyu söylemiyor diye cevapladı. Sonra Ca'fer bir zil çıkardı ve onu yere çarptı. Zırh ve başlık düştü. Ebû Abdillah zırhı giydi. O yalnızca uylukların yarısına kadar geliyordu. Sonra başlığı giydi. O da çok gevşek geliyordu. Sonra onu ring taşına iade etti. es-Sâdık şöyle dedi: Peygamber de böyle giyerdi, bu başlık yere eğilmez..."⁸⁰

Ancak bu gılat olarak tanımlanan kimseler temelde onları takip eden Müslümanlardan farklı olarak düşünülmezken, belki de onlar ilk Şîlik içindeki spekülâtif eğilimin en radikal, en gayretli ifadesini temsil etmek için

en-Necaşî, *Ricâl*, 296) benzer gelenekler Kufeliler tarafından nakledildi. Bkz., Meclisî, *Bihar*, III: 270, 273; el-Erbili, *Keşfu'l-Ğumme*, 385; el-Kuleynî, *Şerh*, III: 203.

⁷⁹ Abdurrahman için bkz., Ebu Ca'fer Muhammed Tusi, *Fihrist*, (Necf trz.), 232.

⁸⁰ İbn Şehraşub, *Menakıb*, 349: Benzer gelenekler için bkz., el-Meclisî, *Bihar*, III: 271, Sâdık'ın hadisi ile ilişkisi olan Kufeli Hammad b. Osman(191/806)'dan (et-Tusi, *Ricâl*, 173; el-Keşşî, *Marife*, 101); Erbili, *Keşfu'l-Ğumme*, 382-383 ve Kuleynî, *Şerh*, III/188, Hem Sâdık'ın otoritesi üzerine hadis rivayet eden, hem de Kufeli Sa'id b. Simman tarafından sika olarak kabul edilir. (en-Necaşî, *Ricâl*, 129).

ele alınabilir. Onlar, imama duydukları aşırı ilgiden doğan birbirinden farklı grup ve bireyler arasında bir farklılık olarak nitelenecektir. Bu düşüncelerin çoğu, sonraki Şîa ve Sünniler tarafında kabul edilemez bulunmuştur ve gulat zemmedilmiştir. Şîi apolojistler amaçlarının Şîi düşüncenin gelişiminde rol oynadıklarını inkar etme ve konumlarını daha uğurlu ve saygın kaynaklardan dikkat çekici biçimden es-Sâdık'dan kaynaklandığını gösterme eğilimindedir. Bununla birlikte gulat kavramları sabit doktrin veya inanç sistemleri değildir. Onlar, nasıl vurguladıkları ve oluşturulduklarına bağlı olarak, anlam çeşitliliği sağlayan farklı şart ve durumlara uyabilirler. Bundan dolayı gulat tarafından üretilen kavramlarının bazılarının Şîilik üzerinde uzun süren bir tesiri olması ve kabul görmüş Şîi imamına yol bulması mümkündür. Bununla birlikte bu alandaki araştırma hala mevcut olmaması ile dikkat çeker.

Gulat özellikle kısmen imametın tanımı, imametın mahiyeti, uluhiyet ve peygamberliğe imama gösterdikleri saygının tanığı olarak yaklaşmaktan kaynaklanan niteliklerle ilgilidir. O, belki de gulat tarafından es-Sâdık'a ve Kufe'de Şîi toplumunun doğuşunun lideri olarak onun konumunu birleştirme ve ona dikkati yoğunlaştırmaya yardım eden kendi düşüncelerini kabul eden diğerlerine gösterdikleri yüksek ilgiydi. Onların Ca'fer es-Sâdık'ı anlayışları onun yüksek statüsüne uygunken, herhangi bir tabiatüstü bilgi yada masumiyet atfetmeyen kendi çağdaşlarından bir kısmına karşıt olarak şekillenmiştir. Ca'fer es-Sâdık'ın arkadaşlarından bazılarının onun herhangi bir masumiyetini kabul etmedikleri durumlar ve diğer imamların arkadaşlarını herhangi bir yasal soruşturmada kendi konuları için onlardan gerekçeler istedikleri daha fazla örnekler mevcuttur.⁸¹

Daha genel, olarak gulatın düşünceleri ile sonraki Şîi doktrini arasındaki herhangi bir sıkı ilişki henüz incelenecekken, onların doğurdukları problemler ve kabul edilen çözümlerin, daha erken dönemlerin öncelikli siyasi tarzlarında ve takip eden ameli ve hukuki normlarında ayrı olarak, Şîilik içindeki yüksek bir duygusal ton, bir gizem ifadesi, potansiyel bir manevi boyut oluşturmada araç oldukları önerilebilir. Açıkça imama Uluhiyet ve peygamberlik atfetmek kabul edilemez bir konum idi ve onun ortaya çıkan Şîa'nın Müslüman toplumunda ilişkisini kesmeyen, onların şiddetli bir biçimde çekiciliklerini yok etmeye hizmet edeceğini demekte olduğunu iddia etmektedir. Sonraları, imamlara Tanrı ve Peygamber unvanı verilmezken yerleşik Şîi doktrini genel olarak imamın ilahi nurun bir tezahürü oluşunu ve uluhiyet açısından hatadan korunmuş olduğunu

⁸¹ Örneğin bkz., et-Tusi, *İstıbsar fî Marifeti fihî min al-Ahbar*, Tahran 1390 ki orada Zurâre b. A'yen Muhammed Bakır'a adet edilmiş abdestin bu yönüyle ilgili bilgiyi nereden aldığını sorar; el-Keşşî, *Marife*, 147, ki orada Zurâre, Ca'fer es-Sâdık'ı eksiklikle suçlar; el-Keşşî, *Marife*, 158, Ki orada Zurâre, es-Sâdık'ın gerçekten olduğundan daha bilgili olduğunu düşündüğünden söz eder.

(masum) kabul eder.⁸² Bu belki de imamın mahiyeti konusunda belli bir görüşün imalı, ancak Müslüman çoğunluk için daha fazla kabul edilebilir bir tarzda vurgulanan kabulünü gösterir.

Gulat akıl yürütmelerinin ve meselelere ilgi duyan ancak arkasında zemmedilmekte kaçan diğerlerinin sonuçlarına, belki de Şîî çalışmaları ve özellikle imamın sonlu(ölümün) takipçilerinden ayıran nitelikleriyle ilgili bu uzun bölümlerinde tanıklık etmektedir. Bu bölümler Ali b. İsa el-Erbili'nin, İmam Ebû Abdillah es-Sâdık'ın mucizeleri ile ilgili, İbn Şehr Aşub'un gayb bilgisiyle ilgili, adetin ötesine giden yönüyle ilgili, Muhammed b. Yakub el-Kuleyni'nin Kitabü'l-Hucce'sini kapsar. Bütün bu bölümler, es-Sâdık'ın mucizelerini, onun bütün dilleri bildiğini, bütün nebevî kitapların sahibi oluşu⁸³ ve onun silahları, onun kör olanları iyileştirmesi, ölüyü diriltmesi ve Allah'ın yanılmaz ismi bilgisi⁸⁴ ve onun duasının pek çok örneğini anlatır.

⁸² Bu Şîa toplumunda önde gelen bir kişi olan Muhammed b. Kiba er-Razi (IV./X. yüzyılı) gibi sonraki bazı teologların imamların masumiyetine ve gayb bilgisine sahip olduklarını kabul etmemelerine rağmen. (Bkz., Hüseyin Moderressi al-Tabatabaî, *An Introduction to Shia Law*, London 1984, 27.)

⁸³ Hattabiyye, kendisinin nebevî bir kitaba sahip olduğunu iddia etmiştir. En şaşırtıcı gerçeklerden biri Hattabiyye'nin Ca'fer es-Sâdık'ın kendi arayacakları herhangi bir gizli bilgiyle ilgili enformasyonun elde edebileceği boyutta kendilerine güvendiğine inanmaları gerçeğidir. Onlar bu hacmi Cefr(cifr) olarak isimlendirirler. Onlar yalnızca kendi görüşlerini kabul eden kişinin ondan varolanı okuyabileceği düşüncesindedirler. (el-Bağdadî, *Fark*, 70-71). el-Makrizî biraz daha fazla bilgi sağlar. Kur'an'ın açıklamasını ve gayb bilgisi ile ilgili her şey kitaptadır. (el-Makrizî, *Httat*, III: 352). Bu metinle ilgili daha fazla ayrıntı İbn Haldun tarafından verilmiştir. (İbn Haldun, *Mukaddime*, II: 209-210).

⁸⁴ Ebu'l-Hattab, es-Sâdık'ın kendisini Allah'ın en büyük ismini öğrettiğini iddia ederdi. (en-Nevbahtî, *Fırak*, 38; Sad b. Abdillah Kummi, *Makalat ve'l-Fırak*, Tahran 1963, 51). Muğire b. Said önceden onu kendi kozmolojisinin bütünleştirici bir parçası olarak sunup, bu kavrama büyük çapta bir vurgu yapmıştır. Allah evreni yaratmayı dilediğinde ve kutsal ismini beyan etmiştir. (Şehrstanî, *Muslim Sects*, 152). Dahası da Muğire aynı şekilde bu isme sahip olduğunu ve onun yardımıyla ölüleri diriltip, orduları bozguna uğrattığını iddia ederdi. (el-Bağdadî, *Fark*, 50, 54). Muğire'nin ölümünden sonra, onun arkadaşları onu 17 (onyedi) adamı hayata döndüreceğini ve her birine Allah'ın en büyük isminin açıklamalarından birini vereceğini ve onlardan düşmanları mağlup edip yeryüzünü ele geçireceğini söylemeye devam ettiler. Beyan b. Sem'an aynı zamanda onu biliyordu ve onun aracılığı ile orduları yendiğini, Venüs'ü çağırabileceğini ve onunda kendisine cevap verebileceğini iddia etti.(el-Bağdadî, *Fark*, 47).