

ISSN: 2687-1882

Turkish Journal of Shiite Studies

Şiilik Araştırmaları

CİLT / VOLUME: 1
SAYI / ISSUE: 1
HAZİRAN 2019

Turkish Journal of Shiite Studies

Şiilik Araştırmaları

ISSN 2687-1882

Cilt /Volume: 1 Sayı /Issue: 1

Haziran / June

2019

Turkish Journal of Shiite Studies, Haziran ve Aralık aylarında yayınlanan Uluslararası Hakemli bir dergidir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Hakem incelemesinden geçen makalelerin yayınlanıp yayınlanmayacağına Alan Editörler Kurulu karar verir. Yayınlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğüne devredilmiş sayılır. Yazıların içeriğinden yazarın kendisi sorumludur.

Turkish Journal of Shiite Studies dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Turkish Journal of Shiite Studies is an international peer-reviewed academic journal published in June and December. Articles submitted for publication are subject to a double-blind assessment by a minimum of two referees. The Field Editorials Board decides whether the articles that are under review by the referees will be published or not. The copyright of the accepted articles is deemed to have been transferred to the Journal Editorship. The author is responsible for the content of the articles.

Turkish Journal of Shiite Studies provides immediate open access to its content.

İletişim / Communication

Web: <http://dergipark.org.tr/siader>

e-mail: turkishshiiestudies@gmail.com

<https://www.facebook.com/turkishshiiestudies>

<https://twitter.com/turkishshiite>

Editörler/Editors

Prof. Dr. Hasan Onat

Dr. Habip Demir

Editör Yardımcısı/ Assistant Editor

Arş. Gör. Betül Yurtalan

Kitap Değerlendirme Editörü/Book Review Editor

Arş. Gör. Betül Yurtalan

Dil Editörleri/Language Editors

İngilizce: Dr. Onur Ergünay

Farsça: Dr. Habip Demir

Alan Editörleri/Field Editors

Prof. Dr. Cemil Hakyemez, Hitit Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Metin Bozan, Dicle Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Doç. Dr. Mehmet Ümit, Marmara Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Doç. Dr. Şahin Ahmetoğlu, Kırıkkale Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Doç. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Dr. Peyman Ünügür, Yıldırım Bayezit Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Bilim ve Danışma Kurulu/ Advisory and Science Board

Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Sönmez Kutlu, Ankara Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Andrew J. Newman, Edinburgh University, (İNGİLTERE)

Prof. Dr. Mohsen Kadivar, Duke University, (ABD)

Prof. Dr. Cemil Hakyemez, Hitit Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara, İstanbul Şehir Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Abdülhüseyin Hüsrevpenah, Danişgah-ı Hikmet, (İRAN)

Prof. Dr. Metin Bozan, Dicle Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan, Atatürk Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Muharrem Akoğlu, Erciyes Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Atalan, Kastamonu Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut, İstanbul Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya, Süleyman Demirel Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Yusuf Benli, Erciyes Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Ömer Faruk Teber, Akdeniz Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mustafa Ekinci, Harran Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. A. İshak Demir, Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Siddik Korkmaz, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Doç. Dr. Mehmet Ümit, Marmara Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Doç. Dr. Abdulvehhab Furati, Pejohişgah-ı Ferheng ve Endişe, (İRAN)

Doç. Dr. Seyyid Mehdi Alizade Musevi, Pejohişgah-ı Hac, (İRAN)

Doç. Dr. Yusuf Gökalp, Çukurova Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Doç. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Doç. Dr. Metin Uçar, Hitit Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Doç. Dr. Hanifi Şahin, Atatürk Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Doç. Dr. Adem Arıkan, İstanbul Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Doç. Dr. Mehmet Kalaycı, Ankara Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Doç. Dr. Muzaffer Tan, Ankara Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Doç. Dr. Doğan Kaplan, Necmettin Erbakan Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Dr. Mehmet Çelenk, Uludağ Üniversitesi (TÜRKİYE)

Dr. İsmail Akkoyunlu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Dr. Habib Kartaloğlu, Sakarya Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Dr. Fatih Topaloğlu, Pamukkale Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Dr. Aydın Bayram, Artvin Çoruh Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Dr. Ümüt Toru, Amasya Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Dr. Naser Gozhaste, Tehran University, (İRAN)

Dr. Seyyed Massoud Shahmoradi, Zencan University, (İRAN)

Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan

Prof. Dr. Muharrem Akoğlu

Prof. Dr. Metin Bozan

Prof. Dr. Cemil Hakyemez

Doç. Dr. Adem Arıkan

Doç. Dr. Şahin Ahmetoğlu

Dr. İsmail Akkoyunlu

Dr. Peyman Ünügür

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden /Editorial

Hasan ONAT

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Metin BOZAN	Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet (Teori-Pratik) <i>The Imamate As The Ground of Shiite Teo Political Discourse (Theory and Practice)</i>	•	1-24
Habib KARTALOĞLU	Batılı Araştırmacılara Göre Safevî İran'a Şiî Ulemâ Göçü <i>Migration of Shi'î Scholars to Safavid Iran According to The Western Researchers</i>	•	25-48
Hasan APAYDIN	Abdulcelil el-Kazvinî'nin "en-Nakz" Adlı Eseri ve Şiiler Hakkındaki Bilgiler <i>Abduljelil al-Qazvini's Book "en-Naqz" and Knowledges on Shiites</i>	•	49-75
Raqayya Haqshenas	ارتباط منابع معرفت دینی بر پایه کتاب الکافی <i>Relationship of religious knowledge sources based on Kitab Al-Kafi</i> <i>Kitabu'l-Kâfi'ye Göre Dini Bilgi Kaynaklarının Birbiriyle İrtibatı</i>	•	76-94

Çeviri/Translations

Hüseyin Hüseyniyan MUKADDEM	Nevbahtî Ailesinin Şiî Düşüncenin Gelişimindeki Etkisi	•	95-117
- Şahin AHMETOĞLU	<i>The influence of the Nawbahti Family on the Development of Shiite thought</i>		

Söyleşi / Conversation

Betül YURTALAN	An Interview with Dr. Sumaiya Hamdani on Islamic History, Shiite History, and Ismaili Studies	•	118-129
----------------	---	---	---------

Notlar / Notes

Halil İŞILAK	Medrese-i Âlî-yi Şehid Mutahharî Kütüphanesi (Eski İsmi: Kitâbhâne-i Medrese-i 'Âlî-yi Sipehsâlâr)	•	130-136
--------------	--	---	---------

Mine DEMİRBİLEK - Münire Gözde AYGIN	İran'ın Kum Kentinde Düzenlenen "Şii Düşünce Ekolünü Tanıma" Seminerine Dair Notlar (02-14 Temmuz 2018)	•	137-152
Münire Gözde AYGIN	Ders Sunumu: Dr. Abdulvehhâb FURÂTÎ: "Şii Siyaset Teorisinde Din Siyaset İlişkisi: Yaklaşım Farklılıkları	•	153-156
Kitap Değerlendirme / Book Review			
Betül YURTALAN	Imam al-Mansûr. The Shi'i Imamate A Fatimid Interpretation, An Arabic edition and English translation of the Tathbīt al-imāma, attributed to the Fatimid Caliph-Imam al-Mansûr. Ed. Sami Makarem. London. 2013	•	157-163
Mehmet Akif KOÇ	Baqer Moin. Son Devrimci Ayetullah Humeyni. Çev. Osman Cem ÖnerToy. Ankara: Elips Yayınları, 2005	•	164-175
Ali Asghar REJA	مهدی مهریزی، مهدویت رویکردها و چالش‌ها، تهران نشر: علم (22 دی، 1393)	•	176-179

Editörden

Bütün insanlığın, daha çok da Müslümanların sevgiye, özgürlüğe, adalete ve barışa ihtiyacı vardır. Bu küçücük dünyada insanca yaşayabilmek “makul”ün ve “adalet”in hayatın merkezinde yer almasına bağlıdır. Bunun için de insanın “adaletle anlama”yı esas alarak, ilgi alanına giren her şeyi, özellikle de “insan”ı ve insan ürünü olan her türlü oluşumu samimiyetle anlamaya çalışması gerekmektedir. Anlamak sadece öğrenmeye değil, değişime de açık olmak anlamına gelmektedir. Yoğun bir enformasyona maruz kaldığımız günümüz dünyasında doğru anlamanın en önemli aracı doğru bilgi sahibi olmaktır. Bu noktada doğru bilgi sahibi olmak hem hayatı anlamlandırmamıza hem de toplumun sağlıklı değişim ve gelişimine katkı sağlayacaktır. Bu değişim ve dönüşüm süreçlerinin en temel belirleyicilerinden birisi “din”dir; mezhepler de “din”in anlaşılması ile ilgili beşeri tezahürlerdir. Hz. Muhammed’in sağlığında herhangi bir mezhep olmadığı gibi, Kur’an’da herhangi bir mezhepten, meşrepten, tarikattan söz etmez. Bu sebepten, herhangi bir mezhebin “hak” veya “batıl” olduğunu söylemek de, İslam’ı herhangi bir mezhebe indirgemek de pek mümkün değildir.

Hz. Muhammed’in vefatından sonra gerek fıkhi/ameli, gerekse siyasi/itikadi alanda yüzlerce mezhep ortaya çıkmıştır. Bundan sonra da yeni mezheplerin oluşmasını engellemek mümkün değildir. Din ve insan var oldukça farklı anlayışlar, bu anlayışlara dayalı kurumsal yapılar ister istemez ortaya çıkacaktır. Din anlayışının gelecek nesillere aktarımı daha çok mezhepler kanalıyla gerçekleşmektedir. Mezhepler alanında muazzam bir birikim oluşmuştur. İslam mezhepleri özelinde bu birikimin en önemli sacayaklarından birisi Şiiliktir. İşte Turkish Journal of Shiite Studies (Şiilik Araştırmaları) isimli dergimiz yargılamayı değil, anlamayı esas alarak, mezheplerüstü bir yaklaşımla, bilhassa Şiilik alanındaki muazzam birikimi sizlere sunmayı; Şiileştirme, Sünnileştirme gibi küçük hesapların ötesinde, geçmişi doğru anlayarak geleceğe ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Türkiye’de akademik dergi yayıncılığı, nitelik ve nicelik itibariyle son yıllardaki sayıca artışına rağmen, kolay bir iş değildir. Medyanın dijital alana kayması, tersi akla gelse de, işleri çok daha zorlaştırmaktadır. Ancak Ortadoğu’da olup biteni anlamamanın en mühim anahtarlarından birisinin “Şiilik” olduğu, Müslümanların yaşadığı coğrafyanın temelde siyasi olan Şii-Sünni gerilimini sürekli beslediği dikkate alınacak olursa, bu alanda güvenilebilir bilgiye ne kadar çok ihtiyaç duyulduğu daha iyi anlaşılabilir. Günümüzde Müslümanların %12-15’nin din anlayışı Şii geleneğe göre şekillenmektedir. Kökleri mazinin derinliklerine uzanan sorunları anlamak da, onlara kalıcı çözüm üretebilmek de ancak güvenilebilir/ sağlam bilgi ile ve bilimsel yöntemle mümkün olabilir. Asırlardır değişerek, dönüşerek, farklılaşarak geleceğe doğru akan Şiilik çerçevesinde üretilen birikimden layıkıyla yararlanabilmek için de, yine doğru bilgiye ihtiyaç vardır. Böyle bir ortamda dergimiz, bilimsellikten ödün vermeden, bilhassa Şiilik alanındaki bilimsel birikimin damıtıldığı; konuyu anlamak isteyenlerin ilgisiz kalamayacakları, hatta katkıları ile daha anlamlı kılacakları; geleceğe ışık tutan, kapısı hiçbir ayırım yapılmaksızın herkese açık bir düşünce platformu olacaktır.

Dünyadaki akademik çevrelerde artık belirli konulara ayrılmış daha spesifik dergilerin arttığı ve başarılı oldukları görülmektedir. Bu kapsamda biz de Şiilik üzerine hasredilmiş uluslararası hakemli bir dergi çıkartmanın uygun olacağını düşündük. Bu çalışmanın ürünü olan ve uluslararası camiaya da hitap etmesi amacıyla Turkish Journal of Shiite Studies adını verdiğimiz dergimizin ilk sayısıyla karşınızdayız. Bu kapsamda uluslararası akademik çevrelerde çok daha önce başlayan Şiilik çalışmalarının Türkiye özelinde ilk olarak Şiiliğe spesifik açıdan akademik bakış açısını yansıtmayı amaçlamış bu dergiyle hayat bulmasından dolayı oldukça mutluyuz.

Dergimiz, İslam düşünce ekollerinin en önemlilerinden olan Şiilik ve onunla ilgili tüm konularda bilimsel ve akademik bakış açısını yansıtan çalışmaları yayınlamayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda Şiiliğin alt kolları sayılan İmamiyye, Zeydilik, İsmaililik ve diğer Şii mezheplerle ilgili İslam Mezhepleri Tarihi, Kelam, Tefsir, Hadis, Hukuk, Tarih, Siyaset Bilimi, Ekonomi, Uluslararası İlişkiler vb. sosyal bilimlerin bütün alanlarının birikimini yansıtan telif ve tercüme makale, araştırma notu, sempozyum/kitap/tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme ve benzeri çalışmalara yer verir. Dergimiz, Haziran ve Aralık olmak üzere yılda iki sayı olarak elektronik ortamda yayınlanan bir dergidir.

Dergimizle ilgili sınırlı sayıdaki duyuruya rağmen, bize, gerek İran’dan gerekse Türkiye’deki akademik çevrelerden destek mesajları ulaşmıştır. İlk sayısında yayınlanmak üzere çok sayıda telif makale

gelmiştir. Bunlardan bazılarının hakem süreçleri devam etmektedir. Bu sayımızda, birisi Farsça toplam 4 makale ile huzurlarınıza çıkmış bulunmaktayız. Ayrıca söyleşi, çeviri, not ve kitap tanıtımlarına da yer verilmiştir.

Metin Bozan, “Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet (Teori-Pratik)” başlıklı çalışmasında, doktora tezi ile birlikte ilgilenmeye başladığı “imamet” meselesindeki düşüncelerinin daha ileri bir aşamasını bizlerle paylaşmıştır.

Habib Kartaloğlu, “Batılı Araştırmacılara Göre Safevi İran'a Şii Ulemâ Göçü” ismini verdiği çalışmasında Safeviler dönemindeki Şiileşme/Şiileştirme faaliyetinin çok tartışılan bir boyutuna açıklık kazandırmaya çalışmıştır.

Hasan Apaydın, “Abdulcelil el-Kazvini'nin ‘en-Nakz’ Adlı Eseri ve Şiiler Hakkındaki Bilgiler” ismiyle hazırladığı çalışmasında, en eski Farsça eserlerden birinin sahibi olan ve bulunduğu dönemle ilgili önemli bilgiler kaydeden Kazvini'nin Şia'ya ve Şiilere bakışını ele almıştır.

İranlı araştırmacı Rukayya Haqshinas'ın çalışması ise “İrtibat-ı Menâbi-i Marifet-i Dînî ber Pâye-i Kitabu'l-Kâfi (Kitabu'l-Kafi'ye Göre Dini Bilgi Kaynaklarının Birbiriyle İrtibatı) adını taşımaktadır.

Ayrıca Mehmet Akif Koç, “Son Devrimci – Ayetullah Humeyni (Khomeini: Life of the Ayatollah)” isimli eseri; Betül Yurtalan, Fatimî Halifesi Mansur'a nisbet edilen Tesbîtu'l-İmâme adlı eserin “Imam al-Mansûr. The Shi'i Imamate A Fatimid Interpretation, An Arabic edition and English translation of the Tathbît al-imâma, attributed to the Fatimid Caliph-Imam al-Mansûr” adıyla Sami Makarem tarafından yapılan neşrini; İranlı araştırmacı Ali Asghar Reja Mehdi Mehrûzî'nin “Mehdeviyyet: Rûykerdhâ ve Çâleştâ” adlı eserini tanıtmaya ve değerlendirmeye çalışmışlardır.

Şahin Ahmetoğlu, İranlı araştırmacı Hüseyin Hüseyniyan Mukaddem tarafından yazılan makaleyi “Nevbahtî Ailesinin Şii Düşüncenin Gelişimindeki Etkisi” adıyla dilimize kazandırmıştır.

Dergimizde Şiilikle ilgili alana katkı sağlayan akademisyenlerle yapılacak söyleşilere geniş yer ayırmayı planlıyoruz. Bu kapsamda ilk olarak Betül Yurtalan, ABD'de bulunan Sumaiya Hamdani ile bir röportaj gerçekleştirmiştir. Bundan sonraki sayılarımızın her birinde çeşitli röportajlara yer vererek hem genç araştırmacıları teşvik edecek hem de bu alandaki birikime vurgu yapacağız.

Dergimiz Şiilikle ilgili her türlü literatürü tanıtmayı amaçladığından bu alanda yapılan yeni etkinlik vb. üzerinde de durmaktadır. Bu kapsamda geçtiğimiz yıl bir grup akademisyen tarafından İran'ın Kum kentine düzenlenen Şiilik seminerleri hakkında ayrıntılı bilgi notlarının da yayınlanması uygun görülmüştür. Yine aynı seminerde sunulan derslerden birisinin içeriği notlar halinde yayınlanmıştır. Araştırma Görevlileri Mine Demirbilek ve Münire Gözde Aygın tarafından hazırlanan “İran'ın Kum Kentinde Düzenlenen “Şii

Düşünce Ekolünü Tanıma” Semineri'ne Dair Notlar (02-14 Temmuz 2018)” ve Münire Gözde Aygın tarafından hazırlanan “Ders Sunumu: Dr. Abdulvehhab Furâti "Şii Siyaset Teorisinde Din-Siyaset İlişkisi: Yaklaşım Farklılıkları” başlıklı çalışmalar da bu konuda literatüre katkı sağlayacaktır. Yine Halil Işılak tarafından İran'ın az bilinen kütüphanelerinden biri olan “Kitaphane-i Medrese-i Âli-yi Şehid Mutahhari (Eski İsmi: Kitâbhâne-i Medrese-i ‘Âli-yi Sipehsâlâr)” hakkında bilgi verilmiş ve Şiilik açısından önemi de dergimizde yer bulmuştur.

Dergimizin önümüzdeki sayılarında da aynı şekilde Şiiliğin farklı konularında yazılar yayınlanmaya devam edecektir.

Söyleyecek sözü olanlara dergimizin kapısı her zaman açık olacaktır. Geçmişin tecrübesinden en iyi şekilde yararlanmanın ancak bilimsel bilgi ile mümkün olacağını düşünmekteyiz. Geçmişî adaletle anlama beceresi gösteremeyenler, maziye mahkum olmaktan kurtulamayacakları gibi, gelecek tasarımı da yapamazlar.

Prof. Dr. Hasan ONAT

From the Editor,

Currently, Muslims need love, freedom, justice and peace apparently more than any other societies. Centering the life itself on ‘reasonability’ and ‘justice’ is essential to live in a humanistic way in our world. To achieve this, human beings need to try to comprehend every issue that is of their interests, in particular the human beings themselves, and any form of human made products intimately with a frame of fair understanding. Understanding means not only being open to learn but also to change. In today's world where we are exposed to intense information, the most important implement of correct comprehension is to have accurate knowledge. In this essence acquiring the right information will contribute both to the interpretation of life itself and to alteration and development of the society in a positive direction. ‘Religion’ is described as one of the most significant determinants of these processes of alteration and transformation, and sects are human manifestations that facilitate the understanding of ‘religion’. There were neither any sects that were denominated during the Prophet Muhammad’s era, nor the Quran refers to any sects or dervish orders. Thus, it is not always possible to claim that any sect is to be labeled as "truth" or "deviated" or to limit Islam to any sect.

After the death of the Prophet Muhammad, hundreds of sects emerged both in the jurisprudence/practical and in the political/theological areas. It appears that it is not possible to prevent the emerging of new sects from now on. As long as religion and human

beings exist, various understandings of religion and institutional structures based on these understandings will inevitably arise. The transfer of the understanding of religion to the further generations occurs mostly through sects, which has caused a massive accumulation in the field of sects. One of the most significant pillars of this accumulation in the Islamic sects is Shiism. In this essence, Turkish Journal of Shiite Studies aims to present this vast accumulation, specifically in the field of Shiism to readers with a supra-sect approach based on understanding instead of judgment. Our journal also aims to provide deeper insights into the future by interpreting the past without misinterpretations such as Shiaisation and Sunnisation.

Although there has been considerable increase in the quantity of academic journals in Turkey recently, the process of publishing them is not as easy as it seems to be. The digitalisation in the media might seem to make it easier yet it makes the procedures far more challenging. In addition, considering that one of the keys to understand the occurring events in the Middle East is "Shi'ism" and that the geography where Muslims live mainly raises the political Shiite-Sunni tensions, the necessity of reliable information in this area can be better understood. Today, the religious understanding of %12-%15 of Muslims is formed according to the Shiite tradition. It is only possible with reliable/trustworthy information and scientific methods to comprehend the deeply-rooted concerns of the past and to provide permanent solutions to them. Accurate information is also needed in order to benefit from the accumulation produced within the framework of Shiism which projects on the future with its changing, transforming and differentiating for centuries. In such a context, our journal will be a platform of thought in particular in the field of Shiism, shedding light on the future, open to everyone without any distinction, compromising scientific methods. Those who want to comprehend the related issues will not be indifferent to the journal and they will make it more meaningful with their contributions.

It appears that more journals that are devoted to specific topics have been published and become effective in academic contexts around the world in recent years. In this context, we thought it would be appropriate to publish an international refereed journal allocated to Shiism. We are presenting the first issue of our journal entitled the Turkish Journal of Shiite Studies, which is the product of this study, in order to address the international community. We are more than delighted that Shiite studies which began much earlier in international academic contexts appears with this specific journal that intends to reflect an academic perspective.

Turkish Journal of Shiite Studies aims to publish studies reflecting the scientific and academic perspectives which are related to Shi'ism as one of the most important Islamic schools of thought, and all

subjects concerning it. In this essence, our journal includes copyrighted and translated articles, research notes, symposium/book/thesis reviews, critical editions, simplifications, etc. from all kinds of Social Sciences such as History of Islamic Sects, Kalam, Tafsir, Hadith, Law, History, Politics, Economics, and International Relations which are related with Imāmiyya, Zaydiyya, Ismāiliyya and other Shi'ite sects. Our journal is an international academic journal and published twice a year in June and December electronically.

Despite the limited number of announcements regarding our journal, we have gotten the support messages from the academics in both Iran and Turkey. There have been many copyrighted article applications for the first issue and the evaluation process of some of them is continuing. In addition, interviews, translations, notes, and book reviews are also included in this issue.

Metin Bozan has shared with us a further stage of his thoughts on the issue of "imamate" which he became interested in with his doctoral thesis with his paper titled "Imamate as the Ground of Shiite Theo-Political Discourse (Theory-Practice)".

Habib Kartaloğlu has tried to clarify a much-debated dimension of the Shiaization activity during the Safavid period in his article titled "Migration of Shii Scholars to Safavid Iran According to The Western Researchers".

Hasan Apaydın, in his article titled "Abduljelil al-Qazvini's Book 'en-Naqz' and Knowledge on Shiites", discussed Kazvini's view of Shia and Shiites, who owned one of the oldest Persian works and recorded significant information about his period.

The article of Iranian researcher Rukayya Haqshinas is called "Relationship of religious knowledge sources based on Al-Kafi's book". In addition, Mehmet Akif Koç has reviewed the book titled "Khomeini: Life of the Ayatollah". Betül Yurtalan has reviewed "Tesbitu'l Imama" which is attributed to Fatimid Caliph Mansur. Sami Makarem edited and translated this book titled "Imam al-Mansūr". The Shi'i Imamate A Fatimid Interpretation, An Arabic edition and English translation of the Tathbīt al-imāma, attributed to the Fatimid Caliph-Imam al-Mansūr". Iranian researcher Ali Asghar Reja reviewed Mehdi Mehrūzi's work named "Mehdeviyyet: Rūykerdhâ ve Çâleşhâ".

Şahin Ahmetoğlu translated the article written by Iranian researcher Hüseyin Hüseyiniyan Mukaddem into Turkish as "Effect of Nawbahti Family to Development of Shiite Thought".

In our journal, we are planning to devote extensive space to conversations with academicians who contribute to the field of Shiite studies. In this context, Betül Yurtalan has had a conversation with Dr. Sumaiya Hamdani, an academician from the USA. In each of the next issues, by including various conversations, we will encourage young researchers and emphasize the accumulation in this field.

Since our journal aims to introduce all kinds of literature about Shiism, it also focuses on the new activities and so on in this field. In this context, it has considered appropriate to publish detailed information notes about Shiism seminars organized by a group of academics in Qom, Iran last year. The content of one of the courses offered during the same seminar has been published as notes. "Notes on 'Recognizing Shiite School of Thought' Seminar Organized at Qom, Iran (02-14 July 2018)" which is prepared by Mine Demirbilek and Münire Gzde Aygn and notes of Münire Gzde Aygn titled "Lecture Offer: Dr. Abdulvehhab Furat 'Religion-Politics Relation on Shiite Political Theory: Approach Differences'" will contribute to the literature. In this issue, Halil Ilak has given information about one of the libraries in Iran, which is lesser known, called Kitaphane-i Medrese-i li-yi Őhid Mutahhari (Previous Name: Kitâbhâne-i Medrese-i 'li-yi Sipehsâlâr) and about its importance.

In the next issues, research papers on various topics about Shiism will continue to be published. Those who have a word withing the scope of the journal are always welcomed. We think that the best way to benefit from the experience of history is only possible with scientific knowledge. Those who fail to demonstrate the ability to understand the past with justice cannot avoid being condemned to the past, nor can design the future.

Prof. Dr. Hasan ONAT

Makale Bilgisi /Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received: 17.03.2019
Kabul Tarihi /Accepted: 24.04.2019

**Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet
(Teori-Pratik)**

Metin BOZAN*

Öz

Şia'da imamet, bir inanç esası olmasının yanı sıra bizzat günlük yaşama yansıyan bir politik söyleme sahiptir. Bu nedenle de ilgi odağı olmuştur. Söz konusu ilgi sadece tarihsel ve nazari bir inanış biçimi açısından değil; aksine günümüz İran siyasetinin teolojik arka planını oluşturması açısından da önemlidir. Zira günümüz İran siyasetinin teorik çerçevesinin imamet nazariyesi ile ilişkili olduğu bilinen bir husustur. Bu çalışmada Şii imamet nazariyesinin siyasi vechesi ele alınacak; imamlara yüklenen siyasi misyon ile bu misyonun imamların tarihsel gerçekliği ile ne derece uyumlu olduğu irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: İmamet, Şia, İmamiyye, On iki İmam, Mezhep

**The Imamate As The Ground of Shiite Teo Political Discourse
(Theory and Practice)**

Abstract

In Shia, the imamte is the basis of faith and it has also a political discourse that reflected the daily life itself. Therefore it has been the focus of interest. This interest is not only a historical and theoretical belief; rather it is important for constituting of theological background of Iranian politics, too. Because it is known that theoretical framework of Iranian politics related with imamte theory. At this point, in this

* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, metinbozan@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9173-2228>

study, the political aspect of the Shiite imamate theory will be discussed; the political mission imposed on the imams and the compatible of this mission with the historical reality of the imams will be examined.

Keywords: Imamate, Shia, Imamiyya, Twelve Imams, Sect

Giriş

İmamet ile ilgili tartışmalar erken dönemlere; sahabe arasında vuku bulan hadiseler kadar gitmektedir. Söz konusu tartışmalar, daha sonraları itikadi alana taşınarak farklı yaklaşımları ortaya çıkaracaktır. Bunlardan birisi de imamettir. Kuşkusuz imamet in itikadi alana taşınmasında Şia, özellikle de İmamiyye Şiası (On iki İmamcı Şiilik) önemli rol oynayacaktır. Zira onlar, imamların belirlenmesinin insanların tercih veya seçimine bırakılmadığını; bizzat Allah tarafından belirlendiğini (*nas ve tayin* teorisi) savunacaklardır.¹ İnanışlarına göre *nas ve tayin* ile atanmış imamların sayısı on ikidir.² Bu imamlar, Ali b. Ebî Tâlib (40/661), her iki oğlu Hasan (49/669) ve Hüseyin (61/680), daha sonra da Hüseyin'in soyundan sırasıyla Ali Zeynelâbidîn (95/713), Muhammed el-Bâkır (114/733), Ca'fer es-Sâdık (148/765), Mûsâ el-Kâzım (183/799), Ali er-Rızâ (203/818), Muhammed el-Cevâd (220/835), Ali el-Hâdî (254/868), Hasan el-Askerî (260/873) ile (Hasan el-Askerî'nin varsayılan ve mehdi muntazar olduğu iddia edilen oğlu) Muhammed el-Mehdî'dir.³ Mezhep mensuplarının yukarıda zikredilen söz konusu teorik söylemin imamların tarihsel gerçekliği ile uyuştuğunu söylemek güçtür. Nitekim daha sonraki dönemlerde mezhep

¹ Böylece onlarda *nas ve tayin* ile atanmış bir imamın varlığı, dinin tamamlayıcı unsuruna dönüşecektir. Bkz. Sadük, Muhammed b. Ali b. Hüseyin (381/991), *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ* (Meşhed 1413), 427-28.

² Kuleynî "*On iki imam ve onlar hakkında Nas*" başlığı altında, yirmiyeye yakın rivayet aktarır. Bkz. Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk (329/940), *el-Usûlu'l-Kâfi*, tsh. Necmuddîn Âmilî, tkl. Ali Ekber Gıffârî (Tahran, 1388), 1: 441-49.

³ İmamların hayatı için bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh b. Muhammed (230/844), *Tabakâtu'l-Kubrâ* (Beyrut, trz), 5: 211, 324; Halife b. Hayyât, (240/854), *Târîh*, thk. Ekrem Daya' el-Umerî (Riyad 1985), 12; 470; İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (byy. 1960), 212, 214; Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut, trz.), 2: 245, 320, 381, 414, 453, 503; Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, (300/912), *Fıraku's-Şia*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık (Necf, 1936), 25, 53, 61, 66, 86-87, 91-92, 96, 103, 104; Taberî, İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed (310/922), *Târîhu't-Taberî* (Beyrut, 1998), 3: 91, 8: 49, 10: 76, 12: 24; İbn A'sam, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî (314/926), *el-Futûh* (Beyrut 1986), 2: 322; Kuleynî, *Kâfi*, 1: 206, 385, 388, 390, 393, 397, 406, 411, 419, 421-422, 431; Ezdî, Ebû Zekeriyâ Yezid b. Muhammed b. İyâs b. Kâsım (334/945), *Târîhu Mûsul*, thk. Ali Habîbe (Kahire, 1967), 422; Mes'ûdî, Ebî'l-Hasan Ali b. Huseyn (345/956), *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Said Muhammed el-Lehhâm (Beyrut, 1997), 4: 5, 55; *İsbâtu'l-Vasiyye*, 193, 257, 259, 272; Isfehânî, Ebû'l-Ferec (356/967), *Makâtîlu't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire, 1949), 49, 78; Sadük, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Gıffârî (Kum, 1405), 76; *Uyûnu Ahbân Rızâ*, 100-101; Taberî, İbn Rüstem, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî (IV/X. asır), *Delâilu'l-İmâme* (Beyrut, 1988), 80-81, 94, 110, 144-146, 172, 205, 212-213, 219, 268; Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî (413/1022), *el-İrşâd fî Ma'rifeti Huccellâhi alâ'l-İbâd*, thk. Muessesetu'l-i Beyt (Beyrut, 1993), 1: 5, 137, 157-58, 180, 215, 247, 273, 297-311, 313, 339; *el-Mukni'a*, thk. Müessesetu'l-Neşri'l-İslâmî (Beyrut, 1993), 467; Meclisî, Muhammed Bâkır (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, thk. Lecnetun min Ulemâ (Beyrut, 1992), 1: 1-114, 43: 237.

mensuplarının imamet ile ilgili bazı hususları izah etmede zorlandığı görülmektedir. Bunun içindir ki, imamet inançlarına uygun kimi ara çözümler üretmişlerdir. Bu bağlamda imamın gaybetinde cuma ve bayram namazlarının hükmü, gaib imamın tasarrufuna tahsis edilen malların tasarrufu, iktidarlarla münasebet ve devlet yönetimi gibi sorunları, hep “hükmi” (imam zuhur edene kadar) durumlarla izaha gayret etmişlerdir. Öte yandan başta velayet-i fakih müessesesi olmak üzere günümüz İran yönetiminin teolojik arka planında da imamete yüklenilen anlam yatmaktadır.

Bu araştırma, Şii teo-politik söylemin zeminini oluşturan imamet nazariyesini irdelemektedir. Araştırma imamet nazariyesinin siyasi vechesi, teorinin imamların pratiklerindeki karşılığı ve bu pratiğin mezhep mensupları tarafından anlaşılabilir kılınması konuları ile sınırlıdır. Mehdilik ve ilgili problemler ayrı bir çalışma konusu olacak kadar geniş olduğundan kapsam dışı bırakılmıştır. Çalışmada kolaylık olması açısından İmamîyye Şiası'nı (On iki İmamcı Şiilik) ifade etmek için Şia kavramı kullanılmıştır. Ayrıca çalışmada hilafet ve imamet ayırımına gidilmiştir. Hilafet ile İslam Tarihinde yüklenilen genel yönetici kastedilirken, imamet ile Şia'nın yüklediği dini-siyasi kurum kastedilmiştir.

1. İmametın Teo-Politik Çerçevesi

Şia'da imametın *nas ve tayin* ile belirlenen bir makam olarak kabul edilmesi onu kutsal bir makama dönüştürmüştür. Bu nedenle imamet, peygamberlik gibi Rabbânî bir görevdir.⁴ Nitekim Şia, imameti nübüvvetin devamı, onun vasiliği olarak tavsif etmekte⁵ imamların peygamberlerin görevlerini ifa ile yükümlü olduğunu savunmaktadır.⁶ Onlara göre peygamberlerin gönderilmesinin zarureti hususunda söylenebilecek şeylerin tamamı (onların vasileri olan) imamlar için de zorunludur. Bunun doğal bir sonucu olarak imamların da büyük ölçüde peygamberlerin sahip olduğu sıfatlara sahip olduklarını ve peygamberlerin görev ve yetkileri ile donatıldıklarını iddia etmişlerdir. Bu iddialarını ispat hususunda da çok çaba göstermiş; pek çoğu sadece kendi kaynaklarında zikredilen nakli deliller ileri sürmüşlerdir.⁷ Bu

⁴ Bkz. Kâşânî, Muhammed Murtazâ (1091/1680), *İlmü'l-Yakîn* (byy. trz.), 1: 375.

⁵ Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 23; Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib (VI/XII. asır), *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Müsevî (Meşhed, 1403/1981), 434. İmamet nübüvvet konumundadır. Vasilerin mirasıdır. Allah ve resulunun hilafetidir. Kuleynî, *Kâfî*, 1: 154.

⁶ Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 23.

⁷ Bu hususta daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bozan, Metin, *İmamîyye Şiasının İmamet Tasavvuru* (Ankara: İlahiyat, 2007), 35-83. Söz konusu nakli deliller tetkik edildiğinde bunların ağırlıklı olarak ayetlerin tevili ile pek çoğunun sadece kendi literatürlerinde zikredilen hadislere dayandığı görülecektir. Bu hususta başta Ehl-i Sünnet olmak üzere diğer mezheplerin hadis literatürüne de sık atıfta buldukları müşahede edilmektedir. Ancak bu tür rivayetler tetkik edildiğinde, söz konusu rivayetlerin imameti ispat bağlamında olmadıkları; Şia'nın, aslında fazilete dair rivayetleri imamete delil olarak kullandıkları görülecektir. Şia'nın bu tutumu çağdaş Şii literatürü için de geçerlidir. Nitekim Sâfi Gulpeygani'nin 2017 yılında basılan

nakli delillerin ağırlıklı kısmı Hz. Ali'nin imametini ispat merkezlidir. Söz konusu nakli delillerin en önemlilerinden bazıları Şii kaynaklarda *Mübahele*, *Velayet*, *Ulû'l-Erhâm* gibi isimlerle anılan ayetler ile⁸ *Muahat*, *Mevla*, *Kırtas* ve *Gadir-i Hum* şeklinde şöhret bulan rivayetleridir.⁹

Mezhep mensupları nakli delillerin yanı sıra imamet gerekliliğini ispat hususunda akli önermelere de başvurmuşlardır. Söz konusu akli önermeler tetkik edildiğinde başlıca iki gerekçe üzerinden temellendirmeye çalıştıkları görülecektir.¹⁰ Bu temellendirmelerden biri dinin korunması ve şeriatın icrası üzerinedir. Buna göre naslarda (Kur'an ve Sünnet) bulunan dini ahkâmın çoğu kapalı olup izaha muhtaçtır. Şayet sıradan insanlar bunları te'vil etmeye kalkarsa tartışmalı konularda hakikat nasıl tespit edilecek, farklı görüşlerde olanlar nasıl anlaşmaya varacak; kaos yaşanmasının önüne nasıl geçilecektir. Oysa din, Allah'ın rızasına uygun bir şekilde yaşanmalı, Kur'an heva ve heveslere göre değil; mutlak hakikatlere uygun bir şekilde tefsir edilmelidir.¹¹ Öte yandan dini hükümlerin uygulanması, oruç, hac, zekat gibi ibadetlerin hakkıyla ifa edilebilmesi,¹² fe'y, sadakaların tevzii,¹³ mirasın taksimi,¹⁴ cihad ile tebliğ görevlerinin hakkıyla yerine getirilebilmesi de zorunludur.¹⁵ Tüm bunlar göstermektedir ki, insanların Allah'ın buyruklarına uygun yaşayabilmeleri, emroldukları şekilde itaat edebilmeleri¹⁶ için mutlak hakikatlere vakıf,¹⁷ tüm ahkâmı bilen, hata ve günahlardan arınmış masum¹⁸ bir imamın varlığı

eseri bunun tipik bir örneğidir. Araştırmacı İlhan Baran, Şia'nın bu tür delilleri hususunda geniş bir eleştirel değerlendirme yapmıştır. Bkz. Sâfi Gulpeygani, Lutfullaf, *Fedâilu el-İtreti't-Tâhire Muhtârat Hâmmе min Kutubi'l-Amme*, (Kum: Neşru'l-Alemiyye, 2017), 3. cilt; Baran, İlhan, *İmamet Nazariyesi Bağlamında Şia'nın Sünni Kaynaklardaki Referansları*, (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2011), 62-85.

⁸ Bu hususta daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 54-78.

⁹ Hilli, Allâme, İbn Mutahhar Cemâluddin Hasan b. Yûsuf (726/1325), *Minhâcu'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Kahire, 1962), 169-170. Bu hususta geniş bir değerlendirme için bkz. Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 35-83.

¹⁰ Bkz. Müfid, *İrşâd*, 2: 342; Murtazâ, Şerif Ebi'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Müsevî (432/1044), *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Huseynî el-Hatîb (Tahran, 1987), 1: 128; Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. İbâdallâh et-Tahrâni ve Ali Ahmed Nâsîh (Kum, 1411), 297; Hilli, *el-Elfeyn fi İmâmeti Emiri'l-Müminin Ali b. Ebi Talib* (Beyrut, 1982), 15.

¹¹ Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, 1: 375.

¹² Tabersî, *el-İhticâc*, 434; Sadûk, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, 429.

¹³ Sadûk, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, 429.

¹⁴ Hilli, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, 'Aynullâh el-Huseynî el-Ermevî (Kum, 1407), 164.

¹⁵ Bkz. Sadûk, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, 427. Ayrıca Bkz. Sâdâbâdî, Ubeydullah b. Abdullah (V/XI. Asır), *el-Muknia fi'l-İmâme*, thk. Şakir Şeb'î (Kum, 1414), 47; Zencânî, Seyyid İbrahim el-Müsevî, *Akâidu'l-İmâmiyye* (Kum, 1982), 1: 74.

¹⁶ Murtazâ, *Şâfi*, 1: 47.

¹⁷ Bkz. Fadl b. Şazân, *Kitâbu'l-İlel* (Sadûk, 'İlelu's-Şerâyi' içinde), 253-254; Keşşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asrın ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî, thk. Mehdi er-Recâi (Kum, 1404), 670.

¹⁸ Murtazâ, *Şâfi*, 2: 7-8.

zorunluluktur. Öyleyse böyle birinin gönderilmesi tıpkı peygamberlerin gönderilmesi gibi bir lütuftur.¹⁹ Bu lütuf da Allah'a vaciptir.²⁰

Allah'ın lütfuyla bir imam atamasının zorunluluğu hususunda ileri sürdükleri bir başka gerekçe de imametın temel görevlerinden birisi olarak kabul edilen devlet başkanlığı; yani hükmetme/hükümet etme ile ilgilidir. Buna göre imamların, ümmeti ve himayeleri altında bulunan insanları koruma, temel ihtiyaçlarını karşılama, onları yönetme, suçluları ıslah veya cezalarını infaz etme,²¹ fesadı ortadan kaldırma, içten ve dıştan gelecek tehdit, yağma vb. hususlara karşı tedbir alma, düşmanlarla savaşma, vali ve hakimleri atama²² ile suçlulara hadlerini uygulama²³ gibi görevleri vardır.

Yukarıda zikredilen hususlara haiz bir imamı şayet insanların kendileri seçmeye kalkarlarsa bu kadar hassas görevleri ifa edebilecek en layık olan kişiyi tespit etmeleri imkansızdır. Zira seçimde insanlar kendi heva ve heveslerine göre hareket edebilirler. Bu durumda da liyakatli olmadığı halde seçilen kişi, adaleti gerçekleştiremez; zulüm ve haksızlıklara neden olur. Böyle bir durumda da ortaya kaos çıkar; isyan ve zulüm yaygınlaşır.²⁴ Bunu önleyebilmek için Allah tarafından atanmış, gayb/semavî alemle irtibatlı masum bir imam atanmalıdır.²⁵ Ancak böyle bir imam sayesinde hak ve mutlak adalet temin edilebilir,²⁶ zayıflar kuvvetli olandan hakkını alabilir,²⁷ kaos ve kargaşa engellenebilir,²⁸ birlik-beraberlik sağlanabilir ve harici düşmanlara karşı ümmet korunabilir. İşte bu nedendir ki, toplumu yönetme görevi Allah tarafından söz konusu imamlara verilmiştir. O halde imamet, hem dini hem de dünyevi bir kurumdur ve imam Allah tarafından atanmalıdır. Klasik Şii kaynaklardaki imametın dini ve dünyevi liderlik anlamında olduğu şeklindeki yorum biçimlerini çağdaş Şii alim ve araştırmacılar da vurgulamaktadırlar. Nitekim İran inkılabının lideri Ayetullah Humeyni, imamların görevinin sadece hükümleri açıklamak olmadığını, zaten

¹⁹ Murtazâ, *Şâfi*, 2: 47; Tûsi, Ebû Ca'fer, *el-İktisâd fi mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd* (Necf, 1979), 304, 313.

²⁰ Bkz. Sadûk, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, 429. Tûsi, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, 300; Tûsi, Nâsiruddîn, Muhammed b. Muhammed b. Hasan (672/1273), *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd* (Beirut, 1988), 338-339; Hillî, *Elfeyn*, 15; Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, 1: 375. Bu hususta daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bozan, *İmamîyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 54-78. Bkz. Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 9.

²¹ Tabersî, *el-İhticâc*, 434, Sadûk, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, 429; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, 164.

²² Tûsi Ebu Ca'fer, *Risâle fi'l-Fark beyne'n-Nebi ve'l-İmâm* (Resâilu Şeyh Tûsi içinde) (İran, trz), 109-114.

²³ Tûsi, Ebu Ca'fer, *Risaletun fi'l-Fark Beyne'n-Nebi ve'l-İmâm*, 112.

²⁴ Murtazâ, *Şâfi*, 1: 47. Ayrıca bkz. Tûsi, Ebû Ca'fer, *İktisâd*, 297.

²⁵ Bkz. Sadûk, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, 429; Tûsi, *İktisâd*, 297; Tabersî, *el-İhticâc*, 434; Hillî, *Nehcu'l-Hak*, 164; Sâdâbâdi, *el-Muknia fi'l-İmâme*, 47; Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, 1: 77.

²⁶ Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, 1: 373.

²⁷ Bkz. Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, 1: 373.

²⁸ Bkz. Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferruh (290/902), *Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ fi Fedâili Âli-i Muhammed* (Kum, 1374), 352; Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim (360/971), *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. Ali Ekber el-Gıffârî (Tahran trz.), 138; Sadûk, *İlelu's-Şerâyi'* (Necf, 1966), 200.

kitapta yazılı hükümleri açıklamak için imametın gereklemediğini söyler. Ona göre de imamların asıl görevi hükümleri icra ve toplumu yönetmek; yani "hükümet" etmektir. Buna göre imam, hem toplumu yönetecek hem de kanunları bizzat uygulayacaktır.²⁹ Ayetullah Humeynî'nin bu görüşleri imametın siyasi boyutuna açık bir vurgudur.

Çağdaş Şii araştırmacılarından Cundî ve Eminî de İslamın devlet dini olduğunu vurguladıktan sonra, imametın dini tebliğın yanısıra siyasi ve askeri liderlik olduğunu söylemektedirler. Zaten bu tutum on bir imamın yaşadığı süreç içerisinde uygulamaları ile kendini göstermiştir.³⁰ Bunun içindir ki, her imam kendi döneminin siyasi liderliğini talep etmiş, hakkı uygulama, zalimlere karşı mücadelede komutanlık görevini üstlenmiştir.³¹ Kaldı ki, Hz. Ali'nin adalete dayalı yönetimi bunun en somut örneğidir; ancak bu durum her zaman gerçekleşmemiştir. Nitekim Emeviler ve Abbasiler iktidarı gaspederek hakimiyeti zorla ele geçirmişlerdir. Şii'lere göre böyle durumlarda imamlar, açık veya gizli bir şekilde iktidarlarla mücadele etmek zorunda kalmış; imkan bulduklarında kendi dönemlerinin zalim ve asi yönetimlerine karşı muhalefetin önderliği görevini üstlenmişlerdir. Onlara göre Ali Zeynelabidin kendi döneminin muhalefetinin sembolü olmuştur.³² Yine Ca'fer es-Sadık da susmasına ve ortaya atılmamasına rağmen siyasi direnişin ve muhalefetin liderliğini yapmıştır. Hatta onun verdiği bir fetva ne derece muhalif olduğunu göstermektedir. Ca'fer es-Sâdık'a, ihtilafı olan iki kişinin sultana başvurmalarının hükmü sorulmuştur. O da "*Kim hak veya batıl bir meselede onlara muhakeme olmak için başvurursa o, kendisinden menedilen tağuta gidip muhakeme olmak istemiş gibidir*", demiştir.³³ Onun bu muhalif tutumunu bilen Abbasi halifesi Saffah onu öldürmek istemiş; ancak Allah buna mâni olmuştur. Yine Musa el-Kazım'ın da Abbasi halifelerine karşı giriştiği şiddetli muhalefet nedeniyle tutuklandığını iddia etmişlerdir.³⁴

Yukarıda zikredilenlerden anlaşılmaktadır ki, Şii'lere göre devlet yönetimi ilahi bilgiyle donatılmış masum imamların zorunlu görevidir. Onlar bu hususta genelde imameti Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonu üzerinden açıklayarak hem tebliğde hem de siyasi liderlikte onun halefi olduğunu vurgulamaya özen göstermişlerdir;³⁵ ancak kimi Şii alimler, imamet görevinin dünyevi misyon boyutuyla nübüvvet görevinden daha kapsayıcı olduğunu söylemektedir. Nitekim Şeyh Tûsî (460/1067), bu hususa dikkat çekmiştir. Ona göre dini tebliğ ile yükümlü olan peygamberlerin devlet yönetme görevleri zorunlu değildir.

²⁹ Humeyni, Ruhullah, *İslam Fıkında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul, 1979), 23.

³⁰ *Ehlu'l-Beyt*; Makamuhum, Menhecuhum ve Mesarihim, Heyet (İran, 1992), 127-133.

³¹ *Ehlu'l-Beyt*, 137.

³² *Ehlu'l-Beyt*, 137, 138.

³³ Küleynî, *Kâfi*, 1: 4; Tabersî, *el-İhticâc*, 355.

³⁴ *Ehlu'l-Beyt*, 141-42.

³⁵ Müfid, *Evâilü'l-Makâlât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*, tlk. Fadlullâh ez-Zencânî (Tebriz, 1363), 39; Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, 1: 375.

Zira tarihte imamet görevini üstlenen peygamberler olduğu gibi böyle bir görevi olmayan peygamberler de vardır. Bu durumda imamet, peygamberlerin zorunlu bir görevi değildir. Oysa Allah tarafından atanmış imamların hem dini tebliğ hem de devleti yönetme gibi bir sorumluluğu vardır.³⁶ Yani insanları yönetmek, düşmanlarla savaşmak, müminleri korumak gibi hususlarda görev ve yetkileri zorunlu olan kişi peygamberler değil, imamlardır.³⁷

2. İmam Varsayılanların Tarihsel Gerçekliği

Şia'nın imamet nazariyesinde ileri sürülen gerekçeler, mutlak anlamda iktidar olması gereken veya bunun için mücadele eden bir imam profili olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak sadece Hz. Ali ve çok kısa bir süreliğine Hz. Hasan hilafet görevini üstlenmişlerdir. Ardından yönetim, Emeviler ve Abbasiler tarafından ele geçirilmiştir. İmamiyye Şiası'na göre söz konusu yönetimler, Allah'ın emrine karşı gelerek oluşmuş birer asi yönetimdir.³⁸ Bu durumda Şia'nın inanışına göre bir yanda Allah tarafından atanmış masum ve ilahi bilgilerle donatılmış velayet sahibi imamlar, diğer taraftaysa iktidarı entrika ve hilelerle ele geçiren yönetimler söz konusudur. Peki bu söz konusu iddia, Ali ve imam olarak kabul edilen diğer Ehl-i Beyt mensuplarının pratiğine nasıl yansımış; söz konusu aile mensupları *nas ve tayin* ile atanmış bir imam misyonuyla hareket etmiş midirler? İktidar talepleri var mıdır? Kendi yakın çevreleri bunu nasıl algılamış, muhalifleri onları neler ile itham etmiş, söz konusu yöneticiler ile münasebetleri nasıl olmuştur?

2.1. Ehl-i Beyt Mensuplarının Hilafet Talebinin Mahiyeti

Şia'nın imamet halkasını oluşturan Hz. Ali ve soyuna genel olarak bakıldığında en azından bir kısmının hilafeti talep ettiklerini görmekteyiz. Bunun en bariz örneği Hz. Ali'dir. O, hilafeti talep etmiş, halife olmuş ve bu hususta kendisine biat etmeyen kimselerle de mücadele etmiştir. Hz. Ali'nin ardından oğlu Hasan, babasının kaldığı yerden mücadeleyi sürdürmek istemiş; ancak şartlar pek uygun olmadığı için Muaviye b. Ebi Süfyan ile anlaşma yoluna gitmek zorunda kalmıştır. Yine Hz. Hüseyin de böyle bir talep ile ortaya çıkmış; hilafetin saltanata dönüştürülmesine karşı kıyam etmiştir. Daha sonraları Hüseyini ailenin Zeydi kolu ile Hasanogullarının bir kısmı, hilafet ile ilgili taleplerini dile getirmişlerdir. Kimi zaman bu iş talep boyutunda kalmamış; iktidarlar karşısı kıyamla dönüşmüştür. Nitekim Emeviler döneminde Zeyd b. Ali Zeynelabidin (122/739)³⁹ ile oğlu Yahya

³⁶ Tüsi, *Risaletun fi'l-Fark Beyne'n-Nebi ve'l-İmam*, 111 vd.

³⁷ Bu hususta daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi, *Dini Araştırmalar*, 9/26, (2006), 109-110.

³⁸ Bkz. Küleyni, *Kâfi*, 1: 4; Tabersi, *el-İhticâc*, 355.

³⁹ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kubrâ*, 5: 211; Ya'kûbî, *Târihu'l- Ya'kûbî*, 2: 326.

(125/742) isyan etmişlerdir. Ayrıca Cafer b. Ebi Talib'in soyundan gelen Abdullah b. Muaviye de (128/745) Emeviler'e başkaldırmıştır. Abbasiler döneminde ise başta Muhammed b. Abdillan (Nefsu'z-Zekiyye)⁴⁰ ve kardeşi İbrahim'in⁴¹ isyanları (145/762) olmak üzere pek çok isyan gerçekleşmiştir.⁴² Bu hususta İsfehâni, *Makâtil* adlı eserinde pek çok örnek vermektedir. Söz konusu hacimli eser, sadece bu ailenin savaşlarını kaydeder.

Söz konusu talep ve isyanlara bakıldığında Hz. Ali ve Alioğullarının gerekçesinin Hz. Peygamber'e yakınlık olduğu görülecektir. Her ne kadar Hz. Ali, ilk halife seçimine usul yönünden itiraz ederek kendilerine danışılmamasına ve hilafetin dayatılmasına tepki göstermişse⁴³ de onun itiraz ettiği bir husus daha vardır. Buna göre hilafetin Kureyşin hakkı olduğunu savunanlar, kendilerinin Hz. Peygamber'in çekirdek ailesi olduğunu unutmaktadır.⁴⁴

Ehl-i Beyt mensuplarının hilafet talebinin mahiyetini yansıtan bir rivayet de Kerbela hadisesi ile ilgilidir. Rivayete göre Kerbela hadisesinden sonra Hüseyin'in ailesi vali Ubeydullah b. Ziyad'ın yanına götürülür. Orada Ubeydullah, Hüseyin'in kızkardeşi Zeyneb'e Hüseyin'in hilafeti Yezid'den almak istediğinde Allah'ın onun başına neler getirdiğini zikreder. Zeyneb ise ona verdiği cevapta "sana yazıklar olsun. Şayet o hilafeti istiyor idiyse bu, ona babasından ve dedesinden bir miras olduğu içindir" der.⁴⁵

Me'mun ile Ali er-Rızâ arasında geçtiği varsayılan bir konuşmada da Ali er-Rızâ hilafete liyakatlarının gerekçesini nineleri Hz. Fatıma'nın Hz. Peygamber'in kızı olmasına dayandırır.⁴⁶ Nitekim Me'mun'un halife, Ali er-Rızâ'nın ise veliaht olarak atandığı tören esnasında Ali er-Rızâ: "Hz. Peygamber'den dolayı bizim sizin üzerinizde hakkımız vardır; şayet

⁴⁰ Ya'kübî, *Târîhu'l- Ya'kübî*, 2: 376; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Hasan (353/964), *el-Mesâbîh*, thk. Abdillan b. Abdillan b. Ahmed el-Hüsî (San'a, 2002), 424-44; Yahyâ b. Hüseyin b. Hârûn el-Hârûnî el-Hüseynî (424/1032), *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlih İzzân (San'a 1996), 79-80.

⁴¹ Ya'kübî, *Târîhu'l- Ya'kübî*, 2: 378; Ebu'l-Abbâs, 445-54; Yahyâ b. Hüseyin, 90-91.

⁴² bkz. Mes'ûdî, *Murûc*, 4: 29; İsfehâni, *Makâtil*, 537-40

⁴³ Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Mahmûd el-Ferdûs el-Azem (Dimeşk 1997), 2: 12, 13; Taberî, İbn Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, 3: 258; Mes'ûdî, *Murûc*, 2: 302.

⁴⁴ İbn A'sam, *el-Futûh*, 1: 13; Murtazâ, *Şâfi*, 3: 188-90. Benzer rivayetler için bkz. Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye* (Beyrut, 1988), 154; Tabersî, *el-İhticâc*, 74. Ya'kübî de geçen rivayete göre Fadl b. Abbas'a nisbet edilen bir şiirde de hilafetin Ali'nin hakkı oluşu onun Beni Haşim'den oluşu, ilk iman edişi, Kur'an ve Sünneti en iyi bilen oluşu, Peygamber'i yıkaması vb'ye dayandırılır. Halid b. Sa'îd de Ali'ye biat etmek istediğinde onun liyakatını ön plana çıkarır. Câhız'a göre ise onun tavır alışının arkasında Abd-i Menaf'ı ön plana çıkarmak istemesi, hilafeti onların hakkı olarak düşünmesidir. Bkz. Ya'kübî, *Târîhu'l- Ya'kübî*, 2: 124, 126; Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr (255/868), *el-Osmâniyye*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Mısır, 1955), 190.

⁴⁵ Ebû Mihnef, Lut b. Yahyâ (150/767), *Makâtilü Hüseyin ve Masrau Ehl-i Beytihi* (Bağdâd, 1977), 94.

⁴⁶ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, thk. Muhammed el-İskenderânî (Beyrut, 1997), 2: 539; İbn Abdîrabbîh, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî (328/938), *el-İkdu'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emîn, Ahmed Zeyn, İbrahim el-Ebyârî (Kâhire, 1948), 2: 385-86.

siz bu hakkı yerine getirirseniz, bize de bu hususta size karşılık vermek vacib olur”⁴⁷ demiştir.⁴⁸

Söz konusu eğilim Ehl-i Beyt’in genel eğilimidir, denilebilir. Örneğin Abbasiler döneminde isyan eden Muhammed b. Abdillâh (Nefsu’z-Zekiyye), Hz. Fatıma’nın neslinden geldiklerini ve bu nedenle onun yegâne meşru vâsileri olduklarını ileri sürecektir.⁴⁹ Abdullâh İbn Abbas da Hz. Ömer’le bir konuşmasında “Kureyş halifeyi Allah’ın seçtiği yerden seçmiş olsaydı en doğru olanı yapmış olurdu” demesi bu bakış açısını yansıtmaktadır.⁵⁰ Halkın en azından bir kısmının da bu eğilim içerisinde olduğu bazı rivayetlerden tespit edilebilmektedir. Nitekim şayet rivayet doğruysa Beni Esed’ten bir adam Hz. Ali’ye gelip “siz Beni Haşim’in durumuna hayret ediyorum. Bu iş nasıl sizden başkasına verilir. Oysa siz Hz. Peygamber ve Kur’an’ı anlama sebebiyle soyca en uygun olanıdır.”⁵¹ demiştir.

Yukarıda zikredilen gerekçeler açıkça göstermektedir ki, Ehl-i Beyt mensupları hilafeti talep etmekte; ancak bu gerekçelerini Allah tarafından atanmaya değil de Hz. Peygamber’e yakınlığa (*karâbet*) dayandırmaktadırlar. Kaldı ki, Hz. Ali’nin hilafete geldiği dönemde biat alırken dahi *nas ve tayin* ile atanmasından söz etmemektedir. Zira onun, kendisinin halifeti döneminde bazı işlerde ilk üç halifeye atıfta bulunması⁵²; onların döneminde yapılan akitleri bozmaması da onun *nas ve tayin* ile atanmış bir imam görüntüsü vermemektedir.⁵³ Hz. Ali’nin kendisine yaptıkları biati bozan Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam’ı eleştirirken dahi, *nas ve tayin* ile atandığını belirtmemiş ve sadece “Ebu Bekir ve Ömer’e biat ettiğiniz şartlarda bana biat ettiniz.” diyerek⁵⁴ onlardan bozdukları biati yenilemelerini istemiştir. Yine Sıffin Harbi⁵⁵ ve sonrasında itaatsizlik içerisinde bulunan Kufeli askerlerine yönelik eleştirilerinde⁵⁶ de kendisinin Allah tarafından *nas ve tayin* ile atanmış bir imam olduğuna dair bir tutum sergilememiştir. Bunun da ötesinde kendi aleyhinde hazırlıklar yapan Muaviye b. Ebi Süfyan’a

⁴⁷ Isfehâni, *Makatil*, 564.

⁴⁸ Bu hususta daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bozan, “Ali er-Rıza’nın Veliahtlığı Meselesi (İmamiyye’nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)”, *Dini Araştırmalar*, 7/19, (2004), 163 vd.

⁴⁹ Taberî, İbn Cerîr, *Târîhu’t-Taberî*, 9: 175-76; İbn Abdîrabbih, *el-İkdu’l-Ferîd*, 5: 79.

⁵⁰ Taberî, İbn Cerîr, *Târîhu’t-Taberî*, 4: 223, 230; İbn Kuteybe, *Uyûnu’l-Ahbâr*, 1: 5-6.

⁵¹ Müfîd, *İrşâd*, 1: 294.

⁵² *Nehcu’l-Belâğa* (Beyrut, 1998), 320; Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd (282/890) *Ahbâru’t-Twâl*, thk. Ömer Fârûk (Beyrut, 1995), 133.

⁵³ Yahyâ b. ‘Adem El-Kureşî, (203/818), *Kitâbu’l-Harâc*, tsh. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire, 1347), 23, 24.

⁵⁴ İbn Kuteybe, *Ma’ârif*, 47.

⁵⁵ İbn A’sam, *el-Futûh*, 2: 234,235.

⁵⁶ *Nehcu’l-Belağa*, 59, 64, 82, 129, 172, 215, 228-29; Dineverî, *Ahbâru’t-Twâl*, 194.

yazdığı mektuplarda dahi ona *nas ve tayin* ile atanmış bir imam misyonuyla değil; seçilmiş bir halife olarak hitap etmiştir.⁵⁷

2.2. Siyasi Hadiseler Bağlamında İmamlar

Şia'nın imamet halkasını oluşturan Ehl-i Beyt liderlerinin en azından bir kısmının hilafet taleplerinin olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Hz. Hüseyin bu hususta kıyam etmiş ve eşit olmayan güçler arasında vukubulan dramatik bir çatışmada şehit düşmüştür. Bu hadise nedeniyle bundan sonraki süreçte Şia'nın imam olarak kabul ettiği Hüseyini ailenin liderleri, siyasi hadiselerden özenle uzak durmuşlardır.⁵⁸ Söz gelimi Kerbela faciasının ardından Hz. Hüseyin'in geride kalan tek oğlu Ali Zeynelâbidin, ısrarla siyasi gelişmelerin dışında kalmıştır. Hatta Emevîler'e karşı Medineliler'in isyanı olan Harre Vak'ası'nda (62/681) taraf olmamış, isyan sonrasında ise Yezîd b. Muâviye'ye bağlılığını bildirmiştir.⁵⁹ Kendi döneminde Hüseyin'in intikamını almak isteyen Tevvabun veya Muhtar'a destek verdiğine dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Şeyh Saduk'un da işaret ettiği gibi o, insanlardan uzak durmayı ve ibadete yönelmeyi tercih etmiştir.⁶⁰ Bunun da ötesinde insanlara iktidarlara karşı gelmemeyi ve onları öfkeliendirecek hareketlerden sakınmayı öğütlemiştir.⁶¹ Yine Muhammed el-Bâkır⁶² ve Ca'fer es-Sâdık⁶³ da siyasi hadiselerden özenle uzak durmuşlardır. Ca'fer es-Sâdık, Emevîler'in yıkılmasıyla sonuçlanan Abbasi ihtilali sürecinde siyasi faaliyette bulunmamış; hatta bu süreçte kendi adına isyan etmeyi teklif eden Abbasiler'in Irak bölgesi komutanı Ebu Seleme Hallal'ın bu teklifini reddetmiştir.⁶⁴ Musa el-Kazım da kendi zamanında gerçekleşen bir Ehl-i Beyt isyanına destek vermesi teklifini kabul etmemiştir.⁶⁵ Şia tarafından imam kabul edilen diğer şahsiyetler de benzer bir tutum benimseyerek siyasetten özenle kaçınmışlardır. Nitekim iktidara başkaldırı olarak ortaya çıkan Alevi/Tâlibi isyanlarında imamların bir katkısı tespit edilememektedir.⁶⁶

⁵⁷ İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 59, 63; Mes'ûdî, *Murûc*, 3: 22,23. Bu hususta daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bozan "Şii Literatürde Hz. Ali", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 3/5, (Nisan 2011), 16.

⁵⁸ Krş. Feyyâz, Abdullah, *Târîhu'l-İmâmiyye ve Eslâfuhum mine's-Şia* (Bağdâd, 1970), 122.

⁵⁹ Ya'kûbî, *Târîhu'l- Ya'kûbî*, 2: 250-51.

⁶⁰ Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 20; Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsi eş-Şû mine's-Şûra ilâ Velâyeti'l-Fakîh* (London, 1997), 20.

⁶¹ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kubrâ*, 5: 216; Sadûk, Emâli, 396. Krş. Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsi eş-Şû mine's-Şûra ilâ Velâyeti'l-Fakîh*, 20.

⁶² Krş. Watt, W. Montgomery, *İslâmî Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş (Ankara, 1968), 32; Faruk Ömer, *el-Abbâsiyyûnu'l-Evâil* (Beyrut, 1970), 229-230.

⁶³ Krş. Donaldson, D. W., *Akidetü's-Şia*, Arp. çev. A. M. (Mısır, 1946), 139; Faruk Ömer, *el-Abbâsiyyûnu'l-Evâil*, 230; Kureşî, Bâkır Şerif, *Hayâtu'l-İmâm Musa b. Ca'fer* (Beyrut 1993), 1: 346.

⁶⁴ Kufe valisi olan Ebu Seleme bu dönemde iktidarın Abbasoğullarına geçmesini istememiş, bu amaçla Alioğullarına mektup yazmıştır. Bunlar Ca'fer es-Sadık, Abdullah b. Hasan b. Hasan ve Ömer b. Ali b. Hüseyin'dir. Ca'fer es-Sadık onun çağrısına iltifat etmemiş ve gönderdiği mektubu yakmıştır. Bkz. Ya'kûbî, *Târîhu'l- Ya'kûbî*, 2: 349-352; Ezdî, *Târîhu Mûsul*, 121; Mesudî, *Murûc*, 3: 266; Taberî, İbn Cerir, *Târîhu't-Taberî*, 9: 227.

⁶⁵ Isfehânî, *Makatil*, 447.

⁶⁶ Hatta bazı isyanlara destek vermedikleri için isyan eden yakınları tarafından kınanmışlardır. Örnek için bkz. Kuleynî, *Kâfî*, 1: 336-337.

Öte yandan klasik kaynaklarda hiçbir halifenin, herhangi bir isyanı örgütledikleri veya destekledikleri iddiasıyla Şia'nın imam olarak kabul ettiği bu şahsiyetleri suçladığına dair açık bir rivayet tespit edilememektedir.

2.3. İmamların Yöneticilerle Münasebetleri

Şia'nın imamet nazariyesinde dikkat çeken bir diğer önemli husus ise imamlar ile yöneticilerin münasebetleridir. Her ne kadar Şia, onların muhalif bir tutum içerisinde onlara karşı mesefeli durduklarını iddia ediyorsa da⁶⁷ imam kabul edilenlerin pratiğine bakıldığında halifelerle bir takım müspet münasebetler içerisinde oldukları görülecektir. Sözelimi Hz. Ali, halifelerle istişare içerisinde bulunmuş, onlara danışmanlık yapmış, onlar adına fetvalar vermiş,⁶⁸ icthadlarda bulunmuş,⁶⁹ arkalarında namaz kılmış,⁷⁰ onlardan maaş almış, onlara vekaleten Medine'de kalmıştır.⁷¹ Ayrıca kızı Ümmü Gülsüm'ü Hz. Ömer ile evlendirmiştir.⁷² Halifeler de Hz. Ali'den istifade etmiş; verdiği tavsiyeleri dikkate almışlardır. Nitekim Hz. Ömer, sevad arazisi, divan defterleri, içki haddinin arttırılması vb. hususlarda onun görüşleri doğrultusunda hareket etmiştir.⁷³ Hz. Ali, Hz. Osman'a da tavsiyelerde bulunmuştur. Sözelimi kendisinden şikayet edilen bir vali hususunda Hz. Ali, valiyi merkeze çağırmasını önermiş, Hz. Osman da bunu uygulamıştır.⁷⁴ Yine Hz. Osman'ın verdiği yargı kararlarının bazılarını müdahale etmiş, o da Hz. Ali'nin önerilerini tasdik etmiştir.⁷⁵

Hz. Ali'nin şehadeti sonrasında onun mücadelesini sürdüren Hz. Hasan, şartları gözönüne alarak hilafeti Muaviye b. Ebi Süfyan'a teslim etmiştir.⁷⁶ Yapılan anlaşmaya itiraz etmek isteyen kardeşi Hz. Hüseyin'i de anlaşmaya sadık kalması hususunda uyarmıştır.⁷⁷ Belâzûri'nin naklettiğine göre Ca'fer es-Sadık, Abbasi halifesi Ebu Ca'fer Mansûr'un

⁶⁷ Sözelimi Müfid, Hz. Ali'nin belli bir süre biatten kaçınıp ilk üç halifenin velayetlerini kabul etmediğini, icraatlerine katılmadığını, onlarla beraber hiçbir işe iştirak etmediğini söylemektedir. Bkz. Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ali Mir Şerîfî (Beyrut, 1993), 342.

⁶⁸ Fetvalar için Fadl b. Şâzân, Ebû Muhammed en-Nisâbüri (260/873), *el-İzâh* (Beyrut, 1982), 98; İbn Zenceveyh, Hamîd (251/865), *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz (Riyad, 1986), 2: 537, 602; Ayyâşi, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş es-Sülemî es-Semerkandî (320/932), *Tefsîru'l-Ayyâşi*, tsh. Seyyid Hâşim er-Resûlî (Tahran, 1380), 1: 94; Müfid, *İrşâd*, 1: 204-205.

⁶⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4: 191.

⁷⁰ İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-Emvâl*, 2: 500; Ya'kûbî, *Târîhu'l- Ya'kûbî*, 2: 153; Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 335, 336.

⁷¹ Ömer Kudus'e giderken yerine Medine'ye Ali'yi vekil bırakmıştır. Taberî, İbn Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, 4: 63; İbn Esîr, Ebî'l-Hasen Ali b. el-Kerem Muhammed b. Muhammed (630/1322), *el-Kâmil fi't-Târîh* (Beyrut, 1979), 2: 500.

⁷² Ya'kûbî, *Târîhu'l- Ya'kûbî*, 2: 149; Meclisi, *Bihâru'l-Envâr*, 42: 97.

⁷³ Örnekler için bkz. İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-Emvâl*, 1: 159; Fadl b. Şâzân, *Kitâbu'l-İtel*, 102; Ya'kûbî, *Târîhu'l- Ya'kûbî*, 2: 151-52; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 4: 194, 211; Taberî, İbn Rüstem, *Delâilu'l-İmâme*, 81-82; Müfid, *İrşâd*, 1: 207-210.

⁷⁴ İsfehânî, *el-Egânî* (Beyrut, 1986), 5: 142.

⁷⁵ İbn Habîb el-Endulûsî, Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî (238/852), *Kitâbu't-Târîh* (Beyrut 1999), 100.

⁷⁶ Tabersî, *el-İhticâc*, 290.

⁷⁷ Belâzûri, *Ensâb*, 2: 457-8

(136-158/754-775) talebi üzerine Medineliler'e karşı nasıl bir tavır alması gerektiği hususunda ona tavsiyelerde bulunmuştur.⁷⁸ Kuleyni'de geçen bir rivayete göre ise Hasan el-Askeri, halife Mustain'e (248-252/862-866) ait zabtedilemeyen bir atı onun için ehlileştirmiştir.⁷⁹ Öte yandan yönetim aleyhindeki kimi faaliyetleri de ihbar etmişlerdir. Mesela Irak'ta olup biten karışıklıklar Halife Me'mun'dan gizlendiğinde bunu ona Ali er-Rızâ bildirmiştir.⁸⁰ Bunun da ötesinde iktidar karşısı bazı Ehl-i Beyt isyanlarının bitirilmesi için aracılık yapmışlardır.⁸¹ Söz gelimi Ali er-Rızâ, Emin-Me'mun çatışması döneminde otorite boşluğundan istifade ederek Mekke'de isyan eden Muhammed b. Ca'fer es-Sadık'ın isyandan vazgeçmesi için aracı olmuştur.⁸² İsyân girişiminde bulunan kardeşi Zeyd b. Musa el-Kâzım'ı vazgeçirtmiştir.⁸³

Şia'nın imam varsaydığı Ehl-i Beyt liderleri, dönemlerinin halifelerinden ekonomik açıdan da istifade etmişlerdir. Bu bağlamda onlardan *ikta'* almışlardır.⁸⁴ Nitekim kaynaklarda Hz. Ali'nin Hz. Ömer'den⁸⁵ Ca'fer es-Sadık'ın da Halife Ebu Ca'fer Mansûr'dan⁸⁶ *ikta'* aldığına dair rivayetler mevcuttur. *İkta'*ın yanısıra Hz. Ali,⁸⁷ Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin⁸⁸ Ca'fer es-Sadık⁸⁹ Ali el-Hâdî ve Hasan el-Askeri,⁹⁰ kendi dönemlerinin halifelerinden *atâ* almışlardır.⁹¹ Özellikle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Muaviye b. Ebi Süfyan döneminde aldıkları *atâ*'nın biner milyon dirhem olması dikkat çekicidir.⁹²

Her ne kadar imamlarla halifeler arasındaki münasebet olumlu bir düzeyde sürse de zaman zaman Şia'nın onların adı etrafında geliştirdikleri söylem halifeleri tedirgin etmiştir. Bu tedirginlik kimi zaman halifeleri, Musa Kazım örneğinde olduğu gibi onları hapsedmeye,⁹³ Ali er-Rızâ ve Muhammed el-Cevâd örneklerinde olduğu gibi sarayda misafir etmeye, Ali el-Hâdî ve Hasan el-Askeri örneğinde

⁷⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 3: 221.

⁷⁹ Küleynî, *Kaфі*, 1: 424-25.

⁸⁰ Taberî, İbn Cerîr, *Târihu't-Taberî*, 10: 263.

⁸¹ Sadûk, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, 2: 141.

⁸² İsfehânî, *Makâtil*, 540.

⁸³ Sadûk, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, 207, 232; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, II, 216.

⁸⁴ İktâ, arazi vb. taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma gibi hak ve imtiyazlarının devlet tarafından uygun görülen kimselere tahsisi anlamına gelmektedir. Bkz. Demirci, Mustafa, "İktâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ikta#1> (16.03.2019).

⁸⁵ Yahya b. 'Adem, *Kitâbu'l-Harâc*, 78; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân* (Beyrut, 2000), -çev. Mustafa Fayda (Ankara, 1987), 16.

⁸⁶ Ezdî, *Târihu Müsul*, 196; İbn Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec, Abdurrahmân (597/1200), *Sıfatu's-Safve* (Beyrut, 1989), 2: 116.

⁸⁷ İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-Emvâl*, 2: 500; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, 266; Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, 2: 153.

⁸⁸ Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, 2: 153.

⁸⁹ *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye* (Müellifi Meçhul, III/IX. asır), thk. Abdulaziz ed-Dürî (Beyrut, 1997), 383; Ezdî, *Târihu Müsul*, 122.

⁹⁰ Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 40-43

⁹¹ Hz. Ömer döneminde oluşturulan ve Emeviler ile Abbasiler döneminde de sürdürülen Divan teşkilatının Müslümanlara yılda bir defa verdiği para. Bkz. Fayda, Mustafa, "Atâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ata--atiyye> (16.03.2019)

⁹² Belâzürî, *Ensâb*, 2: 460.

⁹³ Sadûk, *Uyûnu Ahbârı Rızâ*, 252.

olduğu gibi Samarrâ'da zorunlu misafirlige tabi tutmaya sevk etmiştir. Ancak bu girişimlerin sebebi, onların faaliyetleri nedeniyle değil; onlar hakkında Şia tarafından oluşturulan söylemlerdir.⁹⁴ Bu hususta Ali el-Hâdî'nin Halife Mütevekkil (232-247/847-861) tarafından 232 yılında Medine'den Bağdat'a getirilişi örnek olarak verilebilir. Rivayete göre Ali el-Hâdî'nin zorunlu misafir edilişinin sebebi ona "bir grubun imam dediği" şeklindeki bir ihbar mektubudur.⁹⁵ Yoksa kendisinin yönetim karşıtı bir faaliyeti değildir. Kaldı ki klasik kaynaklar tetkik edildiğinde (Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra) hiçbir halifenin Şia'nın imam olarak kabul ettiği bu şahsiyetleri, kendi aleyhlerindeki faaliyetlerden dolayı yargılayıp tutukladığına veya cezalandırdığına dair açık bir rivayete rastlanamamaktadır.⁹⁶

3. Teori- Pratik Çelişmesine Şia'nın Yaklaşımı

Yukarıda zikredildiği vechiyle Şia'nın imamet nazariyesi tetkik edildiğinde imamların dini vecibelerin yanısıra ümmeti yönetme, vali ve hakimleri atama, ümmetin ihtiyaçlarını karşılama, iç ve dış tehditlere karşı onları koruma, suçluları ıslah etme veya cezalandırma gibi görevlerinin olduğu görülecektir.⁹⁷ Bu görev çoğu kere nübüvvetin devamı şeklinde izah edilmektedir. Bazen de nübüvvetin dini, imametin ise dünyevi işlere yönelik iki ayrı misyon olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda imamet ağırlıklı olarak yönetme ile ilişkilendirilmektedir. Oysa Hz. Ali'nin hilafeti dışında bu misyonu sürekli ve düzgün bir şekilde yerine getirebilen kimse olmamıştır. Başta Hz. Ali olmak üzere imam kabul edilenler başkalarının yönetimi altında yaşamış ve (Kerbela öncesi Hz. Hüseyin'in hayatı dahil olmak üzere) halifelerle müspet münasebetler geliştirmişlerdir. Bu vakıa, muhaliflerin Şiilere yönelik eleştirilerine yol açmış; imamlara yüklenen misyonun gerçekleşmediği ve dolayısıyla nazariyenin gerçek olmadığı ifade edilmiştir.⁹⁸ Kendi döneminin Şii ilmi otoritesi olan Şeyh Tüsî (460/1067), bu hususta kendilerine yöneltilen eleştirileri özetlemektedir. Yapılan eleştirilerde, Ali'nin nasla atanmış olması durumunda bunu iddia edeceği ve hakkını

⁹⁴ Büyükkara, M. Ali, *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları (Hicri II. asır)* (İstanbul 1999), 36.

⁹⁵ Ya'kübî, *Târîhu'l- Ya'kübî*, 2: 484.

⁹⁶ Şia tarafından yedinci imam olarak kabul edilen Musa el-Kâzım tutuklanmıştır. Hayatı tetkik edildiğinde tutuklanması, kendi faaliyetlerinden dolayı değil; imameti ile ilgili oluşan iddialardan kaynaklandığı görülecektir. Bu minvalde Abbasi halifesi Harun Reşid'e gönderilen bir ihbar mektubunda bazılarının Musa el-Kâzım'ın imametini ileri sürdüğü ve ona gelirlerinin bir kısmını gönderdiği ifade edilmektedir. Bu mektup nedeniyle Hârûn Reşid, Musa Kazım'ı sorgulamıştır. Müfid ve Meclisî'de geçen rivayetlere göre Musa el-Kâzım da humus ve hediye alması dışında o kesimlerle özel bir ilişkisinin olmadığını söylemiştir. Ancak onun imametinin ileri sürülmesi yönündeki ihbarlar ve Hişam b. Hakem'in onun imametini açıkça savunması Musa el-Kâzım'ın da tutuklanmasına sebep olmuştur. Bkz. Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, 537-38; Müfid, *İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî ve Seyyid Mahmut ez-Zernedi (Beyrut, 1993), 54-55. Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 48: 121, 189. Daha geniş bir değerlendirme için bkz. Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İsam, 2009), 117-118.

⁹⁷ Tüsî, *Risaletun fi'l-Fark Beyne'n-Nebi ve'l-İmam*, 112.

⁹⁸ Rızâ el-Muzaffer, Muhammed, *Şia İnançları*, çev. Abdalbaki Gölpınarlı (İstanbul, 1978), 88.

yyenlere karşı eliyle, diliyle karşı koyacağı, Hz. Ali'nin halifelerin arkasında namaz kılmayacağı, verdikleri cariyelerle evlenmeyeceği, (dağıttıkları) fe'y'i almayacağı, onlarla beraber cihat etmeyeceği ifade edilmektedir. Şeyh Tûsî, muhaliflerin buradan hareketle de Şia'nın iddia ettiklerinin batıl olduğunu savunduklarını söylemektedir.⁹⁹

Söz konusu eleştirilerin yanısıra imam varsayılanların yönetimi değiştirme bağlamında Hz. Hüseyin sonrasında bir çaba içerisinde olduğunu söylemek de güçtür. Aksine yönetimlerle belirli bir ilişki içinde oldukları ve hatta Ali er-Rızâ örneğinde olduğu gibi veliaht olmayı bile kabul ettikleri görülmektedir.¹⁰⁰

Şiiler, imam varsayılanların teori ile çelişen hayatlarını, çeşitli gerekçeler ileri sürerek imamet nazariyesi çerçevesinde anlaşılır ve kabul edilebilir hale getirmeye çalışmışlardır. Bazı Şiilere göre aslında imamlar nazariyede öngörülen misyonu yerine getirmek istemiş; ancak günün şartları ve imkanlarına göre mücadele etmek durumunda kalmışlardır. Örneğin Ali Zeynelabidin aslında kendi döneminin muhalefet sembolüdür. Kıyam edenler ondan izin almışlardır. O da günün şartlarının elverdiği tek mücadele yöntemi olan dua'ya sarılmış; muhaliflerine karşı dua silahını kullanmıştır.¹⁰¹ Ancak Şiiler, bunun yeterli bir yöntem olmadığını farkındadırlar. Bu nedenle imam varsayılanların tutumlarını pek çok farklı gerekçeyle izah etmeye çalışmışlardır. Bu gerekçeler tetkik edildiğinde bazılarının konjonktürel olduğunu görmekteyiz. Yani zamana, şartlara ve yöneltilen eleştirilere göre cevap vermişlerdir. Bu nedenle kimi zaman konjonktürel gerekçelerin bir kısmı birbiriyle çelişebilmektedir.

3.1. Yeterli Destekçi Bulamama

İleri sürdükleri gerekçelerin başında mücadelelerinde yeterli destekçi bulamamaları iddiası gelmektedir.¹⁰² Şii kaynaklar bu hususta ilk halife seçiminde Hz. Ali'nin durumunu örnek vermektedirler. Onlara göre Hz. Ali, bu dönemde kendisini destekleyecek yeterli bir kuvvet bulamadığından savaşmamıştır.¹⁰³ Hz. Ali gibi herhalükarda savaşacak cesarete sahip bir sahabinin bu tutumunu izah edebilmek için de Hz. Peygamber'e referans yapmaktadırlar. Buna göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye destek bulabilirse savaşmasını; şayet bulamazsa savaşmamasını öğütlemiştir.¹⁰⁴ Ayrıca bu durumu meşru gösterebilmek için Şia, önceki peygamberlere de referans yapmakta ve Hz. Ali'nin tavrını Hz. Harun'un yeterince destekçi bulamadığı için Sâmirî'ye karşı mücadele etmemesiyle

⁹⁹ Tûsî, *İktisâd*, 334.

¹⁰⁰ Bu hususta daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bozan "Ali er-Rıza'nın Veliahtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", 163 vd.

¹⁰¹ Ehlü'l-Beyt, 138.

¹⁰² Küleynî, *er-Ravda mine'l-Kâfi*, tsh. Seyyid Hâşim Resûli Mallatî (byy. trz.), 2: 122; Müfid, *el-İfsâh fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minin* (Kum, 1412), 46; Murtaşâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ* (byy. trz.), 173; Tûsî, *İktisâd*, 334-35; *Gaybe*, 193; Sâdâbâdî, *el-Muknîa fi'l-İmâme*, 110.

¹⁰³ Bkz. Müfid, *İrşâd*, 1: 242; Tûsî, *İktisâd*, 334-35.

¹⁰⁴ Tûsî, *Gaybe*, 193. benzer bir rivayet için bkz. Tabersî, *el-İhticâc*, 190.

izaha çalışmaktadırlar.¹⁰⁵ Yine Hz. Hasan'ın Muaviye b. Ebi Süfyan ile anlaşma yolunu tercih edip hilafeti devretmesini de aynı gerekçe ile izah etmektedir.¹⁰⁶

3.2. Hayati Endişe, Takiyye ve Sabır

Şia tarafından imamet görevinin ifa edilemeyişi konusunda ileri sürülen en önemli gerekçelerden birisi de imamların kendilerine, dinlerine ve ailelerine bir zarar gelmesi endişesidir.¹⁰⁷ Onlara göre böyle bir durumda imametlerini dahi inkar edebilirler.¹⁰⁸ Nitekim Hz. Ali'nin ilk üç halifeye karşı savaşmaması,¹⁰⁹ Fedek arazisinin Hz. Ebu Bekir tarafından ellerinden alınmasına karşı çıkmaması,¹¹⁰ kızını Hz. Ömer ile evlendirmesi¹¹¹ gibi tutumlar korku ve tehdit ile izah edilmektedir. Aynı durum Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye b. Ebi Süfyan'a teslimi,¹¹² Ali Zeynelabidin'in kendini soyutlaması,¹¹³ Muhammed Bakır ve Ca'fer es-Sadık'ın pasif siyaseti,¹¹⁴ Ali er-Rıza'nın veliahtlığı kabulü,¹¹⁵ Mehdi'nin gizlenmesi¹¹⁶ için de geçerlidir. Onların da imamet talebiyle ortaya çıkmayışi kendilerinin, ailelerinin ve taraftarlarının hayatından endişe etmeleri nedeniyledir.¹¹⁷ Bu tutumları meşru göstermek için de Hz. Peygamber'in hicretinden örnek verilmektedir. Buna göre Hz. Ali'nin ilk üç halifeye karşı savaşmaması, Hz. Peygamber'in hicret esnasındaki tutumuyla izah edilmektedir. Hz. Peygamber, öldürülme endişesi nedeniyle aleni hicret etmemiş gizlenerek Medine'ye intikal etmiştir.¹¹⁸

Söz konusu korku ve endişe nedeniyle imamlar sabırla hareket edip¹¹⁹ takiyye yapmışlardır.¹²⁰ Buna göre imamların görünüşte söyledikleri sözler ya da sergiledikleri tavırlar, onların gerçek tutumları değildir. Örneğin Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir'in arkasında kıldığı namazda ona uyar gibi yapmıştır. Yoksa gerçekte o namazı kılmamıştır. Hz. Ali'nin bu yola başvurmasının nedeni üzerindeki baskıdır.¹²¹

¹⁰⁵ Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 69.

¹⁰⁶ İbn Kibe, Ebü Ca'fer er-Râzi (319/931'den önce), *Nakdu Kitâbi'l-İşhâd*, (*Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islâm* içinde) (Princeton, 1993), 193; Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 118.

¹⁰⁷ Murtazâ, *Tenzihu'l-Enbiyâ*, 132-34; Tûsi, *İktisâd*, 336.

¹⁰⁸ Müfid, *Muknia*, 808-09.

¹⁰⁹ Sadûk, *'İlelu's-Şerayi'*, 148-49.

¹¹⁰ Tûsi, *İktisâd*, 342-343.

¹¹¹ Bkz. Murtazâ, *Şâfi*, 3: 272; *Tenzihu'l-Enbiyâ*, 141.

¹¹² Murtazâ, *Tenzihu'l-Enbiyâ*, 178.

¹¹³ Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, 91; Rızâ el-Muzaffer, 75.

¹¹⁴ Muhammed Bakır ve Ca'fer es-Sadık'ın Pasif siyasetin nedenin açıklayan Ca'feriyân, iktidarların muhalefeti şiddetle bastırmalarına bağlar. Ca'feriyân, Resûl, *el-Hayâtu'l-Fikriyye ve's-Siyâsiyye li Eimmeti Ehl-i'l-Beyt* (Beyrut, 1994), 1: 219.

¹¹⁵ Ali er-Rıza tıpkı Ali'nin zorla şuraya girmesi gibi hayatından endişe ettiği için takiyye yaparak veliahtlığı kabul etmiştir. Murtazâ, *Tenzihu'l-Enbiyâ*, 179.

¹¹⁶ Murtazâ, *Tenzihu'l-Enbiyâ*, 180.

¹¹⁷ Murtazâ, *Tenzihu'l-Enbiyâ*, 132-34; Tûsi, *İktisâd*, 336.

¹¹⁸ Sadûk, *'İlelu's-Şerayi'*, 148-49.

¹¹⁹ Bkz. Müfid, *İrşâd*, 1: 242.

¹²⁰ Onlar, kendilerine emredilenler doğrultusunda, kimi zaman kendilerini izhar edebilir, kimi zaman da takiyye yapıp gizlenebilirler. Bkz. Meclisi, *Bihâru'l-Envâr*, 2: 181-82.

¹²¹ Murtazâ, *Tenzihu'l-Enbiyâ*, 139. Bu hususta daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bozan "Şii Literatürde Hz. Ali", 13 vd.

3.3. İmamette Israr Etmenin Ümmetin İrtidadına Yol Açma Endişesi

Şia'ya göre imamların görevlerini ifa için mücadele etmemelerinin bir sebebi de ümmetin irtidadına neden olma ihtimalidir.¹²² Onlara göre Allah'ın emrine rağmen başkasının halife seçilmesine Hz. Ali'nin karşı koymaması, sahabenin nassı inkar edebileceği,¹²³ onların arasına tefrika girebileceği¹²⁴ ve hatta irtidat edebileceklerine yönelik endişesine dayanmaktadır.¹²⁵ Zira söz konusu ihtimal Müslümanlara zarar verebilecek,¹²⁶ hatta İslam'ın yok olmasına yol açabilecek bir durumdur.¹²⁷ Bu nedenle Hz. Ali, ümmetin irtidat etmesinden başkalarının iktidar olmasına razı olmak zorunda kalmıştır.¹²⁸ Onlara göre daha önce Hz. Peygamber de Gadir-i Hum'a kadar aynı endişe ile Ali'nin imametini ilan etmemiştir.¹²⁹

3.4. Kader ve Gizli Hikmet

Şii kaynaklar tetkik edildiğinde imamların gaybı bildiklerine dair rivayetlerin olduğu görülecektir. Bu bağlamda kendi kaderleri hakkında da ilim sahibidirler. Bu kaderin nasıl bir şey olduğu ise bir rivayette somut olarak ifade edilmekte ve imamların tarihsel gerçekliğine mazeret kabul edilebilecek uygun bir cevap verilmektedir. Bu duruma göre bilinen tüm imamlar takdire uygun olarak hayatlarında mutlaka bir tağuta ya da tağutlara biat etmek zorunda kalacaklardır.¹³⁰ Bu bağlamda Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in Hz. Ali'den önce halife olmaları,¹³¹ Hz. Hüseyin'in şehadeti önceden belirlenmiş birer kaderdirler.¹³²

İmamların pratiğinin teori ile uyuşmaması hikmetle de izah edilmektedir. Buna göre Ali'nin ilk üç halife dönemindeki tutumu ve onlarla münasebeti Hz. Peygamber'in Mekke dönemi ve gizlice hicreti ile kıyaslanarak bir hikmete bağlanmaktadır.¹³³ Hz. Hasan'ın Muaviye b. Ebi Süfyan ile anlaşması ise mahiyeti bilinmeyen gizli bir hikmete dayanmaktadır. Buna göre bu olay, Hz. Musa ile ilgili Kur'an'da zikredilen kıssadaki "İlm-i Ledün"e benzemektedir. Yani Hz. Hasan kaçınılmaz olduğunu önceden bildiği kadere uygun olarak bir hikmete binaen barış anlaşması imzalamıştır.¹³⁴

¹²² Kuleynî, *er-Ravda*, 2: 121; Sadûk, *İlelu's-Şerayi'*, 149, 150; Murtazâ, *Tenzihu'l-Enbiya*, 132-34; Sâdâbâdî, *el-Muknia fi'l-İmâme*, 109.

¹²³ Tûsî, *İktisad*, 334.

¹²⁴ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 28: 141.

¹²⁵ Müfid, *İrşâd*, 1: 245; Murtazâ, *Tenzihu'l-Enbiya*, 132-34; Şafî, 3: 245-46; Tûsî, *İktisad*, 334-35.

¹²⁶ Kâşifu'l-Ğitâ, Muhammed Huseyin (1373/1954), *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, (Beyrut, trz.), 65-66

¹²⁷ Tûsî, *İktisad*, 334-35.

¹²⁸ Kuleynî, *Ravda*, 2: 121.

¹²⁹ Bkz. Tabersî, *el-İhticâc*, 57.

¹³⁰ Tabersî, *el-İhticâc*, 290.

¹³¹ Kummi, Ali b. İbrâhîm Ebi'l-Hasan (307/919), *Tefsîru'l-Kummi* (Beyrut, 1991), 2: 131.

¹³² Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, 173.

¹³³ Müfid, *İrşâd*, 2: 31.

¹³⁴ Tabersî, *el-İhticâc*, 289-290.

3.5. İmamları Yönetime Taşımanın Ümmetin Görevi Olması

Şia'nın imam varsayılanların yönetime gelememelerini izahta dayanak olarak ileri sürdüğü bir gerekçe de onların yönetime gelmelerinin kulların gayretine bırakılmış olmasıdır. Bir başka ifadeyle imamların yönetime gelmesi Allah'ın fiillerinden değildir. Bu durumda Şia, İmam atamayı Allah'a vacib kılarken bu makama gelmesini sağlamayı ise kullara vacib kılmaktadır.¹³⁵ Hatta bu hususta Kâşânî, ümmet kendi beceriksizliğinden dolayı imamları yönetime getiremiyorsa bu ümmetin hatasıdır, diyecektir.¹³⁶

3.6. Yönetimi Ele Geçirmenin Sadece Mehdi'nin Görevi Olması

İmam varsayılanların yönetime gelememesi Şia'da farklı bir yorum biçimi ile de gerekçelendirilmiştir. Buna göre onlar Allah'ın hüccetleridirler, kıyam etselerde etmeseler de imamdırlar.¹³⁷ Yani onların kıyam gibi bir sorumluluğu yoktur. Çünkü kıyam etme görevi imamların değil; son imam mehdi muntazarındır.¹³⁸ Bu hususta kendi görüşlerini destekleyecek çeşitli rivayetler de aktarmaktadırlar. Sözelimi Ali Zeynelabidin, kaimden önce kendilerinden kimsenin başkaldırmayacağını söylemiştir. Başka bir rivayette de Ca'fer es-Sadık "Kaimden (Mehdi) önce kaldırılan isyan bayrağını açan kimse, Allah'tan başkasına ibadet eden tağuttur." demiştir.¹³⁹ Yani ilahi takdir ve hikmet, iktidar olma görevini son imam olan Mehdi'ye tevdi etmiştir.¹⁴⁰ Bu durumda diğer imamlara, tağutlara boyun eğme takdir edilmişken Mehdi ise hak devleti tesis edecektir.¹⁴¹ Ortaya konan bu bakış açısı, Hz. Hüseyin'in kıyamıyla çelişen bir durum arz etmektedir. Bu çelişkiyi çözmek için de Hz. Hüseyin'in kıyamının imametinden dolayı değil, bir müslüman olarak kendi duyarlılığından kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.¹⁴²

3.7. Yönetimi Gasp Edenlerle Münasebetleri Bağlamında İmamlar İçin İleri Sürülen Mazeretler

Şii ulema, imam varsayılan Ehl-i Beyt önderlerinin kendi dönemlerindeki gasıp olarak nitelendirdikleri yönetimlerin velayetlerini kabul etmediklerini, onlarla beraber hiçbir işe iştirak etmediklerini ve onlardan istifadeye yanaşmadıklarını savunurlar.¹⁴³ Oysa tarihsel gerçeklik farklı şekildedir. Yukarıda da değinildiği gibi aktif olarak yönetimlere önemli katkılar sunan imamlar olmuştur. İşte bunu izah etme durumunda kalan Şii ulema, bazı gerekçeler ileri sürmüşlerdir.

¹³⁵ Tûsî, Nasıruddin, *Risâle-i İmâmet* (Tahran, 1335), 18-19, 184.

¹³⁶ Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, 1: 373.

¹³⁷ Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 43: 43, 278.

¹³⁸ Küleynî, *Kâfî*, 1: 276.

¹³⁹ Küleynî, *Ravda*, 2: 80, 121.

¹⁴⁰ Tabersî, *el-İhticâc*, 290.

¹⁴¹ Müfid, *İrşad*, 2: 336.

¹⁴² Mutahhari, Murtaza, *Hatemiyyet*, çev. Şamil Öcal (Ankara, 1997), 40-41.

¹⁴³ Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 342.

Söz konusu gerekçelerden birisi halifelerin yetersizliği ve bu konuda imamlara muhtaç olmaları iddiasıdır.¹⁴⁴ Buna göre imamlar, halifelerin icraatlarına ilmi açıdan müdahale etmezlerse, halifeler yanlış kararlar verecekleridir. Bu durumda da ümmet mağdur olacaktır. Kaldı ki bu, onların içtihatlarına katkı değil yanlış yapmalarına; zulüm ve haksızlıklarına engel olmaktır. Yani bu durum muhalefet olarak değerlendirilmelidir.¹⁴⁵ Öte yandan imamların halifelere danışmanlık yapmalarının geçmiş peygamberlerden referansları da söz konusudur. Bu bağlamda Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e danışmanlık yapması, Hz. Yusuf'un Mısır melikine danışmanlık yapması ile meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır.¹⁴⁶

Diğer bir tartışma konusu da imam varsayılanların yönetimlerden *atâ* almalarıdır. Bu husus da *atânın* imamların doğal hakkı olduğu ve bu hakkı almalarının halifeleri meşru olarak gördükleri anlamına gelemeyeceği şeklinde ifade edilmektedir.¹⁴⁷

Yönetim ile ilişkili olarak tartışılan bir mesele de Hz. Ali'nin seçim ve şura yoluyla halife olmayı kabul etmesidir. Nitekim Şerif Murtazâ, Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan sonra hilafeti kabul edişini onun seçimi meşru gördüğü anlamında yorumlayan muhaliflerine itiraz etmiştir. Ona göre Hz. Ali'nin seçilmesi onun seçimle imam olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Hz. Ali, nasla atanmış bir imamdır; fakat ilk üç halifeyi kötülemlerle itham edileceği endişesiyle bunu ifade etmeyi uygun görmemiştir.¹⁴⁸ Şeyh Tûsî ise onu seçenlerin samimiyetsizliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre Hz. Ali'ye görev verenlerin çoğu zahiren kendisine görev vermişlerdi. Yoksa gerçek anlamda Ali halife olamamıştı, demektedir.¹⁴⁹

Yönetim bağlamında tartışılan diğer bir konu da sekizinci imam olarak kabul edilen Ali er-Rızâ ile ilgilidir.¹⁵⁰ Kaynaklarda aktarıldığına göre iç savaştan galip çıkan Abbasi halifesi Me'mun, halifelik gibi bir hırsının bulunmadığını söyleyip 201/816 yılında hilafeti Ali er-Rızâ'ya teklif eder. Ancak Ali er-Rızâ bu teklifi kabul etmez. Bunun üzerine halife Me'mun, kendisinin veliahdı olmasında ısrar eder. Ali er-Rızâ da bu teklifi kabul eder.¹⁵¹ Ali er-Rızâ'nın halife olmayı reddetmesi; ancak veliahtlığı kabul etmesi Şii imamet nazariyesi bağlamında tartışılmıştır. Şiiiler, muhaliflerin bu hususta yönelttikleri çeşitli eleştirilere cevaplar vermek

¹⁴⁴ Bkz. Hilli, *Minhâcu'l-Kerâme*, 194.

¹⁴⁵ Murtazâ, *Tenzihu'l-Enbiya*, 132-34, 142.

¹⁴⁶ Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 69.

¹⁴⁷ Müfid, *Fusûlu'l-Muhtâra*, 335, 336; Murtazâ, *Tenzihu'l-Enbiya*, 139.

¹⁴⁸ Murtazâ, *Şâfi*, 3: 269.

¹⁴⁹ Tûsî, *İktisâd*, 342. Bu hususta daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bozan "Şii Literatürde Hz. Ali", 15 vd.

¹⁵⁰ Abbasi halifesi Harun Reşid (170-193/786-808) oğulları Emin, ardından da Me'mun ikinci veliaht olarak atamıştır. Ancak Harun Reşid'in ölümünün ardından hilafete gelen Emin, kardeşi Me'mun'u veliahtlıktan azletmişti. Bu durum 198/813 yılında Abbasi hilafetinde bir iç savaşa yol açmıştır. Ya'kûbî, 2: 416; Taberî, İbn Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, 10: 78, 141-142

¹⁵¹ Şii kaynaklar da bunu rivayeti aktarmaktadır. Bkz. Küleynî, 1: 408; Müfid, *İrşâd*, 2: 260; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 49: 134.

durumunda kalmışlardır. Bunlardan en dikkat çeken Ali er-Rızâ'nın hilafeti kabul etmeyişinin nedeninin Me'mun'un samimiyetine güvenmemesi şeklinde olanıdır. Zira bu görevi kabul ederse onun tüm icraatlarından mesul olacaktır. Velihtlığına yöneltelen eleştiriler ise Allah tarafından atanmış bir imamın, kendi haklarını gasbedenlerin bu teklifini nasıl kabul edebileceği şeklindedir. Şiiler bunu kendi rızasıyla kabul etmediği şeklinde izah etmektedirler.¹⁵²

Sonuç

Şia, özü itibariyle siyasi bir mesele olan imameti, bir inanç esasına dönüştürmüş; nübüvvetin devamı şeklinde kabul etmiştir. Ancak bu yaklaşım tarzı “Hz. Peygamber’in halifesi” olmaktan oldukça farklıdır. Zira imamete yüklenen anlam bir çeşit “nübüvvet misyonunun devamı” şeklindedir. Bir başka ifadeyle yetki ve sorumluluk bağlamında nübüvvet ve imamet arasında bir fark bulunmamaktadır. Nitekim Şeyh Müfid ve Allame Meclisi gibi Şia'nın kendi döneminin önde gelen alimleri, nebiler ile imamlar arasındaki farkı aklen kavrayamadıklarını ifade etmektedirler. Buna göre imamlar da tıpkı peygamberler gibi üstün niteliklere sahip *efdal*, hatalardan arınmış *masum* ve ihtiyaçları olan her türlü bilgide *a'lem* (en bilgin) kimselerdirler. Yine tıpkı peygamberler gibi hem dini hem de dünyevi meselelerde ümmete rehberlik yapmakla yükümlüdürler. Bu nedenledir ki, imamlar Allah tarafından *nas ve tayin* ile atanmışlardır.

Şia'nın öngördüğü portreye bakıldığında hükümet etmek yani siyaset yapmak da imamların görevidir. İsim isim belirlenerek atanmış söz konusu imamlar, Allah adına bu kutsal görevi yerine getirmeli; yani mutlak olarak yönetici/imam olmalıdırlar. Şayet birileri bu haklarını kendilerinden gasp etmişse onu geri almak için mücadele etmelidir. Oysa Şia'nın imamet nazariyesinde iddia ettiği kriterleri, imam varsayılan Ehl-i Beyt liderlerinin hayatı perspektifinden tetkik ettiğimizde farklı bir gerçeklikle karşı karşıya kalmaktayız. Her ne kadar (diğer bazı Ehl-i Beyt mensupları gibi) onlardan bazılarının hilafet talepleri varsa da bu taleplerini “Allah tarafından atanmış olma” ile gerekçelendirmemekteler. Söz konusu talepleri, temelde Hz. Peygamber'e yakınlığa/*karâbet*'e dayanmaktadır. Yani halife olmayı Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyti olma sıfatıyla istemektedirler. Ancak özellikle Hz. Hüseyin'in ardından gelen imamların, hilafeti elde etmek için herhangi bir girişimlerinin olduğu kaynaklarda zikredilmemektedir. Aksine Hz. Hüseyin'in şahadetinden sonra siyasi hadiselerden özenle uzak durmuş, hatta kendi adlarına girişilmek istenen hareketlere bile iltifat etmemişlerdir. Öte yandan Emevi ve Abbasi halifelerine karşı,

¹⁵² Edib, Adil, *el-Eimmetu'l-İsna 'Aşer* (Beyrut, 1985), 201, 213, 216. Bu hususta daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bozan, “Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)”, 166 vd.

Allah'ın emrine karşı gelip yönetimi gasp edenler, şeklinde bir tutumlarının olduğunu da görememekteyiz.

İmam varsayılanların tarihsel gerçekliğinin Şia'nın imamet nazariyesinde öngörülen teori ile uyuşmaması, söz konusu nazariyeye yönelik ciddi eleştirilere neden olmuştur. Şiiler de olağanüstü niteliklere sahip; ancak siyaseten aciz görüntüsü veren söz konusu imamların profilini yani teori pratik uyuşmazlığını te'lif etmek için çok çaba harcamışlardır.

Şia tarafından konjonktürel olarak (zamana, şartlara ve yöneltilen soruların mahiyetine göre) verilen cevapların imamet nazariyesi ile imamların tarihsel gerçekliği arasındaki uyumsuzluğu ikna edici bir şekilde çözüldüğünü söylemek güçtür.

Durum her ne olursa olsun Şia'da imamet, iman edilmesi gereken tartışma dışı bir inanç olarak görülmekte ve nübüvvetin hakikatliliği ile mukayese edilmektedir. Günümüzde de sürekli özel bir yer işgal etmeye devam eden imamet nazariyesi hem mezhepsel aidiyetin korunması hem de Şii teopolitiğinin şekillenmesinde önemli roller üstlenmektedir ve üstlenmeye de devam edecektir.

Kaynakça

- Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye* (Müellifi Meçhul, III/IX. asır), thk. Abdulaziz ed-Dürî, Beyrut 1997.
- Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş es-Sülemî es-Semerkindî (320/932), *Tefsiru'l-Ayyâşî*, tsh. Seyyid Hâşim er-Resûlî, Tahran 1380.
- Baran, İlhan, *İmamet Nazariyesi Bağlamında Şia'nın Sünni Kaynaklardaki Referansları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Mahmûd el-Ferdûs el-Azem, Dimeşk 1997.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut, 2000, -çev. Mustafa Fayda, Ankara, 1987.
- Bozan, Metin, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, İlahiyat, Ankara 2007.
- Bozan, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İsam, İstanbul 2009.
- Bozan, Metin, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dinî Araştırmalar*, 2006, cilt: IX, sayı: 26, s. 95-112.
- Bozan, Metin, "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dinî Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 19, s. 159-171.

Metin BOZAN

- Bozan, Metin, “Şii Literatürde Hz. Ali”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: V, Nisan 2011, s. 4-18.
- Büyükkara, M. Ali, *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları (Hicri II. asır)*, İstanbul 1999.
- Ca’feriyân, Resûl, *el-Hayâtu’l-Fikriyye ve’s-Siyâsiyye li Eimmeti Ehl-i’l-Beyt*, Beyrut 1994.
- Câhız, Ebû Osmân ‘Amr b. Bahr (255/868), *el-Osmâniyye*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Mısır 1955.
- Demirci, Mustafa, “iktâ’ ” <https://islamansiklopedisi.org.tr/ikta#3-fikih>
- Donaltson, D. W., *Akidetü’ş-Şîa*, Arp. çev. A. M. Mısır 1946.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd (282/890) *Ahbâru’t-Twâl*, thk. Ömer Fâruk, Beyrut 1995.
- Ebû Mihnef, Lut b. Yahyâ (150/767), *Maktelu Hüseyin ve Masrau Ehl-i Beytihi*, Bağdâd 1977.
- Ebu’l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Hasan (353/964), *el-Mesâbih*, thk. Abdullah b. Abdillâh b. Ahmed el-Hûsî, San’a 2002.
- Ehlu’l- Beyt*; Makamuhum, Menhecuhum ve Mesarihim, Heyet, İran 1992.
- Edib, Adil, *el-Eimmetu’l-İsna Aşer*, Beyrut, 1985.
- Ezdî, Ebû Zekerîyyâ Yezîd b. Muhammed b. İyâs b. Kâsım (334/945), *Târîhu Mûsul*, thk. Ali Habîbe, Kahire 1967
- Fadl b. Şâzân, Ebû Muhammed en-Nisâbüri (260/873), *el-İzâh*, Beyrut 1982.
- Faruk Ömer, *el-Abbâsiyyûnu’l-Evâil*, Beyrut 1970.
- Fayda, Mustafa, “Atâ”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ata--atiyye> .
- Feyyâz, Abdullah, *Târîhu’l-İmâmiyye ve Eslâfuhum mine’ş-Şîa*, Bağdâd 1970.
- Halîfe b. Hayyât, (240/854), *Târîh*, thk. Ekrem Daya’ el-Umerî, Riyad 1985, s. 12
- Hillî, Allâme, İbn Mutahhar Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf, *Minhâcu’l-Kerâme fî Ma’rifeti’l-İmâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire 1962.
- Hillî, Allâme, İbn Mutahhar Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf, *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri’l-Müminîn Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1982
- Hillî, Allâme, İbn Mutahhar Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf, *Nehcu’l-Hak ve Keşfu’s-Sıdk*, ‘Aynullâh el-Huseynî el-Ermevî, Kum 1407.
- Humeynî, Ruhullah, *İslam Fıkında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1979.
- İsfehânî, Ebû’l-Ferec, *Makâtîlu’t-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1949.
- İsfehânî, Ebû’l-Ferec, *el-Eğânî*, Beyrut 1986.
- İbn Abdîrabbîh, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endulûsî (328/938), *el-İkdu’l-Ferîd*, thk. Ahmed Emîn, Ahmed Zeyn, İbrahim el-Ebyârî, Kâhire 1948.

- İbn A'sam, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî, *el-Futûh*, Beyrut 1986.
- İbn Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec, Abdurrahmân, *Sıfatu's-Safve*, Beyrut 1989.
- İbn Esîr, Ebî'l-Hasen Ali b. el-Kerem Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1979.
- İbn Habîb el-Endulûsî, Abdulmelik b. Habîb es-Sülemî, *Kitâbu't-Târih*, Beyrut 1999.
- İbn Kibe, Ebû Ca'fer er-Râzî, *Nakdu Kitâbi'l-İşhâd*, (*Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islâm* içinde) Princeton (1993), s. 171-244.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, byy. 1960.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, thk. Muhammed el-İskenderânî, Beyrut 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut trz.
- İbn Zenceveyh, Hamîd, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz, Riyad 1986.
- Kâşânî, Muhammed Murtazâ, *İlmu'l-Yakîn*, byy. trz.
- Kâşifu'l-Ğitâ, Muhammed Huseyin, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, Beyrut trz .
- Keşşî, Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî, thk. Mehdî er-Recâî, Kum 1404.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk, *el-Usûlu'l-Kâfi*, tsh. Necmuddîn Âmilî, tlk. Ali Ekber Ğıffârî, Tahran 1388.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk, *er-Ravda mine'l-Kâfi*, tsh. Seyyid Hâşim Resûlî Mallatî, byy. trz.
- Kummî, Ali b. İbrâhîm Ebî'l-Hasan, *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991.
- Kureşî, Bâkır Şerîf, *Hayâtu'l-İmâm Musa b. Ca'fer*, Beyrut 1993.
- Meclisî, Muhammed Bâkır (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, thk. Lecnetun min Ulemâ, Beyrut 1992.
- Mes'ûdî, Ebî'l-Hasan Ali b. Huseyn, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997
- Mes'ûdî, Ebî'l-Hasan Ali b. Huseyn, *İsbâtu'l-Vasiyye*, Beyrut 1988
- Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Müsevî, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Huseynî el-Hatîb, Tahran 1987
- Murtazâ, Şerîf Ebî'l-Kâsım Ali b. Huseyn el-Müsevî, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, byy. trz.
- Mutahharî, Murtaza, Hatemiyyet, çev. Şamil Öcal, Ankara, 1997.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî, *el-İrşâd fi Ma'rifeti Hucecellâhi alâ'l-İbâd*, thk. Muessesetu Âl-i Beyt, Beyrut 1993.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî, *el-Mukni'a*, thk. Müessesetu'l-Neşri'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî, *Evâilu'l-Makâlât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*, tlk. Fadlullâh ez-Zencânî, Tebriz 1363.

Metin BOZAN

- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî, *Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ali Mir Şerîfî, Beyrut 1993.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî, *el-İfsâh fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn*, Kum 1412.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî, *el-İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Ğıfârî ve Seyyid Mahmut ez-Zernedî, Beyrut 1993
- Nehcu'l-Belâğa*, Beyrut 1998.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, *Fıraku's-Şia*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık, Necef 1936.
- Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim, *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. Ali Ekber el-Ğıfârî, Tahran trz.
- Rızâ el-Muzaffer, Muhammed, *Şia İnançları*, çev. Abdalbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978.
- Sâdâbâdî, Ubeydullah b. Abdillâh, *el-Mukni'a fî'l-İmame*, thk. Şâkir Şeb'î, Kum 1414.
- Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, Meşhed 1413.
- Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Ğıfârî, Kum 1405.
- Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *'İlelu's-Şerâyi'*, Necef 1966.
- Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *Emâlî*, byy, 1362
- Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferruh (290/902), *Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ fî Fedâili Âli Muhammed*, Kum 1374.
- Sâfi Gulpeygani, Lutfullaf, *Fedâilu el-İtreti't-Tâhire Muhtârat Hâmme min Kutubi'l-'Amme*, (Kum: Neşru'l-Alemiyye 2017), 3 cilt.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut trz.
- Taberî, İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed (310/922), *Târîhu't-Taberî*, Beyrut 1998.
- Taberî, İbn Rüstem, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî (IV/X. asır), *Delâilu'l-İmâme*, Beyrut 1988
- Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib (VI/XII. asır), *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Mûsevî, Meşhed 1403/1981.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. İbâdallâh et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsîh, Kum 1411.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Necef 1979.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *Risâle fî'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm (Resâilu Şeyh Tûsî içinde)*, İran trz, 109-114.
- Tûsî, Nâsiruddîn, Muhammed b. Muhammed b. Hasan, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1988.
- Tûsî, Nâsiruddîn, Muhammed b. Muhammed b. Hasan, *Risâle-i İmâmet*, Tahran 1335.
- Watt, W. Montgomery, *İslâmî Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968.

Yahya b. 'Adem El-Kureşî, (203/818), *Kitâbu'l-Harâc*, tsh. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, 1347.

Yahyâ b. Hüseyin b. Hârûn el-Hârûnî el-Hüseyinî (424/1032), *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlih İzzân, San'a 1996.

Zencânî, Seyyid İbrahim el-Müsevî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Kum 1982.

Makale Bilgisi /Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received: 14.03.2019
Kabul Tarihi /Accepted: 02.04.2019

Batılı Araştırmacılara Göre Safevî İran'a Şiî Ulemâ Göçü

Habib KARTALOĞLU *

Öz

Batı'da E. G. Browne'nun çalışmalarıyla başlayan Safevî İran'a ulemâ göçü konusundaki araştırmalar, son zamanlarda giderek artmaktadır. Araştırmacıların çoğunluğuna göre Safevîler, kendilerine yardımcı olmaları için Irak, Cebel-i Âmil ve Bahreyn bölgelerinden İmâmî ulemâyı İran'a davet etmişlerdir. Sünnî idareler altında yaşayan Arap İmâmî âlimler, çeşitli baskılara maruz kaldıklarından bu davete icabet etmiştir. İlk kez Browne tarafından dile getirilen bu tezin günümüzde savunucularının başında Rula Abisaab gelmektedir. Andrew J. Newman ise Batılı araştırmacıların çoğunluğu tarafından dile getirilen teze karşı çıkmaktadır. Newman'a göre Safevî İran'a Âmilî âlimlerin göçü fazla abartılmaktadır. Bölgedeki Sünnî yönetimler, İmâmî ulemâyı herhangi bir baskı yapmadıklarından birçok İmâmî âlim, kendi vatanlarında kalmayı Safevî İran'a gitmeye tercih etmişlerdir. Kathryn Babayan ve Jean Calmard gibi araştırmacılar da Newman'ın öne sürdüğü tezi kabul etmektedir. Her iki tezi de savunan araştırmacılar, çalışmalarında aynı verileri kullanmalarına rağmen konuyu farklı açılardan incelemektedir. Bu çalışmada Safevî İran'a ulemâ göçünün nedeni, hangi bölgelerden ulemâ göçü olduğu, göç eden âlimlerin Safevî yönetiminde üstlendikleri görevler gibi konularda Batılı araştırmacıların yaklaşımları ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İmâmiyye Safevî İran, Cebel-i Âmil, Ulemâ, Göç.

Migration of Shi'î Scholars to Safavid Iran According to The Western Researchers

Abstract

In the West research on the migration of scholars to the Safavid Iran which began with the E. G. Browne's studies has been increasing lately. According to the majority of the researchers, the Safavids invited the Imâmî scholars from Iraq, Jabal 'Âmil and Bahrain regions to Iran to help them. The Arab Imâmî scholars living under the

* Dr. Öğr. Üyesi., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, hkartaloglu@sakarya.edu.tr ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4973-0787>

Sunni administrations accepted the invitation because of different persecutions they were exposed to. Nowadays, Rula Abisaab is the main advocate of this thesis which although, was first established by Browne. Whereas, Andrew J. Newman opposes the majority of the Western researchers on the subject matter. According to Newman, the immigration of 'Âmili scholar to the Safavid Iran is not as exaggerated. And the Sunni administrations in the region did not persecute the Imami scholars, as such many of them preferred staying in their homeland to going to the Safavid Iran. Researchers such as Kathryn Babayan and Jean Calmard also accepted Newman's thesis. The researchers who advocate both theses, despite using the same data in the course of studies, the topic is examined from different perspectives. The aim of this study is to examine the approaches of the Western researchers on the subject matters such as the reasons for the migration of the scholars to the Safavid Iran, which region they migrated from and the tasks they undertook in the administration.

Keywords: History of Islamic Sects, Imâmiyya, Safavid Iran, Jabal 'Âmil, Scholars (Ulemâ), Migration.

Giriş

1501 tarihinde Tebriz merkezli olarak tarih sahnesinde yer alan Safevîler, büyük oranda Erdebil tekkesine bağlı Türkmen kabilelerin desteğiyle kurulmuştur.¹ Kurucu unsur olan Türkmenler, senkretik karakterli bir inanca sahip olmalarına rağmen² Şah İsmâil, on iki imam adına hutbe okutmak suretiyle devletin resmi mezhebinin İmâmiyye Şiiliği olduğunu ilan etmiştir.³ Nitekim devrin önemli kaynakları arasında olan *Ahsenü't-tevârih*'te Hasan Beg Rumlu (ö. 985/1577),⁴ bu konuda şöyle demektedir:

"[Şah İsmâil] tahta çıktığında hutbenin on iki imam adına okunmasını ve Tuğrul Bey b. Mikâil b. Selçuk'un zamanından beri beş yüz yirmi sekiz (528) yıl boyunca ortadan kaldırılmış olan *Eşhedü enne 'Aliyyen veliyyullah ve Hayya 'ala hayri'l-'amel* ibarelerinin ezana ilave edilmesini emretti."⁵

Siyasî/dinî yapılanmasında İmâmiyye mezhebini tercih eden Safevîler, bölgedeki mevcut potansiyel birikimden istifade imkânını yitirdiklerinden tercihleri doğrultusunda bir ilmiye sınıfını oluşturma çabası içerisine girmişlerdir.⁶ Ancak kısa süre zarfında böyle bir sınıfın oluşturulması mümkün değildir. Bu sebepten ötürü araştırmacılar arasında Safevîlerin toplumsal dönüşümde kendilerine yardımcı olmak

¹ Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri* (Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 1976), 22.

² Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, 2. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 253.

³ İran'da Şiiliğin mezhep olarak ilan edilmesi ve bölgenin Şiileşme süreci hakkında bk. Mehmet Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiileşme Seyri", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2014): 12-32.

⁴ Müellif hakkında detaylı bilgi için bk. Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 3-9; Aliyev Saleh Muhammedoğlu, "Hasan-ı Rumlü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 346-347.

⁵ Hasan Beg Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, tsh. Abdülhüseyn Nevâi (Tahran: Çâbhâne Haydari, 1357), 85-86.

⁶ Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 256.

ve yeni bir ilmiye sınıfı oluşturmak maksadıyla Cebel-i Âmil⁷ ve Bahreyn bölgelerinden İmâmiyye mezhebine mensup âlimleri İran'a göç etmeye teşvik ettikleri şeklinde yaygın bir kanaat bulunmaktadır.⁸ Batı'da özellikle ilk iki hükümdar (Şah İsmâil ve Şah Tahmasp) zamanında yapılan davete çok sayıda İmâmî âlimin cevap verdiği şeklindeki yaygın kanaat, en azından E. G. Browne'nun çalışmalarına kadar uzanmaktadır.⁹ Browne, Şah İsmâil'in Tebriz'i ele geçirdiği dönemde mezhebi tercihi doğrultusunda eserler ve âlim bulma konusunda yetersiz olduğunu söylemekte ve bu eksikliği Basra Körfezi'ndeki Bahreyn ve Suriye'deki Cebel-i Âmil bölgesinden karşıladığını iddia etmektedir.¹⁰

Batı'da Browne birlikte başlayan bu ilgi odağı, özellikle İran İslam Devrimi sonrası çalışmalarla birlikte daha da artmıştır. Safevî İran'a göç konusunda gerek müstakil çalışmaları gerekse çalışmalarında ayırdıkları bölümlerle katkı sağlayan araştırmacıların sayısı son zamanlarda artmaktadır. Bu konuya ilgi duyanlar arasında Jean Aubin, Roger Savory, Moojan Momen, Said Amir Arjomand, Hamid Algar, Andrew J. Newman, Rula Jurdi Abbissab, Devin J. Stewart ve Stefan Winter gibi araştırmacılar yer almaktadır. Son zamanlarda konuya artan ilginin arkasında muhtemelen iki temel sebep bulunmaktadır. Birincisi, Safevîler öncesi dönemde Sünnî iktidarların kontrolündeki İran bölgesinin Safevî devletiyle birlikte mezhebi yapısındaki köklü değişiklik.¹¹ Diğeri de siyasî otoriteler karşısında giderek gücünü artıran İran ulemâsının ilk grubunu, Safevîler dönemi âlimlerinin

⁷ Günümüzde Cebel-i Âmil, Kuzey Filistin'deki küçük bir bölümü dışında Güney Lübnan sınırları içerisinde yer alan Sayda ve Sür şehrinden iç bölgelere doğru uzanan yerleşim bölgesidir. Bk. Albert Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49 (1986): 133; Devin J. Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars to Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies* 55/2 (1996): 81; Mustafa Öz, "Cebeliâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1: 253-254; Süleyman Zâhir, *Şafâhâtü min Cebel-i Âmil* (Beyrût: Dârü'l-İslâmiyye, 2002), 23.

⁸ Andrew J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran", *Die Welt des Islams*, 33 (1993): 66; Rula Jurdi Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change", *Iranian Studies* 27/1 (1994): 103-104.

⁹ Newman, "The Myth of the Clerical", 66.

¹⁰ Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia*, 5. Baskı (Cambridge: The Cambridge University Press, 1959), 4: 360.

¹¹ Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 271.

oluşturması.¹² Dolayısıyla bu iki temel sâik, Batılı araştırmacıları Safevî İran'a ulemâ göçü konusuna yönlendirmiş olabilir. Zira İran İslam devrimiyle siyasi otoriteyi ele geçiren ulemânın kökeni, mezhebi anlayışları, mevcut yönetimlerle ilişkileri ve süreç içerisinde elde ettikleri kazanımları ortaya konulduğunda onların mevcut nüfuzları daha anlaşılır hale gelecektir.

Safevî İran'a ulemâ göçü konusunda Batı'da önemli çalışmalar yapılmasına rağmen ülkemizde konuyla ilgili çalışmalar yok denecek kadar az olduğu söylenebilir.¹³ Safevî dönemi hakkındaki bazı çalışmalarda ise konu, birkaç satırlık bilgi ile geçiştirilmektedir.¹⁴ Öte yandan makale başlığımızla doğrudan ilgili olarak Fehîme Muḥbir Dezfûlî, Farsça bir makale telif etmiştir.¹⁵ Çalışmamızda bu makaleden de istifade etmiş olmamıza rağmen söz konusu çalışmada konu yüzeysel olarak ele alınmaktadır.

Safevî İran'a ulemâ göçü konusunda cevabı aranması gereken temel sorular bulunmaktadır. Stewart ve Çelenk'in de ifade ettikleri gibi konunun çerçevesini belirleyen temel soruları şu şekilde sıralamak mümkündür: Safevîler için ulemâ ithali bir zorunluluk mu yoksa bir tercih midir? Safevî İran'a hangi bölgelerden ulemâ göç etmiştir? Safevîler tarafından yapılan davete Safevî toprakları dışındaki İmâmî ulemânın ne kadarı karşılık vermiştir? İmâmî ulemâyı Safevî İran'a göç etmeye sevk eden temel gerekçe nedir? Safevî İran'a giden âlimler hangi görevleri üstlenmişlerdir? Safevî İran'a göç eden âlimlerin Safevî yönetimine bakışları nasıldır?¹⁶ Konunun kapsamı dikkate alındığında soruların sayısını çoğaltmak mümkündür. Ancak mevcut araştırmalara baktığımızda bu temel sorulara verilen cevaplar konusunda dahi bir belirsizliğin olduğu ve sınırlı veriler ekseninde genellemeler yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmada Batılı araştırmacıların temel sorular ekseninde Safevî İran'a ulemâ göçünün önemi ve nedenleri, hangi bölgelerden göçün olduğu, göç edenlerin Safevî yönetimiyle olan ilişkileri ve hanedanlıkta üstlendikleri görevler gibi hususlardaki yaklaşımları ele alınacaktır.

1. Safevî Devletin Ulemâ İthal Etme Gerekçesi

Safevî İran'a ulemâ göçüne dair Batılı araştırmacıların cevabını aradıkları muhtemelen ilk ve en temel soru bu başlıkla ilgilidir. Yani Tebriz'de On iki imam adına hutbe okutup İmâmîye mezhebini tercih

¹² Hamid Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, trc. M. Çetin Demirhan (Ankara: Endişe Yayınları, 1990), 22-23.

¹³ Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 252-318; Albert Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", trc. Habib Kartaloğlu, *Usûl İslam Araştırmaları* 23 (2015): 213-226; Devin J. Stewart, "Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dair Notlar", trc. Habib Kartaloğlu, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2016): 271-314.

¹⁴ Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîasin'da Düşünce Ekolleri Ahbârilik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 139; Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 107; Tufan Gündüz, "Safevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 457.

¹⁵ Bk. Fehîme Muḥbir Dezfûlî, "Müsteşriḳân ve Muhâceret-i 'Ulemâ-i Cebel-i 'Amil be İrân der Devre-i Safevî", *Tarih ve Temeddün-i İslâmî* 2/19 (1393): 189-201.

¹⁶ Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 82; Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 274-275.

ettiklerinde Safevîler, bölgede dinî/siyasî zemin oluşturmada kendilerine yardımcı olacak ulemâya sahip midir? Bir diğer ifadeyle Safevîler, zaruret gereği mi yoksa tercihen mi bölge dışındaki İmâmî ulemâyı Safevî topraklarına davet etmişlerdir? Konu üzerine yoğunlaşan Batılı araştırmacıların kâhîr ekseriyetinin kanaatine göre Safevîler, toplumsal değişim ve dönüşüm sürecinde bölgede kendilerine yardımcı olacak ve Şîî tedrisâtı öğretebilecek ulemeden yoksun olduklarından bölge dışındaki İmâmî ulemâya yönelmek zorunda kalmışlardır. Araştırmacılar, Safevî devletinin ilk yıllarında İmâmîyye mezhebinin propagandasını yapacak İmâmî ulemânın ve Şîî kaynakların bölgede olmadığına dâir, Hasan Beg Rumlu'nun *Aḥsenü't-tevârîḥ*'ine sıklıkla atıfta bulunmaktadır. Söz konusu eserde Rumlu, Safevîler'in Tebriz'i ele geçirdiklerinde Şah İsmâil'in on iki imam adına hutbe okutması, ezana ilaveler yapılması ve çarşılarda ilk üç halifeye sebb edilmesine izin verdiği hadiselerden bahsettikten sonra bu konuda şöyle demektedir:

“O vakit insanlar Ca'ferî mezhebinin esaslarını İsnâ 'Aşeriyye'nin kanunlarını bilmiyorlardı. Zira İmâmîyye mezhebine ait fıkıh kitaplarından biri yoktu. Şeriat penâh Gâzî Naşrullah Zeytûnî'nin elinde bulundurduğu Sultânu'l-ulemâ el-Mütebahhîrîn Şeyh Cemâlüddîn el-Ḥillî'nin telif ettiği *Kâvâidü'l-İslâm*¹⁷ adlı eserinin birinci cildi ile dinî konularda eğitim veriliyordu. Gün geçtikçe İsnâ Aşeriyye mezhebinin hakikat güneşi yükselmeye başladı.”¹⁸

Edward Browne, çalışmasında bu pasajı doğrudan alıntı yaparak Şîî ulemânın ve kaynakların yetersizliğinden dolayı Safevîler'in Bahreyn ve Cebel-i Âmil bölgesindeki İmâmî ulemâdan faydalanma yoluna gittiğini söylemektedir.¹⁹ Edward Browne'den sonra bu konuya yoğunlaşan Aubin, Mazzaoui, Keddîe, Savory, Arjomand, Momen ve Hourani gibi araştırmacılar da Hasan Rumlu'dan doğrudan alıntı

¹⁷ Hasan Beg Rumlu eserin ismini bu şekilde vermiş olmasına rağmen Allâme el-Ḥillî'nin bu isimle bir eseri yoktur. Söz konusu eserin el-Ḥillî'ye ait *Kâvâidü'l-aḥkâm* olması muhtemeldir. Bk. Andrew J. Newman, *The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhbari) Schools in Imami History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D.* (PhD These, University of California, 1986), 731; Uyar, *Ahbârîlik*, 39; Çelenk, *İran'da Şîîliğin Seyri*, 200.

¹⁸ Rumlu, *Aḥsenü't-tevârîḥ*, 86.

¹⁹ Browne, *History of Persia*, 4: 54-55, 360.

yaparak veya ona atıfta bulunarak bu konuya dikkat çekmektedirler.²⁰ Detaylarda bazı farklılıklar olmasına rağmen Browne'nin görüşünü sürdüren araştırmacılar, Safevîlerin toplumsal dönüşüm sürecinde bölgede Şîî kaynakları ve nitelikli İmâmî ulemâyı bulamadıklarından kendilerine yardımcı olacak ulemâyı Cebel-i Âmil ve Bahreyn bölgelerinden karşılama yoluna gittiklerini söylemektedirler. Nitekim Hasan Rumlu'ya atıfta bulunan Momen'a göre, Şah İsmâil mezhebi tercihini açıkladığında İran'da nitelikli İmâmî âlim bulunmamaktadır. Bu dönemde Tûs, Nişabur, Kaşân, Kûm ve Rey gibi önemli Şîî merkezleri önemini yitirmiştir ve bu merkezlerde hiç biri ön plana çıkmamış çok az sayıda âlim yetişmiştir.²¹ Araştırmacılar arasında Safevîlerin ihtiyaç/zaruret gereği bölge dışından ulemâ ithal ettiği tezi hâkim görüş olsa da yukarıda ismi geçen Hourani ve Arjomand'ın yanı sıra Rula Jurdi Abisaab konuyu farklı açılardan da değerlendirmektedirler. Nitekim Hourani, Safevîlerin Muḥakkık el-Kerekî (ö. 1534/940) gibi âlimlere ihtiyaç duyması ve onlara istihdam olanakları sağlamasının yegâne sebebinin İran coğrafyasındaki Şîî âlimlerin yetersizliği olmadığını söylemektedir. Ona göre iki önemli faktör, Safevîleri bölge dışındaki âlimleri hanedanlıkta istihdam etmelerinde etkili olmuş olabilir. Birincisi, yeni kurulan bir hanedanlığın geleceği için İran'la hiçbir bağı olmayan muhacir âlimlerin, bölgedeki şehirlerde ikâmet eden nüfuz sahibi kişilerle güçlü bağlantıları olan Şîî âlimlere göre daha fazla fayda sağlayacağı düşüncesi. İkincisi, âlimin konumuna vurgu yapan ve kaynaklardan hüküm çıkarmayı önemseyen geleneğin temsilcilerinin istihdam edilmesinin, hanedanlığın siyasi meşruiyetinin temellendirilmesinde ve diğer mezheplerle olan tartışmalı konularda Safevî çıkarlarına daha uygun olması.²² Nitekim Şah Tahmasb'ın (ö. 984/1576) hakkında ferman²³ yayınladığı el-Kereki'nin (ö. 940/1534) haraç ve Cuma namazı konularındaki görüşlerinin siyasi iktidara

²⁰ J. Aubin, "Sâh İsmâil et Les Notables de l'Iraq Persan", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 2/1 (1959): 53; J. Aubin, "La Politique Religieuse des Safavides", *Le Shi'isme Imâmîte*, ed. T. Fahd (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 239; Michel M. Mazzaoui, *Shi'ism and The Rise of The Safavids* (PhD These, Princeton University, 1966), 8; Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safavids: Shi'ism, Sufism and the Ghulat* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972), 6; Roger Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge Press, 2007), 30; Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven: Yale University Press, 1981), 11; Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and The Hidden Imam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 106; Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 108; Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia", 136.

²¹ Momen, *Shii Islam*, 108.

²² Kevserânî'ye göre de Safevîlerin kuruluş döneminde devlet hizmetinde yer alan fakihlerin birçoğu Arap kökenli âlimlerdir. Safevîlerin bu âlimleri İran'a davet etmelerinin altında iki temel gerekçe bulunmaktadır. Birincisi, Fıkıh alanında önemli eksiklerin bulunması ve devletin teşekkül ve teşkilatlanma sürecinde kendilerine yardımcı olacak İmâmî âlimlerin İran'da az sayıda olması. İkincisi, Sufi düşüncedeki Safeviyye tarikatının fakihlerin desteği olmaksızın devletleşme imkânının olmaması. Bk. Vecih Kevserânî, *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, trc. Ramazan Yıldırım (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 154.

²³ Şah Tahmasp tarafından yayınlanan ferman ve bu fermanın içeriğinin değerlendirilmesi için bk. Said Amir Arjomand, "Two Decrees of Shah Tahmasp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Ali al-Karaki", *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomand (Albany: State University of New York, 1988), 250-262.

meşruiyet kazandırma niteliğinde değerlendirilmesi mümkündür.²⁴ Öte yandan Arjomand'a göre de Safevîler'in bölge dışındaki ulemâyı hanedanlıkta önemli dinî görevlere getirmeleri kendileri için daha tercih edilebilir bir durumdur. Zira Arap coğrafyasındaki İmâmî ulemâ, İran'da ikâmet edenlerden belirgin bir şekilde farklıydı. Onların herhangi bir siyasi grup veya etnik sınıfla finansal ve idari münasebetleri yoktu. Yüz yıllar boyunca bağımsız fakihler olarak Irak, Suriye ve Bahreyn bölgelerinde Şiilere dinî eğitim vermekteydiler. Fıkıh alanındaki hâkimiyetleri, Safevî dönemi Şii ulemâsının telifâtında açık bir şekilde yansımaktaydı.²⁵

Abisaab ise konuya farklı bir açıdan yaklaşmakta ve Batılı ve İslam ülkelerindeki çoğu araştırmacı tarafından dile getiren İran coğrafyasında nitelikli hiçbir âlimin olmadığı gerekçesiyle Safevîler'in bölge dışındaki İmâmî ulemâyı ithal ettikleri tezine karşı çıkmaktadır. O, erken dönem bazı Safevî kroniklerinden Safevîlerin yeterli donanıma sahip İmâmî ulemâdan yoksun olmadığı sonucunun çıkarılabileceğini iddia etmekte ve Hândmir'in (ö. 942/1535-36) *Ḥabîbü's-siyer* gibi adlı eserine atıfta bulunarak bu tezini ispat etmeye çalışmaktadır. Abisaab, Hândemir'in fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında bilgili Emîr Nizâmüddîn Abdülhâyy ve hadis konusunda bilgi sahibi Mevlânâ Abdülalî gibi İsnâ Aşerî mezhebine göre eğitim almış Şah İsmâil zamanındaki erken dönem ulemâsından bazılarını zikrettiğini söylemektedir.²⁶ Ayrıca Şah İsmâil'in saltanatının son dönemlerinde sadr²⁷ görevine getirilmiş olan Emîr

²⁴ Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia", 137; Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 221.

²⁵ Arjomand, *The Shadow of God*, 129; Said Amir Arjomand, "The Safavid Era", *Expectation of The Millennium: Shiism in History*, ed. Seyyed Hossein Nasr v.dğr. (New York: State University of New York Press, 1989), 180; Çelenk, *İran'da Şiiliğin Seyri*, 287.

²⁶ Gâyâseddîn b. Hümâmiddîn Hüseynî Hândmir, *Târîhu ḥabîbi's-siyer fi aḥbâri efrâdi beşer* (Tahran: Kitabhâne-i Ḥayyâm, 1333), 4: 614-616.

²⁷ Sadr, Safevî devletinin ilk dönemlerinde şer'î hukukun uygulanmasından sorumlu dini kurumun başıdır. Bu göreve atamalar doğrudan Safevî şahları tarafından yapılmaktadır. Sadr'ın görevleri arasında kâdılarının tayini, kuruma ait vakıfların idaresi ve müderris, piş namaz, türbedâr gibi dinî sahada hizmet görenlerin yöneticiliğidir. Bk. V. Minorsky, *Tadhkirat al-Muluk* (Cambridge: W. Heffer and Sons, 1943), 42; R. M. Savory, "The Principal Offices of the Şafavid State during the Reign of İsmâ'il I (907-30/1501-24)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23/1 (1960): 103-104; Hossein Nasr, "Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies* 7/1 (1974): 275-276; Arjomand, "The Safavid Era", 178-179; Cafer el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrân fi'l-aşri's-Şafevî* (Beyrût: Dârü'r-Raḍvâ, 1989), 194; Gülay Karadağ Çınar, "Safevî Devleti'nde Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şii Ulemayla İlişkileri", *İran Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2017): 41-42.

Ğıyâseddîn Muhammed, Horasan ele geçirildiğinde (916/1510) oraya kadı olarak tayin edilmiştir.²⁸ Dolayısıyla Abisaab, İmâmîye Şiiliğinin önemli âlimleri arasında olmasalar da Safevîlerin kurulduğu dönemde bölgede İmâmîye mezhebini bilen ve doğrultuda eğitim almış bazı âlimlerin olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte o, çeşitli sebeplerden dolayı İran'a ulemâ göçü olduğunu ve Safevîlerin toplumsal dönüşüm sürecinde Arap İmâmî âlimleri İran'da istihdam ettiklerini kabul etmektedir.²⁹ Zira ona göre de Safevîler, mücadele ettikleri siyasal gruplarla veya etnik sınıfların herhangi biriyle köklü bağlantıları olmayan Arap İmâmî âlimleri hanedanlıkta istihdam etmenin daha güvenilir olduğunu ve onları en yüksek dinî mevkilere terfi ettirmenin kendileri için çok az tehdit oluşturabileceğini düşünmekteydiler. Ancak bu önemli tercih sebebi dahi hanedanlığın kurulduğu ilk dönemde Safevîlerin niçin Irak veya Bahreyn bölgesindeki İmâmî âlimleri değil de Cebel-i Âmil bölgesindeki âlimlere mezhebi değişim sürecinde öncülük etmeleri görevinin verildiğini açıklamamaktadır.³⁰ Sonuç olarak Safevîlerin zorunluluk gereği bölge dışındaki ulemâya yöneldikleri tezi araştırmacılar arasında rağbet görmüş olsa da Hourani, Arjomond ve özellikle de Abisaab'ın öne sürdüğü tez dikkate alınması gerekir.

2. İmâmî Ulemânın Safevî Topraklarına Gitme Gerekçesi

İmâmî ulemânın ana vatanlarından ayrılarak Safevî topraklarına göç etmelerini gerektirecek hususlarda araştırmacılar arasında taban tabana zıt görüşler bulunmaktadır. Nitekim Stewart'ın da belirttiği gibi son yapılan çalışmalarda ulemâ göçünün gerekçesi olarak öne sürülen aynı tarihi verinin yorumlanması birbirini nakzeder niteliktedir.³¹

Safevî İran'a İmâmî ulemâ göçüne dâir Batılı araştırmacılar arasında iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisine göre Sünnî iktidarlar, kontrollerindeki Şîi merkezlerde ikâmet eden İmâmî ulemâya baskı yapmışlardır. Şîi ulemâ da kendilerine yapılan baskılardan dolayı ana vatanlarını terk etmek zorunda kalmışlardır. Göç etmelerinde baskı ve zulüm temel sâik olmakla birlikte Safevîlerin himaye ve imkân sunma vaatleri de etkili olmuştur.

Diğeri de, bölgeye hâkim olan Sünnî iktidarlar -özellikle de Osmanlılar-, birinci şıkta sunulanın aksine İmâmî ulemâya baskı yapmadıkları gibi onları ayrıştırıcı politikalarından uzak durmuşlardır. Hatta İmâmî ulemâ, Sünnîlerin kontrolündeki ana vatanlarında ikamet etmeyi Safevî topraklarına göç etmeye tercih etmiştir. Ca'fer el-Muhâcir ve Abisaab gibi araştırmacılar birinci tezi savunurken³² Newman, "The

²⁸ Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire* (London: I.B. Tauris, 2004), 10; Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran", 113, 116.

²⁹ Rula Jurdi Abisaab, "History and Self-Image: The Amilis and Their Clerics in Syria and Iran (Fourteenth to Sixteenth Centuries)", *Distant Relations: Iran and Lebanon in the Last 500 Years*, ed. H. E. Chehabi (London: I.B. Tauris, 2006), 74-75.

³⁰ Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran", 113-114.

³¹ Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 81.

³² el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrân*, 93-97; Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran", 111.

Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran”,³³ başlıklı makalesinde Safevî İran’a Âmilî âlimlerin göçüne dâir sınırlı veriler üzerinden yapılan genellemelere karşı çıkmakta ve tam zıddı bir tez öne sürmektedir.³⁴

Cebel-i Âmil bölgesinde Şiilerin baskı altında yaşadıklarını ve bu sebeple Safevî İran’a göçün olduğunu savunan Abisaab,³⁵ ilk olarak bu göçün kapsamı ve mahiyeti üzerinde durmaktadır. Bu göçün ilk özelliği, sınıf temelli bir göç olmasıdır. Yani burada baskı altında kalanların yapmış olduğu toplu bir göç hadisesinden bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla Âmilî göçü, bölgeye hâkim olan Memlûk ve Osmanlı politik yapısında işkence ve tehditle ötekileştirilmiş Şii fakihlerin yaptığı sınıf temelli bir göçtür.³⁶ İkinci özelliği, göç eden âlimler arasında saptanabilir bir aile bağı olması ve İran’da kendi aile akrabalarının yerleştikleri yerlerde ikâmet etme eğiliminde olmalarıdır.³⁷ Bir diğer özellik de bu göç hareketinin hoca-talebe ilişkisinin olduğu bir göç modeli olmasıdır.³⁸

Safevî İran’a Âmilî ulemâ göçünün temel özelliklerini bu şekilde ortaya koyan Abisaab, yakın dönemde yapılan çalışmaların kâhir ekseriyetinde³⁹ Cebel-i Âmil bölgesindeki Şiilerin önemli bir kısmının Osmanlı baskısından kurtulmak için ana vatanlarını terk etmek zorunda kaldıkları görüşü kabul gördüğünü iddia etmektedir. Zira ona göre de Âmilî âlimlerin göç etmesindeki baskının boyutu, kapsamı ve etkisinin Cebel-i Âmil ve İran’ın kendine özgü sosyal bağlarını içerisinde yeniden değerlendirilebilir olmasına rağmen tarihsel kanıtların büyük çoğunluğu, bu hususu desteklemede ve Newman’ın öne sürdüğü iddianın problemliliğini ortaya koymaktadır.⁴⁰

³³ Newman, “The Myth of the Clerical Migration”, 66-112.

³⁴ Stefan Winter, *The Shiite of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 20; Stewart, “Notes on the Migration of Âmilî Scholars”, 81.

³⁵ Dezfûlî, “Müsteşrihân ve Muhâceret-i ‘Ulemâ”, 193-194.

³⁶ Abisaab, “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran”, 105.

³⁷ Abisaab, “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran”, 108; Abisaab, *Converting Persia*, 3.

³⁸ Abisaab, “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran”, 109.

³⁹ Abisaab burada özellikle Ali Mürüvve ve Ca’fer el-Muhâcir’in çalışmalarına atıfta bulunmaktadır. Bk. Ali Mürüvve, *et-Teşeyyü beyne Cebel-i Âmil ve İran* (London: Riyâd er-Reyyes li’l-Kütüb ve’n-Neşr, 1987), 44; el-Muhâcir, *el-Hicretü’l-Âmilîyye ilâ İrân*, 93-97.

Ali Mürüvve, *et-Teşeyyü beyne Cebel-i Âmil ve İran* (London: Riyâd er-Reyyes li’l-Kütüb ve’n-Neşr, 1987), 44; Muhâcir, *el-Hicretü’l-Âmilîyye ilâ İrân*, 93-97.

⁴⁰ Abisaab, “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran”, 104.

Nitekim Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384) ve Şehîd-i Sâni (ö. 965/1557)⁴¹ gibi iki önemli âlimin öldürülmesinde olduğu gibi, Şîî âlimlerden bazılarının zulüm ve ölüm tehdidiyle karşı karşıya oldukları gerçeğini, Memlûklü ve Osmanlı idarelerinin genel dini politikaları kapsamında değerlendirmek gerekir. Ayrıca Şehîd-i Sâni'nin idam edilmesi, bölgedeki Şîî âlimlerin Osmanlı yönetimine karşı duruşlarını ve Safevîlere karşı güvenlerini pekiştirmiş gibi görünmektedir. Hatta Hüseyin b. Abdüssâmed'in (ö. 984/1576),⁴² hocası Şehîd-i Sâni'nin idam edilmesine tepki olarak Cebel-i Âmil'den ayrılışı, Osmanlı idaresi altındaki Âmililer'in maruz kaldıkları baskılara vurgu yapılarak neredeyse benzer şekilde sunulmaktadır.⁴³

Hourani'ye göre de Cebel-i Âmil bölgesinde ileri seviyede Şîî eğitimi devam ettiren Şîî ulemâya zulüm yapıldığı olasılık dâhilindedir. Zira bölgedeki Şîî âlimlerin eziyet ve zulme maruz kaldıklarının örneğine Şehîd-i Evvel ve Şehîd-i Sâni gibi bölgenin önde gelen iki âlimin hayatlarında ve öldürülmelerinde görmek mümkündür.⁴⁴

Yukarıda da ifade edildiği üzere araştırmacıların çoğunluğu tarafından bu minvalde görüşler ileri sürülmesine rağmen Andrew J. Newman ve ardından Kathryn Babayan ve Jean Calmard, karşı bir tez öne sürmektedirler.⁴⁵ Nitekim Şah İsmâil'in Tebriz'i ele geçirmesini takip eden ilk yarım yüz yıllık dönemine referansla Newman,⁴⁶ Safevî İran'a ulemâ göçünde Âmilî ulemânın önemi, ana vatanlarında onlara baskı yapıldığı ve Safevî hanedanlığındaki konumları gibi konularda araştırmacılar tarafından yapılan genellemelere karşı çıkmaktadır. O, özellikle Osmanlı yönetiminin bölgede ikamet eden Şîî âlimleri dışlayıcı uygulamalardan uzak durduklarını ve söz konusu dönemde yapılan baskının İmâmî ulemâyı ana vatanlarından ayrılmaları için önemli bir sâik olmadığını iddia etmektedir.⁴⁷ Bir diğer ifadeyle Newman, Arap İmâmî âlimlerin Safevî İran'a kitleler halinde göç etmediklerini ve hatta Hicaz, Bahreyn, Irak ve Cebel-i Âmil bölgesindeki çok sayıdaki İmâmî âlimin, Safevîlerin İmâmî Şîilikle tanımlanmasını kabul etmediklerini

⁴¹ Şehîd es-Sâni'nin öldürülmesiyle ilgili kroniklerde yer alan bilgilerin değerlendirilmesi için bk. Adem Arıkan, "Zeynüddin el-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmiyye Tabakât Kitaplarındaki Kurguların Değerlendirilmesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2010): 87-112.

⁴² Bk. Muhammed b. Hasan el-Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Bağdat: Mektebetü'l-Endülüs, ts.), 1: 74-77; Yûsuf b. Ahmed el-Bahrâni, *Lü'lüetü'l-bahreyn fi'l-icâzât ve terâcimü ricâli'l-hadîs*, thk. Seyyid Muhammed Şâdık Bahrülulûm (Bahreyn: Mektebetü'l-Fağravî, 1429), 24-28; Mirza Abdullah Efendi el-İsbahâni, *Riyâzü'l-'ulemâ ve hiyâzü'l-fuğelâ*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Matba'atü'l-Hayyâm, 1401), 2: 108-121.

⁴³ Rula Anis Jurdi, *Migration and social change: The ulama of Ottoman Jabal Amil in Safavid Iran, 1501-1736* (PhD These, Yale University, 1998), 62-74; Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran", 111, 114.

⁴⁴ Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia", 134-135.

⁴⁵ Dezfûli, "Müsteşrikân ve Muhâceret-i 'Ulemâ", 196.

⁴⁶ Newman Safevîler'in ilk elli yılını esas alarak kabul gören göç tezinin geçerliliğine meydan okumayı, söz konusu çalışmasının temel amacı olarak zikretmektedir. Bk. Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 67.

⁴⁷ Newman, *The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhbari) Schools*, 743; Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 67.

iddia etmektedir.⁴⁸ Zira ona göre, Şah İsmâil'in İmâmî Şiiliğe dönüşünün ani olması; Safevî yöneticilerin İmâmîyye mezhebinin doktrin ve pratiğine yönelik ilgi ve alakalarının olmaması; Safevî dinî söyleminin sürekli aşırılıklar içermesi; ilk elli yıllık süre zarfında alınan siyasi ve askerî başarısızlıkların Safevîlerin geleceğine dâir tereddütler oluşturması; özellikle Osmanlıların bölgede Şii âlimleri dışlayıcı politikalarından uzak durmaları, Arap İmâmî âlimlerin Safevîlere karşı mesafeli durmalarının arka planında yer alan temel hususlardır.⁴⁹

Batılı araştırmacıların iddialarına bu temel gerekçelerle karşı çıkan Newman, bölgedeki Şii âlimlere Osmanlı yöneticileri tarafından herhangi bir baskı yapılmadığının ve rahat bir şekilde hayatlarını devam ettirdiklerinin başlıca örneği olarak Zeynüddîn el-Âmilî (Şehîd es-Sânî) ve Hüseyn b. Abdüşşamed'in kariyerlerine değinmektedir. Ona göre her iki âlim yaşadıkları dönemde onları göç etmeye zorlayacak herhangi bir durumla karşılaşmamışlardır. Zira bunun önemli bir delili, Zeynüddîn el-Âmilî'nin Osmanlılar Bağdat'ı (941/1534) ele geçirdikleri tarihten bir süre sonra bir sıkıntıyla karşılaşmaksızın Doğu Irak'a yolculuk yapması ve Osmanlı yönetimi tarafından tayin edildiği Baalbek'teki Nûriyye medresesinde İslam hukukunu beş mezhebe göre öğretmesidir. Ortaya koyduğu iddiasına bir diğer delil olarak Newman, Hüseyn b. Abdüşşamed'in imâmet meselesinde İmâmî olmayan âlimlerle açık bir şekilde tartıştığını ve hocası Zeynüddîn'in (ö. 965/1557) Osmanlılar tarafından öldürülmesinden sonra (Safevî hanedanlığın kurulmasından yaklaşık altmış yıl sonra) İran'a gitmesini göstermektedir.⁵⁰ Bunlara ilave olarak Newman, Safevîlerin ilk dönemlerinde mücadele etmek zorunda kaldıkları iç çekişmelere ve siyasi rakipleriyle sürekli mücadelelerine değinerek bu ortamın Arap İmâmî âlime çok az pozitif imge sunduğunu söylemektedir.⁵¹

Kathryn Babayan da Newman'ın makalesine atıfta bulunarak onun öne sürdüğü tezi kabul etmektedir. Ona göre Safevîlerin ilk dönemindeki Arap İmâmî âlimlerin çoğunluğu ana vatanlarında kaldıkları gibi Safevî İslam anlayışına da karşı çıkmaktadırlar. Bununla birlikte ona göre, muhtemelen Ali el-Kerekî gibi bazı İmâmî âlimler, Safevîleri daha doğru bir İmâmî anlayışa yönlendirme umuduyla Şah

⁴⁸ Newman'a göre bu kuralın tek istisnası Muhakkık el-Kerekî'dir Zira el-Kerekî, Safevî İran'a göç ettiği gibi Safevî yönetimiyle yakın ilişkiler kurmuştur. Bk. Andrew J. Newman, *Safavid Iran, Rebirth of a Persian Empire* (London: I.B.Tauris, 2006), 24; Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 67, 78-80.

⁴⁹ Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 68, 78.

⁵⁰ Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 106; Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 92.

⁵¹ Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 68-78.

İsmâîl'in himayesini kabul etmişlerdir. Ancak bu süreçte onlar, Şah İsmâîl'in iktidardaki yükselişinin mistik doğasına uymak zorunda kalmışlardır.⁵²

Newman'ın tezini kabul eden bir diğer araştırmacı da Jean Calmard'dır.⁵³ Calmard'a göre kabul edilenin aksine Safevî İran'a İmâmî ulemâ göçü söz konusu değildir. Bu dönemdeki onlarca Arap İmâmî âlim arasında bunun tek istisnası Ali el-Kerekî'dir. Zaten onun Safevî yönetimine verdiği destek ve gaybet döneminde fakihin rolü ve otoritesini genişletme çabaları, Irak, Körfez ve Hicaz bölgesindeki birçok Arap İmâmî âlim tarafından şiddetle eleştirilmiştir.⁵⁴

Yukarıda zikredilen iki temel yaklaşım, Batı'da yapılan bazı çalışmalarda tarihi veriler ekseninde yeniden değerlendirilmiştir. Söz konusu çalışmalarda, genel olarak Newman'ın öne sürdüğü tezler eleştirilmesine rağmen bazı noktalarda onun görüşü kabul edilmektedir. Örneğin Cafer el-Muhâcir ve Newman'ın çalışmalarının bir değerlendirmesi niteliğinde olan Devin J. Stewart'ın "Notes on The Migration of 'Âmilî Scholars to Safavid Iran" başlıklı çalışması bunlardan biridir.

Stewart'a göre Newman'ın eleştirileri, bu konunun, herhangi bir genelleme yapılmaksızın mevcut tarihi verilerin dikkatli bir şekilde incelenerek değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Nitekim o, el-Muhâcir'in Safevîler'in ilk yüzyılında Âmilî âlimlerin en önemli dinî mevkilere getirildiği iddialarına karşı çıkmakta ve Arap âlimlerin Safevî yönetiminde bazı görevlere getirilmiş olmalarına rağmen muhtemelen etnik sebeplerden dolayı Safevîlerin sadr makamına nadiren getirildiklerini söylemektedir. Ayrıca Safevîlerin ilk dönemlerinde "şeyhü'l-İslâmlık" gibi bir kurumun olmadığı gerçekliğinin Newman'ın çabalarıyla ortaya çıktığını söylemektedir.⁵⁵

Öte yandan Stewart, Zeynüddîn el-Âmilî'nin hayatı boyunca sürekli tehlike altında olduğu iddiasını fazla abartılı bulmasına rağmen bölgedeki Şîî âlimlerin çeşitli boyutlarda zulüm ve baskıya maruz kaldıklarını iddia etmektedir.⁵⁶ Nitekim ona göre Newman'ın delil olarak öne sürdüğü Zeynüddîn el-Âmilî ile Hüseyin b. Abdüssamed'in hiçbir zorlukla karşılaşmadıkları iddiası, araştırmacıların çoğunluğu tarafından kabul edilen görüşle çelişmektedir. Ayrıca Şehîd es-Sânî'nin Nûriye medresesine tayin edilmiş olması da onun her istediğini yapabileceği

⁵² Kathryn Babayan, "Sufis, Dervishes and Mullas: The Controversy Over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran", *Safavid Persia: A History of an Islamic Society*, ed. Charles Melville (London: I. B. Tauris, 1996), 119.

⁵³ Abisaab, *Converting Persia*, 50.

⁵⁴ Jean Calmard, "Shi'i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion", *Safavid Persia: A History of an Islamic Society*, ed. Charles Melville (London: I.B. Tauris, 1996), 140.

⁵⁵ Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 82, 84-85, 93; Stewart, "Safevî İran'a Âmilî Ulemâ Göçü", 274, 277-279, 294.

⁵⁶ Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 103; Devin J. Stewart, "A Biographical Notice on Bahâ' al-Dîn al-Âmilî (d. 1030/1621)", *Journal of the American Oriental Society*, 111/3 (1991): 564; Devin J. Stewart, "The Ottoman Execution of Zayn al-Dîn al-Âmilî", *Die Welt des Islams* 48/3 (2008): 289-347.

anlamına gelmediği gibi bunu kendi rızasıyla yaptığı anlamına gelmemektedir. O ve öğrencisi Hüseyin b. Abdüssamed, Sünnî âlim olduklarını iddia ederek takıyye yaptıkları kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Hüseyin b. Abdüşşamed'in Halep'te yaptığı münazara imâmet konusunda olmayıp Sünnî bir âlimle hususi bir tartışma şeklindedir. Öte yandan bu münazarayı kaydeden Hüseyin b. Abdüssamed, tartıştığı arkadaşını kendisini gizlemeye gerek duymadığı birisi olarak tanımlaması, bölgede genel olarak takıyye yapmaya gerekli olan bir ortamın olduğuna delildir.⁵⁷ Bir diğer çalışmasında da Stewart, bu görüşünü destekler nitelikte Şeyh Bahâüddîn el-Âmilî'nin (ö. 1031/1622) Cebel-i Âmil topraklarına yaptığı ziyareti esnasında kendisini Sünnî olarak tanıttığını; Osmanlılardan korkusundan dolayı özel dostlarını dahi ziyaret etmediğini ve Şîa hakkında sadece çok özel toplantılarda konuştuğunu zikretmektedir.⁵⁸

Öte yandan Osmanlı arşiv belgelerine ve Sünnî müelliflere ait yazma eserlere atıfta bulunan Stefan Winter, "*The Shiite of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*" başlıklı çalışmasının bir bölümünde Newman'ın görüşlerini eleştirerek Stewart'la aynı kanaatleri paylaşmaktadır. Nitekim o, Ebû Suud'un fetvaları ve İran Şiiliğinin kurucu unsuru olarak Âmilî âlimlerin gösterildiği *Risâle der reddi revâfid*⁵⁹ adlı risaleye de atıflarda bulunmakta ve bölgedeki Şiilerin hayatlarını idame ettirebilmek için takıyye yapmak zorunda kaldıklarını iddia etmektedir.⁶⁰

3. Muhacir Ulemânın Kökenleri

Safevî İran'a ulemâ göçü konusunda Hasan Beg Rumlu'ya atıfta bulunan araştırmacıların tamamına yakını, Safevîlerin bu ihtiyaçlarını karşılamak için Arap İmâmî âlimlerden istifade yoluna gittiklerini ve

⁵⁷ Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 92-93; Stewart, "Safevî İran'a Âmilî Ulemâ Göçü", 292-293.

⁵⁸ Devin J. Stewart, "Taqiyyah as Performance: The Travels of Baha' al-Din al-Amili in Tthe Ottoman Empire (991-93/1583-85)", *Law and society in Islam* (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996), 1-70. Aktaran, Dezfûlî, "Müsteşrihân ve Muhâceret-i Ulemâ", 196; Winter, *The Shiite of Lebanon*, 21.

⁵⁹ Risâlede Safevîlerin Irak'ı yeniden ele geçirmelerine atıf yapılmaksızın sadece Şiiliğin hâkimiyetinin ortadan kaldırılması yönünde bir taleple nihayete erdiğinden Winter, söz konusu risâlenin 1620'li yılların başında telif edilmiş olabileceğini söylemektedir. Bk. Winter, *The Shiite of Lebanon*, 22.

⁶⁰ Winter, *The Shiite of Lebanon*, 20-26; Stewfan Helmut Winter, *The Shiite Emirates of Ottoman Syria (Mid-17th - Mid-18th Century)* (PhD These, The University of Chicago, 2002), 43-46.

Cebel-i Âmil ve Bahreyn'den ulemâ ithal edildiğini ifade etmektedir.⁶¹ Bu çalışmaların kâhir ekseriyetinde niçin bir başka bölge değil de özellikle Cebel-i Âmil bölgesi âlimlerinin ilk sırada tercih edildiği hususunda çok fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda muhtemelen en kayda değer açıklamalar, Rula Abisaab tarafından yapılmaktadır. Zira ona göre Safevîlerin bölgenin önemli eşrafı ve siyasi gruplarıyla bağları olmamaları sebebiyle bölge dışındaki Arap İmâmî âlimleri tercih ettikleri faktörü dahi bunu açıklamamaktadır.

Bu noktada o, Safevîlerin tercihlerini Cebel-i Âmil âlimleri yönünde kullanmalarının arkasındaki tarihi bağlantıyı açıklamada dört eş zamanlı olayın yardımcı olacağını düşünmektedir. Bunlardan ilki, Safevî öncesi dönemde Şîîliğin en önemli merkezi olarak varlığını devam ettiren Irak Hille ilim havzası, zamanla önemini kaybetmiş ve on altıncı yüzyıl itibarıyla artık bu şehirde önemli âlimler bulunmamaktadır. On altıncı yüz yılın başlarından itibaren Cebel-i Âmil Şîî ilim havzası olarak ön plana çıkmıştır.⁶²

İkincisi, Âmilî âlimler dinî muhalif ve siyasi hasım olarak gördükleri Sünnî yönetimlerle doğrudan muhataptılar.

Üçüncüsü, fıkıh ve kelam sahalarında Sünnî literatürde önemli birikimin olması siyasi Safevîleri nitelikli âlimlere yöneltti. On beşinci yüzyıl itibarıyla Sünnî eğitim çevrelerine iştirak etmiş olan Âmilî ulemâ, yöntem ve terminoloji yönünden Sünnî fıkıhından büyük ölçüde istifade etmiş İmâmî âlimlerdendir.

Dördüncüsü, Cebel-i Âmil bölgesinde içtihadı önemseyen Şîî geleneğinin bulunması Sünnî propagandayı önlemede Safevîlerin çıkarlarına uygun imkânlar sunmaktadır.⁶³

Abisaab'ın dile getirdiği bu dört temel unsura ilave beşinci bir faktör olarak, Safevîlerin Serbedâriler tecrübesinden haberdar olma ihtimalini de eklemek mümkündür. Nitekim 1337-1386 tarihleri arasında Horasan'ın Beyhak bölgesinde hüküm süren Serbedâriler'in⁶⁴ son emirlerinden Hâce Ali b. Müeyyed, Âmilî ulemâsından Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî el-Cizzîni el-Âmilî'ye (ö. 786/1384)⁶⁵ bir mektup göndermiştir.⁶⁶ Söz konusu mektupta Şehîd-i Evvel, kendilerine dinî konularda yardımcı olması için bölgeye davet edilmektedir. O bu daveti

⁶¹ Bk. Browne, *History of Persia*, 4: 360; Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam, An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 266; H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson - Lawrence Lockhart (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 6: 345-346; Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia", 137; Arjomand, *The Shadow of God*, 107.

⁶² Ayrıca bk. Momen, *Shii Islam*, 120; Norman Calder, "Khums in Imâmî Shi'î Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A. D.", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45/1 (1982): 46; Newman, *Safavid Iran*, 24; Winter, *The Shi'ite of Lebanon*, 20.

⁶³ Abisaab, *Converting Persia*, 11-13; Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran", 113-115.

⁶⁴ Erdoğan Merçil, "Serbedâriler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 549.

⁶⁵ Şehîd-i Evvel için bk. Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1: 181-183; el-Bahrâni, *Lü'lüetü'l-bahreyn*, 138-143; Mirza Abdullah Efendi el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ ve hiyâzü'l-fuğelâ*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Matba'atü'l-Hayyâm, 1401), 5: 183-191.

⁶⁶ Hâce Ali b. Müeyyed'in gönderdiği mektubun metni için bk. Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, trc. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 419-420.

kabul etmemiş olmasına rağmen Ali b. Müeyyed'e rehber olması için fıkıh alanında yazmış olduğu *el-Lüm'atü'd-Dimeşkiyye* adlı eserini göndermiştir. Safevî öncesi dönemde yaşanmış olan bu hadise, Safevîlerin ilk tercihlerini Âmilî ulemâ yönünde kullanmalarında pratik önemi hâiz bir durumdur.⁶⁷

Abisaab'ın dile getirdiği ve ilave unsur olarak zikrettiğimiz bu faktörler, hiç şüphesiz Safevîlerin Âmilî tercihlerini açıklama ve göç eden ulemânın kökenleri hakkında önemli perspektifler sunmaktadır. Bununla birlikte bazı Batılı araştırmacılar, Safevîler döneminde yazılan biyografi türü eserlerden hareketle hanedanlık döneminde etkili olan âlimler ve bu âlimlerin ana vatanları hakkında sayısal veriler ortaya koymaktadırlar. Kuşkusuz böyle bir çaba içerisine girilmesinin temel sebebi, Safevî İran'a ulemâ göçünün etkisi ve önemine dikkat çekmektir. Stewart'ın da belirttiği gibi bu tür bir çaba, mevcut biyografi türü eserlerde yer alan bilgilerle sınırlı olmasına rağmen göç hadisesinin önemini ve etkisinin ortaya konulmasında faydalı olabilir.⁶⁸ Bu tür istatistiksel verilerin orta konulmasında genellikle iki esere başvurulmaktadır. Bunlar, el-Hür el-Âmilî'nin (ö. 1104/1693) *Emelü'l-Âmilî*' ve el-Baḥrânî'nin (ö. 1186/1772) *Lü'tetü'l-Baḥreyn* adlı eserleridir. Newman haklı olarak, Browne'nun öne sürdüğü tezi destekleyen bazı araştırmacıların,⁶⁹ söz konusu bu iki eseri Safevî İran'a göç etmiş âlimlere tahsis edilmiş olduğu iddialarına karşı çıkmaktadır.⁷⁰ Zira iki bölümden oluşan *Emelü'l-Âmilî* adlı eserinde el-Âmilî, mukaddime kısmında öne sürdüğü gerekçelerden⁷¹ dolayı birinci bölümü tamamen Âmilî âlimlere ayırmış olsa da ikinci kısmında hiç biri Âmilî olmayan binden fazla İmâmî âlime yer vermektedir. Benzer bir durum *Lü'tetü'l-Baḥreyn* adlı eser için de geçerlidir. Nitekim söz konusu eser üzerine

⁶⁷ Newman, *The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhbari) Schools*, 696-697; Çelenk, *İran'da Şiîliğin Seyri*, 257-259.

⁶⁸ Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 83.

⁶⁹ Browne, *History of Persia*, 4: 360; Aubin, "La Politique Religieuse", 239; Nasr, "Religion in Safavid", 274.

⁷⁰ Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 81.

⁷¹ el-Hür el-Âmilî, burada sekiz sebep üzerinde durmaktadır. Cebel-i Âmil ulemâsını öncesinin ilk gerekçesi olarak bölgenin kendi vatani olmasını zikreder. el-Âmilî'nin saymış diğer yedi sebep, bir anlamda bu doğal tercihi destekler mahiyettedir. Bk. Âmilî, *Emelü'l-Âmilî*, 1: 11-16; Albert Hourani, "The Safavid Era", *Expectation of The Millenium: Shiism in History*, ed. Seyyed Hossein Nasr v.dğr. (New York: State University of New York Press, 1989), 191; Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia", 139-140.

yoğunlaşan Stewart, eserde yer alan el-Baḥrânî⁷² nisbeli kişiler hakkında sayısal veriler vermektedir.⁷³ Stewart'ın vermiş olduğu bilgilere göre, eserde el-Baḥrânî nisbeli 33 âlim⁷⁴ yer almaktadır. Bu âlimlerden 4'ü Safevîler öncesi dönemde yaşamıştır. Safevîler döneminde yaşayanlardan 18'i İran'a hiç gitmezken sadece 11'i İran'a gitmiş veya oraya yerleşmiştir. Sonuç olarak eserde yer alan el-Baḥrânî nisbeli kişilerden (33) Safevî İran'a gitmiş veya oraya yerleşmiş kişilerin oranı sadece % 33,3'lük bir kesimdir. Dolayısıyla bu sayısal veriler, gerçek durumun Browne ve onun tezini kabul edenlerin iddia ettiği gibi olmadığını açık göstergesidir.

Bununla birlikte Safevîler döneminde telif edilmiş olan el-Ḥür el-Âmilî'nin ve el-Baḥrânî'nin eserleri başta olmak üzere biyografi türü eserler, Safevî İran'a göç eden ulemânın kimler olduğunu ve bu âlimlerin hangi bölgelerden geldiklerini tespit etmede önemli veriler sağlamaktadır. Araştırmacılar, Safevî İran'a göç hadisesinin önemine vurgu yapmak maksadıyla *Emelü'l-Âmil* adlı eserin birinci cildine yoğunlaşmak suretiyle sayısal veriler vermektedirler.⁷⁵ Bu sayısal veriler her ne kadar Safevî İran'a ulemâ göçünün etkisi ve önemini ortaya koymak için verilmiş olmasına rağmen göç eden âlimlerin hangi bölgelere mensup oldukları hakkında da önemli bilgiler sağlamaktadır. Nitekim el-Ḥür el-Âmilî'nin söz konusu eserinin birinci cildinde 230 kişi hakkında bilgi verilmekte olup bunların 17 tanesi Âmilî değildir. Âmilî olanlardan 80'i de Safevîler öncesi dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla eserde Safevîler döneminde yaşamış 143 Âmilî âlime yer verilmektedir. Safevîler döneminde yaşamış âlimlerle ilgili şu şekilde bir tablo oluşturulabilir:

⁷² *Lü'letü'l-Baḥreyn* adlı eserde toplamda yüz otuz üç (133) kişi hakkında bilgi verilmektedir. Newman, söz konusu eserde el-Baḥrânî nisbesine sahip olanların oranının otuz kişiden daha az olduğunu tespit etmektedir. Bk. Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 81. 38 numaralı dipnot.

⁷³ Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 83. 9 numaralı dipnot.

⁷⁴ Stewart'ın zikretmiş olduğu bu 33 kişiye eserin müellifi olan Yusûf el-Baḥrânî de dâhildir.

⁷⁵ el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrân*, 97; Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 83.

Tablo 1. *el-Hür el-Âmilî'ye Göre Safevîler Döneminde Yaşayan Âmilî Âlimler*⁷⁶

	<i>f</i>	%
Safevî İran'a hiç gitmeyenler	45	31,4
İran'a gidip geri dönenler	7	4,8
İran'ın yanı sıra farklı bölgelere gidenler	31	21,6
İran'a yerleşenler	60	41,9
Toplam	143	100,0

Tablo 1'deki bilgilere göre Safevîler döneminde yaşamış Âmilî âlimlerin sadece % 31,4'ü İran'a hiç gitmemiş olmasına rağmen %69,6'sı en azından bir süreliğine İran'da ikamet etmiştir. Dolayısıyla el-Hür el-Âmilî'nin eseri, esas alındığında Safevîler döneminde İran'a göç eden Âmilî âlimlerin oranı oldukça yüksektir. Bu aynı zamanda İran'a göç eden âlimlerin kökenlerinin tespitinde de önemli bir veri sunmaktadır.

Momen, Arjomand ve Abisaab gibi araştırmacılar da sayısal verilerle bir taraftan göçün önemi ve etkisini ortaya koyarken diğer taraftan da göç hadisesinin daha çok hangi bölgelerden olduğuna dair bilgiler sunmaktadırlar. Momen, Âzâd Keşmîrî'nin *Nucûmu's-semâ fi terâcimi'l-ulemâ*⁷⁷ adlı eserinden hareketle on yedinci ve on sekizinci yüzyılda vefat etmiş önemli İmâmî âlimleri tablo halinde vermektedir. Söz konusu tabloya göre (Table: 5) on yedinci yüzyılda vefat etmiş Âmilî âlimlerin sayısı 100; Bahreyn kökenli âlimlerin sayısı 33'tür.⁷⁸ Öte yandan Arjomand, Safevîlerin ilk 140 yıllık döneminde Cebel-i Âmil, son elli yıllık dönemde ise Bahreyn kökenli âlimlerin İran'da etkin olduğunu iddia etmektedir.⁷⁹ O, *The Shadow of God* isimli çalışmasında tablolar (Table 5.3 ve 5.4) eşliğinde Safevîler döneminde etkin olan âlimlerin hangi bölgelere mensup olduklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Tespitlerine göre Safevîler'in ilk 140 yıllık döneminde Cebel-i Âmil bölgesinden 14; Bahreyn bölgesinden 2 âlim İran'da etkin olurken hanedanlığın son elli yılında ise tam tersi bir durum söz konusudur. Yani bu dönemde hanedanlıkta Cebel-i Âmil'den 2, Bahreyn bölgesinden ise 8 âlim ön plana çıkmıştır.⁸⁰

Son olarak Abisaab, Âmilî ulemânın büyük bir kısmının İran'a göç ettiğini ve on yedinci yüzyılda Safevî İran'a yerleşen ulemânın büyük

⁷⁶ Bu tablo el-Muhâcîr ve Stewart'ın vermiş olduğu bilgiler esas alınarak hazırlanmıştır. Bk. el-Muhâcîr, *el-Hicretü'l-Âmilîyye ilâ İrân*, 97; Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 83.

⁷⁷ Bk. Muhammed Ali b. Muhammed Şâdık Âzâd Keşmîrî, *Nucûmu's-semâ fi terâcimi'l-ulemâ* (Tahran: Sâzmân-ı Tebliğât-ı İslâmî, 1387).

⁷⁸ Momen, *Shii Islam*, 123.

⁷⁹ Arjomand, *The Shadow of God*, 129.

⁸⁰ Arjomand, *The Shadow of God*, 128-131.

çoğunluğunun Amilî kökenli olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Safevî sarayıyla yakın ilişkiler kuran Âmilî âlimlerin nesepleri takip edilmek suretiyle onların ana vatanlarının neresi olduğu tespit edilebilir.⁸¹ Bu tezinden hareketle Abisaab, mevcut biyografi eserlerini incelemek suretiyle tespit ettiği 164 Âmilî âlimin listesini çalışmasının sonunda ek olarak vermektedir.⁸² Sonuç olarak araştırmacıların ortaya koymuş olduğu bu veriler, Safevî İran'a ulemâ göçünün önemi ve etkinliğini ortaya koyduğu kadar muhacir ulemânın kökenlerinin tespitine dâir bilgiler sunmaktadır. Dolayısıyla mevcut biyografi eserleri incelendiğinde, Safevîler döneminde İran'a göç etmiş âlimlerin önemli bir kısmının Cebel-i Âmil ve Bahreyn bölgelerinden olduğu ve Safevîler döneminde telif edilmiş olan iki önemli biyografi eserinin de bahsedilenin aksine tamamen Safevî İran'a göç eden âlimlere tahsis edilmediği ortaya çıkmaktadır.

4. Safevî İran'a Göç Eden Ulemânın Üstlendikleri Görevler

Toplumsal dönüşüm sürecinde kendilerine yardımcı olmak için İran'a davet edilen İmâmî ulemânın Safevî devletine katkıları daha çok dinî alanla sınırlıdır. Muhacir ulemânın faaliyetleri üç başlık altında toplanabilir. Bunlar "İran'da yeni dinî yapının yerleştirilmesi ve insanları bu yeni inanca/mezhebe, zorla veya kendi rızalarıyla davet etme", "İran'daki Şii topluma ve bütün Şii camiaya hizmet verecek yeni nesil Şii ulemâyı yetiştirme" ve "İnsanlara Şii geleneğin ve uygulamaların ayrıntılarını öğretme" başlıklarıdır.⁸³ Zira muhacir ulemânın asıl uzmanlık alanları fıkhı ve devlet içerisinde kendi nitelikleri doğrultusunda istihdam edildiler.⁸⁴ Bununla birlikte muhacir ulemanın, Safevî İran'da ne tür görevler üstlendiği konusunda bir belirsizlik bulunmaktadır.⁸⁵ Araştırmacıların bir kısmı toplumsal dönüşüm sürecinde kendilerine destek olmak için davet edilen İmâmî ulemânın birçok önemli görevi üstlendiklerini iddia etmektedir. el-Muhâcir, Cebel-i Âmil ulemasının bir asırdan fazla bir süre boyunca hanedanlıktaki en önemli görevleri üstlendiklerini ve Âmilî âlimlerin sadr, şeyhü'l-İslâm ve kâdî gibi görevlere geldiklerini iddia etmektedir.⁸⁶

Hourani, Arjomand ve Newman gibi araştırmacılar ise el-Muhâcir'in öne sürmüş olduğu teze karşı çıkmakta ve haklı olarak Safevî yönetiminde muhacir ulemânın, dini müesseselerdeki önemli görevlerin tamamının kontrolünü elde edemediklerini iddia etmektedirler. Bu iddialarına delil olarak, ataması doğrudan Safevî şahları tarafından yapılan ve dinî müesseselerin kontrolünü sağlayan sadr makamına birkaç istisna dışında hiçbir muhacir ulemânın atanmamasını

⁸¹ Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran", 109; Abisaab, "The Amilis and Their Clerics in Syria and Iran", 75.

⁸² Bk. Jurdi, *The ulama of Ottoman Jabal Amil in Safavid Iran*, 414-418; Abisaab, *Converting Persia*, 147-152; Abisaab, "The Amilis and Their Clerics in Syria and Iran", 75.

⁸³ Çelenk, *İran'da Şiiğin Seyri*, 300.

⁸⁴ Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 84.

⁸⁵ Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholars", 84.

⁸⁶ el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrân*, 193-194, 222.

zikretmektedirler. Kanaatimize göre bu iddianın doğruluğunu ispat eder nitelikte en önemli delil, Muḥakkık el-Kerekî'nin dahi bu göreve getirilmemiş olmasıdır. Zira Şah Tahmasp *nâibü'l-imâm* ve *hâtemü'l-müçtehidîn* olarak nitelendirdiği el-Kerekî hakkında bir ferman yayınlamış olmasına rağmen onu bu göreve getirmemiştir. Hatta Şah Tahmasp, el-Kerekî'yle Sadr Emir Gıyâseddin arasında vuku bulan tartışmada,⁸⁷ Sadr'ı azletmiş olduğu halde el-Kerekî'yi bu göreve getirmemiştir. Tahmasp, bu göreve el-Kerekî'nin Iraklı öğrencisi Nimetullah el-Ḥillî'yi (ö. 940/1533) tayin etmiştir.⁸⁸ el-Ḥillî'nin bu göreve getirilmiş olması istisnâi bir durumdur.⁸⁹ Çünkü Safeviler'in ilk döneminde el-Ḥillî dışında hiçbir muhacir ulemâ, sadr görevine getirilmemiştir. Bunun dışında muhacir ulemâdan sadr görevini üstlenen diğer iki kişi de, el-Kerekî ailesinin ikinci ve üçüncü kuşağından İran kökenli ailelerle evlenen Mirza Ḥabibullah⁹⁰ ve oğlu Mirza Mehdî (ö. 1080/1669)'dir.⁹¹

Safeviler, muhtemelen etnik sebeplerden dolayı muhacir ulemâyı birkaç istisna haricinde nadiren sadr görevine getirmişlerdir. Zira Safeviler, kendilerinden önce bölgede var olan yönetim biçimine uygun olarak askerlik hizmetlerinde Türkleri, sadâret görevinin de için de yer aldığı yönetim alanlarında ise Farslıları görevlendirmişlerdir.⁹² Genel

⁸⁷ el-Kerekî ile Emir Gıyâseddin arasında vuku bulan uzun tartışmaların başında kiblenin tayini meselesi gelmektedir. Kible tayininin matematiksel hesaplamaları içeren bir konu olduğunu iddia eden Gıyâseddin, kiblenin tayinini fakihlerin değil matematikçilerin yapması gerektiğini söyleyerek el-Kerekî'nin kiblenin yönünü değiştirme işine karşı çıkmaktadır. Bu tartışmada Şah Tahmasp, el-Kerekî tarafını tutmakta ve bu durumu *Tezkire*'sinde şu şekilde dile getirmektedir: "Bu sırada Müctehidü'z-zaman Şeyh Abdül-Âli ile Mir Gıyasettin Mansûr-i Sadr arasında ilmi tartışmalar oldu. Müctehidü'z-zaman gâlip olup haklı olduğu halde onun içtihadına riayet etmediler ve işi inada döktüler. Bunun üzerine hakkı gözeterek içtihadı onun üzerine sabit kıldık". Bk. Şah Tahmasp, *Şah Tahmasp-ı Safevî Tezkire*, trc. Hicabi Kırılancık, 2. Baskı (Ankara: Atlas Kitap, 2015), 29.

⁸⁸ Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 293, 307; Arjomand, *The Shadow of God*, 133-136; Newman, *Safavid Iran*, 37.

⁸⁹ Newman, "The Myth of the Clerical Migration", 97.

⁹⁰ Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1: 56.

⁹¹ Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrân*, 194; Abisaab, *Converting Persia*, 96, 105; Çelenk, *İrân'da Şiîliğin Seyri*, 295.

⁹² Arjomand, *The Shadow of God*, 122; Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia", 137; Hourani, "The Safavid Era", 188; Roemer, "The Safavid Period", 6: 228-229; Stewart, "Notes on the

anlamda yönetim kademelerinde görevlendirmeler bu şekilde olmasına rağmen söz konusu durum, Arap muhacir ulemânın hiçbir şekilde Safevî yönetimde görev üstlenmedikleri anlamına gelmemelidir. Muhacir ulemâ, toplumsal dönüşüm sürecinde yukarıda bahsedilen faaliyet alanları doğrultusunda genellikle müderris, kâdı, imam/Cuma namazı imamlığı ve önemli şehirlerde şeyhü'l-İslâm olarak görevler üstlenmişlerdir.⁹³ Örneğin, el-Kerekî dışında Hüseyin b. Abdüşşamed (ö. 984/1576),⁹⁴ Luţfullah el-Meysî (ö. 1032/1622) ve Bahâüddîn el-Âmilî (ö. 1031/1622),⁹⁵ Safevîlerin önemli şehirlerinde şeyhü'l-İslâm görevini üstlenerek Safevî yönetimiyle yakın ilişki kurmuşlardır.⁹⁶ Bu hususa dikkat çeken Abisaab, Safevîler döneminde başta şeyhü'l-İslâmlık olmak üzere müderrislik, kâdılık ve Cuma namazı imamlığı gibi görevler üstlenen Âmilî âlimleri kronolojik olarak sıralamaktadır.⁹⁷ Dolayısıyla muhacir ulemâ, üstlendikleri bu görevler sayesinde bir taraftan Safevî devletine katkı sağlarken diğer taraftan da İran halkı üzerinde nüfuzunu artırarak İran'da ulemânın otoritesini sağlamlaştıracak süreci başlatmışlardır. Hatta Abisaab'ın iddiasına göre Safevî himâyesini elde eden Amilî ulemâ, şeyhü'l-İslâm görevini üstlenmeleri sonucu benzeri görülmemiş bir şekilde iktidardan yararlanma ve sosyo-ekonomik güç elde etme fırsatı yakalamışlardır.⁹⁸

Sonuç

1501 tarihinde Tebriz merkezli olarak tarih sahnesinde yer alan Safevîler, dinî yapılanmada İmâmiye mezhebini tercih etmekle İran tarihinde önemli kırılma/dönüşüm süreçlerinden birini başlatmışlardır. Safevîlerin bu mezhebi tercihleri, bir taraftan mevcut potansiyel birikimden istifade imkânını yitirmelerine, diğer taraftan da tercihleri doğrultusunda bir ilmiye sınıfını oluşturma problemiyle karşı karşıya kalmalarına sebep olmuştur. Kısa süre içerisinde bir ilmiye sınıfı oluşturmak mümkün olmadığından Safevîler, kendilerine yardımcı olmak amacıyla bölge dışındaki İmâmî ulemâyı İran'a davet etmişlerdir.

Batı'da, Safevî İran'a ulemâ göçüne dâir yaklaşık bir asırdır araştırmalar yapılmaktadır. E. G. Browne'nun çalışmalarıyla başlayan araştırmalarda göçün önemi, etkisi, sebepleri, muhacir ulemânın kökenleri ve Safevî devletinde üstlendikleri görevler gibi konular sınırlı sayıda veriler çerçevesinde genellemeler yapılarak bir yargıya varılmaktadır.

Migration of Âmilî Scholars”, 84; Devin J. Stewart, “The First Shaykh al-Islâm of the Safavid Capital Qazvin”, *Journal of the American Oriental Society* 116/3 (1996): 387.

⁹³ Arjomand, *The Shadow of God*, 131; Arjomand, “The Safavid Era”, 181-182; Jurdi, *The ulama of Ottoman Jabal Amil in Safavid Iran*, 77.

⁹⁴ Hüseyin b. Abdüşşamed hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Stewart, “The First Shaykh al-Islâm of the Safavid Capital Qazvin”, 387-407.

⁹⁵ Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1: 155-160.

⁹⁶ Abisaab, *Converting Persia*, 3.

⁹⁷ Jurdi, *The ulama of Ottoman Jabal Amil in Safavid Iran*, 419-422; Abisaab, *Converting Persia*, 153-156.

⁹⁸ Abisaab, “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran”, 104, 117.

Batılı araştırmacıların çoğunluğuna göre Safevîlerin davetine Sünnî idareler altında çeşitli baskılara maruz kalan İmâmî ulemâ olumlu karşılık vermiştir. E. G. Browne'nun çalışmalarına kadar uzanan bu teze Andrew Newman karşı çıkmaktadır. Newman'a göre Safevî İran'a abartıldığı kadar ulemâ göçü olmadığı gibi Sünnî idareler altında yaşayan İmâmî ulemâ herhangi bir baskıya da maruz kalmamıştır. Ayrıca muhacir ulemâ, Safevî yönetimde sadece nitelikleri doğrultusunda istihdam edilmişlerdir. Her iki tezi savunan araştırmacılar, çalışmalarında mevcut temel kaynaklardaki kısıtlı veriler üzerinden kendi tezlerini ispatlamaya çalışmaktadırlar. Konuya farklı açılardan yaklaşılan çalışmalarda hala temel problemlerde dahi bir belirsizliğin olduğu gözlenmektedir. Dolayısıyla Safevî İran'a ulemâ göçünün nedenleri, kapsamı, etkisi ve benzeri hususlar, mevcut kaynakların yanı sıra icâzet belgeleri, Âmilî ulemâsının telif ettiği eser ve özellikle de Osmanlı arşiv kayıtları dikkate alınmak suretiyle kendi bağlamında yeniden değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Abisaab, Rula Jurdi. *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris, 2004.
- Abisaab, Rula Jurdi. "History and Self-Image: The Amilis and Their Clerics in Syria and Iran (Fourteenth to Sixteenth Centuries)". *Distant Relations: Iran and Lebanon in the Last 500 Years*. Ed. H. E. Chehabi. 62-95. London: I.B.Tauris, 2006.
- Abisaab, Rula Jurdi. "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change". *Iranian Studies* 27/1 (1994): 103-122.
- Algar, Hamid. *İslâm Devriminin Kökleri*. Trc. M. Çetin Demirhan. Ankara: Endişe Yayınları, 1990.
- Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Ĥür. *Emelü'l-Âmil*. Thk. Aĥmed el-Ĥüseynî. 2 Cilt. Bağdât: Mektebetü'l-Endülüs, ts.
- Arıkan, Adem. "Zeynüddin el-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmîyye Tabakât Kitaplarındaki Kurguların Değerlendirilmesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (2010): 87-112.
- Arjomand, Said Amir. "The Safavid Era". *Expectation of The Millenium: Shiism in History*. Ed. Seyyed Hossein Nasr - Hamid Dabashi - Seyyed Vali Reza Nasr. 177-187. New York: State University of New York Press, 1989.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and The Hidden Imam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Arjomand, Said Amir. "Two Decrees of Shah Tahmasp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Ali al-Karaki". *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Ed. Said Amir Arjomand. 250-262. Albany: State University of New York, 1988.
- Aubin, J. "La Politique Religieuse des Safavides". *Le Shi'isme Imâmite*. Ed. T. Fahd. 235-244. Paris: Presses Universitaires de Frances,

1970.

- Aubin, J. "Sâh İsmâil et Les Notables de l'Iraq Persan". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 2/1 (1959): 37-81.
- Âzâd Keşmirî, Muhammed Ali b. Muhammed Şâdık. *Nucûmu's-semâ fi terâcimi'l-ulemâ*. Tahran: Sâzmân-ı Tebliğât-ı İslâmî, 1387.
- Babayan, Kathryn. "Sufis, Dervishes and Mullas: The Controversy Over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran". *Safavid Persia: A History of an Islamic Society*. Ed. Charles Melville. 117-138. London: I. B. Tauris, 1996.
- Bahrânî, Yûsuf b. Aḥmed. *Lü'lüetü'l-bahreyn fi'l-icâzât ve terâcimü ricâli'l-hadîs*. Thk. Seyyid Muhammed Şâdık Bahrülulûm. Bahreyn: Mektebetü'l-Faḥravî, 1429.
- Browne, Edward Granville. *A Literary History of Persia*. 5. Baskı., 4 Cilt. Cambridge: The Cambridge University Press, 1959.
- Calder, Norman. "Khums in Imâmî Shi'î Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A. D." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45/1 (1982): 39-47.
- Calmard, Jean. "Shi'î Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion". *Safavid Persia: A History of an Islamic Society*. Ed. Charles Melville. 139-190. London: I.B. Tauris, 1996.
- Çelenk, Mehmet. *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şîîliğin Seyri*. 2. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Çelenk, Mehmet. "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şîîleşme Seyri". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (2014): 7-35.
- Dezfûlî, Fehîme Muḥbir. "Müsteşrikân ve Muhâceret-i 'Ulemâ-i Cebel-i 'Âmil be İrân der Devre-i Safevî". *Tarîḥ ve Temeddün-i İslâmî* 2/19 (1393): 198-201.
- Gündüz, Tufan. "Safevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 451-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hândmir, Ğiyâseddîn b. Hümâmiddîn Hüseynî. *Târîḥu ḥabîbi's-siyer fi aḥbârî efrâdi beşer*. 4 Cilt. Tahran: Kitabḥâne-i Ḥayyâm, 1333.
- Houranî, Albert. "Cebel-i 'Amil'den İran'a". Trc. Habib Kartaloğlu. *Usûl İslam Araştırmaları* 23 (2015): 213-226.
- Houranî, Albert. "From Jabal 'Amil to Persia". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 49 (1986): 133-140.
- Houranî, Albert. "The Safavid Era". *Expectation of The Millenium: Shiism in History*. Ed. Seyyed Hossein Nasr - Hamid Dabashi - Seyyed Vali Reza Nasr. 187-192. New York: State University of New York Press, 1989.
- İsbahânî, Mirza Abdullah Efendi. *Riyâzü'l-'ulemâ ve ḥiyâzü'l-fuḍelâ*. Thk. es-Seyyid Aḥmed el-Hüseynî. 6 Cilt. Kum: Matba'atü'l-Ḥayyâm, 1401.
- Jurdi, Rula Anis. *Migration and social change: The ulama of Ottoman Jabal Amil in Safavid Iran, 1501-1736*. PhD These, Yale University, 1998.

- Karadağ Çınar, Gülay. "Safevî Devleti'nde Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şii Ulemayla İlişkileri". *İran Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2017): 11-51.
- Kâtib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*. Trc. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Keddie, Nikki R. *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. New Haven: Yale University Press, 1981.
- Kevserânî, Vecîh. *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*. Trc. Ramazan Yıldırım. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam, An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Mazzaoui, Michel M. *Shi'ism and The Rise of The Safavids*. PhD These, Princeton University, 1966.
- Mazzaoui, Michel M. *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism and the Ghulat*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.
- Merçil, Erdoğan. "Serbedâriler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mınorsky, V. *Tadhkirat al-Muluk*. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1943.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shii Islam*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Muhâcir, Cafer el-. *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrân fî'l-aşri's-Safevî*. Beyrût: Dârü'r-Raḡvâ, 1989.
- Muhammedoğlu, Aliyev Saleh. "Hasan-ı Rûmlü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 346-347. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Mürüvve, Ali. *et-Teşeyyü' beyne Cebel-i Âmil ve İrân*. London: Riyâd er-Reyyes li'l-Kütüb ve'n-Neşr, 1987.
- Nasr, Hossein. "Religion in Safavid Persia". *Iranian Studies* 7/1 (1974): 271-286.
- Newman, Andrew J. *Safavid Iran, Rebirth of a Persian Empire*. London: I.B.Tauris, 2006.
- Newman, Andrew J. *The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhbari) Schools in Imami History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D.* PhD These, University of California, 1986.
- Newman, Andrew J. "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran". *Die Welt des Islams*. 33 (1993): 66-112.
- Öz, Mustafa. "Cebeliâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1: 253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Roemer, H. R. "The Safavid Period". *The Cambridge History of Iran*. Ed. Peter Jackson - Lawrence Lockhart. 6: 183-350. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Rumlu, Hasan Beg. *Aḥsenü't-tevâriḥ*. Tahran: Çâbḥâne Ḥaydarî, 1357.
- Rumlu, Hasan-ı. *Aḥsenü't-tevâriḥ*. Trc. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.
- Savory, R. M. "The Principal Offices of the Şafawid State during the Reign of Ismâ'il I (907-30/1501-24)". *Bulletin of the School of Oriental*

- and African Studies* 23/1 (1960): 91-105.
- Savory, Roger. *Iran under the Safavids*. Cambridge: Cambridge Press, 2007.
- Stewart, Devin J. "A Biographical Notice on Bahā' al-Dīn al-Āmilī (d. 1030/1621)". *Journal of the American Oriental Society*, 111/3 (1991): 563-571.
- Stewart, Devin J. "Notes on the Migration of Āmilī Scholars to Safavid Iran". *Journal of Near Eastern Studies* 55/2 (1996): 81-103.
- Stewart, Devin J. "Safevî İran'a Āmilī Ulemânın Göçüne Dair Notlar". Trc. Habib Kartaloğlu. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2016): 271-314.
- Stewart, Devin J. "Taqiyyah as Performance: The Travels of Baha' al-Din al-Amili in Tthe Ottoman Empire (991-93/1583-85)". *Law and society in Islam*. 1-70. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996.
- Stewart, Devin J. "The First Shaykh al-Islām of the Safavid Capital Qazvin". *Journal of the American Oriental Society* 116/3 (1996): 387-405.
- Stewart, Devin J. "The Ottoman Execution of Zayn al-Dīn al-Āmilī". *Die Welt des Islams* 48/3 (2008): 289-347.
- Şah Tahmasb. *Şah Tahmasb-ı Safevî Tezkire*. Trc. Hicabi Kırlangıç. 2. Baskı. Ankara: Atlas Kitap, 2015.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şiasın'da Düşünce Ekolleri Ahbârilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Uyar, Mazlum. *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Winter, Stefan. *The Shiite of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Winter, Stewfan Helmut. *The Shiite Emirates of Ottoman Syria (Mid-17th - Mid-18th Century)*. PhD These, The University of Chicago, 2002.
- Zâhir, Süleyman. *Şafahâtı min Cebel-i Āmil*. Beyrût: Dârü'l-İslâmiyye, 2002.

Makale Bilgisi /Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi /Received: 05.03.2019
Kabul Tarihi /Accepted: 04.05.2019

**Abdulcelil el-Kazvinî'nin “en-Nakz” Adlı Eseri ve Şiiler Hakkındaki
Bilgiler**

Hasan APAYDIN*

Öz

İslam toplumu Hz. Peygamber'den sonra çeşitli görüş ayrılıklarına düşmüş ve farklı ekollere ayrılmıştır. Her bir topluluk kendi görüşlerini suçlamalara karşı savunmak yahut karşıt/rakip görüşleri çürütmek amacı ile eserler telif etmişlerdir. Çalışmamıza konu olan *en-Nakz* isimli eser hicri VI./XII. asırda, Selçuklu saltanatının son dönemlerinde, Şia'ya yöneltilen suçlamalara cevap mahiyetli yazılmış bir eserdir. Eser muhteva olarak oldukça zengin olup, o dönemde yaşayan Şiilerin yaşam merkezleri, sosyo-kültürel konuları, mimarisi, eğitim kurumları, eserleri, yöneticilerle ilişkileri ve daha birçok konu hakkında malumatlar içermektedir. Eser kaleme alındığı dönem bakımından da İslam Mezhepleri Tarihi açısından dikkate değerdir, zira XI. yüzyıl mezhepsel farklılıkların daha fazla gündeme getirildiği ve ihtilafların körüklendiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde yaşayan Şiilerin inançlarının ve kültürlerinin daha iyi anlaşılabilmesi bakımından *en-Nakz* isimli eserin büyük bir öneme haiz olduğu anlaşılmaktadır. Benzer konulara değinen Arapça eserler olsa da o döneme ait teferruatlı bilgi veren ve özellikle Farsça telif edilen başka bir eser bulunmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Abdulcelil Kazvinî, Kitab-un Nakz, Selçuklular, Şii, Şia, İmamiyye, Eşariyye.

Abduljelil al-Qazvini's Book “en-Naqz” and Knowledges on Shiites

Abstract

Islamic society fell into various divergences and divided into different schools after the Prophet (pbuh). Each community compiled books in order to defend their views against accusations or refute the views of opponents. The book named *en-*

* Türkiye Caferileri Vakfı (TÜRCAV) Genel Sekreteri, hasan1412@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7048-7737>

Nakz which is the subject of our study is a book written in response to accusations against Shia in Hijri sixth century, last period of Seljuk empire. The book is quite rich as the content and includes information about life centers of Shias living in that period, socio-cultural issues, architecture, educational institutions, books, their relations with the administrators and many more topics. The book is noteworthy also because of the period in which the work was written in terms of Islamic Sects history because of XI. century comes across as a period when sectarian differences came to the agenda more frequently and the conflicts were fueled. In terms of a better understanding of beliefs and cultures of Shias living that period, it can be understood that *en-Nakz* named book possess great importance. Although there are Arabic books that touch too similar subjects, there is no book, especially copyrighted in the Persian language, which provides detailed information about that period.

Key Words: Abdulcelil Kazvini , Kitab-un Nakz , Seljuks, Shiite, Shia, Imamiyyah, Ashari.

Giriş¹

İslam düşünce tarihi, farklılıkların birlikteliği üzerine kurulu uzunca bir geçmişe sahiptir. Günümüzden bakınca ayrıymış gibi duran pek çok mezhep, ait oldukları dönemin toplumsal gerçekliğinde, bazen çatışma bazen de uzlaşma yoluyla, aslında birlikte inşa olmuşlardır. Bu inşanın somut izdüşümleri mesabesindeki dinî-mezhebî metinler, söz konusu birliktelikten ziyadesiyle etkilenmişlerdir. Bu nedenle hangi mezhebe mensup birisi tarafından yazılırsa yazılsın, metinlerin, kendilerini çevreleyen sosyo-kültürel ortamdan ve bu ortamın düşünce diyalektiğinden soyutlanması mümkün değildir.

VI./XII. yüzyılda İmamiyye mezhebine mensup önemli bir âlim olan Abdulcelil el-Kazvini'nin *en-Nakz* adlı eseri bu durumun en dikkat çeken örneklerinden birini oluşturmaktadır. Eşariyye'ye mensup bir müellif tarafından kaleme alınan ve İmamiyye'nin eleştirisine hasredilen bir esere reddiye kabilinden yazılan bu eser, hem söz konusu reddiyelere ve eleştirilere cevap vermekte hem de muhatabın ait olduğu mezhebi geleneğe yönelik karşı eleştirilerde bulunmaktadır. Bu haliyle eser, mezhepler arası karşılıklı bir etkileşimi ve bu etkileşim neticesinde oluşan gerilimi oldukça geniş bir biçimde ihtiva etmektedir. Bunun yanı sıra İmamiyye'nin VI./XII. yüzyılın ilk yarısında Horasan şehirlerindeki temsiline dair önemli ve başka kaynaklarda bulunmayan genişlikte bilgiler sunmaktadır. Söz konusu zaman dilimi Büyük Selçuklular Devleti'nin son dönemlerine denk düşmektedir. Kazvini, Selçukluların hâkimiyeti altında yaşamış birisidir. Eşariyye'yi eleştirirken Selçuklu yöneticilerinin mezhep merkezli kimi tasarruflarına ve yaklaşımlarına dair de önemli bilgiler sunmakta, onların görüşlerine ve yaklaşımlarına övgülerde bulunmaktadır.

¹ Bu çalışma 2017 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalında yapmış olduğum seminer ödevimin yeniden gözden geçirilmiş halidir. Seminer konunun belirlenmesinde ve yazım aşamasında yardımcı olan ve metni elden geçirek tashih eden danışmanım Sayın Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'ya teşekkür ederim.

Bu çalışmada Kazvinî'nin söz konusu eseri ve muhtevası tahlil edilmiştir. Farsça kaleme alınmış olan eser, bu kapsamda önce baştan sona gözden geçirilmiş ve İmamiyye'nin VI./XII. yüzyılda Horasan şehirlerindeki temsiline dair bilgiler derlenmiştir. Daha sonra da bir bütünlük içerisinde kompoze edilmiştir. İlgili bilgiler, aynı zamanda bir veri niteliği taşıdığından metinde genellikle tasviri bir yöntem izlenmiş, önemli görülen bazı pasajlar birebir tercüme edilmiştir. Hakkında çok fazla bilgi bulunmayan, ancak *en-Nakz*'a yansıyan içerik dikkate alındığında oldukça önemli bir İmami âlim olan Kazvinî'nin hayatına dair kitap içerisinde yer alan bilgiler de not edilmiş ve bunlar Kazvinî'nin tarihsel kişiliği altında zikredilmiştir.

Türkiye'de *en-Nakz* eseri üzerine yapılmış müstakil bir çalışma bulamadık ama özellikle Selçuklular dönemi hakkında yazılan birçok eserde bu kitaba atıf bulmak mümkündür. Abdurrahman Acar'a göre XI. asrın kültürel ve dini tarihi açısından *en-Nakz* kitabının büyük bir önemi bulunmaktadır.² Alessandro Bausani yazmış olduğu "Selçuklular Dönemi Din" makalesinde *en-Nakz* kitabının önemine değinerek birçok alıntılarda bulunmuştur.³ Adem Arıkan'ın "Büyük Selçuklular Döneminde Şia" isimli doktora tezinde de Büyük Selçuklular döneminde İsnâaşeriyye Şiilerinin yoğun olarak yaşadığı coğrafyanın tespiti ve 5. ve 6. /11. ve 12. yüzyılda özellikle İran'daki dinî durum hakkında önemli kaynaklarından birisi de *en-Nakz* kitabı olmuştur.⁴ Dilinin eski Farsça olması nedeni ile anlaşılması zor olan bu esere belki de bu sebepten dolayı çok fazla rağbet edilmemiştir. İran'da ise hem Kazvinî hem de *en-Nakz* hakkında çok sayıda kitap ve makale yazılmış ayrıca kongre/sempozyumlar düzenlenmiştir. Örnek olarak 2012 yılında Kazvinî'yi anma ve ona saygı kongresi düzenlenmiş, Kazvinî, *en-Nakz* ve *en-Nakz*'ın içerdiği konulara ilişkin sunulan makaleler bir kitap haline getirilmiştir, bu eserde yirmi dört adet makale bulunmaktadır.⁵ İran'ın Kum şehrinde bulunan "Merkez-i Tahkikati-yi Kampüteri-yi Ulum-i İslami" adlı kuruluş *en-Nakz* eseri ve ona ilişkin yazılan kitap ve makaleleri içeren bir yazılım programı hazırlamıştır.⁶

² Abdurrahman Acar, *Kitap Tanıtma*, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:39 sayı:1, 1999), s:713

³ Alessandro Bausani, "Selçuklu Döneminde Din", çev. Ali Ertuğrul, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt: 11, sayı: 2, s. 441-465

⁴ Adem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul, 2010, s:11, 12

⁵ Komisyon, *Mecmu'ayi Makalat-ı Kongre-yi Bozorgdaşti-yi Abdulcelil Razî Kazvinî*, (Kum: Darul Hadis, Kitaphaneyi müze ve merkez-i İsnad-i meclis-i şura-yi İslami işbirliğiyle, 1391/2012)

⁶ Bu program elimizde mevcuttur.

1. Abdulcelil el-Kazvinî'nin Hayatı

Asıl adı Nâsıruddîn Abdulcelil er-Razî el-Kazvinî olan Abdulcelil el-Kazvinî, yaşadığı dönem itibari ile Rey ve Kazvin şehirlerinin önde gelen ailelerinden birine mensup olup Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ebu'l-Fazl el-Kazvinî'nin oğludur.⁷ *en-Nakz* adlı eserinde verdiği satır arası bilgilere bakılırsa, bu aile toplum içerisinde nüfuz sahibi, hatırı sayılır ve sözüne itimat edilir bir ailedir.⁸

Kazvinî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir; bununla birlikte eldeki veriler ışığında, V./XI. yüzyılın sonlarında dünyaya geldiği, VI./XII. yüzyılın ikinci yarısında, yani yaklaşık 560/1165'ten sonra vefat ettiği kaydedilmektedir.⁹ Kazvinî, yaşadığı dönemin önde gelen ve etki gücü yüksek vaizlerinden biridir ve sıklıkla önemli ilim meclislerine sohbet etmesi için davet edilmiştir.¹⁰ Nitekim kendisiyle aynı dönemde yaşamış olan Şeyh Muntecebuddîn er-Razî (ö.585/1189) onu *Şeyhu'l-Vaiz* olarak nitelemiştir.¹¹

İmamiyye mezhebine mensup olmasına karşın, Kazvinî'nin meclislerinin farklı mezheplerden çok sayıda insana ev sahipliği yaptığı belirtilmektedir. Yaşadığı dönemde Horasan bölgesinde mezhepler arasında yaşanan toplumsal gerilimler göz önünde bulundurulduğunda onun herkese kendisini kabul ettirmiş önemli bir kimse olduğu anlaşılmaktadır.

2. Abdulcelil el-Kazvinî'nin Eserleri

Kazvinî'nin çok sayıda eser yazdığı, özellikle Moğol istilasıyla birlikte bunların birçoğunun kaybolduğu ve onlardan sadece isimlerinin geriye kaldığı bilinmektedir. *en-Nakz*'daki atıfları ve değerlendirmeleri doğrultusunda onun aşağıdaki eserleri kaleme aldığı anlaşılmaktadır:

Tenzihu 'Â'îşe 'ani'l-Fevâhiş'l-'Azîme: Bu kitabı Emir Abbas Ğazî'nin hâkimiyeti ve Sa'îd Hasan Esterabâdî'nin kâdi'l-kudatlığı döneminde, Seyyid Şemsuddîn Hüseyinî'nin emri ile 533/1139 yılında yazmıştır. *en-Nakz*'da bu eserin yazılma gerekçesi hakkında geniş bilgiler sunmuştur.¹² Kendi tabiri ile “bir kimse Aîşe, Ümmü Seleme ve diğer peygamber eşleri hakkında Şia'nın görüşlerini bilmek istiyorsa mutlaka bu kitabı okumalıdır.”¹³ Allame Meclisî'nin kendi zamanında bu kitabı görmüş olduğu yönündeki beyanından,¹⁴ kitabın Moğol istilasından salim kurtulduğu ama daha sonraları tekrar ortadan kaybolduğu

⁷ Seyyid Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şî'a*, (Beyrut: Dâru't-Ta'âruf li'l-Matbû'ât, 1403/1983), c. 10, s. 16.

⁸ Abdulcelil el-Kazvinî, *en-Nakz*, (Tahran: Encümen-i Asarı Milli, 1358/1979), s. 15

⁹ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 23, (Mukaddime)

¹⁰ Mirza Abdullah Efendi, *Riyâdu'l-'Ulemâ ve Hiyâzu'l-Fudala*, (Kum, 1981, c. 3), s. 72

¹¹ Muntecebuddîn Ali b. Babuveyh Razî, *el-Fihrist*, (Kum: Ayetullah Mar'aşi Necefi Kütaphanesi, 1987), s. 87.

¹² Kazvinî, *en-Nakz*, s. 115.

¹³ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 320.

¹⁴ Allame Muhammed Bâkır Meclisî, *Bihâru'l-Envar el-camietu li dureri ehbaril Eimmetil ethar*, (Tahran: Darul kutubil İslamiyye, 1386/1966), c.102, s. 250.

anlaşılmaktadır. Bazı çevrelerce Şia'nın bazı Peygamber eşlerine hakaret ettiği yönündeki iddialara cevap olması bakımından bu kitap büyük bir öneme sahiptir.

el-Berâhînu fî İmâmeti Emîri'l-Mu'minîn 'aleyhi's-selam: Kazvinî bu kitabı 537/1143 yılında, Hz. Ali'nin imametini ispat etmek için yazmıştır.¹⁵ Kitabın başlığına yansıyan *el-Berâhînu* ifadesi, bazı kaynaklarda *el-Burhân* şeklinde zikredilmiştir.

es-Su'âlât ve'l-Cevâbât: Bu eser soru-cevap şeklinde kaleme alınmıştır. Şeyh Muntecebuddin , *Fihrist* adlı eserinde, Kazvinî'nin bu kitabından bahsetmiş ve yedi ciltten oluştuğunu belirtmiştir.¹⁶

Miftâhu'r-Râhat fî Funûni'l-Hikâyât: Kazvinî bu eserinde, Şia'nın zahitler, âbidler ve müfessirler hakkındaki görüşlerini beyan etmiştir.¹⁷ Bu kitap, *Miftâhu't-Tezkîr* adı ile anılmıştır.¹⁸ Kazvinî'nin beyanından anlaşıldığı kadarıyla bu eser, Şia'nın üzerindeki sahabe algısı ile alakalı ithamları ortadan kaldırmak amacı ile yazılmıştır. Eserde özellikle de ikinci halife Ömer'in imanı konusuna yer verilmiş olması bu konunun en önemli delillerindendir.¹⁹

Risâle-yi der Redd-i Mulhidân: Kazvin halkının, zamanın Fâtımî hâkimi hakkındaki suallerine cevap olarak yazılmış bir eserdir.²⁰ Bu dönemde Mısır'da hâkim olan Fâtımîler mülhit olarak anıldıklarından dolayı eserin ismi de *Redd-i Mülhidân* şeklinde belirlenmiştir.

3. Abdulcelil el-Kazvinî'nin en-Nakz Adlı Eseri

Kazvinî'nin günümüze ulaşan tek eseri olan *en-Nakz*'ın uzun künyesi *Ba'zı Mesâlibi'n-Nevâsıb fî Nakzi Ba'zi Fedâ'ihî'r-Revâfîz* şeklindedir. Kazvinî bu kitabı 555/1160 yılında Farsça olarak yazılan *Ba'zı Fedâ'ihî'r-Revâfîz* isimli kitaba reddiye olarak kaleme almıştır.²¹ Kazvinî, 556/1161 yılında kitabın bir nüshasının eline ulaştığını ve hemen ona cevap yazmaya koyulduğunu beyan etmektedir.²² *Ba'zı Fedâ'ihî'r-Revâfîz* kitabının yazarı her ne kadar kendi ismini saklamaya çalışsa da onun Benî Meşat kabilesinden Şihâbuddin Tevârihî eş-Şafîî er-Râzî olduğunu söylemişlerdir.²³ *en-Nakz*'da bu kitabın yazarının

¹⁵ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 376.

¹⁶ Muntecebuddin, *el-Fihrist*, s.87.

¹⁷ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 239.

¹⁸ Ömer Rıza Kuhale, *Mucemu'l Muellifîn*, (Beyrut: Mektebetul Mesna, tarih yok), c:5 s:83.

¹⁹ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 177.

²⁰ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 475.

²¹ Kazvinî, *en-Nakz*, Musahhihin önsözü, s. 21.

²² Kazvinî, *en-Nakz*, s. 2.

²³ Ağa Bozorg Tahranî, *ez-Zerî'a ilâ Tesânifi's-Şi'a*, (Beyrut: Dâru'l-Edva, 1986), c. 24, s. 284.

kendisi Şia iken daha sonra Sünni olan ve asılsız ve mesnetsiz sözler ile Şia'yı karalamaya çalışan bir şahıs olduğu zikredilmektedir.²⁴

Bu eser her ne kadar kelamî ve reddiye tarzında yazılan bir kitap olsa da, zamanın siyasi ve sosyal durumu, örf ve adetler, halkın farklı alanlarda yaşam tarzları, Rey şehrinde yaşayan halkın durumu hakkında bilgiler vermesi bakımından oldukça önemlidir. Kazvinî, kelamî reddiyelerinin yanında, İran coğrafyasında hicri ilk asırlardan itibaren Şiilerin yaşadıkları farklı şehir ve mahallelerin isimlerini, Rey şehrinde Şiiler ile Sünnilerin yaşadıkları mahallelerin isimlerini, camilerin, medreselerin, kütüphanelerin isimlerini ve hicri XI. asırda yaygın olarak ziyaret edilen Ehl-i Beyt'e mensup ziyaretgâhların bilgisini vermektedir. Ayrıca âlimler, saygın şahsiyetler, hayır işlerde bulunanlar (hayyirin), bilim adamları, yazarlar, şairler, Şii ve Şii olmayan vezirler ve devlet adamları hakkında bilgiler vermektedir. Kazvinî, İslam'ın ilk devrelerinde vuku bulan Hayber'in fethi, Sakife olayı, Reddu's-Şems olayı ve İmam Hasan'ın cenaze merasimi gibi olaylara²⁵ da değinmektedir. Farsça dilinde çok güzel bir edebiyat kullanması da kitabın değerini arttırmakta ve ona farklı bir güzellik atfetmektedir. Nitekim Selçuklular dönemi özellikle Melik Şah ve Sultan Sencer dönemi Fars edebiyatı ve şiirlerinin altın çağı olarak adlandırılmaktadır.²⁶ Bu dönem, Horasan ve Irak ahenklerinin arasında bir ahenge sahiptir.

Kazvinî'nin *en-Nakz*'ı yazdığı dönem Moğolların Horasan'ı istilasından yaklaşık elli yıl öncesine denk düşmektedir. Bu süreçte Abbasiler güç kaybetmiş, halifeler, hükümdarlar, vezirler ve devlet adamlarının elinde mahiyetlerini kaybetmiş durumdadı. Bunun fırsat olarak görüldüğü birçok yerde bağımsızlık ilan edilmiş ve halifelik makamı teşrifattan başka bir şey olmamıştı. Bu zamanda kudret sahibi olan Selçuklu devletini ve Atabekleri de beyan etmek gerekir. Her yerde vuku bulan siyasi istikrarsızlar ve karışıklıklardan Rey şehri de payını almıştı. Kazvinî, bu iktidar kavgalarına ve siyasi oyunlara da işaretlerde bulunmaktadır.

O zamanın siyasi karışıklıklarının sebeplerinden biri de Bâtıniler meselesiydi. Batınilerin İslam coğrafyasında çeşitli yerlerde yaptıkları isyanlar önem arz etmektedir. Bu olaylarda aslen Rey şehrinde olan Hasan Sabbah ismi, İran'da vuku bulan ayaklanmalarda ve yöneticilerin yaşadıkları sıkıntılarda en önemli aktörlerdendir. Kazvinî de kitabında Hasan Sabbah hakkında bilgiler vermektedir.

Diğer bir konu ise, yöneticilerin halkın dini duyguları ve hassasiyetlerinden faydalanma çabalarıdır. O dönemde dini eğitimler hadis ve fıkıh üzerinde yoğunlaşmış, irfan ve felsefe gibi konular hızla

²⁴ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 15.

²⁵ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 59, 287, 288, 289, 602.

²⁶ Muhammed Şibli Nu'mânî, *Şi'ru'l-Acem*, trc. Muhammed Takî Daî Gilanî, (Tahran: İbni Sina, 1366-1988), s. 160.

düşüşe geçmişti. Halkın hassasiyetleri dini duygularına bağlanmış konumdaydı. Yönetime geçmek isteyen ve yönetimini sağlama almak isteyenler bu konuyu fevkalade kullanmaktaydılar. Hatta Selçuklular da bu konudan, kendilerinin Abbasi hilafetinin koruyucuları olduklarını ima ederek faydalanmışlardır.²⁷ O dönemde din adına yapılan katliamları da belirtmekte fayda vardır. Her hâkim, kendine sıkıntı doğurabilecek kimseleri mühlitlik ithamı ile öldürmekteydi. Kazvinî bu konulara da ayrıca değinmektedir. Özellikle Rüstem bin Ali bin Şehriyar'ın Mazenderan Melik'i olduğunda yirmi yedi bin erkeğin mühlitlik ithamı ile öldürüldüğünü beyan etmektedir.²⁸

4. en-Nakz'da Şiilerin Durumları Hakkında Bilgiler

Abdulcelil Kazvinî'nin en-Nakz'ında, Şia'ya yönelik bir eleştiri ve reddiye mahiyetinde kaleme alınmış olan *Ba'zı Fedâ'ihî'r-Revâfız*'ın dolaylı etkisi görülür. Bu eserde Şia'ya yöneltilen eleştirilere, Kazvinî kendi eserinde cevap vermeye ve karşısındakinin görüşlerini çürütmeye çalışır. Bu eleştirilere cevap verirken, dönemin sosyo-politik ve dini-kültürel manzarasına dair de önemli bilgiler sunar.

4.1. Selçuklular Döneminde Şiilerle İlgili İthamlar

4.1.1. Şiilerin Medreseleri

Fedâ'ihî'r-Revâfız kitabının yazarı, Selçuklular döneminde Şiilere dini kuruluşlar yapma izninin verilmediğini iddia etmektedir. Bu vesile ile Sünni olan Selçuklu devletinde Şiilerin tahkir olunduğu ve kısa süre altına alındığını beyan etmeye çalışmıştır. Kazvinî, Selçuklular döneminde yapılan Şii dini kuruluşlara örnekler vererek bu iddiayı yalanlamaktadır. İran genelinde bulunan medreseler ile onların İran, Şam ve Irak'ın bazı şehirlerinde bulunan vakıflarına genel olarak işaret etmekte ve Rey şehrini teferruatı ile ele almaktadır. Selçuklu Sultanlarının, yeni medrese yapımı veya mevcutların onarılması, Şii ibadet merkezleri ve mevcut örf ve adetleri ile buralarda öğretilen dini eğitimlerine katkılarını beyan etmektedir. Onun bu noktadaki değerlendirmeleri şu şekildedir:

“...Eğer Horasan, Mazenderan, Halep ve Harran gibi Şam şehirleri, Irak şehirleri ve Kum, Kâşân ve Abeh bölgelerinden başlarsak ve her birindeki medreselerin sayılarını, ne zaman yapıldıklarını, bağlı olan vakıflarını ele almak için uğraşarsak tomarlar ve kitaplar yazmak gerekir.”²⁹

“...Öncelikle Seyyid Tâcuddin Muhammed Kîseki'nin büyük medresesi... Büyük Tuğrul -Allah rahmeti ile sirab

²⁷ Celaluddin es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefa*, (Beirut: Darul Marife, 1420-1999), s. 361-362.

²⁸ Kazvinî, *en-Nakz*, s.110-111.

²⁹ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 34.

etsin- zamanında yapılmadı mı? Ve orada Şemsu'l-İslam Haskâ Bâbeveyh medresesi... bu iki sultan zamanında yapılmadı mı? Bu iki medrese arasında Seyyidlere ait medrese... bu medreseyi Sultan Muhammed zamanında yapmadılar mı? Ve demir kapılı medrese... Sultan Melik Şah zamanında yapılmadı mı? Ve İsfahanlıların yurdunda fakih Ali Casibî medresesi... Sultan Melik Şah zamanında yapılmadı mı? Abdulcabbar Müfid hoca medresesi... Melik Şah'ın saltanatında ve Berkyaruk'un zamanında yapılmadı mı? ... Fîruz yurdundaki medreseyi bu sultanların zamanında yapmadılar mı?"³⁰

"...İmam Ebu İsmail Hemedanî hoca İsfahan'da Sultan Muhammed'in huzuruna çıktı, medresesi fitne zamanında yıkılmıştı, (sultanın) emri ile yeniden yapıldı, kürsü koydular, o her zamanki kaidesi üzerine görevine ve işine devam etti, bu medrese bu gün hala ayakta ve meşhurdur."³¹

"... Emir İkbâl derviş evi Kerim Gıyasî zamanında yapılmadı mı? Bugün hala ayakta ve meşhur olan Ali Osman derviş evi... Sultan Melik Şahın zamanında ve onun emri ile yapılmadı mı?"³²

Bu medreselerin ortak özelliği olarak hepsinde günlük cemaat namazlarının, Kur'an derslerinin ve vaaz programlarının olduğu belirtilmiş ayrıca yapı itibari ile birçoğunun çok güzel olduğuna değinilmiştir. Kazvini'nin beyanlarından Selçukluların, dini yapıların yapılması ve onarılmasına önem verdikleri ve bu konuda mezhepsel ayırım gözetmedikleri anlaşılmaktadır.

4.1.2. Şiilerin Eserleri

Fedâ'ihî'r-Revâfız kitabının yazarı Şiilerin fikhinin olmadığı iddiasını savunmuştur.³³ Kazvini bu konu ile ilgili, fıkıh kitaplarını ve Şii âlimlerinin ellerinde bulunan sayısız kütüphaneleri beyan ederek bu görüşü reddetmeye çalışmıştır. Şiilerin ellerinde bulunan meşhur ve kabul görmüş fıkıh kitaplarını şöyle zikretmektedir:

"...Muknia, A'vîz, Feraiz, Misbahu Murtaza, Şerayi Ali Hüseyyan, Men la Yehduruhu'l-Fakih, İlelu's-Şerayi, A'melu Yevmi ve'l-Leyle, Hidayetu'l-Musterşid, el-Merasimu'l-Aleviyye fî Ahkâm-i'n-Nebeviyye, el-Cemel, el-Ukûd, Kitabu'l-Muğnî fî'l-Fıkh -on ciltte-, Fıkhul Kur'an -iki ciltte-, Menasiku'z-Ziyârât, Uruzu'l-Advî, Vifaku'l-Amme ve'l-Hasse, el-Muhazzeb ibnu Berrac, el-Mutemessik bi Habli Âli

³⁰ Kazvini, *en-Nakz*, s. 34, 35.

³¹ Kazvini, *en-Nakz*, s. 36.

³² Kazvini, *en-Nakz*, s. 36.

³³ Kazvini, *en-Nakz*, s. 38.

*Muhammed, Fihristu Kutub-i'l-Ashab ve Mesaili'l-Hilaf, Misbahu Kebir, Tehzibu'l Ahkâm, el-Mebsut, Emelu's-Sünne ayrıca küçük kitaplar ile az sayfalı risalelerin sayısı hadden fazladır..."*³⁴

Burada zikredilen eserler müteferrik konulara sahip kitaplardır, bu eserlerden birçoğu günümüzde Şia arasında pek maruf değildir. Kazvinî'nin neden bu kitapları seçtiği ve neden Şia arasında daha fazla öneme sahip olan diğer kitaplara değinmediği pek anlaşılmamaktadır ama her alandan bir veya bir kaç kitap ismini örnek olarak zikrettiği düşünülmektedir. Benzer şekilde *Fedâ'îhi'r-Revâfız* kitabının yazarı Şiilerin ders ve öğrenci yetiştirme meselesini reddetmektedir.³⁵ Kazvini, bu konu ile ilgili kendisinden önceki yüzyıllardan başlayarak kendi zamanına kadar, ders ve kürsü sahibi Şia'nın büyük üstatlarının isimlerini beyan etmektedir.

"...Bağdat'ta Seyyid Murtaza ki sadece Usul ve Fıkıh alanında dört yüz öğrencisi vardı... Benî Abbas halifeleri döneminde saygın bir öğretmen ve sözü ve yazdıkları kabul gören bir şahıstı."³⁶ "ondan (Seyyid Murtaza'dan) önce Şeyh Müfid'in çok sayıda öğrencisi vardı, önemli tartışmalar yapmış ve birçok eser yazmıştır... Büyük Şeyh Ebu Cafer Bâbeveyh'in fazileti ve büyüklüğü inkar edilebilir mi?... Onun eserleri, vaazları ve dersleri, ilim ve fazileti, zühd ve emanetinin bereketleri, Rey şehrinde Türkistan'a ve İlak³⁷ şehrine kadar herkes için aşikârdır. Aynı şekilde Nevbahtîyan ve Muhammed bin Şâzân ki onların fazileti dünyaya aşikârdır ve Murtaza Kummî ki dünyanın fuzelası onun eserlerini ve vaazlarını kendilerine sermaye yapmışlardır. Şeyh Ebu Cafer Tusî ki onun fazilet ve takvası güneş gibi aşikârdır. Ve Ebu Ye'la Sellar ve İbnu'l-Berrac ve sonrakilerden Hâce Ebu Cafer Düristî ve Ebu'l Ferec Hemedanî ve... Bunlardan başka öncekilerden ve sonrakilerden öğretmen, mütekellim, fakih, âlim, mukrî, müfessir ve mütedeyyin var ki onların hepsinin zikri kitabı çok uzatır (diye gerisini beyan etmiyorum)."³⁸

Kazvinî özellikle Şia içerisinde büyük öneme sahip şahsiyetlerin isimlerini zikrederek bu ekolün şekillenmesinde onların ve eserlerinin ne denli etkili olduğuna da değinmiş olmaktadır. Fakat bazı isimler günümüzde Şia arasında pek

³⁴ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 38.

³⁵ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 39.

³⁶ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 39.

³⁷ Özbekistan'ın kuzeyinde bir şehrin ismi.

³⁸ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 40, 41.

meşhur değillerdir. Kazvini'nin beyanından, o zaman zarfında onların bir şöhrete sahip oldukları ve Şia üzerinde tesirli oldukları anlaşılmaktadır.

4.1.3. Selçukluların Şiilere Yaklaşımı

Fedâ'ihî'r-Revâfız kitabının yazarı, Selçukluların yapmış olduğu bazı sert tavır ve davranışları mezhep kaynaklı göstermeye çaba sarf etmiştir.³⁹ Kazvini, Selçukluların sert tavırlarını inkâr etmemekle beraber tüm devletlerin kendi saltanatlarını ayakta tutmak için yaptıkları siyasi olaylar olarak mantık çerçevesinde açıklamaya gayret etmiştir. Tarihteki Şii ve Sünni devletlere örnekler vererek bu konuyu ispata çalışmaktadır.

“Bu davranışlar mezhebin batıl olduğuna veya noksanına delalet etmez, insanlar sultana karşı geldiklerinde sultan da onlara karşı tepki gösterecektir. Tüm sultanların zamanında ve her şehirde bunun örnekleri mevcuttur. Deylem şahlarının zamanında Rey şehrinde Laskilere ve Cebriye âlimlerine karşı yapılanlar, Mahmut Gaznevî zamanında İsfahan'da Muşebbihe'ye (yaptığı), Sultan Mesut zamanında Hemedan'a; Emir Kaşkar ve Emir Abbas zamanında Rey şehrinde Ebu Hanife taraftarlarını defalarca padişahın huzuruna götürdüler ve onların Kuran'ın kadim olduğunu hem ikrar edip ve hem de yazmalarını istediler... İmamî Şia mezhebinden olan Deyleman devletinde diğer mezhep âlimlerine karşı bunun benzerleri yapılmıştır ve bu davranışlar hiçbir şekilde bir mezhebin batıl olduğunu göstermez.”⁴⁰

“Horasan mülkünde Ğuzların (Oğuzların) ordusuyla kıyaslayın, ikinci Zulkarneyn olarak anılan Sultan Sencer gibi bir sultanın önde gelen seyyitlerin, büyük âlimlerin, müftülerin, kadıların, öldürülmesi, dara çekilmesi ve yağmalanması, örneğin Belh'in büyük Seyyidi Muhammed bin Yahya Fakih Nişaburî ki allame ve Şafî ashâbı içerisinde benzersiz idi, zamanının zahidi olan Şeyh Abdurrahman Ekkaf ve binlerce âlim ve salih kimse (Sultan Sencer olayında) öldürüldüler. Öyleyse iki Gazne devletinin Şiilere yaptıkları, onların inancının eksikliğinden idiyse Ğuzların (Oğuzların) Ehl-i Sünnet'e yaptıkları da onların inançlarının eksik ve batıl olduğundan kaynaklanmıştır. Hal buysa bütün akıl sahipleri bunun saltanat sahipleri tarafından güvenlik amaçlı yapıldığını anlar.”⁴¹

³⁹ Kazvini, *en-Nakz*, s. 41 (Sultan Sait melik şah zamanında ne aşağılamalar ve zorluklar Rafiziler için yapılmış ve zorla minberlere getirilerek iman etmeleri istenmiştir.)

⁴⁰ Kazvini, *en-Nakz*, s. 41, 42.

⁴¹ Kazvini, *en-Nakz*, s. 43.

Bazı padişahların saltanatlarını korumak ve güvende tutmak içgüdüleriyle ve/veya yanlış anlaşılmalara ile bazı fitnecilerin tahrikiyle bazı ilim ve fikir sahiplerine ve onların takipçilerine uyguladıkları baskı ve zulümler tarihin siyah sayfalarına örnek teşkil etmektedir. Kazvinî'nin de örneklendirdiği ve beyan ettiği gibi hükümdarların bu tavırları, o ekol veya şahısların yanlışlığına delil olmaz. Ne hazindir ki bazı çevreler ve şahıslar bu olayları, o şahıs veya toplumun aleyhine bir delil olarak kullanma çabasında olmuş ve olabilirler ama bunun yanlışlığı gün gibi aşikârdır.

4.1.4. Şiilerin Yaşadıkları Şehirlerde İslami Kültür ve Medeniyet İle Uyum

Fedâ'ihî'r-Revâfız kitabının yazarı Şiiler arasında dini adetlere karşı bir duyarsızlık olduğunu iddia etmiştir. Özellikle İran'ın bazı Şii şehirlerinin isimlerini zikrederek oralarda İslami örf ve adetten uzak olduklarını söylemiştir:

*"Râfızîlerin yaşadıkları ve çoğunlukta oldukları hiçbir yerde din ve şeriatın cemalini göremezsin, Şia topluluklarının değeri olmaz; Kum, Kâşân, Âve, Veramin, Sari, Urem gibi Rafizi şehirler Alamut'un birer yansımasıdır (çünkü buralarda ezanda açıktan Hayya a'la hayril amel cümlesi söylenmektedir), Rey şehrinde Muslihâh'da, Horasan ve Sebzevar'da cemaat (namazı) yapmazlar, şeriatlarının kuvveti ve camilerinin nuru olmaz."*⁴²

Kazvinî, yazarın bu iddiasını fırsat bilerek bahse konu şehirlerin her birinde İslami medeniyet ve kültürün Şiiler arasında nasıl geliştiğini ispata çalışmıştır. Kazvinî, yazarın değindiği Kum, Kâşân, Âve, Veramin, Sari, Urem ve Sebzevar⁴³ şehirlerini aşağıdaki unsurlar özelinde ele almıştır:

Camiler: Kazvinî, Müslümanlar arasında camilerin önemine değindikten sonra, şehir merkezlerindeki, Pazar yerlerindeki ve mahalle arasındaki camileri beyan etmekte ve halkın buralara olan rağbetlerini anlatmaktadır.

Camilerin Mimarileri: Özellikle merkez camilerin mimarilerini ve bu yapılarda kullanılan malzemeleri ele almaktadır.

Medreseler: Müslümanlar arasında camilerden sonra en önemli yerlerden biri medreselerdir. Bu dönemde camilerde de dini eğitim verilmiştir ancak camilerin ibadet mekânları olması hasebiyle medreseler eğitim alanında daha ileri gitmişlerdir. Kazvinî, burada

⁴² Kazvinî, *en-Nakz*, s. 194.

⁴³ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 194-202.

medreselerin, şöhreti, mimarisi, dersleri, vakıfları ve halkın arasındaki meşruyetleri ile halkın rağbetine de değinmiştir.

İlmi Uzmanlıklar: Kazvini, özellikle Kum şehrinde meşhur olmuş Kur'an karilerini, müfessirler, Arap edebiyatı uzmanları, büyük şairler, fakihler ve kelmacıları da beyan etmektedir.

Razî, o dönemin mimarisinin yanında dönemin sosyal hayatı hakkında da önemli bilgiler vermiştir. Cami ve medreselerin mimarisi ve halkın buralara olan rağbeti, buralarda bulunan kimselerin uzmanlık alanlarıyla halkla ilişkileri, belirtilen asırla ilgili araştırma yapmak isteyen ilim adamları için önemli bilgileri barındırmaktadır.

4.2. *en-Nakz'a* Göre Şii Nüfusun Yoğun Olduğu Şehirler

Abdulcelil Kazvinî, Şiilerin coğrafi yerleşim alanlarını genel olarak üç gruba ayırarak ele almıştır:

Acem Irak'ı Bölgesi: Bu bölge; Kum, Kâşân, Ave (Âbe), Rey ve Veramin şehirlerini kapsamaktadır.

Hazar Denizi Kıyıları: Bu bölge; Cürcan,⁴⁴ Esterâbâd, Dehistan, Cerbadikan (Herbabikan), Sari, Urem, Mazendaran'ın bütün şehirleri ve Taberistan'ın bazı şehirlerini kapsamaktadır.

Horasan Bölgesi: Bu bölgede Sebzevar şehrini görmek mümkündür.

Kazvini'ye göre bu şehirlerde yaşayanlar on iki imam Şii'si ve Usulî ekoldendirler.⁴⁵ Bunların karşısında ise İsfahan, Hemedan, Save, Azerbaycan şehirleri ve Sistan (Sigestan) Sünnî şehirleridirler, yazarın tabiri ile "*bunlar Şii kokusunun kendilerine ulaşmadığı şehirlerdir.*"⁴⁶

Kazvini'nin beyanlarından da anlaşılacağı gibi aslında her vilayette belli bir ekolün veya belli bir kavmin üstünlüğü vardır. Bu sebeple hutbeler ve sikkeler farklılık göstermektedir. Hüküm ve fetvalar o bölgede ağırlığı olan mezhebe göre verilmekte ve belirlenmektedir. Yöneticisi ve halkı aynı mezhebe mensup olan vilayetler daha güçlü olurlar ama eğer yöneticisi ve halkı farklı mezheplerden olurlarsa güçsüz ve düşkün olurlar. Örneğin Azerbaycan'da Şia güçsüzdür, kalem ve kılıç

⁴⁴ Bugünkü adıyla Gürgan veya Gorgan.

⁴⁵ Şia tarih içerisinde Ahbarî ve Usulî olmak üzere iki kola ayrılmıştır. Sadece dini konularda nakil ve rivayetlere bağlananlar Ahbarî, hadisle birlikte zaman ve şartların getirdiği ihtiyaçları nazara alarak fıkıh ve kelmada istidlal metodundan faydalanarak akli esas alanlara ise Usulî denilmektedir. Örnek olarak: Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usulî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ocak 2011, c:13 sayı:24, s:194, 199.

⁴⁶ Kazvini, *en-Nakz*, s. 111, 123, 127, 459; Resul Caferiyân, *Coğrafyayı Tarihi ve İnsaniyi Şia der Cihani İslam*, (Tahran: Astanî mukaddesi Abdul Azim, 1371-1992), s:97.

Şafiilerin elindedir. Mazendaran'da ise bunun tam tersi Şafiiler güçsüz, kalem ve kılıç Şiilerin ellerindedir.⁴⁷

Kazvinî, Şii yerleşim yerlerini, oranın büyükleri ve saygın şahsiyetleri, o şehrin insanların güzel huyları ile birlikte vasfetmektedir. *Ba'zı Fedâ'ihî'r-Reva'fız* kitabının yazarı Şii yerleşim yerlerindeki halkı aşağılayıcı tabirlerle anlatmakta ve şöyle beyan etmektedir: "Alevilerin ordusu kimlerden oluşmaktadır biliyor musunuz: Ğayış kapısının ayakkabıcıları, Âve'in debbağları, Kum'un muhafızları, Veramin'in ağız kokanları ve Sari ve Urem'in kiyakanlarıdır."⁴⁸

Cevabında ise Kazvinî şöyle demektedir:

"Âl-i Murtaza ordusu kimlerden oluşur biliyor musun? Feliysan'ın yiğitleri, Ğabiş kapısının askerleri, Zamehran'ın kapısının seyyitleri, Müslihkâh kapısının delikanlıları. Reşkan kapısının, Deyleman ve Âve'nin inançlı kimseleri, Kâşân'ın vezirleri, Kum'un Arapları ve âlimleri. Kazvin'in seyyitleri ve Şiileri, Veramin'in adam gibi adamları, saygın kimseleri ve halkın iyiliğine çabalayanları. Nermîn ve Seruhe'nin gece ibadet edenleri, Habe'nin imanlı kimseleri, Sari'nin hakanları ve yöneticileri. Urem'in cesur yiğitleri, Sebzevar'ın arifleri, Nişabur'un korkusuz yiğitleri ve savaşçuları, Cürcan'ın saygın ve önder kimseleri. Dehistan'ın büyükleri, Cerbayikan'ın⁴⁹ müminleri, Esterâbâd'ın emin kimseleridir bir avuç yüzü kara yalancılar değil..."⁵⁰

Ayrıca burada zikredilen şehirlerin de Şii olduklarını ve bu halkın özelliklerini ve sıfatlarını anlamaktayız. Yazar beyanının devamında belirtilen şehirlerde, binlerce kürsü, minber, medrese ve camiye ve buralarda Şiilerin mezheplerini yaşayıp yaşattıklarına ve Türkler ile Arapların yoğun katılımlarına değinmektedir.

Bu belirtilen şehirlerde Usulî Şiilerin kitaplarının çokluğuna değinmektedir. İslam coğrafyasının farklı yerlerinde bulunan kütüphanelerin birçoğunda bu kitaplar mevcuttur, onlardan bazıları; Rey şehrinde "Sahibi kütüphanesi", İsfahan'da "büyük kütüphane", Save'de "Ebu Tahir Hatunî kütüphanesi"dir. Bu kitapların genel içeriği tevhidin ispatı, şirkin reddi, felsefe, bâtnîlik, gulat gibi din düşmanlarına cevaplardır.⁵¹

⁴⁷ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 111, 122, 123.

⁴⁸ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 436.

⁴⁹ Buradan maksadın Cerbadikan olduğu düşünülmektedir.

⁵⁰ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 437.

⁵¹ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 18.

Bu şehirlere ek olarak, Horasan bölgesindeki şehirler ile Mazendaran yakınlarında, Halep'ten Harran'a kadar Şam şehirlerinde Seyyitlerin (Sadatın) medreseleri, Kum, Kâşân, Âve (Âbe) gibi acem Irak'ında vakıf kütüphaneleri tahsil ve tehzibe meşguldürler.⁵²

Şiiler için önemli olan bir diğer mekân ise ziyaretgâhlar ve onların mescitleridir. Kazvinî şöyle beyan eder: “*Rey ahalisi Seyyit Abdulazîm'in, Seyyit Ebu Abdillahi'l-Ebyed'in ve Seyyit Hamza el-Musevî'nin (ki bunların fazlı ve kemalleri zahirdir) ziyaretlerine giderler. Kum ahalisi Fatıma binti Musa bin Cafer'in ziyaretine, Kâşân ahalisi Ali bin Muhammed Bâkır'ın ziyaretine (bu yer günümüzde Meşhed-i Erdehal olarak adlandırılmaktadır), Ave halkı İmam Musa bin Cafer el-Kâzım'ın evlatlarından Fazl ve Süleyman'ın ziyaretine giderler ve Kazvin'in Şii ve Sünnileri Ebu Abdillah el-Hüseyn bin er-Rıza'nın ziyaretleri ile Allah'a yakınlaşmaya çalışmaktadırlar.*”⁵³ İmamzade ziyareti olarak meşhur olan bu yerler Şia inancında büyük bir yere ve öneme sahiptir. Hem Şia inanç ve kültürünün yaşatılmasında ve hem de halkın toplanma merkezleri olması bakımından adeta Şia'nın şiarlarından biri halindedir.⁵⁴

5.1. Acem Irak'ı Şehirleri

5.1.1. Kum

Şii nüfusun yaşadığı en önemli şehirlerden birisi Kum şehridir ve onun Şiileşmesi hicri birinci asrın son çeyreğine dayanmaktadır. Gerçi bu dönemde İslam ile yeni tanışan halk, İslam ile ecdatlarının dini arasında bir bocalama safhası yaşamış ve ardından neredeyse tamamı Şii mezhebini seçmiştir.⁵⁵ Bu bakımdan dünyada mezhep ile özdeşleştirilen nadir şehirlerden biridir.

Kum şehri, 83/702 yılında Beni Sa'd bin Eşarî tarafından şehir halinde ele geçirilmiş ve oğlu Abdullah bin Sa'd -ki İmami mezhep ve Küfe'de yetişmiş bir şahıstır- Kum'a yerleşerek buranın Şiileşmesinde büyük rol oynamıştır.⁵⁶ Kum şehri Şiiliğin Irak'tan İran'a taşınmasında önemli bir role sahiptir. İlk dönem coğrafyacıların birçoğu tarafından Horasan toprakları içerisinde Şiiliği açıktan benimseyen ilk şehir olarak zikredilmiştir.⁵⁷ İbn Havkal hicri dördüncü asırda Kum şehrini şöyle vafsetmektedir: “*Oranın halkının tamamı Şiidir, halkın büyük çoğunluğu Arap ve dilleri ise Farsçadır.*”⁵⁸ Mustavfî ise şöyle nakletmektedir:

⁵² Kazvinî, *en-Nakz*, s. 34.

⁵³ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 588-589.

⁵⁴ Habip Demir, *Horasan'da Şiilik*, Ankara Üniversitesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı Doktora Tezi, Ankara, 2016, s. 100.

⁵⁵ Hasan b. Muhammed Kummi, *Tarih-i Kum*, trc. Seyyid Celal Tahranî, (Tahran: h.ş.1313-m.1934), s. 27; Ebu Abdillah Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l- Buldan*, (Tahran: Esedi, 1344-1965), c. 4, s. 160.

⁵⁶ Hamevî, *Mu'cemu'l- Buldan*, c. 1, s. 160.

⁵⁷ Habip Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 107.

⁵⁸ İbn Havkal, *Sefername-yi İbn Havkal*, trc. Dr. Cafer Şiar, (Tahran: Emir kebir, 1366-1987), s. 113.

"Oranın halkı on iki İmam Şüsidir, son derece mutaassıptırlar ve şu anda şehrin büyük bir kısmı viran haldedir..."⁵⁹

Abdulcelil Kazvinî'ye göre Kum'un ismi anıldığında mezhebi zikretmek anlamsızdır çünkü orada Şia'dan başka bir mezhep yoktur.⁶⁰ O, bu noktada şu değerlendirmelerde bulunur:

"İslam'ın eserleri ve şiarları kuvvetli bir şekilde orada bakidir. Ziyetli minberleri, yüksek minareleri, âlimlerin kürsüleri, toplantılar, her taifenin kitapları ile dolu kütüphaneler, tanınmış medreseler, bilgili müfessirler, nahiv ve dilbilimi imamları; büyük şairler, fakihler ve mütekellimler; ibadet eden zahitler; Alevî, Rezevî,⁶¹ Tazî (Araplar) ve Deyalim'in (Deylemliler'in) ... evleri bu şehirdedir. Her seher vakti birkaç mescit ve minareden vaiz ve her mescitten namaz sesi devamlı gelir, her gün camilerde, medreselerde ve büyüklerin evlerinde Kuran hatimleri yapılır. Her yıl sayısız helal mallardan humus, zekât ve sadakalar (Allah yolunda) harcanır."⁶²

Kazvinî, şehirde medfun olan Ehl-i Beyt'e mensup kimselere özel bir vurguda bulunur ve onların varlığını Şia adına şehre vurulmuş bir mühür olarak görür:

"Musa b. Cafer'in -Allah'ın selamı ona olsun- kızı Fatıma'nın nuru, paklığı ve bereketi zahirdir, sultanlar ve vezirler buna inanır, hayır eserlerini ve bereket nurlarını görmüş ve duymuşlardır. Kum şehri ve oranın halkının fazileti hakkında Peygamberden ve İmamlardan sayısız hadis naklolunmuştur. Hz. Cafer-i Sadık şöyle buyurmuştur: Allah için bir harem vardır ve orası Mekke'dir, Hz. Peygamber için bir harem vardır ve orası Medine'dir, Hz. Ali için bir harem vardır ve orası Küfe'dir benim ve benim neslimden gelen evlatlarım için bir harem vardır ve orası Kum şehridir. Kum bizim için küçük Küfe'dir, cennetin sekiz kapısı vardır ve onun üç tanesi Kum'dan açılmaktadır. Orada benim evlatlarımdan bir kadın defnolacak ki adı Fatıma bt. Musa'dır ve tüm Şiiler onun şefaati ile cennete gireceklerdir ..."⁶³

⁵⁹ Hamdullah Müstevfî, *Nüzhətü'l-kulüb*, (Tahran: Tahurî, 1336-1957), s. 150, 217.

⁶⁰ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 252.

⁶¹ Şia'nın sekizinci imamı olarak kabul edilen Ali b. Musa er-Rıza'nın neslinden gelenler için kullanılan bir isimdir.

⁶² Kazvinî, *en-Nakz*, s. 195-196.

⁶³ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 196.

Kazvini'nin beyanlarında aşikâr olan, birçok hadis ve tarih kitabında da değinilen, Kum şehri ve oranın maneviyatı ve önemi ile ilgili Şii imamlardan nakledilen hadis ve rivayetler oranın Şiiler açısından bir cazibe merkezi haline gelmesine vesile olmuştur.

5.1.2. Kâşân

Şii kaynakların birçoğu, Kâşân şehrinin ahalisinin tamamının Şii olduğunu beyan etmektedirler. Kum şehrinden de etkilenmesiyle ilk dönemlerden itibaren Kum şehri ile birlikte Şiilerin merkezi yerleşim yerlerinden olmuştur. Kazvini, Kâşân hakkında şunları söylemektedir:

“Kâşân her zaman Şeriat nuru ve İslam ziyneti ile meşhur olmuş, büyük medreseler ve vakıflar barındırmaktadır... Seyyit İmam Ziyauddin Ebu'r-Rıza Fadlullah bin Ali el-Hasanî gibi ilim ve zühtte İslam şehirlerinde meşhur olan öğretmenler bu topraklarda yaşıyorlardı. Ebu Ali Tusî ve evlatları, Cemal Ebu'l-Futuh ve Kadî Hatîr Ebu Mensur gibi fakihler, âlimler, müezzinler ve hâkimler Kâşân'ın büyüklerindendirler. Aynı şekilde Barkiriz veya Barkersib'de (bu günkü Meşhed Erdehal olarak bilinen yer) İmamzade Ali bin Muhammed el-Bâkır'ın şehit olduğu yerde ki türbesi her zaman ziyaretçilerini ağırlamaktadır. Ayrıca bu diyarın büyüklerinden Mecduddîn oranın ziyneti, gelişmişliği, nuru ve bereketine, müminlerin imanlarının temizliği, itaatlerinin saflığına işaret etmiştir.”⁶⁴

5.1.3. Âve (Âbe)

Makdisî, burayı “Rey'in Âbe'si”, Yakut, “Âbe adında küçük şehir veya ilçe”⁶⁵, Mustavfi, kırk pare köyün bağlı olduğu yer⁶⁶ olarak adlandırmıştır. Günümüzde Âve, Kum şehrinin batısında Save şehrine bağlı yerler arasında zikredilmektedir. İnsanları beyaz tenli, on iki İmam Şiisi ve son derece taassupludurlar.⁶⁷ Ama Save halkı Sünni ve Şafii mezhebindedirler, bu iki grup her zaman birbirlerine karşı taassup ile yaklaşmışlardır.⁶⁸

Kazvini'nin Âve ile ilgili değerlendirmeleri şu şekildedir:

“Âbe toprak olarak küçük olsa da İslami şiarlar, Mustafa şeriatının eserleri ve Alevi sünneti açısından çok büyük bir yere sahiptir. Orada Gadir (hum), Kadir (gecesi), Aşura ve Kuran hatmi çok yaygın, Seyyid Ebu Abdillah ve Seyyid Ebu'l-Feth gibi dindar ve becerikli âlimleri, Abdullah Musa, Fazl ve Süleyman gibi İmam Musa Kâzım'ın neslinden İmamzadeleri bu şehri ziyetlendirmiş ve meşhur kılmuştur.

⁶⁴ Kazvini, *en-Nakz*, s. 198.

⁶⁵ Strange, *Coğrafya-yi Tarihi-yi Serzeminha-yi Hilafet-i Şergi*, s. 228.

⁶⁶ Müstevfi, *Nüzhetü'l-kulûb*, s. 66.

⁶⁷ Müstevfi, *Nüzhetü'l-kulûb*, s. 65-66.

⁶⁸ Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, c. 3, s. 24.

*Hz. Peygamberden şöyle rivayet edilir: "Miraç gecesi, beyaz ve nurani bir yerin güzel kokusu bana ulaştı, burası neresi diye sordum." Cebraîl "bu yerin adına Âbe diyorlar, senin risaletin ve Eh-li Beyt'in onlara sunuldu ve onlar kabul ettiler. Yüce Allah oradan, sana ve evlatlarına tabi olacak adamları yarattı. O şehre ve ahalisine sizin ve evlatlarınızın velayeti mübarek olsun."*⁶⁹

Kazvinî'nin Âbe ile ilgili beyanlarında Gadir Hum günü kutlamaları ve Aşura günü merasimlerinin yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bu iki gün günümüz Şiiliği içinde vaz geçilmez ve kültürel açıdan inancın bel kemiği sayılabilecek şiarlardandır. Büveyhiler döneminde devlet eliyle icra edilen, devlet politikası haline getirilen⁷⁰ ve Şiiliğin yayılmasında büyük payı olan bu iki günün özellikle Âbe'de yaygın olarak icrası dikkatlere şayandır.

5.1.4. Rey

Rey şehri, şimdiki "Cibal" eyaletinin kuzey doğusunun köşesinde yer almaktadır. Arap yazarlar buranın ismini her zaman tarif elif lamı ile yazmaktadırlar "الری" ve Yunanlılar buraya "Segahr" demektedirler.⁷¹ İslam öncesi devirlerde Sasaniler açısından büyük öneme haiz olan bu yer hicri 2./8. Asırda Müslümanlar tarafından fethedildikten sonrada aynı önemini korumuştur. Bunun başlıca nedeni olarak buranın coğrafi bakımdan ticaret yollarının kesişme noktası olması gösterilebilir.

Makdisî şöyle beyan etmektedir: "Rey şehri iç açıcı bir mekân, sulak arazili, kıymetli kaynaklara sahip çölleri olan bir yerdir, burası Ömer bin Sa'd'ı bedbaht etti ve Hz. Hüseyin b. Ali'yi öldürmesine sebep oldu ve böylelikle cehennem ateşini seçti. (Ömer b. Sa'd) şöyle dedi: "Beni kendine çağıran Rey şehrinin yöneticiliğinden vaz mı geçeyim? Ya da Hüseyin b. Ali'yi öldürmekle ebedi laneti mi alayım? Hüseyin'i öldürmenin ardında kaçınılmaz bir ateş var ama Rey şehrinin yönetimi benim gözlerimin ışığıdır." Hadislerde Rey toprakları "lanetlenmiş yer" olarak anılmıştır ve kum fırtınalarının yanında yer almaktadır..."⁷²

Rey halkı ve etraf vilayetlerinin çoğunluğu on iki İmam Şii'sidirler. Ama Diye-yi Guhe veya Kuhe (şimdiki Bibi Şehribanu etrafı) ve birkaç yer daha Hanefî mezhebine mensupturlar. Kazvinî, özellikle Şiilerin Rey

⁶⁹ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 199, 200.

⁷⁰ Ebû'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, İbn Cevzî, *Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, (Beyrut trz., XIV, 150; XVI, s:7,8); İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, İbn Esir, *el-Kâmil fî't-Tarih*, (Beyrut 1982, VIII, 549; IX, s. 632)

⁷¹ Strange, *Coğrafyayı Tarihiyi Serzeminhayı Hilafeti Şerhi*, s.231.

⁷² Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed Makdisî, *Ahşerü't-tekâsım fî ma'rifeti'l-ekâlim*, (Tahran, Şirketi muellifan ve mutercimani İran, 1361-1982), s. 574.

şehrinde bulunan ziyaretgâhlara verdikleri önemi şu ifadelerle dile getirir:

“Bilmiyor ki Rey halkı Seyyid Abdulazim’in, Seyyid Abdullah Ebyed’in ve Seyyid Hamza Musevî’nin ziyaretine giderler ki onların şerefi, nesebi, celali, fazilet ve iffetleri herkes için aşikârdır...”⁷³ Ayrıca Rey şehrini kendi doğduğu yer olarak zikretmekte ve orada bulunan medrese, cami, önemli şahsiyetler ve kültürü hakkında geniş bilgiler zikretmektedir.⁷⁴

Ayrıca Rey şehrini kendi doğduğu yer olarak zikretmekte ve orada bulunan medrese, cami, önemli şahsiyetler ve kültürü hakkında geniş bilgiler zikretmektedir.⁷⁵ Kazvinî, Rey’de önde gelen ve meşhur olan Şii ailelere değinmekte ve onların özelliklerinden bahsetmektedir. Bu aileler şunlardır:

Şeyh Ebu Cafer Bâbeveyh: Fazilet ve büyüklükte, Rey’den Türkistan ve İlak’a onun ilim, fazilet, zühdünün bereketi ve emanet darlığı saklı değildir.⁷⁶

Seyyid Fahrüddin Şemsulislam el-Hasan: Seyyitlerin büyüklerinden ve babası ile birlikte Rey şehrinde Şia’nın reislerindendirler.⁷⁷

Ebul Kasım Âbdeveyh: Usulî mezhep (sayılmıştır)⁷⁸ ve Şii’dir, padişah onu fitne çıkardığı gerekçesi ile idam ettirmiş ama ardından pişman olup onun Abdulazîm Hasanî’nin türbesinin karşısına defnedilmesine müsaade etmiştir.⁷⁹

Seyyid Zekî Ebul Feth Venekî, Kadî Seyyid Ebu Turap Abbasî, Ebu’l-Mefahir Kazvinî, Ebu’l-Mehasin Kiyakî: Dördü de adil, sözü kabul gören, Şia ve imanlı kimselerdir.⁸⁰

Seyyid Kâmil Nekîb Ailesi, Seyyid Cemaduddin Şeref, Seyyid İmaduddin Abdulazîm Hasanî Kazvinî: Onların derece ve kemalleri aşikârdır, eşsiz, faziletli, fütüvvet ve mürüvvetleri kâmindir... Onların mülhitler ile cihadı herkes için aşikârdır.⁸¹

Şia’nın Rey’deki mezhebi gelişimi zaman içerisinde yavaş yavaş, yedi asırlık bir süreçtir ve Nasibilikten başlayıp Şiilik ile bitmiştir. Bu

⁷³ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 588.

⁷⁴ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 56-58.

⁷⁵ Kazvinî, *en-Nakz*, s.56-58.

⁷⁶ Kazvinî, *en-Nakz*, s.29, 40, 191.

⁷⁷ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 83.

⁷⁸ Mezhebin önde gelenlerinden ve erkânından sayılmıştır.

⁷⁹ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 121.

⁸⁰ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 584.

⁸¹ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 225, 226.

şehrin dini tarihini incelediğimiz zaman güçlü bir Sünniliğe rastlanır ama Abbasilerin zaferinden sonra bu durum azalmaya ve güç kaybetmeye başlamıştır. Makdisî Rey halkının inancını şöyle beyan eder: “*Buranın halkının çoğunluğu Hanefî ve Neccarî'dirler, fakat bu kasaba hariç buranın halkı Za'feranî mezhebindedir ve Halk-u'l-Kuran*⁸² *konusunda durmuşlardır (yani hiçbir tarafın görüşünü benimsememiş ve kararsızdırlar).*”⁸³ Zaman geçtikçe ve Kum şehrinin de etkisi ile Şiiliğe doğru yönelme başlamıştır. Öyle ki, hicri beşinci ve altıncı asırlarda Şiilik güçlü bir şekilde kendini göstermeye başlamıştır. Son olarak sekizinci asırda Rey şehri ve etraf vilayetlerin çoğunluğu on iki imam Şiiliğini kabullenmişlerdir.⁸⁴

Hamevî Rey ahalisini iç gurup olarak tasvir ederek şöyle beyan etmekte: “*(Rey) buranın ahalisi üç guruptur, Şafîiler ki azınlıktadırlar, Hanefiler fazladırlar ve en büyük nüfus Şiilere aittir, insanların yarısı Şia inancına mensupturlar. Rey'in köylerinde Şia'dan başkası yoktu, Hanefilerde olurdu ama Şafîiler hiç yoktu. Ta ki Şiiler ile Sünniler arasında ihtilaflar arttı, Hanefiler ile Şafîiler birlikte oldular ve uzun savaşlar oldu, ardından Şiiler bu bölgeyi terk ettiler. Şiiler güttükten sonra Hanefiler ile Şafîiler arasında ihtilaflar ve savaşlar artmaya başladı, Şafîiler azınlık olmalarına rağmen Allah'ın isteği ile galip oldular.*”⁸⁵

Mezhep kavgalarının yoğun bir şekilde yaşandığı 4./10. Asırda Rey şehri de payına düşeni almıştır. Ama bu bölgenin Şiileşmesinde Bâbeveyh ailesi gibi asil Şii aileler önemli rol oynamışlardır. Bu aileden ilk olarak Şeyh Saduk'un babası Ali b. Hüseyin b. Musa b. Bâbeveyh'in ismini zikretmek gerekir ki aslında Kum'da yaşıyor ama Rey şehrine de gidip geliyordu.⁸⁶

Bu şehrin diğer büyük âlimlerinden, Şeyh Murtaza'yı da zikretmek gerekir ki, her iki fırkanın âlimleri onun ziyaretine gelirler ve sultanlar onun inziva zamanı onu görmeye gelirlerdi. Hatta Nizâmülmülk'ün her yıl birkaç defa onun ziyaretine gittiği nakloldmaktadır.⁸⁷ Nizâmülmülk vezirlik döneminde bir müddet Rey şehrinde ikamet etti, kendisi Şafii olmasına rağmen Şii âlimlerin derslerine iştirak ederdi. Kazvinî, olayı şöyle nakleder: “*her iki haftada*

⁸² Kuran'ın yaratılmış mı yoksa ezeli mi olduğuna dair tartışma.

⁸³ Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm*, c:2 s. 590 .

⁸⁴ Strange, Coğrafyayı Tarihiyi Serzeminhayı Hilafeti Şerhi, s.228.

⁸⁵ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Daru Sadir, 1977), c:3 s. 117.

⁸⁶ Resul Caferiyan, *Tarihi Gosteriş-i Teşeyyu der Rey*, (Tahran: Astanâ mukaddesi Abdul Azim, 1371-1992), s. 37.

⁸⁷ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 399.

bir Nizâmülmülk Rey'den Dürist'e (şimdiki Durušt adlandırılan yer) gelir ve Caferi hocadan (dersleri) dinler ve ardından geri dönerdi...⁸⁸

Rey şehrinde Şii büyüklerin ve Şii hükümetlerin varlığı Rey'de Şii mahalle ve mıntıkların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Rey şehrinin güney doğusu, batısı ve güney batısının yarısı Şiilere mahsus yerleşim yerleriydi. Hanefiler şehrin doğusunda ve sonunda, Şafiiler şehrin merkezinden kuzeyine doğru Serbanan etrafında (şimdiki Taki Âbad ile Burc-ı Tuğrul arasındaki yerde) Şiiler ile Hanefilerin arasında yaşamaktadırlar.

Kazvinî Rey'in Şii mahallelerine de değinmekte ve buralarla ilgili diğer şehirlerde olmadığı kadar ayrıntılı bilgiler sumaktadır. Bunlar şu şekildedir:

Muslihğâh (Muslihkan, Müsellagâh, Müslihkâh, Meslehetgâh): Şiilerin önemli yerleşim yerlerindedir. Kazvinî şöyle nakleder "...Zadmehran'ın Seyyitleri ve Muslihğâh'ın civanmertleri ve Reşgan'ın imanlı kimseleri..."⁸⁹

Ğabiş kapısı (Abis kapısı, Abiş kapısı, Aniş kapısı): *en-Nakz* kitabından Ğabiş kapısının Şiilerin önemli yerleşim yerlerinden biri olduğu ve Abdulazîm Hasani'nin türbesinin güney kısmında yer aldığı anlaşılmaktadır. Buradaki insanların mezhebi hakkında Kazvinî şöyle söylemektedir: "*Âl-i Murtaza ordusu kimlerden oluşur biliyor musun? Feliysan'ın yiğitleri, Ğabiş kapısının askerleri, Zadmehran'ın seyditleri...*"⁹⁰

Batan: Bu mahalle, Muhammediye'nin batısında, Batan kapısının batı ve güney batısında (şimdiki Rey meydanı etrafı ile Abdulazîm'in hareminden Gibra kalesi yakınlarına kadar) olan ve önemli yerleşim yerlerinden biridir. Bu mahallede Şiilerin önemli Seyitlerinden biri defnolmuştur.⁹¹ Elbette bu mahallenin bazı yerleri Sünni yerleşim alanlarıdır ve yazar onları yermek amacı ile şu cümleyi kullanmıştır: "...Kinde kapısının kumarbazları, Batan'ın Rummalları⁹², Save'nin anlamazları ve İsfehan'ın kendini kadına benzetenleri..."⁹³

Reşkan Kapısı: Bu mahalle de Şii yerleşim yeri olan mahallelerden biridir. Kazvinî şöyle demektedir: "*Âl-i Murtaza ordusu kimlerden oluşur biliyor musun? ...Müslihkâh'ın delikanlıları. Reşkan kapısı, Deyleman ve Abeh'in inaçlı kimseleri...*"⁹⁴

⁸⁸ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 145.

⁸⁹ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 437.

⁹⁰ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 437.

⁹¹ Yazarın maksadının Abdul Azim Hasani olduğu düşünülmektedir.

⁹² Rummal: Reml atanlar, falcılık yapanlar anlamında kullanılmıştır.

⁹³ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 37, 595.

⁹⁴ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 437.

Ahenîn (Demir) Giriş Kapısı: Bu mahallenin ismi *en-Nakz* kitabında medreseler zikrolunduğunda geçmektedir. Kazvinî şöyle nakleder: "*Seyyid Zahit Ebul Futuh'a mensup, Ahenîn giriş kapısındaki medrese, Melik şah devleti zamanında yapıldı...*"⁹⁵

Carub Bendan Giriş Kapısı: Carub, adından da anlaşıldığı üzere şehrin girişinde bulunmakta ve Şiilerin önemli yerleşim yerlerinden biri olma özelliğindedir. Kazvinî burası hakkında şöyle demekte: "*İmam Reşid Razî hoca medresesi Carub Bendan giriş kapısındadır, burada iki yüzden fazla mühim bilim adamı din, usul, fıkıh, şeriat ilimleri alanında ders okumakta ve zamanelerinin allameleridirler...*"⁹⁶

Zeferan⁹⁷ Cay: Yazarın verdiği bilgilerden burasının Şiilerin matem merasimlerini yerine getirdikleri yer olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁸ Bu hesap ile burasının Abdulazîm Hasani'nin türbesi ile imamzade Abdullah'ın türbesinin arasında bir yer olduğu anlaşılmaktadır, çünkü Şiiler genel olarak bu tür merasimleri kutsal saydıkları yerlerde veya oralara yakın yerlerde icra ederler.

Firuz Yurdu: Kazvinî şöyle nakleder: "*Firuz yurdu medresesi bu sultanların (Selçukluların) zamanında yapılmadı mı?*"⁹⁹ Kitaptan bu mahallenin yeri tam olarak anlaşılmamakta, yalnız Şii Mahallesi olması hasebi ile şehrin batısının ve güneyinin yarısında olduğu anlaşılmaktadır.

Bu belirttiğimiz mahalleler Şiilerin yerleşim alanı olan mahallelerdir bununla birlikte *Şafiiyye, Palangeran, Şehristan kapısı, Kinde kapısı ve Serbanan* Sünni vatandaşların yaşadıkları mahallelerdir.

5.1.5. Veramin

Acem Irak'ının Şii şehirlerinden bir diğeri Veramin'dir. Veramin, Rey eyaletinin nüfusu en kalabalık olan şehirleriydi ama hicri dokuzuncu asrın başlarında yıkılmaya yüz tuttu ve sonraları Tahran, Veramin'in yerini aldı.¹⁰⁰ Mustavfi Veramin'i şöyle tavsif etmektedir: "*İlk başlarda köy olan Veramin'in havası ve suyu Tahran'dan daha iyiydi başlıca mahsulatı pamuk, mısır ve çeşitli meyveler idi. Halkı on iki İmam Süi'sidirler. Kendini beğenmişlik buranın halkına galebe etmiştir.*"¹⁰¹

Abdulcelil Kazvinî ise Veramin hakkında şöyle demektedir:

⁹⁵ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 35.

⁹⁶ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 36.

⁹⁷ Safran anlamına gelmektedir.

⁹⁸ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 406.

⁹⁹ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 35.

¹⁰⁰ Strange, *Coğrafyayı Serzeminhayı Hilafeti Şerhi*, s. 234.

¹⁰¹ Müstevfi, *Nüzhetü'l-kulüb*, s. 59.

“Veramin bir köy olmasına rağmen onun fazileti şehirlerden geri kalır değildir. Şeriatın eserleri ve İslam’ın nuru, ibadet, itaat, hayır işlerde süreklilik ve hasenat orada zahirdir. Radıyuddin Ebu Saad’ın ve oğullarının bereketlerinden faydalanmışlardır. Büyük (merkezi) cami, Radaviyye ve Fetehiyye medreseleri ve güvenilir vakıfları, âlim ve takvalı öğretmenleri, saygın ve büyük fakihleri burayı zenginleştirmiştir. Her Ramazan ayında ayırım yapmadan herkese yemek verilir ve taassup ehli olmayan Sünniler ve Hanefiler ile İslami fırkaların icra ettikleri adetleri görmek mümkündür.”¹⁰²

Rey şehrini beyan ederken oradaki mezhep çatışmalarına da değindik, Veramin hususunda Kazvinî’ni beya ettiği “Her Ramazan ayında ayırım yapmadan herkese yemek verilir ve taassup ehli olmayan Sünniler ve Hanefiler ile İslami fırkaların icra ettikleri adetleri görmek mümkündür” cümlesinden, burada mezhepsel bir çatışmanın olmadığı ve tüm fırkaların bir arada huzur içerisinde yaşadıkları sonucu çıkmaktadır. Bunun yanında taassup ehli bazı kimselerin de oldukları ama ittifakı bozacak düzeyde tesirli olmadıkları anlaşılmaktadır.

5.2. Hazar Denizi Kıyıları (Cürcân, Taberistan ve Deyleman)

İran’ın doğusunda oluşan Şii dalganın çıkış yeri Abbasilerin gizli olarak başlattıkları kıyama dayanmaktadır. Abbasilerin kıyamında yer alan kimseler Şiiler idiler ve daha sonraları bu kimseler Abbasilerin aleyhine döndü ve Alevilere (Ali soyuna) olan desteklerini korudular. Abbasilerin kıyamlarını anlatan haberlerde, “kıyam edenlerden bir grup, Horasan’dan Cürcân’a gelip bir ay burada konakladıkları zaman buradaki Şiiler onlara sayısız mal ve altın takdim ettiler” şeklinde naklolmaktadır.¹⁰³

Cürcân’daki Şii varlığı hakkında en eski eser, hicri dördüncü asırda yazılan Makdisî’nin eseridir. Buranın genel tasviri ve güzelliklerinin ardından şehirdeki fırka taassuplarından söz etmektedir:

“Cürcân ve Esterâbâd’ta Şiilerden başka Ehl-i Sünnetin iki fırkası, Ehl-i Hadis ve Ashab-ı Rey (Ashabı Ebu Hanife) bulunmaktaydılar. Bu bölgede Ehl-i Sünnet, İslam’ın ilk asırlarından itibaren yer edinmişler, Şiiler ise Amul ve Sari gibi Taberistan’ın merkezi bölgelerine yerleşmişlerdir. Taberistan’dan doğu veya batıya doğru gittikçe Ehl-i Sünnet’in daha fazla güçlendiğini görmek mümkündür.”¹⁰⁴

Düz kıyı şeridi olan Taberistan, çok yağış alan fazla dağlık bir yerdir, Amul oranın bir ilçesidir. Buranın ve Deyleman’ın halkı Hasan b.

¹⁰² Kazvinî, *en-Nakz*, s. 200.

¹⁰³ Müellif Mechul, *Ahbar-u’l-Devlet-i’l-Abbasiyye*, (Beyrut: Daru Sadir, 1391-1971, s:199, 223, 224)

¹⁰⁴ Caferiyan, *Tarihi Teşeyyu der Cürcan ve Esterâbâd*, s. 45.

Zeyd'in zamanına kadar Müslüman değillerdi. Hasan b. Zeyd ve onun halefi Alevi Utrûş'dan sonra İslam bu bölgede hızla yayılmaya başladı. Bu bölgenin İslamlaşması Zeydi Şiilik ile başlamasından dolayı, hicri sekizinci asırdan itibaren buranın halkı Şiiliğe ve Bâtıniliğe yakınlaşmaya başlamıştır.¹⁰⁵ İmamiyye Şiiliğine geçiş hususunda Ehl-i Beyt imamlarının altıncısı Hz. Cafer-i Sadık'ın yanında ders okuyan birçok Cürçân ahalisinden raviler olduğunu beyan etmekte fayda vardır. Bunlara ek olarak Şeyh Müfid ve Seyyid Murtaza gibi Bağdat'ta Şia'nın önde gelen âlimlerinin burayla bağı olduğu ve suallerini genelde buralara yönelttikleri malumdur. Şeyh Müfid "*Cevabu Ehl-i Curcan fi Tahrimi-l Fukka*" ve "*(Cevabat-u'l) Mesail-u'l-Curcaniyye*"¹⁰⁶ ve Seyyid Murtaza "*el-Mesail-u'l-Curcaniyye*"¹⁰⁷ isimli kitapları bu sebeple yazmışlardır. Bu da bize Cürçân halkının Ahbarî olan Kum ve Rey ekolünden değil de Usulî olan Bağdat ekolünden daha çok etkilendiğini göstermektedir.

Kazvinî burası hakkında şöyle demektedir:

"(Taberistan şehirlerinden) Sari ve Urem her zaman padişahların yurdu ve Mazenderan'ın şahlarının başkenti olmuştur...¹⁰⁸ Mazenderan padişahlarından; Şehriyar, Karin, Girdbaz, İspehbend Ali, Şah Şehit Rüstem bin Ali; saltanat, kaleleri fethetmek, asker çıkarmak, düşmanları yok etmek, fazilet ve eli açıklıkta, akıl, adalet ve cihatta güneşten daha meşhurdurlar ve Selçuklu sultanlarının ve Âli Selçuk'un onayını almışlardır. O aile Mazenderan'da yaşamaktadır ve Allah Mazenderan'ı onlarla abat etsin. Sari'nin Seyitlerine örnek olarak Seyyidu'l Hasan ve oğulları Şerefuddin, Tacuddin, Kutbuddin ve Bahauddin'in isimlerini sayabiliriz. Bunlar fazilet, şerafet ve üstün nesebe sahip kimselerdir."¹⁰⁹ "Esnaf ve garipler bu şehirde (Sari'de) güvendedirler, İslami şiarlar camilerde, medreselerde ve meclislerde zahirdir. Bu şehir Rüstem b. Ali ve babası Ali b. Şehriyar zamanında İslam'ın kubbesi konumundaydı, her yıl mülhit ve batniyi burada köpeklerin yemeği yapıyorlar."¹¹⁰

¹⁰⁵ Strange, Coğrafyayı Tarihiyi Serzeminhayı Hilafeti Şargı, s. 97.

¹⁰⁶ en-Necaşî, Ahmed bin Ali, *Rical-u'n-Necaşî*, (Kum: Muessetu Neşr-u'l-İslamî, 1365-1986, s:406); Tusî, Muhammed bin Hasan, *Fihrist'u Kutubi's-Şia ve Usulihim ve Esmâ'i-l-Musannifin ve Ashabi'l-Usul*, (Kum: Mektebe-u'l-Muhakkik et-Tabatabaî, 1420- 1999 s: 445)

¹⁰⁷ Tusî, *Fihrist'u Kutu's-Şia ve Usulihim*, s. 289.

¹⁰⁸ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 200.

¹⁰⁹ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 399.

¹¹⁰ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 200.

5.3. Horasan Bölgesi Şehirleri

5.3.1. Sebzevar

Kazvinî, Sebzevar'ın mezhebi bir yer olduğunu ve mülhitler ve Bâtıniler ile mübareze etmeleri ve içlerinde barındırmamaları konusuna değinerek şöyle nakletmektedir:

“İslam'ın ve Şiiliğin merkezi, güzel medreseler ile bezenmiş, nurlu camileri ve dindar âlimleri ile dolu bir şehirdir. Bu şehirde mülhitlere lanet okumak ve batınilere düşmanlık açıkça görülmektedir. Dini dersler ve Kuran meclisleri sürekli ve zahirdir. İlginç olan şudur ki Abbas Gazî ve mücahit İnanç Bey (bazı kaynaklarda İtah veya İnanc bey olarak da yazılmıştır) zamanlarından bu güne kadar yapılan tüm askeri operasyonlar Rey şehrinde bu tarafa olmuştur,¹¹¹ mülhitleri öldürmek ve mallarını yağmalamak Damğan'da oluyordu ama Sebzevar'da olmazdı...”¹¹²

Kazvinî'nin beyanından Sebzevar'da katı ve mutaassıp bir mezhepçiliğin varlığını ve aynı zamanda halkın birlik ve beraberliğinin kuvvetli olduğu ve dışarıdan farklı inanç sahiplerini barındırmadıklarını anlamaktayız. Bunun yanında Damğan şehrinde ise Bâtınilerin varlığı ve bu sebeple çeşitli zamanlarda saldırıya maruz kaldıkları anlaşılmaktadır.

5.3.2. Nişabur, Esterâbâd, Pars ve Kirman

Yetiştirdiği ünlü simalar ve ticaret şehri olması hasebiyle Horasan bölgesinin en meşhur şehirlerinden biri Nişabur'dur. Birçok mezhebe ev sahipliği yapan bu şehri Makdisî şöyle tarif etmektedir: *“Mutezile aşikârdır ama kuvvetleri yoktur, Şia ve Kerrâmiler'in cazibeleri var. Bu topraklarda çoğunluk Ebu Hanife'nin taraftarlarıdır ancak Çâç, Eylak, Tûs, Nesa, Ebiverd, Tıraz, Sanağâc, Buhara, Senc, Dandanakan, İsferyin ve Cuyan'ın tamamı Şafî mezheptirler.”¹¹³*

Kazvinî, Horasan bölgesinde Şia'nın önde gelen isimleri ve Seyyidlerini zikrederken şöyle beyan etmektedir: *“Nişabur'un, şanlı ve şerefli önde gelenleri ve Seyyidleri, örneğin izzetli Seyyid Zahrudin ve ailesi ve diğer (Seyyidler), Sebzevar'ın Seyyidlerinden Seyyid İzzuddin ve oğlu İmaduddin padişah, âlim, makbul ve meşhurdurlar, Cürcan Seyyidlerinden Seyyid Munteha Nuruddin ve Nasiruddin, büyük Seyyid Cemaluddin ve diğer (Seyyidler) ki hepsini zikretmek kitabın hacmini aşacaktır. Esterâbâd'ın Seyyidlerinden, Seyyid Nizamuddin Nasir bin Zafer ve diğerleri ki hepsini saymak mümkün olmayacaktır. Âlim ve zikir*

¹¹¹ Muhammed bin Ali bin Süleyman Ravendî, *Rahet-us Sudur ve Ayet-us Surur Der Tarihi Âli Selçuk*, trc. Müçteba Meynevî, (Tahrân, Emir kebir, 1364-1985), s. 232.

¹¹² Kazvinî, *en-Nakz*, s. 202

¹¹³ Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm*, c:2 s. 475.

*ehli Seyyid İmam Sadruddin Semerkandî ve kardeşi büyük âlim Seyyid İmam Bedruddin Akil, Pars ve Kirman bölgesindeki Seyyidlerden Seyyid Kavamu's-Şeref b. Nasir li-Dinillah ve Horasan'dan Semerkand'a ve Maverâünnehr'e hepsinin isimlerini yazmak kitabın hacmini çoğaltacaktır (bu yüzden yazmıyorum)."*¹¹⁴

Yazarın bu beyanından Nişabur, Esterâbâd, Pars ve Kirman şehirlerinde de Şiilerin oldukları anlaşılmaktadır.

5.3.3. Tabes ve Gayin

Tabes isimli iki bölge bulunmaktadır. Birincisi Horasan'ın güneyinde bir şehirdir ve şehrin merkezi de Tabes ismini taşımaktadır. İkincisi ise Sebzevar şehrine bağlı bir kasabadır.¹¹⁵

Kazvinî, Horasan bölgesinden bahsederken Tabes ve Gayin şehirlerini de zikretmektedir. "Sultan Melikşah vefat ettikten sonra, habis olan iş üstüne geldi ve Müslümanlardan büyük bir topluluğu öldürdü, Gilan ve Deyleman şehirlerinde camiler ve minberler yerle bir edildi ve yakıldı, Tabes ve Gayin şehirlerinde birçok Fatimî Seyyid öldürüldü..."¹¹⁶

Yazarın buradaki beyanından Tabes ve Gayin şehirlerinde de Şiilerin olduğu ve Şiilere karşı yapılan saldırılarda bu kimselerin de/toplulukların da zarar gördükleri anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hicri V. ve VI. asır Şiiliğın temsili ve yaygınlaşması açısından en parlak zamanlar arasında zikredilebilir. Bunun için iki asli sebep zikredilmektedir; birincisi Türklerin hilafet makamına galebeleri ve bu makamı zayıflatmaları, ikincisi ise Büveyhîler'in (Âli Buye'nin) şekillenmesi ve Şiilik hakkındaki çalışmaları. V. ve VI. asırda Şiilerin durumları ve konumları hakkında en sağlıklı ve ilk elden bilgilere sahip olabileceğimiz en önemli ve asli kitaplardan biri Abdulcelil Kazvinî'nin *en-Nakz* adlı eseridir. Bu kitapta din, kelam, fıkıh, coğrafya, tarih gibi birçok alanda bilgi bulmak mümkündür.

en-Nakz, birçok bakımdan incelenmeye muhtaç ve çok faydalı bilgilere sahip bir kitaptır. İlgili dönemin düşünce yapısı, temel tartışmaları, başta Selçuklular olmak üzere siyasi otoritelerin mezheplere karşı tutumu, mezheplerin birbirlerine karşı yaklaşımı gibi hususlara dair oldukça önemli değerlendirmeler söz konusudur. Bu çalışmada *en-Nakz* merkezli olarak Şiiliğın VI./XII. yüzyılda hangi şehirlerde temsil edildiği hususu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kazvinî, Şiilerin yerleşim yerlerini Acem Irak'ı, Hazar kıyıları ve Horasan bölgesi olmak üzere üç bölge üzerinde ele almaktadır. *en-Nakz* eserinde

¹¹⁴ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 226.

¹¹⁵ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 128 1 nolu dipnot.

¹¹⁶ Kazvinî, *en-Nakz*, s. 313.

aktarılan bilgiler dikkate alındığında, V./XI. ve VI./XII. asırlarda Kum, Kâşân, Âve, Rey, Veramin, Cürcan, Taberistan, Deyleman ve Sebzevar şehirlerindeki nüfusun, İmamiye mezhebine mensup olduğu görülmektedir. Bu durum İran'ın Safeviler zamanına kadar tamamen Sünni olduğu ve Safeviler ile Şiileştiği/Şiileşmeye başladığı yönündeki değerlendirmelere ihtiyatlı yaklaşmayı gerektirmektedir.

Kazvinî bu eserinde her bölge ve şehirde faaliyet gösteren âlimler, seyyitler ve önemli şahsiyetler hakkında da bilgi vermektedir. Özellikle Şia'nın önde gelen isimleri ve hatta eserleri hakkındaki bilgileri bizlere halkın üzerinde nasıl bir etkiye sahip oldukları ve hatta bölgenin Şiileşmesi/Şiiliğinin yaygınlaşması hususunda ne kadar önemli oldukları hakkında bilgi vermektedir. Bunların yanında halkın sosyo-kültürel durumu ve hatta mimarisi hakkındaki bilgileri dönem itibari ile büyük öneme sahip bilgilerdendir. Biz her ne kadar eseri Şiilik bağlamında incelemeye çalıştıysak da diğer mezheplere ilişkin bilgiler de inceleme konusu yapılmaya değerdir.

Yazarın beyan ettiği dönem itibari ile bazı şehirlerdeki mezhepsel çatışmalar ve bunun yanında bazı şehirlerdeki ittihatlar, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele alındığında çok farklı neticelere ulaşılabilmektedir. Bununla birlikte yönetici ve hâkimlerin bu mezhepsel farklılıklara karşı tutum ve davranışları ile bunun sebepleri, dönemi anlayabilmemiz açısından büyük önem arz etmektedir. Sonuç itibari ile Kazvinî'nin bu eseri, V. ve VI. asrı birçok açıdan daha iyi anlayabilmemiz bakımından bizlere ışık tutan önemli bir eserdir.

Kaynakça

- Abdulcelil el-Kazvinî, *en-Nakz*, Tahran, Encümeni Asarı Milli, 1358-1979, birinci baskı.
- Acar, Abdurrahman *Kitap Tanıtma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:39 sayı:1, 1952
- Ağa Buzurg Tahranî, *ez-Zer'â ilâ Tesânîfi's-Şi'a*, Beyrut: Dâru'l-Edva, 1986.
- Allâme Muhammed Bâkır Meclisî, *Bihâru'l-Envar El camietu li dureri ehbaril Eimmetil ethar*, Tahran: Darul kutubil İslamiyye, 1386-1966.
- Arıkan, Adem, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul, 2010
- Bausani, Alessandro, "*Selçuklu Döneminde Din*", çeviri: Ali Ertuğrul, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, cilt: 11, sayı: 2
- Caferiyan, Resul, *Tarihi Gosteriş-i Teşeyyu der Rey*, Tahran, Astan mukaddesi Abdul Azim, 1371-1992.
- Caferiyan, Resul, *Coğrafya-yi tarihi ve insaniyi Şie der cihani İslam*, Tahran: Ensariyan, 1371-1992.

- Demir, Habip, *Horasan'da Şiilik*, Ankara Üniversitesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı Doktora Tezi, Ankara, 2016.
- el-Hamevî, Yakut, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Daru Sadir, 1977
- Emîn, Seyyid Muhsin, *A'yânu's-Şî'a*, Beyrut: Dâru't-Ta'âruf li'l-Matbû'ât, 1403-1983, 5. Baskı.
- en-Necaşî, Ahmed bin Ali, *Ricalu'n-Necaşî*, Kum: Muessetu Neşr-u'l-İslamî, 1365-1986.
- es-Suyûtî, Celaluddin, *Târîhu'l-Hulefa*, Beyrut: Dar-u'l-Ma'rife, 1420-1999.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, *Muntazam fi Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Beyrut trz.
- İbn Esîr, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1982.
- Kuhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifin*, Beyrut: Mektebetul Mesna, tarih yok.
- Le Strange, G., *Coğrafya-yi Tarihi-yi Serzeminha-yi Hilafet-i Şergî*, terc. Mahmud İrfan, Tahran: Bongahi tercüme ve neşri kitap, 1337-1958.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed, *Ahşenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-eqâlîm*, çeviri: Ali Nakî Münzevî, Tahran, Şirketi muellifan ve mutercimani İran, 1361-1982.
- Mirza Abdullah Efendî, *Riyâdu'l-'Ulemâ ve Hiyâzu'l-Fudala*, Kum, 1981.
- Muntecebuddîn Ali b. Bâbeveyh Razî, *el-Fihrist*, Kum: Ayetullah Mer'aşî Necefi Kütaphanesi, 1987.
- Müellif Mechul, *Ahbar-u'd-Devlet-i'l-Abbasiyye*, Beyrut: Daru Sadir, 1391-1971.
- Müstevfî, Hamdullah, *Nüzhetü'l-ku'lûb*, Tahran: Tahurî, 1336-1957.
- Ravendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, Meynevî, Müçteba, *Rahet-us Sudur ve Ayet-us Surur Der Tarihi Âli Selçuk*, Tahran, Emir kebir, 1364-1985.
- Şiblî Nu'mânî, Muhammed, *Şi'ru'l-Acem*, terc. Muhammed Takî Daî Gilanî, Tahran: İbni Sina, 1366-1988.
- Tusî, Muhammed bin Hasan, *Fihrist'u Kutubi's-Şia ve Usulihim ve Esma'i-l-Musannifin ve Ashabi'l-Usul*, (Kum: Mektebetu'l-Muhakkik et-Tabatabaî, 1420- 1999.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 08.01.2019
Kabul Tarihi / Accepted: 28.04.2019

ارتباط منابع معرفت دینی بر پایه کتاب الکافی

* رقیه حق شناس

چکیده:

شیخ ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی معروف به کلینی، مشهورترین متکلم، فقیه و محدث شیعه در نیمه اول قرن چهارم هجری قمری و مولف کتب بسیاری است که از این میان تنها الکافی به یادگار مانده است. کتاب الکافی به عنوان نخستین جامع حدیثی و ارائه دهنده یک نظام معرفتی است. کلینی در کتاب کافی عقل، فطرت، قرآن و سنت را به عنوان منبع معرفت دینی مطرح و بر ارتباط این منابع با یکدیگر تاکید کرده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و شیوه گردآوری کتابخانه‌ای و اسنادی است. این پژوهش در پی پاسخگویی به دو سوال است؟ الف: منابع معرفت دینی کدام است؟ ب: ارتباط بین منابع معرفت دینی چگونه است؟ نتایج این پژوهش نشان می‌دهد تفه الاسلام کلینی اولویت و ترجیحی در منابع معرفت قائل است که در لحظه تعارض منابع رخ نشان می‌دهد و موجب ره یافتگی به طریق صواب می‌گردد، به گونه‌ای که ایشان فطرت را مقدمه همه امور می‌داند و عقل را به مثابه شاه کلیدی که انسان با آن راه را می‌یابد در تمام منابع کارآمد می‌شمرد و معتقد است انسان عاقل به مقتضای فطرت رو به سوی خداوند دارد و با عقل از منابع قرآن و سنت بهره‌مند می‌گردد.

واژگان کلیدی:

منابع معرفت دینی، کلینی، الکافی، عقل، فطرت، قرآن، سنت، تعارض منابع

دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم *

Ruqayya Haqshenas, University of Religions & Denominations, Haqshenas@chmail.ir ORCID:
<https://orcid.org/0000-0002-7188-5147>

Kitabu'l-Kâfi'ye Göre Dini Bilgi Kaynaklarının Birbiriyle İrtibatı

Öz

Kuleynî olarak bilinen Şeyh Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak Razi, Hicri 4. Asrın ilk yarısının Şia'nın en tanınmış mütekellim, fakih ve muhaddisidir. Çok sayıda kitabı bulunmasına rağmen günümüze yalnızca el-Kâfi adlı kitabı ulaşmıştır. Kitabu'l-Kâfi, ilk en büyük hadis koleksiyonu olmasının yanında bilgi kaynaklarına dair de ilk eserdir. Kuleynî eserinde akıl, fitrat, Kur'an ve Sünnet'i dini bilgi kaynakları olarak sıralar ve her bir kaynağın diğerleriyle irtibatını ele alır. Bu çalışma açıklayıcı, tahlil edici yöntemi kullanarak bu metinler üzerinde durur. Bu çalışma iki sorunun cevabı üzerinde yoğunlaşır: Dini bilgi kaynakları nelerdir? Ve bu kaynakların birbiriyle irtibatları nasıldır? Bu araştırma göstermektedir ki, Kuleynî, dini bilgi kaynaklarının birbiriyle olan ilişkilerinde birtakım sorunlu alanlar tespit etmiş ve bunu gidermek için bir yol arayışına girmiştir. O, Fıtrat'ı diğer bilgi kaynaklarının önüne koyar ve akıllı da diğer tüm bilgi kaynaklarına açılan ana anahtar olarak görür. Akıl ve fitrat Allah'a yönelmede ön plandadır ve akıl ile Kur'an ve Sünnet kaynaklarından faydalanabilir.

Anahtar Kelimeler: Dini Bilgi Kaynakları, Kuleynî, el-Kâfi, Akıl, Fıtrat.

Relationship of religious knowledge sources based on Kitab Al-Kafi

Abstract

Sheikh Abu Ja'far Mohammad ibn Ya'qub ibn Isaac Razi, known as al-Kulayni, the most famous theologian, jurist, and Shiite scholar in the first half of the 4th/10th century, has been the author of many books, among which only al-Kafi has survived. Al-Kafi is the first comprehensive Hadith book and it provides an epistemic system. Al-Kulayni has emphasized sufficient reason, reason, Quran, and Sunnah as the sources of religious knowledge and the relationship between these sources in his book. Descriptive-analytical method and library and document collection method have been used in this research. This research aims to answer the following two questions. A: What are the sources of religious knowledge? B: What is the relationship between the sources of religious knowledge?

The results of this research show that al-Kulayni considers priority and preferences in the sources of knowledge that at the moment of conflict is the source of the discourse, and leads to a search through the Holy Qur'an, so that he sees fitrah as the introduction of all affairs and considers reason as the key to the king. He finds that he finds it in all respects and believes that a wise man has the rightful nature of God and uses the wisdom of the sources of the Quran and the Sunnah.

Keywords: Religious Knowledge, Kulayni, Al-Kafi, Reason, Nature, Quran, Tradition, Resource Conflict

بیان مساله

اگرچه در طول قرن‌های دوم و سوم آثار فراوانی در حوزه معارف دینی اعم از فقه و کلام تولید شد و منابع بسیار زیادی به تدوین و گردآوری روایات اهل بیت (علیهم السلام) اختصاص یافت اما عمدتاً به شکل تک‌نگاری‌هایی پراکنده و فاقد نظامی جامع در اندیشه دینی بود. شاید نخستین بار فقه امامیه در نیمه قرن سوم در شکل نظامی جامع توسط حسین بن سعید اهوازی ارائه شد¹ اما هنوز در اندیشه‌های کلامی چنین جامعی وجود نداشت. تدوین جوامع حدیثی عمدتاً در قم و در قرن سوم و چهارم شکل گرفت و در این میان کتاب الکافی تألیف محمد بن یعقوب کلینی هم از جهت تقدم و هم به دلیل جامعیت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

با توجه به این که انگیزه اصلی کلینی در تألیف الکافی ارائه متنی برای عمل و چارچوبی برای دستیابی به معارف حقیقی و صحیح بوده است²، شایسته است که منابع معرفت دینی در این جامع حدیثی مورد بررسی قرار گیرد و روشن شود که از نظر کلینی به عنوان کسی که نخستین بار به تنظیم و ارائه یک نظام معرفت دینی بر پایه اندیشه امامیه دست زده است، چه منابعی دارای حجیت و اعتبار است و آیا اعتبار این منابع در یک سطح ارزیابی می‌شود یا تفاوت ارزشی میان منابع وجود دارد؟³

در این پژوهش بر آن هستیم تا منابع معرفت دینی را از نگاه کلینی در الکافی دریابیم، که در واقع این امر، اعتبار سنجی منابع معرفت دینی نزد شیعه می‌باشد.

منابع معرفت مورد اعتبار نزد ثقه الاسلام کلینی

آنچه در بررسی کتاب الکافی و بررسی دیدگاه کلامی ایشان به دست می‌آید، حجیت منابعی چون عقل، فطرت و دلیل وحیانی (اعم از قرآن و سنت)، نزد ثقه الاسلام کلینی است.

1. عدالت نژاد، دانشنامه جهان اسلام، ج 13، مدخل حسین بن سعید اهوازی

2. کلینی، الکافی، مقدمه، ص 29 - 30

3. طالقانی، مجله نقد و نظر، 1391، ش 65، ص 73 - 74

منبع معرفتی عقل

در تاریخ اندیشه امامیه، عقل از چنان جایگاهی بهره مند است که حجیت تمام حجت ها بدان باز می گردد، در اهمیت عقل که منجر به شناخت دین و تکلیف آوری می شود می توان به روایت امام علی (علیه السلام) اشاره کرد که می فرماید: کسی را که آگاه شوم بر یکی از صفات خوب استوار است، بپذیرم و از نداشتن صفات دیگرش بگذرم ولی از نداشتن عقل و دین چشم نمی پوشم زیرا جدائی از دین جدائی از امنیت است و زندگی با هراس گوارا نباشد و فقدان عقل فقدان زندگی است (زیرا بی‌خردان) فقط با مردگان مقایسه شوند و بس.⁴ اگر چه خود مبحث عقل، ماهیت و جایگاه آن از جمله مباحث مورد منازعه میان محدثان و عقل گرایان است، اما در همه رویکردها همین عقل است که مخاطب کلام خدا و ائمه قرار می گیرد و در اثبات مسائلی چون وجود خدا و اصل نبوت در اثبات حقانیت و ورود به دین اسلام و فهم آموزه های دینی به کار گرفته می شود. در واقع عقل مخاطب تکلیف است و عقل معیار استحقاق ثواب و عقاب است.

کلینی درباره جایگاه عقل معتقد است که حتی حقانیت کلام اهل بیت (علیه السلام) نیز با سنجه عقل مشخص و مبرهن می شود⁵ و به همین سبب در ارتباط با جایگاه و اهمیت عقل در کتاب الکافی، همین بس که عقل را وجه تمایز انسان و حیوان⁶ و محور و مداری معرفی می نماید که همه چیز برگرد آن می چرخد و به وسیله آن برهان آورده می شود و پاداش و کیفر را برای عقل می داند⁷ و عقل حجت میان بنده و خداوند و یک رابط مستقیم بین خالق و مخلوق است.⁸

در الکافی شریف در بیان اهمیت عقل، از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین نقل شده که فرمود: خدا به بندگانش چیزی بهتر از عقل نبخشیده است، زیرا خوابیدن عاقل از شب بیداری جاهل بهتر است و در منزل بودن عاقل از مسافرت جاهل (بسوی حج و جهاد) بهتر است. و معتقد است که تا بنده ای واجبات خدا را با خرد در نیابد، آنها را به جای نیاورده است.⁹ و نیز در روایات الکافی، اهمیت عقل را تا سر حدی می داند که به واسطه نداشتن خرد درست، زیادی اعمال در فراز گرفتن جایگاه انسان تاثیری ندارد¹⁰ خداوند تنها به آنان که دوستشان دارد - اهل بیت علیهم السلام - به طور کامل عقل را عطا می کند.¹¹ و در نهایت حجت خدا بر مردم در عصر حاضر را عقل معرفی می نماید که به واسطه آن پیام آور راستین از مدعی دروغگو باز شناخته می شود. این عقل است که راستگوی در ارتباط با خدا را می شناسد و او را تصدیق می کند و دروغگوی درباره خدا را نیز می شناسد و او را تکذیب می نماید.¹²

4 . کلینی، کتاب العقل و الجهل، ح 30

5 . همان، کتاب التوحید، باب حجج الله علی خلقه، ح 4

6 . همان، مقدمه، ص 5

7 . همان، ص 9

8 . همان، کتاب العقل و الجهل، ح 22

9 . همان، ح 11

10 . همان، ح 8 و 19

11 . همان، ح 1

12 . همان، ح 20

مراتب و درجات عقل

خداوند بعد از آفرینش عقل، او را تنها به کسانی که دوستشان داشت به طور کامل ارزانی داشت، از خود این عبارت که عقل هباء من الله است نتیجه می شود عقل ذاتی نیست و امکان تفاوت آن در افراد وجود دارد¹³ و تمام لشکریان خرد در پیامبر (صلی الله علیه و آله) و جانشینان او (علیهم السلام) و مومنی که خدا دلش را با ایمان آزموده است، جمع است و ما دوست داران دیگر برخی از لشکریان عقل را دارا هستند تا اینکه به تدریج لشکریان خرد در ایشان نیز کامل شود و از لشکریان جهل پاک گردند و این میسر نیست جز با شناخت خرد و لشکریانش و دوری از نادانی و لشکریانش¹⁴ و در روز رستاخیز نیز به همان میزان عقل اعطایی در حساب بندگانش باریک بینی می نماید¹⁵ و در افراد مختلف آنچه موجب به کمال رسیدن خرد می شود چنین بیان شده است که سر فرود آوردن در برابر حق¹⁶ یعنی تواضع و ادب در برابر فرمان الهی موجب رشد عقل می شود. از این روایت می توان استفاده کرد که میزان عقل در افراد مختلف متفاوت است و همه از عقل یکسان و برابر برخوردار نیستند.

¹³ . همان، ح 1

¹⁴ . همان، ح 14

¹⁵ . همان، ح 7

¹⁶ . همان، ح 12

حجیت عقل

میزان توجه به عقل در اسلام نشانگر اهمیت و جایگاه این منبع در کسب معارف دینی می باشد. در میان این توجهات، اسلام کاربرد و کارایی و تاثیر آن در شناخت واقعیت ها و تمییز حق و باطل در ابعاد مختلف معرفتی اعم از اعتقادی و عبادی و ... را نیز بیان کرده است و از مجموع این توجهات می توان اعتبار و اهمیت حجیت ذاتی عقل را که مورد تصریح شرع نیز قرار گرفته است نتیجه گرفت، همچنان که امام هادی (علیه السلام) عقل را حجت بشر بعد از ختم نبوت برمی شمرد¹⁷ و همچنین است فرمایش امام کاظم (علیه السلام) در حدیثی بلندبالا که خطاب به هشام بیان می دارند: عقل به مثابه حجت باطنی و همطراز حجج ظاهری قلمداد شده است.¹⁸

روایاتی که نوعی معرفت مثل حسن و قبح یا شناخت خدا و نبی را به عقل استناد می دهد¹⁹ می تواند دلیل بر حجیت عقل باشد. نیز روایاتی نظیر «ما عبد به الرحمن»²⁰ با این پیش فرض که سعادت در حوزه دین دایر مدار معرفت است، همه شاهد حجیت عقل است. در نتیجه عقل آدمی حجتی است که حجیت آنان از خارج نیامده است بلکه حجیت آن ذاتی است، استناد معارف اولیا و بالذات به اوست. از جمله ویژگی های این عقل به عنوان حجت باطنی این است که معصوم از خطا و سهو و اشتباه و شناسنده حق و باطل²¹ است. باید توجه داشت که انسان و استدلالهای او معصوم نیستند اما این به معنای خطا پذیری عقل نمی باشد؛ زیرا هر استدلالی فعل عقل نیست تا از خطای در استدلال، خطای عقل نتیجه گرفته شود؛ بلکه قوه وهم و خیال نیز قادر به استدلال هستند.²²

منبع معرفتی فطرت

اصحاب لغت فطرت را از ریشه «فطر» به معنای آغاز و خلق معرفی کرده و فطرت را به معنای ایجاد و آفریدن و ابداع بر اساس طبیعت و شکلی که آماده انجام فعل و کاری باشد دانسته اند. برخی آن را نوعی گرایش که خداوند در وجود آدمی برای شناخت خالقش قرار داده، می دانند.²³ پس در نتیجه فطریات جزو امور ذاتی محسوب شده و قابل اکتساب نمی باشد. در واقع فطرت به معنای حالت خاصی از آغاز آفرینش انسان است و در اموری به کار می رود که در خلقت اولیه انسان موجود است و آدمی با ورود به دنیا، آن ها را همراه خود دارد، و در دنیا آن ها را به دست نیآورده است.²⁴

17 . همان، ح 20

18 . همان، ح 12

19 . همان، ح 35

20 . همان، ح 3

21 . همان، ح 20

22 . همان، ح 3

23 . راغب اصفهانی، مفردات راغب، ج 4، ص 72

24 . برنجکار، مجله قیسات، 1384، ش 36

حقیقت فطرت

شاید بتوان گفت حقیقت فطرت از طریق خصوصیات آن قابل شناسایی است. از جمله خصوصیات فطرت عبارتند از:

1- فطرت، نوعی معرفت و شناخت خدا است نه عقیده یا گرایش یا توان آنچه از آیه فطرت و روایات الکافی²⁵ قابل برداشت است عبارت است از خالص بودن فطرت، و فطرت به معرفت خدا تفسیر شده است.

2- معرفت فطری صنع خداوند است و نه فعل انسان امام صادق (علیه السلام) در روایتی معرفت را صنع و کار خداوند می داند و نه بندگان،²⁶ و در روایتی دیگر انسان را عهده دار شناخت خداوند معرفی نمی کند و بیان می دارند که بر خداوند است معرفی خود به انسانها و بر انسانها است پذیرش او پس از تعریف و شناساندنش.²⁷

3- معرفت فطری، معرفتی صریح و روشن است نه شناختی مبهم در این دیدگاه، خداوند شناخت حقیقی خود را در عوالم پیشین به همه انسانها اعطا کرده است و سپس از آنان بر ربوبیت خویش اقرار گرفته است. همچنان که در روایتی این معرفت را حاصل عرضه خداوند بر همه مردم و شناساندن خداوند به واسطه خودش معرفی شده است.²⁸

4- کانون معرفت فطری شهود قلبی است و نه ذهن²⁹ در روایات متعددی از الکافی، به رویت قلبی خداوند اشاره شده است، و این رویت را چیزی جدای از رویت بصری معرفی می نماید.³⁰ و همین رویت و شناساندن خداوند به وسیله این شهود، گنجینه ای است که انسانها به واسطه آن خداوند را می شناسند.³¹

مجموع سخن آنکه در برخی از روایات حقیقت فطرت را توحید، اسلام و معرفت به خداوند بیان داشته اند.³² آنچه موجب وجه تمایز افراد می شود، یادآوری این موهبت الهی و این ودیعه خداوندی در عالم دنیا است یعنی یکی از ارکان اتمام حجت فطرت است و با تکمیل ارکان اتمام حجت، نصاب معرفت افراد مشخص می شود، و با تذکر انبیاء این نعمت و موهبت فراموش شده یادآوری می شود.

معرفت خدا

ثقه الاسلام کلینی در بیان یکی از مصادیق فطرت در الکافی، به معرفت خداوند اشاره می کند و آن را تفسیری بر آیه 31 از سوره مبارکه حج بیان می دارد، آنجا که زراره از معنای کلام خداوند

25 . کلینی، کتاب الایمان و الکفر، باب فطره الخلق علی التوحید، ح 4

26 . همان، کتاب الحج، باب البیان و التعریف و لزوم الحج، ح 2

27 . همان، باب حجج الله علی الخلق، ح 1

28 . همان، کتاب الایمان و الکفر، باب فطره الخلق علی التوحید، ح 4

29 . برنجکار، معرفت فطری خدا، 1374، ص 42 - 58

30 . کلینی، کتاب التوحید، باب فی ابطال الرویه، ح 6

31 . همان، کتاب الایمان و الکفر، باب فطره الخلق علی التوحید، ح 4

32 . همان، کل احادیث باب

در قرآن کریم که می فرماید: خالصانه به خدا رو کنید و برایش شریک نگیرید، پرسش می کند و امام باقر (علیه السلام) در تفسیر این کلام الهی می فرماید: مراد معرفتی است که خداوند، مردم را بر اساس آن آفریده است و سپس در تفسیر آیه 172 سوره مبارکه اعراف بیان می دارد که در زمانی که ذریه آدم از پشت آدم خارج شدند و بنا بر اخذ میثاق شد، خداوند خود را به آنها شناساند و سپس بر اساس آن معرفت، اخذ میثاق صورت پذیرفت و اگر این شناساندن خداوند، توسط خود خداوند نبود، حجت بر مردم تمام نمی شد و کسی هم قادر به شناخت و معرفت خداوندی نبود. همچنان که امام باقر (علیه السلام) از قول رسول خاتم (صلی الله علیه و آله) در تفسیر آیه 30 سوره مبارکه روم بیان می دارد که هر نوزادی که پا به عرصه هستی می گذارد دارای چنان معرفتی نسبت به خداوند است که اگر از انسان سوال شود که آفرینش آسمان و زمین به دست کیست؟ همه می گویند خداوند³³. پس چنان گنجینه ای در نهاد همه افراد قرار داده شده است.

منبع معرفتی قرآن

قرآن به عنوان معجزه خاتم رسولان (ص)، از مهم ترین منابع معرفت دینی، در میان تمام فرق و مذاهب اسلامی است و اساس و بیشتر مباحث کلامی و اعتقادی سر منشائی در کلام قرآن دارد، (اگر چه خود قرآن نیز راهکارهایی جهت فهم صحیح و تفسیر درست کلام خود داده است اما باز هم محل نزاع بر سر مباحث مختلف همچنان وجود داشته و دارد) از این رو حجیت و جایگاه آن به عنوان یک متن وحیانی در اسلام از دید هیچ مسلمانی پوشیده نیست.

حجیت قرآن

صرف اینکه قرآن کلام خداست حجیت آن را تمام نمی کند چرا که این کلام ممکن است نسخ شده باشد، ممکن است این کلام اسطوره ای و غیر معنادار باشد و اگر زبان قرآن معنادار یا واقع نما نباشد به حجیت آن خلل وارد می شود. از آنجا که معجزه رسول خاتم، از آن زمان تا آخرین زمان حیات بشریت حجت است برای تمام بشریت، خداوند خود ضامن مصون نگه داشتن قرآن از هر گونه تحریفی است و تحدی طلبی خداوند در قرآن، در آوردن حتی سوره ای مانند قرآن، تا کنون جوابی نداشته است و احدی از افراد بشر قادر به آوردن سوره ای همچون سور قرآن نبوده است. در واقع برای حجیت قرآن می توان دو مقام قائل شد:

1- عصمت قرآن از تحریف؛

2- معنادار بودن و واقع نما بودن قرآن. چون حجیت به معنای کاشفیت از واقع است و می توان در ارتباط با این بحث شواهدی از باب الرد الی الکتاب و السنه یا باب اختلاف الحدیث و نیز روایاتی که ائمه خود به قرآن استناد کرده اند و یا برای فهم مطلبی ارجاع به قرآن کرده اند، آورد. زیرا اگر

همان، ح 4 33

قرآن معنادار نباشد قابل ارجاع نخواهد بود همچنان که امام صادق (علیه السلام) می فرماید چیزی نیست جز آنکه درباره اش آیه قرآن یا حدیث هست.³⁴ و یا فرمایش دیگری از امام صادق (علیه السلام) که می فرماید: هیچ امری نیست که دو نفر در آن اختلاف کند جز آنکه [پاسخ و] ریشه آن در قرآن است؛ ولی خردهای مردم به آن نمی رسد،³⁵ مانند فرمایش امام باقر (علیه السلام) که فرمودند: هر گاه چیزی به شما بازگویم، از من بپرسید کجای قرآن است. سپس حضرت ضمن گفتارش فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از قیل و قال و تباها کردن مال و زیادی سوال بازداشت. عرض شد: ای پسر رسول خدا، همین مطلب را که فرمودید در کجای قرآن است؟ فرمود: همانا خداوند بزرگ و والا می فرماید: (در بسیاری از سخنان در گوشه مردم خیری نیست جز آنکه به صدقه یا نیکی یا سازش میان مردم دستور دهد) و فرماید: (دارایی هایتان را که خداوند وسیله بقای زندگیتان قرار داده به کم خردان ندهید) و نیز فرمود: (از چیزهایی نپرسید که اگر بر شما آشکار شود، غمگینتان کند).³⁶

مصونیت قرآن از تحریف

آنچه در روایات الکافی، در بابی اختصاصی با دو روایت، در ارتباط با تحریف قرآن بیان شده است، حکایت از تحریف لهجه ای دارد،³⁷ چنان که سکونی از امام صادق (علیه السلام) و ایشان از رسول گرامی اسلام (ص) روایت می کنند که وقتی مردی عجمی از امتم، قرآن را عجمی می خواند، فرشتگان آن را به صورت عربی صحیح بالا می برند³⁸ و در روایتی دیگر بیان شده است که گاهی آیات را به نحوی که به گوش برخی افراد می رسد و آن را همان طور یاد می گیرند و بعد قرائت دیگری از آن آیات به گوششان می رسد ولی قادر به قرائت درست نیستند، در این شرایط امام (علیه السلام) می فرماید گناهی بر شما نیست.³⁹ و در روایتی در باب نوادر در ارتباط با تحریف قرائی بیان می دارد که قرآن تنها بر یک حرف واحد و نه هفت حرف، نازل شده است و کسانی که قرائت قرآن را بر هفت می دانند دروغگو هستند،⁴⁰ و این اختلاف از جانب راویان اتفاق افتاده است.⁴¹ این احادیث گواه بر اعتقاد ثقه الاسلام کلینی بر تحریف لهجه ای در قرآن است که صد البته واضح و میرهن است که این نوع تحریف به حجیت قرآن خدشه ای وارد نمی کند.

تحریف قرآن در الکافی

34 . همان، کتاب فضل العلم، باب الردّ الی الکتاب و السنّه و ...، ح 4

35 . همان، ح 6

36 . همان، ح 5

37 . همان، کتاب فضل القرآن، باب انّ القرآن یرفع کما انزل، کل احادیث این باب

38 . همان، ح 1

39 . همان، ح 2

40 . همان، باب نوادر، ح 13

41 . همان، ح 12

اما آنچه برخی با تمسک به آن ثقة الاسلام کلینی را نیز در جرگه قائلین به تحریف قرار داده اند، آخرین روایت از کتاب فضل القرآن می باشد.⁴² این در حالی است که دانشوران اسلامی حتی با وجود چنین حدیثی در الکافی، در ارتباط با دیدگاه ثقة الاسلام کلینی نظرات متفاوتی بیان داشته اند که عبارتند از: ⁴³ اعتقاد کلینی به تحریف قرآن، اعتقاد کلینی به سلامت قرآن و سکوت کردن در بیان اعتقاد ثقة الاسلام کلینی در ارتباط با مبحث تحریف قرآن. وجود نظرات متنوع در این حیطة نشانگر ضرورت بررسی این مبحث در الکافی است. چرا که قائلان سه دیدگاه فوق با استناد به 81 روایاتی که مشتمل بر اضافات تفسیری، گزارش هایی پیرامون اختلاف قرائات، احادیث مربوط به مصاحف حضرت علی (علیه السلام) و حضرت فاطمه (سلام الله علیها) و روایات مشتمل بر تقسیم بندهای کلی از قرآن، الکافی را مستند ادعای تحریف قرآن و ثقة الاسلام کلینی را قائل به تحریف قرآن دانسته اند در حالی که در این میان پس از حذف تقطیعات، 69 روایت باقی می ماند که پس از تحلیل و بررسی دلای آنها متوجه می شویم که 44 روایت در مقام استفاده تفسیری، 13 حدیث مربوط به اختلاف قرائت، 3 روایت در ارتباط با مصاحف حضرت علی (علیه السلام) و حضرت فاطمه (سلام الله علیها)، 3 روایت بیانگر دسته بندهای کلی از قرآن، 1 روایت در ارتباط با مستحبات، 2 حدیث بیانگر جمع ظاهر و باطن قرآن توسط ائمه (علیهم السلام)، 1 روایت نیز دستخوش تصحیف نسخه برداران، 1 روایت مربوط به تحریف معنوی قرآن، 1 روایت در بیان حد آیه الکرسی است و هیچ یک از روایات کافی نشانگر تحریفی که به حجیت قرآن خدشه ای وارد کند نمی باشد،⁴⁴ چرا که بحث تحریف یک بحث است و حجیت قرآن بحث دیگری. ممکن است کسی بگوید کلینی به نوعی تحریف قرآن معتقد بوده و لی تحریفی که با حجیت قرآن منافات ندارد، و نباید دیدگاه ثقة الاسلام کلینی در مقدمه الکافی مبنی بر ضرورت عرضه روایات به قرآن را از نظر دور داشت چرا که اگر اعتقاد ایشان به تحریف قرآن می بود، بیان راهکاری در تشخیص روایات درست از نادرست را به سنجه قرآن نمی سپرد.⁴⁵ این در حالی است که در تاریخ قرآن و حدیث، جایگاه هر یک از این موارد روشن است و هیچ یک بیانگر تحریف قرآن نیست.⁴⁶

ارزیابی حدیثی در الکافی که بیانگر کمیت آیات قرآن است

از میان احادیث الکافی، آنچه ابهام بیشتری در ارتباط با کمیت آیات قرآن دارد عبارت است از روایت 28 از باب النوادر کتاب فضل القرآن که در آن روایت تعداد آیات قرآن را هفده هزار آیه بیان کرده است.⁴⁷ با بررسی نسخ کهن کتاب الکافی در می یابیم که در نسخه معتبر نزد فیض کاشانی این رقم «هفت هزار» بیان شده⁴⁸ که به صورت تخمینی، نزدیک به تعداد آیات قرآن می

⁴² همان، ح 28.

⁴³ مودب، حدادیان، مجله حدیث پژوهی، 1388، ش 2، ص 36 - 38.

⁴⁴ همان، ص 54.

⁴⁵ کلینی، مقدمه، ص 8.

⁴⁶ مودب، حدادیان، ص 38 - 53.

⁴⁷ کلینی، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح 28.

⁴⁸ فیض کاشانی، الوافی، ج 2، ص 264.

باشد، هر چند در نسخه های شیخ حر عاملی و علامه مجلسی همان رقم «هفده هزار» بیان شده است شاید بیان شیخ صدوق در این زمینه راهگشا باشد که: باور ما این است که قرآنی که خداوند بر پیامبرش محمد (ص) نازل کرده، همین قرآن بین دو جلد رایج بین مردم است و آیات آن بیش از قرآن موجود نیست و هر کس ما را متهم کند که ما قائل به بیش از این مقدار هستیم، دروغ می گوید. ما می گوئیم وحی آسمانی از سنخ وحی غیر قرآنی به اندازه ای نازل شد که اگر با آیات قرآن جمع شود، به هفده هزار آیه می رسد.⁴⁹

منبع معرفتی سنت

سنت یعنی قول و فعل معصوم هم خود منبع معرفت است و هم طریقتی مراجعه به منبع قرآن است. باید توجه داشت که هر چند مراجعه به قرآن، از آن نظر که در دسترس همگان است کار آسانی می باشد اما فهم بطون قرآن و شناخت و تفسیر و تاویل و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و عام و خاص و مطلق و مقید و ... اختصاص به خاندان وحی و حجت‌های الهی دارد، و به همین خاطر خود قرآن ما را به فراگیری قرآن از اهل ذکر دعوت می کند.⁵⁰ با نگاهی اجمالی در فهرست کتاب الحجه الکافی درمی یابیم که مقام حجت و امامت، منصوص از طرف خداوند است و به واسطه این نص، خداوند آنان را سرچشمه علم قرار داده است و پیروی از ایشان بر ما واجب شده است چرا که ایشان برترین مفسران هستند و به واسطه پیروی از ایشان اعمال ما ماجور است.⁵¹

⁴⁹ صدوق، الاعتقادات، ص 86

⁵⁰ نحل: 43، انبیاء: 7

⁵¹ کلینی، کتاب الحجه، باب معرفه الامام و الرد الیه، ح 8

حجیت سنت

سنت در کنار قرآن مبدا تشریح و معرفت بوده است. در نگاه شیعه قول، فعل و تقریر امامان (علیهم السلام) پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله) حجت است. همچنان که در احتجاج هشام و شامی به این نکته توجه شده است.⁵² در واقع مسلمانان در حجیت سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) هیچ اختلافی ندارند و اختلاف مسلمانان در حجیت سنت ائمه معصومین (علیهم السلام) است که با تعریف شیعه از مقام امامت، حجیت ائمه معصومین (علیهم السلام) ثابت و مشخص است، طبق فرمایش امیرالمومنین (علیه السلام)، سنت بر دو نوع است: یکی سنت واجب که عمل به آن موجب ره یافتگی و هدایت است و ترک آن جز گمراهی ثمری ندارد، و دیگری سنت غیر واجب است که عمل به آن فضیلت و ترک آن گناهی به همراه ندارد.⁵³ در حدیث ثقلین اهل بیت (علیهم السلام) به عنوان یکی از دو ثقل برجای مانده از میراث پیامبر (صلی الله علیه و آله) معرفی شده اند و این تاکید به مثابه معرفی دو بال پرواز است که بدون وجود یکی دیگری جایگاه خود را از دست می دهد و این خود نشانگر جایگاه و حجیت اهل بیت (علیهم السلام) در ترویج فرهنگ وحی و استناد به قرآن است. اقسام بیانات سنت نسبت به قرآن عبارتند از:

1- راهنمایی به ظواهر قرآن

2- تبیین محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ قرآن

3- بیان بواطن و تاویل آیات قرآن

و از جمله راه های دستیابی به سنت معصومین (علیهم السلام) در شرایطی که سنت معصوم در اختیار ما نیست حاکی از سنت یعنی حدیث است که آن هم از طریق ناقل حدیث به ما رسیده است لذا سخن در وثاقت و حجیت ناقل و سپس در دلالت و حجیت حاکی یعنی الفاظ حدیث است و در یک مرتبه سخن از حجیت خود سنت است که باید این موارد از هم تفکیک شود. ما راههایی داریم برای تشخیص حدیث صحیح از غیر صحیح بعد راههایی داریم برای کشف مفهوم واقعی حدیث تا به سنت برسیم بعد به مقام حجیت سنت می رسیم که کاشفیت از واقع است، و آن راه ها را می توان چنین برشمرد:

الف) راه های قطعی: راه ها و وسایطی هستند که به نحو قطع و یقین سنت را اثبات می کنند. و از آنجا که قطع و یقین ذاتا حجت است، و حجیت آن نیاز به جعل شارع و امضاء و تایید او ندارد، بلکه اساسا نفی حجیت از آن ممکن نیست، نیازی به اثبات حجیت این راه ها و صحت تمسک به آنها نیست. در همین جا یادآور می شویم از هر طریقی برای انسان، سنت معصوم (علیهم السلام)، به نحو قطعی و یقینی احراز شود، برای آن شخص حجت می باشد.⁵⁴

ب) راه های غیرقطعی: علاوه بر راه های قطعی و یقینی برای احراز سنت، راه های دیگری نیز وجود دارد که سنت را به نحو ظنی و غیرقطعی اثبات می کند. نکته شایان توجه در اینجا آن است

52 همان، باب اضطرار الی الحجه، ح 4

53 همان، کتاب فضل العلم، باب الاخذ بالسنة و شواهد الکتاب، ح 12

54 شیروانی، منابع اندیشه مذهبی شیعه، 1373، ص 117

که راه ظنی و غیر یقینی برای اثبات سنت تنها در صورتی قابل تمسک است و می توان به آن استناد کرد و آن را حجت و دلیل بر سنت دانست که با دلیل قطعی حجیت آن اثبات شده باشد، و در غیر این صورت ارزش و اعتباری نخواهد داشت. طریق غیر قطعی عبارت است از خبر واحد.

ارتباط منابع معرفتی در دیدگاه کلینی

کلینی بر پایه این منابع، به بیان و تنظیم معارف پرداخته و هندسه معرفتی شیعه را ترسیم نموده است. چنان که در مقدمه کتاب تصریح می نماید، ایشان عقل را ما به الحجج حجت های الهی بر می شمارد.⁵⁵

در ادامه ثقه الاسلام کلینی به مسئله حجت خداوند و ارسال رسولان به منظور شناخت خدا می پردازد و با تعبیری از این عقیده خود پرده بر می دارد که ذات خداوند که برای خرد آدمیان نایافتنی است، تنها در سایه هدایت انبیاء و حجت های الهی با «نور عقل» مورد دلالت قرار می گیرد. پس از آن هم، مسئله امامت و استمرار آن و جایگاه امام در هدایت و مرجعیت دینی را مطرح می کند. ثقه الاسلام کلینی در پاسخ به این پرسش که تدین بدون علم و تقلیدی جایز است یا خیر؟، سبب تمایز انسان از حیوان را به عقل و خرد انسانی می داند و عقل را سبب امر و نهی می شناسد. کلینی عقل را آلت و ابزار تکلیف می خواند و وجود آن را برای امر و نهی الهی ضروری می داند. وی مقتضای عدل و حکمت خداوند را وجود تکلیف شمرده، معتقد است که اهل عقل با شواهد ربوبی و حجت های روشن به سوی معرفت توحیدی رهنمون می شوند و همین امر آنان را به شناخت دین خدا یاری می رساند. وی با استناد به آیات قرآن استدلال می کند که اهالی خرد می بایست با یاری گرفتن از سوال از اهل علم و از طریق ادب و تعلم خود را پذیرای معرفت دین کنند. ثقه الاسلام کلینی به دلیل وجود حجت و لزوم تکلیف، ضرورت علم به دین و تکالیف الهی را مطرح می کند و تکلیف را تنها با بصیرت و یقین قابل انجام می داند و آن را مستوجب ثواب و جزای الهی می خواند. از این رو با استناد به آیات و احادیث از ضرورت اتکای علم و عمل دینی بر یقین و نه بر شك و عدم بصیرت سخن به میان می آورد. این موضوع یکی از اصلی ترین دشواری های فکری امامیه در این دوران و از موارد مهم استدلالی برای اثبات ضرورت وجود و استمرار حجت الهی و یا امام برای ایشان قلمداد می شد. آنگاه ثقه الاسلام کلینی با ذکر مسئولیت جهالت مبتنی بر دوری از معرفت یقینی در ایجاد عقاید باطل، از ادیان فاسد و مذاهب شنیع زمانه سخن به میان می آورد که به نظر او تمامی شروط کفر و شرك را در خود جمع کرده اند. در اینجا نگاه او نسبت به ایمان و یا کفر کاملاً با عقاید شیعه در دوران بحرانی همخوانی دارد. بی تردید مقصود کلینی از این ادیان و مذاهب بیشتر مذاهب درون جامعه اسلامی و عقاید و باورهای بوده است که در ایران قرن چهارم قمری ظهور داشته است؛ اما در این میان توضیحات بعدی او نشان می دهد که ثقه الاسلام کلینی

55 . معموری، فصلنامه تاریخ پژوهان، 1384، ش 2

بیش از همه ناظر به جریان‌های مختلف اهل سنت است که بر طریقه امامان شیعه نیستند. در اینجا محک درست ایمان مبتنی بر بصیرت را به اتکاء دینداری بر کتاب خدا و سنت پیامبر می‌داند و هرگونه استحسان، تقلید و تأویل بی پایه علمی را در این زمینه رد می‌کند. در اینجا ثقه الاسلام کلینی با استناد به يك حدیث، ایمان این گروه از مردم را ایمانی عاریتی و غیر مستقر می‌خواند. شخصی که ثقه الاسلام کلینی مقدمه کتابش را با پرسش‌هایی او آغاز کرده، در دنباله از وی درباره مسائل مورد اختلاف پرسش کرده بود که به نظرش به دلیل اختلاف روایات در آن موضوعات بوده است. اگر بخواهیم سیر منطقی بحث ثقه الاسلام کلینی را در اینجا به درستی دریابیم، باید بگوییم که در بحث از ضرورت وجود یقین دینی و دوری از هرگونه ظن و استحسان، برای امامیه از سوی خود آنان و از سوی مخالفانشان حتی در دوره پایانی حضور امامان این پرسش مطرح بوده است که چگونه با وجود آنکه امامیه بر ضرورت یقین دینی در فقه و عقاید تأکید می‌کنند، ولی در عین حال، خود از اختلاف و تعارض احادیث در همین موضوعات رنج می‌برند، به گونه‌ای که همین امر موجبات اختلاف نظر میان محافل مختلف شیعیان امامی را فراهم کرده است. در همین زمینه است که ثقه الاسلام کلینی به مشکل اختلاف احادیث توجه نشان داده و به نقل از همان «برادر ایمانی» مشار الیه گفته است که اختلاف روایات به دلیل اختلاف علل و اسباب آن است.

درست در پایان مقدمه، ثقه الاسلام کلینی دیگر بار به مناسبت ذکر عناوین پاره‌ای از ابواب کتابش، به اهمیت عقل می‌پردازد و آن را قطب و محوری می‌خواند که حجت در تکلیف بر مدار آن است و بر اساس آن ثواب و عقاب معنا می‌یابد. این تأکید دوباره، به خوبی نشانگر گرایش ثقه الاسلام کلینی به معنای مورد نظر از عقل در احادیثی است که بعداً در کتاب العقل و الجهل الکافی، آنها را روایت کرده است. در حقیقت این خطبه آغازین همچون مقدمه‌ای است برای مقاصد و اهداف مولف در کتاب و همچنین خلاصه بسیار کوتاهی است از آنچه در سرتاسر کتاب الکافی مجال ظهور و بیان پیدا کرده است.⁵⁶

روش شناسی ثقه الاسلام کلینی در تعارض بین منابع معرفت دینی

آنچه در روش شناسی ثقه الاسلام کلینی، در مواجهه با تعارض منابع معرفت دینی ملموس است، این است که ایشان هیچ یک از منابع معرفت را کنار نمی‌گذارد بلکه برای آنها اولویت و ترجیحی قائل است. او عقل را در کنار انبیاء و ائمه (علیهم السلام) که حجت ظاهری هستند، حجت باطنی می‌داند.⁵⁷ در واقع حجت ظاهری کیفیت استفاده از حجت باطنی را مشخص می‌کند. از نگاه او، عقل ابزاری برای شناخت صواب از خطاست. وی با بیان مناظره هشام بن حکم با عمرو بن عبید قلب، «قلب» را موهبتی برای برطرف شدن شک و تردید می‌داند.⁵⁸ با این حال، وی معتقد به محدودیت عقل است و عقل را ناتوان از شناخت ذات خدا می‌داند.⁵⁹ همچنین وی در روایتی از امام

56. انصاری، تارنما کاتبان.

57. کلینی، کتاب العقل و الجهل، ح 12.

58. همان، کتاب الحجج، باب الاضطرار الی الحجج، ح 3.

59. همان، کتاب التوحید، باب النهی عن الکلام فی الکفیه، ح 1.

کاظم (علیه السلام) به نیازمندی عقل به وحی تصریح کرده است.⁶⁰ ثقه الاسلام کلینی روایاتی را نقل می‌کند که در آنها ائمه (علیهم السلام) از متکلمان تجلیل کرده یا حتی روش درست علم کلام را به ایشان آموخته است.⁶¹ همچنین در جایی دیگر ثقه الاسلام کلینی از هشام نقل می‌کند که با آموختن نکاتی از امام صادق (علیه السلام) دیگر هیچ‌گاه در بحث و مناظره با دیگران در آن موضوع مغلوب نشده است.⁶² البته، ثقه الاسلام کلینی روایاتی نیز در مذمت سخن گفتن درباره ذات الهی نقل کرده است.⁶³ بی‌شک این نهی مختص به ذات الهی است. از مجموع روایاتی که ثقه الاسلام کلینی نقل کرده، می‌توان دریافت که کلام مذموم در نظر او کلامی است که از سخنان ائمه (علیهم السلام) فاصله بگیرد؛ چنان که در روایتی وی به این بحث اشاره کرده است.⁶⁴ آنچه ثقه الاسلام کلینی نسبت به آن حساسیت دارد، خودبسندگی عقل است.⁶⁵

در تعارض دلیل عقل با نقل

آنچه در مقدمه الکافی و در ابوابی همچون باب اختلاف الحدیث و باب الاخذ بالسنة و شواهد الکتاب، در ارتباط با روش شناسی ثقه الاسلام کلینی در تعارض بین دلیل عقل با نقل می‌توان بیان داشت عبارت است از ارجحیت نقل بر عقل به معنای عقل مستقل است. اما نباید از یاد برد که همین نقل پیش از این با تأیید عقل دارای حجیت و اعتبار برای افراد می‌شود. چرا که صدق نقل باید به تأیید عقل برسد اما بعد از این تأیید، عقل نمی‌تواند مستقلاً و از جانب خود مطالبی را بیان نماید و این دقیقاً همان ممنوعیت کلام در فرمایش اهل بیت (علیهم السلام) است. همچنان که امام صادق (ع) در فرمایش خود خطاب به یونس بیان می‌دارد: ای یونس اگر علم کلام خوب میدانستی با او سخن میگفتی، یونس گوید: (من گفتم) وای افسوس. سپس گفتم: قربانت من شنیدم که شما از علم کلام نهی می‌نمودی، و می‌فرمودی وای بر اصحاب علم کلام زیرا می‌گویند این درست می‌آید و این درست نمی‌آید. این به نتیجه نمی‌رسد، این را می‌فهمیم و این را نمی‌فهمیم. امام فرمود: من گفتم وای بر آنها اگر گفته مرا رها کنند و دنبال خواسته خود بروند.⁶⁶ چرا که در نگاه ثقه الاسلام کلینی عقل نیازمند معلم است و بدون هادی و معلم نمی‌تواند پاره‌ای از حقایق را درک کند. امام، در حقیقت، عقل را هدایت و نظارت می‌کند، نه تعطیل.⁶⁷ و نیز در روایتی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با بیان اینکه هیچ‌گفتار و کردار و نیتی جز با موافقت سنت از ارزش برخوردار نیست⁶⁸ در صدد نشان دادن جایگاه عقل نیازمند هدایت و معلم هستند. در مجموع سخن می‌توان چنین بیان داشت که در عین حالی که ما قائل به حجیت ذاتی عقل هستیم، اما در مقام عمل وقتی عقل می‌خواهد مطالبی

⁶⁰ همان، کتاب العقل و الجهل، ح 12

⁶¹ همان، کتاب الحج، باب الاضطرار الی الحج، ح 4

⁶² همان، کتاب التوحید، باب معانی الاسماء و اشتقاقها، ح 2

⁶³ همان، باب النهی عن الکلام فی الکفیه، ح 1

⁶⁴ همان، کتاب الحج، باب الاضطرار الی الحج، ح 4

⁶⁵ رضایی، مجله نقد و نظر، 1391، ش 65، ص 94 - 102

⁶⁶ کلینی، کتاب الحج، باب الاضطرار الی الحج، ح 4

⁶⁷ سبحانی، افضل، مجله تحقیقات کلامی، 1392، ش 16، ص 16

⁶⁸ کلینی، کتاب فضل العلم، باب الاخذ بالسنة و شواهد الکتاب، ح 9

را کشف نماید بی نیاز از راهنمایی نیست و در این مرحله به قرآن و سنت نیازمند است، هر چند در کشف خودش به تنهایی کشف می کند و در این کشف حجیتش ذاتی است.

در تعارض قرآن با سنت

آنچه در مقدمه الکافی، روش شناسی ثقه الاسلام کلینی در هنگامه تعارض قرآن با سنت را بیان می کند، عرضه روایات بر قرآن و پذیرش هر آن چه موافق قرآن است و رد هر آن چه مخالف قرآن است.⁶⁹ و این در حقیقت نخستین محک و معیار برای حل مشکل تعارض اخبار است و به نوعی حجیت سنت را در مقام عرضه و تایید صدق آن توسط قرآن بیان می دارد.

در تعارض سنت با سنت

در مقدمه الکافی، راهکار رهایی و فهم حقیقت در هنگامه تعارض سنت با سنت را چنین بیان می دارد که پذیرش روایاتی که شیعه در درستی آن اتفاق نظر دارد؛ و ترجیح روایات مخالف اهل سنت در موارد تعارض اخبار؛ (همان) و در مواردی که روایات متعارض در وضعیتی مشابه باشند و راهی جز پرسش درباره آن روایت از امام معصوم (علیهم السلام) نداریم، از اظهار نظر در درستی یا نادرستی هر یک پرهیز نموده و در مقام عمل به هر یک بسنده کنیم قابل قبول خواهد بود.⁷⁰

. همان 69

. همان 70

در ارتباط عقل با فطرت

در ارتباط با تعامل عقل و فطرت نباید از یاد برد که جایگاه هر یک مخصوص خود است، چرا که شناخت خدا و درک جزئیات توحید نیازمند عقل است اما فطرت معرفتی است که عقل بر اساس آن و به واسطه وجود چنین گنجینه ای، عقل به اثبات و استدلال می پردازد. در واقع فطرت از جنس یک معرفت شهودی است که به پشتوانه یک شهود در عوالم پیشین در نهاد وجود آدمی قرار داده شده است و عقل به اثبات آن معرفتی می پردازد که برای ما فراموش شده است و نه معرفتی که غریبه و بدون پشتوانه باشد. پس آنچه مورد توجه و مشخص کننده جایگاه عقل و فطرت است، تمییز جایگاه هر یک از دیگری می باشد.

نتیجه گیری

اگر چه ثقه الاسلام کلینی به صراحت و مستقلا پرده از روش شناسی خود برداشته است اما آنچه از مقدمه و تبویب و چینش کتب و روایات الکافی به چشم می خورد، در یک جمع بندی کلی می توان بیان داشت که انسان عاقل به مقتضای فطرت رو به سوی خدا دارد و با عقل از منابع قرآن و سنت استفاده می نماید. در واقع می توان گفت این پازل سه بعدی است و انسان به تمام منابع نیازمند است و اگر هر کدام نباشد آن معرفت دینی حاصل نمی شود. جمع عقل و فطرت و وحی موجب اتمام حجت می شود یعنی اگر گنجینه فطرت نبود تذکر انبیاء راه به جایی نمی برد و اگر عقل نبود آن نعمت فراموش شده یادآوری نمی شد و اگر وحی نباشد عقل نیز به تنهایی قادر به شناخت خداوند نیست. در سایه جمع تمام منابع معرفت است که معرفت خداوند حاصل می شود، هر چند در بسیاری از مباحث بحث فطرت چندان جایگاهی ندارد به این معنا که بحث فطرت یک بحث مقدماتی است اما عقل در تمام مراحل حضور دارد و این به معنای این است که در هیچ برهه و جایگاهی تعددگرای وجود ندارد. این مطلب را می توان از تبویب و چینش کتاب الکافی نیز برداشت کرد. البته با وجود اینکه ثقه الاسلام کلینی یک متکلم و محدث عقل گرا است اما عقل مستقل و بی نیاز از دلیل وحیانی را نمی پذیرد و با وجود اینکه کتاب خود را با کتاب العقل و الجهل آغاز می نماید اما کتاب خود را در قالب گردآوری روایات اهل بیت (علیهم السلام) تالیف می نماید و این نشان از اعتقاد ایشان بر مبنای ارتباط دو سویه بین عقل و وحی است.

منابع

انصاری، حسن، «شیوه و روش کلینی در الکافی»،

<http://ansari.kateban.com/entry845.html>؛

برنجکار، رضا، 1374، معرفت فطری خدا، چاپ اول، تهران، نباء؛

برنجکار، رضا، تابستان 1384، «فطرت در احادیث»، قیسات، ش 36، 133 - 148؛

دهخدا، علی اکبر، 1373، لغتنامه، تهران، دانشگاه تهران؛

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات راغب، ج 4، نرم افزار گنجینه روایات نور؛ رضایی، محمدجعفر، بهار 1391، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل گیری مدرسه کلامی بغداد»، نقد و نظر، ش 65، سال هفدهم، 91 - 110؛ سبحانی، محمدتقی، افضل، سید محمدمهدی، پاییز 1392، «حجیت متشابهک منابع معرفت در فهم و تبیین آموزه های اعتقادی»، تحقیقات کلامی، ش 2، سال اول، 7 - 27؛ شیروانی، علی، 1373، منابع اندیشه مذهبی شیعه، چاپ اول، قم، شفق؛ صدوق، الاعتقادات، نرم افزار گنجینه روایات نور؛ طالقانی، سید حسن، بهار 1391، «مدرسه کلامی قم»، نقد و نظر، ش 65، سال هفدهم، 66 - 90؛ عدالت نژاد، سعید، دانشنامه جهان اسلام، مدخل حسین بن سعید اهوازی؛ فیض کاشانی، ملا محسن، الوافی، اصفهان، مدرسه امیرالمومنین؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، نرم افزار ثقه الاسلام کلینی؛ معموری، علی، تابستان 1384، «زمینه های تاریخی کتاب کافی با تکیه بر جنبه های کلامی»، فصلنامه تاریخ پژوهان، ش 2، 137 - 164؛ مودب، سید رضا، حدادیان، عبدالرضا، پاییز و زمستان 1388، «بررسی دلالتی روایات تحریف نما در کتاب کافی»، حدیث پژوهی، ش 2، 29 - 58؛

Sources

- Abu Zohreh, Muhammad, Beta. *The History of Islamic Religions*, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Ansari, Hassan. "A Practical Method in Al-Kufi", <http://ansari.kateban.com/entry845.html>.
- Berenjkar, Reza. *Natural Knowledge of God*. First Edition. Tehran: NBA; 1996.
- Berenjkar, Reza. "Nature in the Hadiths". *Qubsat* (Summer 2005).
- Dehkhoda, Ali Akbar. *Dictionary*. Tehran: University of Tehran, 1994.
- Hosseini Tehrani, Seyed Mohammad Hossein. *Imamology*. http://motaghin.com/fa_books_258.aspx.
- Ibn Babawayh, Mohammad bin Ali. *Uyun al-akhbar al-Reza (AS)*. Ed. Mehdi Lajevardi. Tehran: Jahan.
- Ibn Babawayh, Mohammad ibn Ali. *Al-Tawhid*. First Printing, Qom: Society of Teachers, 2009.
- Ibn Babawayh, Mohammed ibn Ali. *Alamamieh Beliefs*. Qom: Sheikh Mofid Congress Publishing, 1993.
- Khoy, Abolghasem. *Al-Bayan*. Trans. Mohammad Sadegh Najmi and Hashemzadeh Harris. Fifth Edition. Khoy, Islamic Azad University: Khoy Branch, 1996.
- Kashi, Mohammad ibn Omar. *Rijal Al-Kashi*. Qom: Al-Ahl Bayt Institute, 1984.
- Kollini, Mohammed ibn Ya'qub, Al-Kafi, Software Sadegh Al-Islam Kollini.

- Modarresi Tabatabaei, Seyyed Hossein. *School in the Process of Evolution*. Trans. Hashem Izadpanah. Tehran: Kavir, 2007.
- Mozaffar, Mohammad Reza. *Alfagheh's Principles*. Qom, 2007.
- Mamouri, Ali. "Historical Backgrounds Of Sufficient Books, Relying on Verbal Aspects", *Journal of Historians 2* (Summer 2005): 137- 164.
- Moaddab, Seyyed Reza, Haddian, Abdolreza. "The Investigation of the Distribution of Distorted Narrations in the Book of Sufficient", *Hadith Pahoudi 2* (2009): 29 – 58.
- Ragheb Esfahani, Hussein ibn Muhamma. *Mofradat Raghib*, volume 4, Treasure of Prophecy.
- Rezaei, Mohammad Jafar. "The Stream of Thoughts of Hisham ibn Hakam to the Formation of the School of theology in Baghdad", *Review and Commentary* (Spring 2013).
- Sobhani, Mohammad Taghi, Afzali, Seyyed Mohammad Mahdi. "The Power of the Subjects of Knowledge in Understanding and Explaining the Belief Beliefs". *Verbal Research*, p. 2, first year, 7- 27; Autumn 2013.
- Shatebi, Ibrahim bin Musa. *Al-Muvafeqat in the Shari'a Principles*. Egypt.
- Shawkani, Mohammad. *Ershad Al-Fahoul*. First Printing. Mecca-Makrarmath Al-Riyadh: Center of Daratsat and Al-Buhhuth BamkabeH Nizar al-Baz, 1996.
- Shahrestani, Mohammad bin Abdul Kareem. *Al-Milal wa al-Nihal*. thk. Mohammad Seyyed Gilani. Beirut: Dar al-marefat, 1982.
- Shirvani Ali. Sources of Shiite Religious Thought. First edition. Qom: Shafaq, 1995.
- Saduq, Faithfulness, Software Treasures of Narayat Nour.
- Faiz Kashani, Mullah Mohsen, Alavafi, Isfahan, Amiralmomenin School.

Makale Bilgisi /Article Information

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translations
Geliş Tarihi /Received: 02.06.2019
Kabul Tarihi /Accepted: 24.06.2019

Nevbahtî Ailesinin Şiî Düşüncenin Gelişimindeki Etkisi*

Hüseyin Hüseyiniyan MUKADDEM**

Çev. Şahin AHMETOĞLU***

Öz

Nevbahtîler, Abbâsî halifesi Mansur döneminde Müslüman olmuş ve Abbâsî halifelerinin hizmetine girmiş İran asıllı bir ailedir. Aile mensupları siyasi, iktisadi ve içtimai alanda çok önemli eserler telif etmişlerdir. Bu ailenin Şiî düşüncenin gelişmesinde ciddi etkilerinin bulunduğu bilinmektedir. İsmail b. Ali Nevbahtî ve Ebû Muhammed Nevbahtî, Nevbahtî ailesinin ilmî alanda meşhur şahsiyetlerindendir. Onların eserleri mütekevvimlerin derslerine konu olmuştur. Yine bu ailenin meşhurlarından Hasan b. Ruh, Şiî-İmâmîyye'nin 12. İmâmı'nın naibliğini yapmıştır. Onlar, telifleri ile birlikte Müslüman düşünceyi derinden etkileyen felsefe ve astronomi eserlerini Arapçaya tercüme etmişlerdir. Ailenin fertleri arasından edipler ve şairler de yetişmiştir. Nevbahtîlerin kelâmî konulara yönelmesi Bağdat ilim ekolünün güçlenmesine sebep olmuştur. Kelâmî ve felsefi konularda İslâm fırkalarıyla özellikle de Mu'tezile ile ilmi münazaralar yapmışlardır. İbn Babeveyh ve Nevbahtî ailesi arasında özellikle istidlal konularında ihtilaflar meydana gelmiştir. Bu durum Şiî düşüncenin gelişimini yakından etkilemiştir. Bağdat'taki Şeyh Müfid mektebi bu tartışmaların ve yönelişlerin sonucunda ortaya çıkmıştır.

Anahtar kelimeler: Nevbahtî ailesi, İran, Abbâsîler, İslâm Kültürü, Şiilik.

The influence of the Nawbahti Family on the Development of Shiite thought

Abstract

The Nawbahtis were Iranian families who became Muslims during the Abbasid caliph Mansur and entered the service of the Abbasid caliphs. Family members have

* Çevirisini takdim ettiğimiz bu makalenin orijinal adı "Nakş-ı Nevbahtîyan der Pişbord-ı Efkâr-ı Şîa" olup *Tarih der Âyende-i Pejuhiş* Dergisi'nde (1384/2005), yıl 2, S.5, ss. 63-100 neşredilmiştir.

** İslâm Tarihi alanında yüksek lisans öğrencisi. Üniversite ilmi araştırma merkezi heyet üyesi. Müellifin çalışmalarından bazıları şu şekildedir: 1. Bazşinasii Hadis "el-İmam lâ Yüğseluhu ille'l-İmam der Goftman-ı Vakıfiyye ve İmamiyye (Ber Esasi Pişineşinasii Techiz-i Masuman", der Menabi' Ferikayn)", *Mecelle-i Ulumi Hadis*, Zemistan 1396, Sayı: 86, ss. 102-122. 2. "Seyri Tekamüli Maktelnigari ba tekye ber Maktelnigaran-ı Ashabı İmam-ı Masum aleyhisselam", *Mecelle-i Tarih-e Ferheng ve Temeddüni İslami*, Tabestan 1395, Sayı: 23, ss. 87-110. 3. "Nakş-e İmam Seccad (a) der Tahrif-i Zedayii ez Sire-i Nebevi", *Mecelle-i Pejuhişhâ-yi Tarihi*, Behar 1395, Sayı: 29, ss. 57-72. 4. "İtilaf-e Zeydiyyan ve Abbasiyan der Asr-ı Evvel-i Abbasi: Zemineha, Avamil, Peyamedha", *Mecelle-i Tarih-i İslam*, Payız 1393, Sayı: 59, ss. 135-157. 5. "Ashab-e İmaman-ı Şîa ve Sireniğârî", *Mecelle-i Şiaşinasî*, Tabestan 1392, Sayı: 42, ss. 7-42.

***Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslâm Mezhepleri ABD Öğretim Üyesi. sehmetoglu@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>

published very important works in the political, economic and social fields. It is known that this family has serious effects on the development of Shiite thought. Ismail b. Ali Nawbahtî and Abu Muhammad Nawbahtî are among the famous figures of the Nawbahtî family. Their works have been the subject of the lessons of the mutakallim. Hasan b. Ruh was the regent of the 12th Imam of the Shi'i-Imamiyya. They have translated into Arabic the works of philosophy and astronomy that have profoundly influenced Muslim thought along with their royalties. Among the members of the family, poets and poets were raised. The tendency of the Nawbahtî to theological issues led to the strengthening of the Baghdad school of science. They had scientific debates on Islamic and philosophical issues with Islamic frigates, especially Mu'tezila. There have been disputes between Ibn Babeveyh and the Nawbahtî family, especially on the subject of istidlal. This situation influenced the development of Shiite thought closely. The Sheikh Mufid school in Baghdad was the result of these debates and tendencies.

Key Words: Nawbahtî family, Iran, Abbasid, Islamic culture, Shiism.

Giriş

1. Nevbahtîlerin Nesebi

Nevbahtîler, İran kökenli asil ailelerdendir. Muhtemelen h. 1. asrın sonlarından 5. asrın başlarına kadar varlıklarını sürdüren bu ailenin ilmi geçmişi ve saygın nesebi Sasânîlere kadar uzanmaktadır. Sâsânî dönemindeki tabakalar arasındaki farklılıklara dikkat edilirse bu aile dönemin kâtipler tabakasından sayılmaktadır.¹ Nevbahtî olarak bilinen ailenin ismi iki kelimededen “nev” ve “baht”tan mürekkeptir ve “civan baht” anlamına gelmektedir. Bazılarınca Nevruz’a “nîruz” denildiği gibi Nevbaht’a da “nîbaht” denilir. Ailenin önemli fertlerinden Nevbaht, Zerdüşî dinine mensup, Emevî ve Abbâsî asrının seçkin astronomi bilimcilerinden ve ilmi şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Onun astronomi ilmiyle ilgili eserleri ve Sasânî asrına ait Pehlevî metinlerini Arapçaya tercümesi İslâm kültürünün inkişafına önemli derecede katkı sunmuştur. Yine o, ilk defa Yezid b. Muaviye'nin oğlu Halit için Tıp, Astronomi eserlerini tercüme etmiş ve Mansur'un hilafeti döneminde Abbâsî sarayına girmeyi başarmıştır.²

¹ “Âl-i Nevbaht”, Dairetü'l-Ma'arifi Bozorg-i İslâmî, II/177.

² İbn Tâvûs, *Ferecû'l-Mahmum fî Tarihi Ülemai'n-Nücûm*, s. 21; Abbâs Muhaddis Kummî, *el-Künya ve'l-Elkâb*, I/94-95; Abbâs İkbâl, Aştîyânî, *Hanedan-ı Nevbahtî*, Tahran: Tahurî Yayınları, 1357/1978, s. 5.

2. Nevbahtîler ve Abbâsîler

Nevbahtî'nin Abbâsî sarayına girmesi, Abbâsîlerin hilafete gelişinden yıllar önce ve onun Mansur'la Ahvâz'da hapiste bulunması dönemine kadar gider. Nevbaht, o zaman ilk defa astronomi ilminden istifade ederek gelecekte İslâm hilafetinin onun olacağını bilmiş ve Mansur'a hilafet müjdesini vermiştir. Bu olay gerçekleştiği zaman ona verdiği bu müjdeyi unutmamasını istemiş ve bu hususta ondan yazılı bir belge almıştır.³

Aile, Mansur halife olduğunda onun eliyle İslâm'ı kabul etti ve Mansur'un sarayındaki seçkin müneccimlerden oldular. O, müneccimlerin saraya girişine izin veren ve onların görüşlerine göre amel eden ilk Abbâsî halifesidir. Böylece müneccimler onun sarayında en yüksek mevki ve makamlara ulaştılar.⁴ Onların temel özelliği, Mansur'un onların öngörüsüyle hilafet makamına ulaşmış olmasıdır. Mansur h. 144 yılında Bağdat şehrini yaparken şehri Nevbaht'ın saat şeklindeki çizimi üzerine inşa etti.⁵ O, İbrahim b. Abdillâh üzerindeki zaferi öngördüğü için bunun mukabilinde Bağdat nahiyesindeki Cevber'de⁶ 200 dekar, bir başka rivayete göre 2000 dekarlık araziye mükâfat olarak almıştır.⁷

Nevbaht'ın yaşının ilerlemesi yönetimdeki görevini yapmasına engel olduğundan, onun görevi Mansur'un emriyle oğlu Ebû Sehl'e verildi. Onun ismi uzun İranî isimlendendi ve zor telaffuz ediliyordu.⁸ Mansur bu zor telaffuzdan kurtulmak için, kolayca telaffuz ettiği Ebû Sehl lakabını ona verdi. Onun bu isimle meşhur olması, asıl isminin unutulmasına sebep oldu. Şöyle ki çağdaşları onun asıl ismini bilmemekteydiler. Ebû Sehl zaman içerisinde Mansur'un nedimlerinden biri oldu ve vefatına kadar onun hizmetinde bulundu. Mansur son haccını yaparken onunla birlikte yolculuk etti.⁹ O, babası gibi İranlı

³ Nevbahtla Mansur arasındaki anlaşma hakkında bilgiler *Tarihu Bağdat* eserinde şu şekilde geçmektedir: "Bismillahirrahmanirrahim. Eğer Allah-ü Teâla başarıyı Müslümanlara galebe eder, düşmanları onların yakasından düşer ve hak ehline geri verilirse, senin hizmetin hakkında gaflette bulunmayacağız". Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Tarih-ü Bağdad*, I/56.

⁴ Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Mürucü'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, IV/223.

⁵ Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, I/47.

⁶ Bağdad'ın nahiyelerinden, Dicle nehrinin batısında yer almaktadır. Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Tarihü't-Taberî*, VII/648.

⁷ İbn Tâvûs, *Ferecül-Mahmûm fi Tarihi Ülemai'n-Nücûm*, II/211.

⁸ Onun ismi "Hürşaz Mah Tiymazah Mabazared Bad Hüsrevanşah" olarak ifade edilmekteydi. Bazıları ise onun isminin "Hürdaz Mah Tir Mahan Mayazared Baz Hüsrevanşah" olduğunu ihtimal ediyor.

⁹ Ali b. Yusuf Kiftî, *Tarihü'l-Hükema*, s. 588.

müneccim ve mütercimlerin başı oldu ve astronomi ile ilgili Pehlevce eserleri Arapçaya aktardı. Hacı Halife, *Kelile ve Dimne*'nin nazmını ona nispet etmekte ve Abdullah b. Helal Ehvâzî'nin Mehdi'nin hilafeti döneminde onu Yahya Bermekî için Farsçadan Arapçaya çevirdiğini, Ebû Sehl'in de onu Yahya için nazma aktardığını söylemektedir.¹⁰

Ebû Sehl'in evlatlarından bilgin, müneccim, şair ve raviler Ebû Nüvâs'ın şiirlerine konu olmuştur. Onların Ebû Nüvâs'la (ö.198) irtibatları çok samimi olsa da sonuçta husumete dönüşmüştür. Muhtemelen Nevbahtîlerin Şîi konumu ve bunun mukabilinde Ebû Nüvâs'ın Şîa aleyhindeki tavrı aralarındaki ayrılıklara sebep olmuştur. Aralarındaki irtibatın kötüleşmesi seçkin Arap dilli hiciv şairlerinin onların toplum indindeki mevkiini kötü kabul etmeleriyle sonuçlandı. Bu çatışma, Âl-i Nevbaht'ın düşmanlarının, Ebû Nüvâs'ın ölümünü onlara nispet etmesine kadar devam etti.¹¹

Bazıları Ebû Nüvâs'a nispet edilen ve Hz. Ali ve Şiiler'i hicveden (kötüleyen) şiirlerin Nevbahtîlerle aralarındaki husumetin sebebi olduğunu bu nedenle onların Ebû Nüvâs'ı zehirlediklerini belirtiyorlar. Diğer bir grup, Ebû Nüvâs'ın İsmail b. Ebî Sehl'i hicvettiği ve onu Râfîzî ve Behîl¹² olarak isimlendirdiği, İsmail'in de bu şiirden haberdar olduğunda ilk iş olarak onun ölümüne giriştiği inancındalar. Diğerleri, Ebû Nüvâs'ın ölümünü onun Ali b. Ebî Sehl'i yediği kasidesine göre olduğuna inanmakta ve Ebû Nüvâs'ın Ali tarafından darp ve küfretmesi donucunda öldüğü görüşündeler.¹³

Gerçi Ebû Nüvâs'ın ölümünün Nevbahtîlere nispet edilmesi tereddüt konusudur ve reddedilmektedir. Fakat bu haberlerden konunun dini-siyasi olduğu ve ayrılığın da bundan kaynaklandığı açıklanabilir. Şöyle ki Ebû Nüvâs'ın öldürülmesinin Âl-i Nevbaht'a intisabının sıhhatinde şüpheler vardır. Onlar eski dostlarından ayrılırsalar da dostluklarını unutmamışlar, onun defin ve cenazesinin kaldırılması işlerini kendileri yapmışlar ve bununla da iftihar etmişlerdi. Ölümünden sonra onun için ağıtlar yazdılar ve bilinmeyen şiirlerini bir araya getirdiler. Aralarından bir şahsı da Ebû Nüvâs'ın şiirlerini tedvin etmesi için seçtiler. Hamza İsfahanî Ebû Nüvâs'ın şiirlerinin çoğunu direk olarak Nevbahtîler'den, bir kısmını da yine onların yardımıyla Mühelhil b. Yemût (ö.334)'tan aldı ve onun Divan'ı üzerine nefis bir şerh yazdı.¹⁴

3. Nevbahtîlerin Mezhebi

Belirtildiği gibi Nevbaht, İslâm'dan önce Zerdüşt inancı üzerine idi ve ikinci Abbâsî halifesi Mansur'un eliyle İslâm'ı kabul etmişti. Fakat onun ve evlatlarının Şîa mezhebine yönelmesinin içeriği konusunda net bir bilgi yoktur. Onların İslâm'ı kabulü başlangıçta Abbâsî yönetiminin

¹⁰ Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünun an Esamî'l-Kütübi ve'l-Fünun*, II/428/429.

¹¹ Abbâs İkbâl, *Hanedân-e Nevbahtî*, s. 5.

¹² Behîl, farsçada cimri anlamına gelir. Burada ise kötülemek için kullanılmıştır. (çev. notu)

¹³ Abbâs İkbâl, *Hanedân-ı Nevbahtî*, s. 5.

¹⁴ Abbâs İkbâl, *Hanedân-ı Nevbahtî*, s. 5; Ebû Nüvâs ve onun Nevbahtî ailesi ile olan irtibatları için bkz. "Ebû Nüvâs", *Dairetü'l-Maarifî Bozorgi İslâmî*, VI/341, 347,

dini siyaseti ile örtüşmekteydi. Abbâsilerin halkı Ehl-i Beyt'e davet etmeleri bakımından Şiilik iddiasında olduklarına ihtimal verilebilir. Nevbaht ve evlatları başlangıçtan Şii düşünceyle tanıştılar, Abbâsiler kendi mezheplerini Şiilikten Sünniliğe yönlendirseler de onlar kendi düşüncelerinde kaldılar, yönetimden ayrıldılar ve Şii düşüncelerini muhafaza ettiler. Bu değişiklikten önce, toplumda Abbâsiler ve Alevîler arasındaki ayrılıklar hissedilebilir derecede değildi. Mes'ûdî, Mansûr'dan bahsederken, onun Abbâsiler ve Âl-i Ebû Tâlib arasında ilk tefrika çıkarıcı şahıs olduğundan bahsetmektedir.¹⁵ Buna ilave olarak, İranlıların bir asıl üzerine Ehl-i Beyt'e meyletmeleri dikkate şayandır. Onlar Kербela olayından sonra Emevî yönetiminden ve sonra Abbâsilerden ayrıldılar. Bu iddiaların şahidi Nevbahtîlerin iki evladı olan Muhammed ve Harun'un Cafer-i Sadık'a astronomi ilmi ve ondan hüküm çıkarılması konusundaki sorularıdır. İmâm (Cafer-i Sadık) onların sorularının cevabında şöyle buyuruyor: "Eğer Allah'ın birliği ile çelişmiyorsa, zararı yoktur."¹⁶

Genel olarak birkaç asır boyunca bu ailenin Şiilikle tanışması, Şii düşünceleri savundukları ve Şii mezhebine yönelişlerinin başlangıcı hakkında herhangi bir söz söylenememektedir. Seyyid Muhammed Emîn bu ailenin bütün fertlerini Şii olarak kabul etse de Nevbaht ve Ebû Sehl'in evlatlarının Şiiliği hakkında ciddi tereddütleri vardır. O bu konuda şöyle diyor: "Buna ilave olarak bu iki şahsın Şii oldukları hakkında herhangi bir şahit yoktur ve Mansur'un hizmetinde bulunmaları onun hilafını göstermektedir."¹⁷

Nevbaht'ın İbrahim b. Abdillâh kıyamı zamanındaki faaliyetleri Emin'in görüşünü kuvvetlendiriyor. Çünkü Mansur kendisini yenilmiş olarak bilmekte, geri çekilmeye ve Rey'e kaçmaya hazırды. Nevbaht onun yanına gitmiş ve İbrahim'i yeneceğinin haberini vererek kaçmasını engellemişti. Nevbaht, Mansur'u emin ettikten sonra kendi canını bu öngörü karşısında rehin bırakarak şöyle demişti: "Beni kendi yanında tut, eğer söylediklerimi ispat edemezsem, beni ölüme mahkûm et." Bu esnada İbrahim'in yenildiği ve öldürüldüğü haberi ulaştı.¹⁸

Cevabında denilebilir ki halifenin hizmetinde bulunmaları onların Şii olmadıklarına şahitlik etmez. Çünkü bu ailenin toplam fertleri yönetimin yüksek makamlarında ve görünüşte halifelerin hizmetindeydiler. Bu surette Nevbahtîlerin hepsinin gayr-i Şii olmaları gerekir. Bu durumda Şeyh Müfid- kendisi ilminin temelini Nevbahtîlerden almıştır- bir ferdi istisna ederek bu ailenin Şii olduğunu

¹⁵ Mes'ûdî, Murucü'z-Zehap ve Meâdinü'l-Cevher, IV/222.

¹⁶ Bkz. İbn Tâvûs, Ferecû'l-Mahmûm fi Tarihi Ulemai'n-Nücum, s.100.

¹⁷ Muhsin Emîn, A'yânu's-Şîa, II/94.

¹⁸ Tarihü't-Taberi, VII/648; İbn Tâvûs, Ferecû'l-Mahmûm fi Tarihi Ulemai'n-Nücum, 211.

söylemektedir.¹⁹ İbn Nedîm, Nevbahtîlerin Hz. Ali ve evlatlarının velayetini tanıdıklarını açıklamaktadır.²⁰ İbn Tavus da onları hak üzere olan ünlü aileden saymaktadır.²¹ Massignon ise Nevbahtîleri tahlil ederken onların Abbâsîlere samimi şekilde bağlı olmadıklarını belirtmektedir. Fakat onlar halifeyi o denli etkileri altına alıyorlardı ki, bazen halife bile kendisinin hak üzere olduğunda tereddüt ediyordu.²²

4. Nevbahtîlerin İlmî ve İçtimai Durumu

4.1. Nevbahtîlerin Diğer Şîî Ailelerle Düşünsel-Kültürel Muamelesi

Şîî Nevbahtî ailesinin Eş'arî ve Âl-i Bûye ile olan irtibatları Şîî kültürün yayılması ve fikri sapmalarla mücadele bakımından önem arz etmektedir. Gerçekte bu ailelerin ilişkileri Bağdat ve Kum gibi iki Şîî havzasının irtibatını resmediyor. Genel olarak Kum havzasının merciiyeti ve ilmi itibarı Babeveyh ve Eş'arî aileleri ile bilinmektedir. Hüseyin b. Ruh bu gerçeği anlayarak Kum'u saygın bir mekân olarak addediyordu. Nevbahtî'ye "Kummi" olarak lakap verilmesi, onun Kum ve Kum uleması ile çok yakın ilişkilerinin olduğunu açıklamaktadır. Diğer bir taraftan Kum uleması da Nevbahtî ailesinin önderliğini, onların İmâm-ı Kaim tarafından naipleri ve Şîî önderleri olduklarını kabul ediyorlardı.

Bu ilişkilerin izahında şu söylenebilir ki, Hüseyin b. Ruh *et-Te'dîb* adlı fıkıh alanında bir kitap telif ettiğinde görüş ve değerlendirmelerini almak için onu Kum hadis havzasına göndermiş ve onların görüşlerinin hilafına olan konuları belirtmelerini istemişti. Kum uleması da bir konu haricinde kitabın muhtevasını teyit etmiş ve ona geri iade etmişlerdi.²³

Bu iki ailenin büyükleri arasında yazışmalar uzun süre devam etmiştir. Örneğin, Ali b. Babeveyh (Şeyh Sadûk'un babası) Hz. Mehdi'nin üçüncü naibine bir mektup yazmıştı. O, mektupta çocuğunun olmadığından bahsetmekte ve Hz. Mehdi'den dua isteğinde bulunmaktaydı. Mektubun cevabında onun gelecekte diğer eşinden iki fakih çocuğa sahip olacağı cevabı veriliyordu. Muhammed (Şeyh Sadûk) ve Hüseyin (Şeyh Sadûk'un kardeşi) o hazretin duası üzerine dünyaya geldiler. Bu nedenle Babeveyh ailesinin ilmi başarısının o hazretin hayır duasıyla olduğu bilinmektedir.²⁴

Bu iki havzanın guluv ve fikri sapmalarla birlikte hareket ettiği de görülmektedir. Bağdat'ta Ebû Sehl Nevbahtî, Kum'da İbn Babeveyh Hallâc-ı Mansûr'la mücadele etmiş, onu her iki şehirden çıkarmışlardı.²⁵

¹⁹ Şeyh Müfid, *el-Mesâliü's-Sereviyye*, s. 58.

²⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 225.

²¹ İbn Tāvūs, *Ferecû'l-Mahmûm fi Tarihi Ulemai'n-Nücum*, s. 39

²² Bkz. Louis Massignon, *Keys-e Zendeği Hallâc*, s.56

²³ Muhammed b. Hasan et-Tüsî, *el-Gaybe*, s. 24.

²⁴ Muhammed Ali Sadûk, *el-Muknî*, s. 5; *Ricâliü'n-Necâşi*, s. 261.

²⁵ Hallâc'ın yaşamı hakkında bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Tarih-u Bağdad*, VIII/112-141.

Şeyh Sadûk, Guluv'la mücadele konusunda *İbtalü'l-Guluv ve Taksîr*, İsmail b. Ali Nevbahtî ise *er-Redd ale'l-Guluv* isimli eser telif etmişlerdi.²⁶

4.2. Nevbahtîlerin İslâm Kültürü'nün Yayılmasında Etkisi

Çeşitli ilim dallarında söz sahibi olan Nevbahtî ailesi,²⁷ Bağdat havzasında kelâm ve felsefenin revaçta olması hasebiyle çoğunlukla akli ilimlere yönelmiş, astronomi ve felsefe alanında eserler yazmış veya Arapçaya çevirmişlerdi. Çoğunlukla akli konular alanında kullanılan mantık, felsefe, kelâma yönelmeleri, Nevbahtîlerin fıkıh ve hadis alanında eksik kalmalarına sebep olmuştur. Bu nedenle Ricâl ve Fıkıh alanında onlardan birkaç eser dışında başka bir şey mevcut değildir. Bazı fer'i konularda da İmâmiyye mezhebinin diğer mütekellim, fakih ve muhaddisleriyle ihtilafa düşmüşlerdi.²⁸

Belirtildiği gibi onlar Şii kelim ilminin önderlerindendi ve buna ilave olarak dini görüşleri ve mezhebî tutumları saygıdeğer kabul ediliyordu. Onlar, Müslümanları dini meseleleri felsefi yöntemle mütalaa etmeye yönlendirdiler. Yine onlar kelâmî düşünceyle uğraştıklarından hadis konusunda müstakil çalışmalara yönelmedi, sadece akli meselelerin ispatında hadisten yardım aldılar. Bu yüzden onların ismi Şîa'nın üstün muhaddis ve fakihleri arasında yer almadı ve Şii hadis ve fıkıh alanında etkileri olmadı. Bu ailenin bize ulaşan eserleri ve hadis isnat silsilesinde isimlerinin yer almaması da bu iddiayı doğrulamaktadır.

Bağdat edebi muhitinin güzelliği ve bu alandaki üstünlüğü, bu ailenin edebi zekâsının yükselmesine yardım etti. Onların çoğu tercüme sanatında katılmış,²⁹ şiir ve edebiyat alanında şöhret bulmuş, edebiyatın latif yönünü felsefi ve siyasi düşünceleriyle birleştirmişlerdi. Her ne kadar divan şiirlerinden yazdıkları günümüze kadar ulaşmasa da kaynaklarda bu aileden bazı divan sahiplerine ve şiirlerinin hacimlerine aşağıdaki şekilde işaret edilmiştir:

1. Ahmed b. Abdillâh en-Nevbahtî, yüz yaprak;³⁰
2. Süleyman b. Ebî Sehl b. en-Nevbahtî, elli yaprak;³¹

²⁶ *Ricâlü'n-Necâşi*, s. 32, 329.

²⁷ Bkz. Ali b. Yusuf Kiftî, *Târihu'l-Hükemâ*, s. 227.

²⁸ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-Sereviyye*, s. 58. Bu ihtilaflarla ilgili bkz. Tûsî, *el-Fihrist*, s. 207; *İhtiyârü Ma'rifeti'r-Ricâl*, s. 486-497; Hüseyin Müderrisi, *Mukaddime-i ber Fikhî Şîa*, s. 32.

²⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 305.

³⁰ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 305.

³¹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 305.

3. Ebû'l-Hasan Ali b Ahmed;³²
4. Ebû'l-Hüseyin Ali b. Abbâs, yüz yaprak;³³
5. Ali b. Hüseyin en-Nevbahtî, yüz yaprak;³⁴

Ailenin kelâma ve siyasi düşüncelere yönelmesi onları edebiyat ve ediplerden ayırmamıştır. Bu yüzden büyük şairlerden, Ebû Nûvâs, el-Buhterî ve er-Rûmî tarafından himaye edilmiş, onlarla birlikte yaşamış ve eserlerini geleceğe ulaştırmış, Arapça yazan şairler ve onların nimet sofrasının kenarından faydalanmışlardır.³⁵

Telif, tedris, tercüme ve kelâmî münazaralar gibi ilmi meseleler, onları siyasi ve içtimai hizmetlerden alıkoymadı ve genel olarak Abbâsî sarayında halifenin yanında bulunmuş ve idari görevlerde yer almışlardı. Gerçi Abbâsî yönetimine temelden muhalif idiler. Korunmak ve şiddetli baskılardan güvende olmak için tedbir alma düşüncesiyle Abbâsî sarayının üst kademelerine kadar yükselmekte ve Şîa'ya hizmet etmekteydiler.³⁶

Dikkat edilmesi ve araştırılması gerekli olan şudur ki mezhebî baskıların arttığı asırda çok sayıda fikri-siyasi fırkalar türeyip yaşamaktaydı. İmâm Bakır zamanından Şîî düşüncesinin yol bulduğu bu ailede mezhebî ihtilaflar her hangi bir şekilde kendisine yer edinemedi. Bu ailedeki mezhebî ittihat, siyasi ittihatla karışarak tek bir siyasi yöne yöneldi ki bu da görünüşte Abbâsî yönetiminin yanında olmaktı.³⁷

İkbal Aştîyânî, Nevbahtîleri fikri ve kültür alanında şu altı tabakaya ayırmaktadır:

1. Mütercimler ve müneccimler. Farsça ve Pehlevince eserleri Arapçaya çeviriyorlardı. Nevbahtî ve oğlu Ebû Sehl ve diğerleri gibi;
2. İmâmî mütekellimler. Ebû İshak İbrahim, Ebû Sehl İsmail ve Ebû Muhammed en-Nevbahtî gibi;
3. Şîî imâmların yakınları ve taraftarları. Ya'kûb b. İshak, İshak b. İsmail ve Hüseyin b. Ruh gibi;
4. Edib ve raviler. İsmail b. Ebî Sehl ve Ebû'l-Hüseyin Ali gibi;
5. Kâtip ve münşiler. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali ve Ebû Ya'kûb İshak gibi;
6. İmâmî ahabârî âlimler. İbn Kibriya ve Ebû Muhammed Hasan b. Hüseyin gibi.³⁸

³² İbn Hallikan onun biri büyük biri küçük iki divanından bahsetmektedir. Hacı Halife onun divanını küçük hacimli olarak nitelemektedir. Bkz. İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Â'yân*, III/382; Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünun an Asamî'l-Kütüb ve'l-Fünun*, I/586; Tihriani, *ez-Zeriâ ilâ Tesânifi's-Şîa*, IX/32.

³³ Tihriani, *ez-Zeriâ ilâ Tesânifi's-Şîa*, IX/32.

³⁴ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 193.

³⁵ İbn Rumî'nin Âl-i Nevbahtî'la irtibatı hakkında bkz. Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, IV/195; Ömer b. Bahr Câhız, *el-Buhela'*, I/125.

³⁶ Bkz. Louis Massignon, *Keys-e Zendegî Hallâc*, s. 56.

³⁷ Bkz. Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 2 (2).

³⁸ Abbâs İkbal, *Hânedân-ı Nevbahtî*, s. ?

4.3. Nevbahtilerin Düşünce Yapısı ve Şîî Düşünceye Tesiri

Bir düşüncenin etkisinin önemi, sonraki dönemlerde ortaya çıkan yazar ve kitaplarda ondan yararlanılması ve hatta kabul edilebilir tenkitlerle anlaşılabilir. Necâşî'nin İsmail b. Ali'nin *et-Tenbih* isimli eserini kelâm alanında okutulacak eser olarak belirtmesi Nevbahtilerin etkilerinin beyanı için yeterlidir. Şeyh Müfid de onu okutmuş, kendi eserlerinde ondan faydalanmış ve çeşitli konularda onların görüşlerini tenkit etmiştir. Necâşî, o eseri en çok kullanan şahıslardan biri sayılmakta ve Şeyh Müfid'in derslerine katılmaktaydı. İbn Babeveyh de bu kitaptan bir bölümünü kendisinin *Kemâlû'd-Dîn* adlı eserinde nakletmektedir.³⁹

Bu nedenle Nevbahtiler'in iki önemli merkez olan Kum'daki Ehl-i Hadis ve Bağdat'taki Ehl-i Rey ekollerine etki ettikleri söylenebilir. Nevbahtî'nin (Ebû'l-Kâsım İbrâhim) *Yakût* isimli eseri üzerine müteaddit şerhlerin mevcut olması, o eserin bir dönem ders kitabı olarak okutulması, Allâme Hillî'nin onu okutması, Seyyid Amid'in onu Allâme Hillî'nin yanında öğrenmesi eserin etkisini en iyi şekilde beyan etmektedir.⁴⁰

Nevbahtilerin usulî'd-din ve mezhebî konularındaki akîdelerini araştıran en önemli kaynaklar Şeyh Müfid'in çalışmalarıdır. O, kendi görüşlerini, Nevbahtî, diğer Şîîler, Mu'tezile ve Ehl-i Hadis'in görüşleriyle mukayese etmiş, fırkaların bir birlerine olan tesirlerini açıklamıştır. Yine bu amaçla *Kitabu Evâilî'l-Makalat'ı* yazmış, mukaddimesinde ise Mu'tezile arasındaki Şîa ayrılıklarının sebeplerini inceleyerek Şîa'nın adl görüşünün Mu'tezile'nin adl görüşünden daha mümtaz olduğunu söylemiştir. Şeyh Müfid, bu eserin İslâm fırkalarının inançlarının öğrenilmesi için önemli bir kaynak olduğunu açıklamıştır.

İmâmın gaybeti sırasında dini alanlardaki baskı ve dönemsel durum Nevbahtileri usulî konularda aklı ifrat derecede nakli ise az kullanmalarına yöneltmiştir. Bu konunun kendisi Şeyh Müfid'le Nevbahtiler arasında ihtilaf zeminlerinden birini oluşturmaktadır. Gerçekte o, akli meseleleri Ahbarilikle karşılaştırarak birbirine bağlıyor, Kur'an ve Sünnet'ten uzak olan ifrat akılcılığı bu ikisinden faydalanarak kolaylaştırmak istiyor, ya da akli ve kelâmî görüşleri uygulamak için onları tevîl ederek mücadele ediyor, nakil ve hadisi temel alarak ifrat akılcılığı ıslah etmek istiyordu. Bu yüzden Şeyh Müfid Nevbahtilere saygı göstererek, onların bazı görüşlerini batıl addetse de yine onların istidlallerinin sonuçlarını kabul ediyor, fakat istidlaldeki yöntemlerini

³⁹ Eserin bu bölümünde imametın nasla oluşu ve imâmın gaybeti konusundaki sorulara cevap verilmektedir. Bkz. Muhammed b. Ali Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, s. 88-94.

⁴⁰ Muhammed b. Mekki (Şehid-i Evvel), *ed-Durusü's-Şer'iyye fi fikhî'l-İmâmiyye*, 1/21.

reddediyordu.⁴¹ Böylece o, Şîa ve Mu'tezile'yi tanımlarken ve her birinin temel görüşlerini açıklarken Nevbahtîleri Mu'tezilî görüşlere yönelmekle ve ona çok yakın olmakla itham ediyordu.⁴²

Şeyh Müfid'in görüşleriyle Nevbahtîlerin düşüncelerinin araştırılması başka bir çalışmayı gerekli kılıyor. Fakat burada Nevbahtîlerin bazı kelâmî görüşlerine değinmek gerekir. Çünkü onlar kelâmın muhtelif alanlarında kitaplar telif ederek, kendi görüşlerini beyan etmeye çalışmışlardır. Şeyh Müfid, onların görüşlerinin daha çok İmâmet konusunda olduğunu nakletmektedir. Bu da onların zihin dünyalarının ve kelâmî konularının temelini İmâmet anlayışının oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

5. Nevbahtî Düşüncede İmâmet

5.1. İmâmet Makamı

Nevbahtîler, İmâmet makamının istihkak üzerine olduğunu beyan ederler. Onlar ve felsefecilerden bazılarına göre nebîlerin ve imâmların kesbî özellikleri Allah'ın onları hikmet esası üzerine seçmesine sebep olmaktadır. Aksi halde onların diğer insanlar üzerine tercih edilmeleri hiçbir delile dayanmaksızın yapıldı.⁴³ Bu nedenle onlar nübüvvet ve imâmet makamına layıktırlar. Şeyh Müfid bu görüşe muhalefet etmiş ve her iki makamı ilahi lütuf olarak kabul etmiştir. O, bu akîdeye itikad olanları ruhların tenasühüne nispet etmiş ve bu zeminde İbn Babeveyh'in itikadını, hadislerde yer alan "ruhun varlığının bedenden önce olduğu" sözünü tenkit etmiş ve onları "tenasüh" mezhebinin zemin hazırlayıcıları olarak belirtmiştir.⁴⁴

5.2. İmâmet'in İnkârı

Ehl-i Beyt'in muhalefet ettiği fîsk ve küfür konusu Şîî fıkıh kelâmının önemli meselelerindedir. Nevbahtîler bu konuyu açıklamış, Şîî fakihler de uzun zamanlardan şimdiye kadar fikhî eserlerde onların görüşlerine isnat etmişlerdir. Onlar ve bazı önceki ulema, Şîa dışındaki fırkaları Müslüman olarak kabul etmiyorlardı. el-Behrânî *Yakût* eserinden nakilde bulunarak Nasıbî fertleri ve Hz. Ali'ye muhalefet edenleri kâfir ve pislik olduğunu söylemekte ve onların itikadının küfür olduğunu bütün Şîîlere nispet etmektedir.⁴⁵

⁴¹ Şeyh İbrahim Zencânî, *Evâilu'l-Makâlat*'in ta'likinde Şeyh Müfid'in Nevbahtîlerle ilgili görüşlerinden bazılarını değerlendirerek şöyle bir neticeye gelmiş ki gerçekte onlar arasında nazari olarak her hangi bir ihtilaf yoktur.

⁴² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlat*, s. 36-38.

⁴³ İbn Ebî'l-Hadîd, İmam Ali'nin sözlerine dayanarak Kureyş'in, onların hakkını zulmederek gasp ettiğini söylemekte, Murtaza'nın ve ondan önceki mütekellimlerin ona kendi eserlerinde yer vermediğine taaccüp etmektedir. Bkz. *Şerhu Nehcü'l-Belâğa*, I/276-277.

⁴⁴ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlat*, s. 63, 64, 168, 170, 307, 309; Şeyh Sadûk ilgili rivayeti *el-İtikadât*, s. 48'de rivayet etmekte, Şeyh Müfid onları *Tashihu'l-İtikad* (s.80-87) eserinde tenkit etmiştir. Bkz. Şeyh Müfid, *el-Mesâilu's-Sereviyye*, s. 37-54; Meclisi, *Bihâru'l-Envâr*, X/428. (*Kitabu's-Sema' ve'l-A'lem*)

⁴⁵ Yusuf el-Behrânî, *Hadâiku'n-Nâdra*, V/175

Son dönem Şii fakihleri, küfrün tefsiri, İslâm'a göre hükmü ve ondan kurtulmak konusunda Nevbahtilerin görüşlerine değinmişlerdir. Muhakkik Erdebili, Nevbahtilerden ve fakihlerin bir grubundan diğer bir nakli aktararak Hz. Ali'ye muhalefet edenlerin ebedi olarak cehennem ateşinde kalmayacaklarını söylemektedir. Çünkü onun bu konudaki küfrü ebedi azabı gerekli kılacak türden değildir. Aynı zamanda onların Cennete girmesi de düşünülemez, çünkü hak ettikleri mükâfata ulaşmaları için imanları yoktur.⁴⁶

5.3. İmâm'ın Nas Vasıtasıyla Seçimi

Nevbahtiler imâmın şahsının nasla seçileceğine inanmakta, imâmların temsilcilerinin de (ister şimdi ister gaybet-i suğra döneminde) nasla seçileceğine inanmaktadırlar.⁴⁷

5.4. İmâm'ın İlmi

İmâm'ın ilminin kapsamı İmâmiyye mütekellimleri arasında ihtilafli bir konudur. Şeyh Müfid'e göre imâmın çeşitli alanlarındaki ilmi ne imkânsız değildir, ne de bunun akli gereği vardır. Bu nedenle imâmın ilminin kapsamının nakil yoluyla olduğu konusundaki hadislerde yer alan sahih haberleri kabul edeceğiz. Fakat mevcut rivayetin sıhhatinde sorunların olduğu dikkat çekmektedir. Ama Nevbahtiler imâmın ilminin kapsamı konusunda akli gerekliliğe inanmakta, bu konuda Mufavvıda ve Gulat fırkaları da onlarla aynı düşüncededirler.⁴⁸

5.5. İmâmın Mucizesi

Şeyh Müfid'e göre, imâmların harikulade işleri ve mucizelerinin zuhurunun akli gerekliliği yoktur. Fakat onun gerçekleşmesi hakkında sahih rivayetler veriyor. Nevbahtiler bunu kabul etmemektedirler. Onların Eimme-i Athar'ın mucizelerini kabul etmemeleri doğaldır, böylece imâmların sefirlerini ve vekillerini de kabul etmemekteydiler.⁴⁹ Çünkü onun delili aynı Mu'tezile'nin delilidir. Eğer onların delilleri aynı Mu'tezile gibi Allah'ın Peygamberi haricinde olsaydı Peygamberin mucizelerinin iptali gerekirdi.⁵⁰

⁴⁶ Ahmed Erdebili, *Mecma'u'l-Fâide ve'l-Burhan fî Şerhi İrşad ve'l-Ezhân*, III/221.

⁴⁷ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 65-66, (Konferans, 38) ve 311. Yine bkz., Hasan b. Yusuf Hilli, *Envâru'l-Melekût fî Şerhi'l-Yakût*, s. 209.

⁴⁸ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 67, (Konferans, 38) ve 313, Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, s. 291.

⁴⁹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 68-69.

⁵⁰ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s.176; Hasan b. Yusuf Hilli, *Envâru'l-Melekût fî Şerhi'l-Yakût*, s. 186. Nevbahtilerin hepsi bu inançta değillerdir. Ebû İshak İbrahim Nevbahtî imamların ve

5.6. İmâmın Meleklerle İrtibatı

Nevbahtîlerin bu konudaki görüşleri şöyledir; İmâm, meleklerin sesini ne duya, ne de onları göre bilir. Bu görüşe tahammül edemeyen Şeyh Müfid Nevbahtîlere saldırmakta, onları hadis ve ahbalardan haberdar olma nimetinden mahrum olanlarla aynı kategoride değerlendirmekte ve onları ciddiyetsizlik ve doğru yolu bulamamakla suçlamaktadır.⁵¹

5.7. Vefatlarından Sonra Nebîler ve İmâmlar

Şeyh Müfid, nebilerin ve imâmın vefatlarından sonraki durumlarıyla ilgili konularda Nevbahtîlerle ihtilaf halindedir. O, Nevbahtîlerin hilafına Kur'an (Âl-i İmran 169, Yasin 25) ve hadislere isnat ederek nebilerin ve imâmın vefat ettikten sonra ruh ve cisim olarak cennette yaşadıklarını ve ilahi nimetlerle karşılaştıklarını söylemektedir. Onların dünyadan göç eden kendi ümmetinin Şîîleri ve iyi insanlarla görüştiklerini ve onları iyi şekilde karşılayacaklarının müjdesini vermektedir. Allah'ın Peygamberi ve Eimme-i Athar Allah'ın inayetiyle onların dünyadaki hallerinden haberdardır. Aynı zamanda mezarlarını ziyaret edenlerin sesini duymakta, uzakta olsalar bile onlarla konuşmaktadırlar.⁵²

6. Diğer Kelâmî Meseleler

Nevbahtîler, Şeyh Müfid'in aksine Kur'an'da izafe ve noksanlık olduğuna inanmaktadırlar. Bazı müminlerin amellerinin mükâfatı dünyada, bazılarının ise ahirette verilecektir. Bazıları da her türlü mükâfattan mahrumdurlar. İyi ve kötü ameller birbirlerinin yerini tutar. (tahatürü a'mal); Bazı kâfirler de Allah'a inanıyor ve ilahi bir gücün peşindeler. Sadece bu dünyada ilahi mükâfatlardan faydalanırlar. Küfür ve iman kalplerden kaybolur. Sonuç olarak mümin kâfir olarak dünyadan göçebilir. Bundan dolayı sonunda kâfir olarak dünyadan göçen müminlerin imansızlığına inançları yoktur.⁵³

7. Bazı Nevbahtî Bilginler

7.1. Ebû İshâk İsmâîl b. Ebî Sehl b. Nevbaht

Bağdat büyüklerinden ve ilim adamlarından olan Ebû İshâk, imâm Cevad'ın taraftarlarından. Onun aynı zamanda Abbâsî halifesi Mehdî'nin oğlu İbrahim'in çok yakın arkadaşlarından biri olduğu bilinmektedir. Şair Ebû Nuvâs Nevbahtîlerin cimrilerinden Ebû İshâk'ı hicvetmiştir.⁵⁴

Allah dostları için mucizenin zuhurunun caiz olduğu görüşünü *Kitabu Yakût*'da açıklamaktadır. Hasan b. Yusuf Hillî, *Envâru'l-Melekât fî Şerhi'l-Yakût*, s. 186. Bazıları imamların vekillerinin mucizenin zahir oluşunu imamın mucizesi, imamın mucizesinin de Peygamber'in mucizesi olduğuna inanmaktadırlar. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 314. Yine bkz. Muhammed Bakır Meclisi, *Biharü'l-Envâr*, V/364, XXVII/31. 69-70.

⁵¹ Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 72; Tashihü'l-İ'tikad, s. 91-93.

⁵² Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 72-73; Tashihu'l-İ'tikad, s.91-93.

⁵³ Bu konuda bkz. Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 80-84.

⁵⁴ Ömer b. Bahr Câhız, *el-Buhelâ*, I/125.

7.2. Ebû Sehl Fadl b. Ebî Sehl b. Nevbaht

Ebû Sehl Fadl, Harun döneminin büyük yıldız bilimcilerinden ve tanınmış mütekelimlerinden. O, h. 193 yılına kadar yaşamış,⁵⁵ astronomi ve kelâm ilmi konusunda Farsça kitapları Arapçaya tercüme etmiştir. Onun ilme olan bağlılığı halifenin Darü'l-Hikme'yi tesis etmesine ve ondan sonra onun yönetimini Ebû Sehl'e vermesine kadar götürmüştür. Merkezin idaresi Ebû Sehl Fadl'ın vefatından sonra oğluna bırakılmıştır.⁵⁶ *el-Mesâile*, *İbtida'ü'l-A'mâl* ve *el-A'mâlu'l-Ma'rûf bi's-Sicil* gibi eserler Ebû Sehl Fadl'ın eserlerinden olup İbn Tavus'ta bulunmaktadır.⁵⁷

7.3. Ebû Sehl İsmail b. Ali b. İsmail en-Nevbahtî

Ebû Sehl İsmail, Şia'nın büyüklerinden ve Nevbahtî ailesinin en tanınmışlarından. O, h. 237 yılında, imâm Hadî'nin döneminde dünyaya gelmiş, aynı zamanda imâm Askeri'nin özel taraftarlarından olmuş ve Mehdi'nin doğumuna şahitlik etmiştir.⁵⁸ Ebû Sehl İsmail h. 311 yılında 74 yaşında, Hüseyin b. Ruh en-Nevbahtî'nin naipliği döneminde vefat etmiştir. Onun meşhur olmasının birkaç sebebi vardır. İlk olarak Nevbahtîlerden çoğunun nesebi ona ulaşmaktadır. Diğer de Abbâsî sarayında yüksek mevkilere ulaşmış olmasındandır. O, İslâm'ın ve Şia'nın savunmasına yönelik çok sayıda eser telif etmiştir. İmâmetin aslının özellikleri hakkında eser yazmış ve ilk defa İmâmet meselesinin Nübüvvet meselesinin arkasından usuli'd-din konularından biri olduğuna karar vermiştir. Onun eserleri kendisinden sonraki dönemlerde ulemanın ders metinleri haline gelmiştir. Bu nedenle diğer Nevbahtîlere kıyasla hakkındaki haberler daha çoktur. Onun hakkındaki haberleri aşağıdaki şekilde açıklamak mümkündür:

7.3.1. İdari Görevleri

Ebû Sehl İsmail, Muktedir'in hilafeti zamanında, Bağdad Şiilerinin reisliğini üzerine aldı. Abbâsî sarayında vezirlik makamına yakın oldu ve nüfuz bakımından yüksek makamlara ulaştı. Şöyle ki Halife ve İbn Furât ailesinin vezirliği döneminde Şii ve Şii düşünce bir şekilde desteklenmiştir. Ebû Sehl'in saraydaki etkisi bu ailenin diğer fertlerinin himaye edilmelerine ve rahat yaşamalarına sebep oldu.

⁵⁵ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, VIII/72.

⁵⁶ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 333; Ali b. Yusuf Kiftî, *Tarihü'l-Hükema*, s. 351-352; Seyyid Hasan Nasr, *Tesisü's-Şia li Ulumi'l-İslâm*, s. 362, 364.

⁵⁷ İbn Tâvûs, *Ferecü'l-Mahmûm fi Tarihi Ulemai'n-Nücum*, s. 125; Ethan Kohlberg, *Kitabhâne-i Seyyid b. Tâvus*, s. 410-411.

⁵⁸ et-Tûsî, *el-Gaybe*, s. 272.

7.3.2. Ebû Sehl'in Şiiliğe İlmî Hizmetleri

Ebû Sehl, Şîi mütekellimlerin ikinci neslinin önde gelenlerindedir. Ondandır, "Şeyhu'l-mütekellimin" lakabıyla iftihar edilmiştir.⁵⁹ Kıymetli ömrünü Şîi-İmâmiyye akîdesinin savunmasına adanmıştır. Kitapları ve kelim ilminde yeni görüşleri dikkat çekmektedir. İmâm'ın gaybeti döneminin başlangıcında Şîi toplumunun çöküşü ve buhranı onların siyasi ve fikri düşmanları için uygun fırsat oldu. Şöyle ki Şîi düşüncenin ve Şîi toplumunun yok olmaya bırakılması, onlara eziyet edilmesine, baskıya uğratılmalarına ve aleyhlerinde propagandaya konuldular. Diğer taraftan Şîa'nın içindeki şubeler ve birbirlerini tekfir etmeleri mevcut buhranı daha da şiddetlendirdi. Bu buhranın sonu Muktedir zamanına kadar ve ondan sonra devam etti ve Şîi önderlerin yok olmalarına sebep oldu. Bunlarla birlikte aynı dönemde imâm Mehdi'nin imâmetinin ispatı ve gaybet konusunda çok sayıda eser telif edildi. Bu sırada gaybet hakkında telif edilmiş eserlerde Şîi toplumunun uğradığı zulümler konu edilmiş, bu sıkıntılı ve çöküş dönemi Şîi müelliflerce "hayret/şaşkınlık dönemi" olarak tabir edilmiştir. Abdullah b. Ca'fer Himyerî (ö. 293) imâm Hadî ve imâm Askerî'nin taraftarlarından idi. O, imâmın vefatından sonra Hz. Kaim'in naiplerine hizmet etti ve yazdığı eserinin ismini *el-Gaybe ve'l-Hîra* koydu. Ali b. Babeveyh el-Kummî (ö.329) de *el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayra* adlı eserini telif etti.

Ebû Sehl Nevbahtî de kendi ilmi şahsiyetinden ve nüfuzundan istifade ederek Abbâsî sarayında yer aldı. Tartışma ve münazaralar yaparak bütün çabasını Şîi usulünün ispatı için harcadı. Bu şekilde Şiilik içindeki ayrılıkları bir araya getirdi ve onları bu buhrandan kurtardı.

Ebû Sehl, mantık ve istidlalle Şîi-İmâmiyye mezhebinin usulünü delillendirdi ve tespit etti, muhaliflerin tenkitlerine Mu'tezilî yöntemle cevap verdi ve aynı zamanda kelâmî meseleleri açıkladı. İlk nesil Şîi mütekellimlerinin imâmet meselesini aklî delillerle ispat etti. Naklî delilleri ise konuşmalarını teyit etmek için kullandı. Delillendirmelerinde metot olarak akla dayanması Mu'tezile ve Şîa'yı birbirine yaklaştırmıştır. O, imâmet meselesini tevhîd, adl ve nübüvvetle aynı sırada, dinin aslından olduğuna karar verdi.

Ebû Sehl kırka yakın kitap ve risale kaleme almıştır. Şîi kelâmî meseleleri, imâmetin beyan edilmesi, muhaliflerin itirazlarına cevaptır. Tenkitlerinin, araştırmalarının ve delillerinin güç olması sebebiyle uzun zaman onun eserleri İmâmî mütekellimler ve büyüklerin kullandığı kaynaklar oldu. Bugün onun eserleri elimizde değil, ama onun görüşleri sonraki dönemin kaynaklarında yer almaktadır. İbn Hacer, Ebû Sehl'in eserlerinden bahsederken milel ve nihâl adlı bir eserden bahsetmektedir. Şehristanî *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserini onun metodu üzerine inşa etmiştir.⁶⁰

⁵⁹ Ricâlü'n-Necâşî, s. 31

⁶⁰ İbn Hacer Muhammed b. Ali, *Lisânü'l-Mizân*, I/654, no: 1335.

7.4. Ebû Muhammed b. Musa en-Nevbahtî

Ali b. İshâk'ın torunu olan Ebû Muhammed hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Bazıları onu İbn Kibriya'nın evlatlarından bilmektedirler. Fakat İkbâl, bu intisabın doğruluğunu reddetmiş, Musa ve Ebû Muhammed'in vefatı arasında büyük bir zaman aralığının olduğunu söylemiştir. Ebû Muhammed, h. 300-310 yılları arasında vefat etmiş, İbn Kibriyâ ise h. 400 yılına kadar hayattadır. Buna ilaveten ricâl yazarları da bu iki şahıs hakkında her hangi bir intisabı zikretmemişlerdir.⁶¹

Ebû Muhammed, mütekellim, filozof, edip, müneccim ve Milel ve Nihal alanında tanınmış bilginlerindedir. O, Ebû'l-Ehvâs Davud b. Esed Mısrî, Mu'tezilî büyük mütekellim ve bilginlerden Ebû'l-Kâsım Belhî ve Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin hocası ve yine seçkin mütekellimlerden İbn Kibbe er-Râzî ve İbn Memellük el-İsfahani (Mu'tezile'den Şia'ya geçerek mezhebini değiştirmiştir)- küfr ve ilhadla itham edilen İbn Ravendî gibi şahıslarla ilmi münazaralar yapmıştır.

Ebû Muhammed'in özellikle aklî meselelere ve felsefî konulara yönelmesi onu irtibatta olduğu alanla ilgili kadim felsefe kitaplarının tercümelerine itti. O, bazı filozofların görüşlerini tenkit etti. Bu zeminde *Kitabu Hüceci Tabi'yi* yazdı ve Aristo'nun *el-Kanun ve'l-Fesâd* kitabını hulâsa etti. Gerçi Huneyn b. İshak bu kitabı Nevbahtî'nin ihtisarından önce Süryaniceye, İshâk b. Huneyn ve Ebû Osman Dımaşkî ise onu Arapçaya tercüme etmiştir.

İbn Nedim, et-Tûsî ve en-Necâşî her biri onun kitaplarının listesini vermektedirler. Ebû Muhammed, Şii akidesini Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye karşı savunmuş, tahrif edilmiş itikatlarla ve Şia'dan ayrılmış fırkalarla mücadele etmiştir. Bu amaçla *el-Cami' fi'l-İmâme*, *el-Hüceci fi'l-İmâme*, *er-Redd ale'l-Gulat*, *er-Red ala Fıraki's-Şia ma Halâ'l-İmâmiyye*, *er-Redd ale'l-Vâkıfa* ve *Fıraku's-Şia* eserlerini yazmıştır. Bu çalışmalarından dolayı Şii ricâl alimleri ve bilginleri ona itibar etmiş, onu kendi ricâl eserlerinde sika ve itimad edilen biri olarak addetmişlerdir.⁶²

Onun kırktan fazla kitap ve risalesi vardır. *Kitabu'l-Ara' ve'd-Diyânât* ve *er-Redd ale'l-Gulat* adlı iki kitabı onun en meşhur eserlerinden sayılmaktadır. *Fıraku's-Şia* haricinde kitaplarından hiçbiri elde değildir. Fakat Mes'udî'nin *Mürücü'z-Zeheb*, Hatip el-Bağdâdî'nin *Tarihü Bağdad*, İbn el-Cevzî'nin *Telbîsü'l-İblîs*, İbn Ebi Hadid'in *Şerhu Nehci'l-Belağa*, İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserlerinde onun görüşlerinden ve kitaplarından bahsedilmektedir. *el-Ara' ve'd-Diyânât* ve *er-Redd ala Batlamiyus fi Hey'eti'l-Felek ve'l-Ard* İbn Tavus'ta bulunmuştur.⁶³

⁶¹ Abbâs İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, s. 126.

⁶² İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s 225-226, *Ricâlu'n-Necâşî*, s. 63; et-Tûsî, *el-Fihrist*, s. 96.

⁶³ İbn Tâvûs, *Ferecû'l-Mahmum fi Tarihi Ulemai'n-Nücum*, s.122.

7.5. Ebû İshak en-Nevbahtî

Ebû İshak, İmâmiyye'nin seçkin mütekellimlerindedir. Hayatı hakkında elde bilgi yoktur. Müellifi olduğu *Yakût* adlı kitabında biyografisi yazılmıştır. *Yakût*, İmâmiyye'nin mevcut kelâm eserlerinin en meşhurları sırasında ve Nevbahtî ailesinden geriye kalan iki kitaptan biridir. Bu kitapta kelâm ilmi ile ilgili çeşitli konular ve muhtelif fırkaların görüşleri yer almaktadır. Eser, kelâm ilmi kaynaklarından ve İslâm fırkalar tarihi eserlerinden sayılmaktadır. Onun üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır. İbn Ebî Hadîd tarafından yazılan en eski şerhi ortadan kaybolmuş ve sonraki kaynaklarda onun hakkında her hangi bir bilgi yoktur.

Allâme Hillî *Yakût* eserinin ibarelerini ve lafızlarını muhafaza ederek ona *Envâru'l-Melekût fi Şerhi'l-Yâkût*⁶⁴ adlı bir yazmıştır. Şerh'in mukaddimesinde eser, "hacimce küçük, ilimce büyük" olarak değerlendirmektedir.

Müellifin eseri hakkında ihtilaflar bulunmaktadır. Seyyid Hasan Sadr, Efendi ve diğerleri bu eseri Ebû İshâk İsmail b. İshak b. Ebî Sehl en-Nevbahtî'ye nispet etmektedirler.⁶⁵ Muhaddis Kummî ve Emin de bu kitabı Ebû İshâk'a nispet etmişler,⁶⁶ Allâme Hillî de onu Ebû İshâk İbrahim b. en-Nevbahtî'nin bilmektedir. Allâme Meclîsi de Şeyh İbrahim b. en-Nevbahtî'yi eserin müellifi olarak isimlendirmektedir.⁶⁷

Allâme Hillî'nin yeğeni Seyyid Amîduddîn Hillî *Envâru'l-Melekût* eserini şerh etmiş ve Şeyh İbrahim ve Allâme Hillî'nin görüşler arasında hakemlik yapmıştır. On birinci yüzyıl Cebel-i Amil şair ve ediplerinden Şeyh Şihâbuddin Amilî *Yakût'u* nazmetmiştir.⁶⁸

İkbâl, *Yakût* eserini mütalaa ederek, Ebû İshâk'ın yaşadığı asrı tahmin etmek ve onu direk olarak Ebû Sehl b. en-Nevbahtî'nin torunlarından olmadığını, on ikinci imâmın Gaybet-i Suğra döneminden sonra yaşadığına ihtimal vermektedir. Çünkü bu kitapta Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın içindeki ihtilaflar, Gaybet meselesi konusunda İmâmiyye'nin eleştirilere cevapları yer almaktadır. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî tenkit edilmiştir. Eş'arî h.300 yılında kadar, Cübbâî'nin öğrencisi ve Mu'tezilî taraftarlarından olmuştur. Bu yüzden onun yeni görüşleri ve onların yayılması onun ömrünün son zamanlarında ve eleştirdiği mütekellimlerden Ebû Sehl ve Ebû Muhammed en-Nevbahtî'nin yaşadıkları h. 310-324 yıllarında olmuştur. Sonuç olarak Eş'arî'nin görüşlerinin tenkidi onun hayatının sonu veya ondan sonraki dönemle ilgilidir. Diğer taraftan, *Yakût'un* müellifi Muhammed b. Zekerîyya'nın sevinç ve elem babındaki görüşlerini tenkit etmekte ve bu da doğal

⁶⁴ Şerif Rıza yayınları bu eseri Muhammed Necmi'nin tahkikiyle 1363/1984 yılında neşretmiştir.

⁶⁵ Seyyid Hasan Sadr, *Tesîsu's-Şîa li İlmi's-Selâm*, s. 370.

⁶⁶ *el-Künye ve'l-Elkâb*, I/92; Seyyid Muhsin Emîn, *A'yânu's-Şîa*, III/319, 336.

⁶⁷ Meclîsi, *Biharu'l-Envar*, LV/281.

⁶⁸ Seyyid Muhsin Emîn, *A'yânu's-Şîa*, III/319.

olarak tenkitçinin asrından önce değildir.⁶⁹ Bu nedenle Ebû İshak'ın yaklaşık olarak h. 4. asrın ilk yarısında yaşadığı söylenebilir.⁷⁰

7.6. Ya'kûb b. İshak

Hasan Sadr onu *Yakût* eserinin müellifi İbrahim en-Nevbahtî'nin kardeşi olarak değerlendirmekte ve şöyle demektedir: O, kendi asrının seçkin âlim ve büyüklerindedir. Nücûm, hikmet ve kelim alanında diğerlerinin önünde olmuştur. Abbâsî Me'mun yönetiminde ve imâm Rızâ'nın imâmetine itikadlı olanlardan sayılıyordu. O, imâm Cevâd'ın imâmeti döneminde vefat etmiştir.⁷¹ O, imâm Rıza'dan nakillerde bulunmuştur.⁷²

7.7. Ali b. İshak b. Ebî Sehl

O, Şîa'nın âlimlerinden ve büyüklerinden olup, imâm Rıza ve imâm Cevad döneminde yaşamış ve imâm Hâdî zamanında vefat etmiştir. İsmail b. Ali ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali gibi bilginler onun çocuklarıdır. Tûsî, ondan naklettiği bir rivayeti nakletmekte ve onun şiddetli şekilde imâm Mehdi'yi işaret ettiğini söylemektedir.⁷³

7.8. Ebû Ya'kûb İshak b. İsmâil

Abbâsî sarayının büyüklerinden olup, yönetimin yüksek rütbeli müşavirlerinden sayılmakta ve el-Kâhırbillah'ın hilafet makamına tayini için etkili çalışmalarda bulunmuştur. el-Buhterî (ö. 284) şiirlerinden, Abbâsî yönetimi tarafından Avasım ve Kinsureyn mıntıkalarında memuriyet yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Hâsibî'nin vezirliği sırasında diğer çalışan ve kâtiplerle birlikte hapse atılarak mallarına el konuldu. Fakat kısa bir süre sonra Nehrevan ve Vâsıt'ta vergi memuru oldu.

İshak, İbn Mıkle'nin vezirliği sırasında malların sayımı ile ilgili gözaltına alınmış ve hapse atılmıştır. Fakat İbn Kâsım'ın vezirliği sırasında kudretinin en yükseğine ulaştı ve vezirin aldığı kararlarda etkili oldu, şöhret bakımından yüksekliği ve zenginliği yönünden halifeye rekabet etti. Onun siyasi ve içtimai kudreti Şiilerin, azledilenlerin ve gazaba uğrayanların ona sığınmasına sebep oldu.⁷⁴

⁶⁹ Bkz. Hüseyin b. Yusuf el-Hillî, *Envâru'l-Melekût fi Şerhi'l-Yâkut*, s. 140.

⁷⁰ Abbâs İkbâl, *Hânedân-ı Nevbahtî*, s. 168-170.

⁷¹ Seyyid Hasan Sadr, *Tesîsu's-Şîa li İlmî's-Selâm*, s. 366.

⁷² İbn Şehrâşub, *Menakıbu Âli Ebî Tâlib*, III/470.

⁷³ Seyyid Hasan Sadr, *Tesîsu's-Şîa li İlmî's-Selâm*, s. 366-367.

⁷⁴ Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Tarihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, s. 398; Ali b. Ebî'l-Kerim İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI/243.

7.9. Ebû'l-Hüseyin Ali b. Abbâs

O, kâtip, edip, şair İsmail b. Ali Nevbahtî'nin çağdaşıdır. Ona saygıda bulunuyor ve şiirinde onu methediyordu. Ebû'l-Hüseyin, şiir ve sanatı el-Buhterî ve İbn Rumi'den öğrendi. Onun divanındaki şiirleri 200 sayfaya yakındı. Yakut ve Kîrvânî *Zehrû'l-Edep*'de onun şiirlerinden kıtalar söylemektedir.⁷⁵ O, aynı zamanda Muktedir'in mal alımlarında vekili idi.⁷⁶

7.10. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali

O, Abbâsî sarayının en seçkin temsilcileridir. Hüseyin b. Ruh'un iktidarıyla birlikte yüksek rütbeli şahıslarından ve hatırı sayılır vezirlerindendi. H. 322 yılından sonra Harun b. Garib ve Yakup Büreydî tarafından Vâsıt'ın hâkimi olmuştur. H. 312 yılında Ali b. Buye halife ile anlaşma yaptı. İbn Raik yeniden yönetim tarafından Vâsıt'a atandı ve Hüseyin b. Ali Nevbahtî onun özel kâtiplerinden idi. Hüseyin kendisinin özel temsilciliği ile Huciyye ve Saciyye kıyamlarını gizledi ve Ebû Abdillâh el-Büreydî'nin aleyhine gösterdi ve İbn Raik'in bütün görevlerini kendine üzerine aldı ve vezirlikte sorumluluğu ifa etti.

O üç ay sekiz günlük vezirliğinden sonra, sonuçta h. 325 yılında Ebû Abdillâh el-Kufî ve İbn Mukatil'in hilesiyle görevinden uzaklaştırılmış ve h. 326 yılında vefat etmiştir.⁷⁷

7.11. Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Ruh en-Nevbahtî

Onun ne zaman dünyaya geldiği ve gençliği hakkında açık bir bilgi elimizde yoktur. Kaynaklarda, Nevbahtî, Ruhî ve Kummî lakaplarıyla anılmaktadır. İkbâl, onun Kum'a intisabı konusuna ihtimal vermektedir. Şöyle ki Hüseyin b. Ruh anne tarafından Nevbahtîlere nispet edilir.⁷⁸ Terâcim kitapları onu Nevbahtîlerden saymakta ve onun kendisi de Nevbahtîlerin önde gelenlerinden, İsmail b. Ali ve Hüseyin b. Ali yakın ve samimi irtibatla olmuş, o ailenin fertleri ile yakın ilişkiler kurmuştur. Onun Nevbahtîlere mahsus mezarlıkta defnedilmiş olması, bu aileden olduğuna şahitlik eder.

O, imâm Askerî'nin özel ashabından bilgin bir fert idi ve o hazretin "babı" olarak isimlendirilmişti. O, Şii imâmlar hakkındaki itikadını imâm Sâdık'tan şu rivayeti naklederek şöyle beyan etmektedir:

"Allah-u Teâla, yaratılanların iradesinin olduğu işlerde Peygambere, ondan sonra Ali'ye ve diğer imâmlara gösterilmektedir. İnsanın amel defteri de Allah'a ulaşmadan önce, zamanın imâmına (Mehdi), sonra diğer imâmlara ve sonra da Hz. Peygamber'e arz edilir". Yine Safvânî'nin rivayetine göre o Allah Resulü ve imâmların kılıç ve zehirden başka bir şeyle ölmediklerine inanmaktadır. O, naiplik ve Şii imâmları hakkında bu tür görüşlerine rağmen Abbâsî halifeleri nezdinde yüksek makamlarla karşılaşmıştır. Onun zeki ve tavsiyeleri takiyyeye

⁷⁵ Bkz. Abbâs İkbâl, *Hânedân-i Nevbahtî*, s. 192-195.

⁷⁶ Bkz. Abbâs İkbâl, *Hânedân-i Nevbahtî*, s. 195-196.

⁷⁷ Ebû Ali Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, V/449-454; İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI/236-237.

⁷⁸ Abbâs İkbâl, *Hânedân-i Nevbahtî*, s. 213-214.

bağlı olsa da kabul görüyordu. O, h. 304 yılında Hz. Kâim'in niyabetine ulaştı. Hazretin ikinci naibi Muhammed b. Osman Ebû Sehl Nevbahtî de dâhil Şii büyüklerinin huzurunda onun naipliğini ve Bağdad İmâmiyye reisliğini ilan etti.⁷⁹

İstidlâl, konuşma ve kerametın izharı, muhalifleri teslim, onun nüfuzunu kalplerde artırmaktaydı. Bu durum İbn Ruh'un naipliği Şii büyüklerinden birkaç muhalifle yüz yüze gelmesine sebep olmuştur. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali başlangıçta onun naipliğini inkâr ediyorlardı, fakat sonuçta alelacele Muhammed b. Fazl Mevsîlî inkârından vazgeçince Nevbahtî'nin naipliğini kabul etmiştir.⁸⁰

Nevbahtî'nin diğer muhaliflerinden biri de Şelmeğânî olmuştur. Onun düşmanlığı o kadar ileri düzeye ulaşmıştı ki bu yolda hem dininden hem de canından olmuştur. O, inhirafa düşmeden önce Şii-İmâmiyye'nin büyük ulema ve müelliflerinden sayılıyor ve herkes tarafından saygıyla karşılanıyordu. Kitapları Şia'nın muteber eserlerinden ve çoğu evde bulunmaktaydı.⁸¹ Hüseyin b. Ruh naiplik makamına ulaştıktan sonra görevini resmi şekilde icra ederken, Şelmeğânî'ye saygı gösterip Şii büyüklerinden birkaçıyla onun evine gitti. Aynı zamanda gizli olarak yaşadığı dönemde onu kendisinin ve Şia'nın işlerini düzene sokmak ve yönetmek için görevlendirdi. Bu dönemde Hz. Kâim'in tevkî'leri de Hüseyin b. Ruh aracılığıyla Şelmeğânî'nin eliyle sadır oluyordu.⁸²

Şelmeğânî'nin fikri sapması bu dönemde başlamış oldu ve Şia'nın büyüklerinden birkaçının etkisiyle Azâkiriyye (Azâfira) fırkasının tesis etti. Hüseyin b. Ruh, Nevbahtî ailesini Şelmeğânî'nin inhiraf ve irtidadından haberdar etti ve mektup göndererek onunla yakınlıktan ve irtibattan onları men etti. Sonuçta o, h. 312 yılında Muktedir'in hapsedilerinden Şelmeğânî'nin laneti konusunda On İkinci İmâm tarafından bir tevkî'yi açıkladı ve onu Ebû Ali Muhammed b. Hemmâm'a İskâfî el-Bağdâdî'yle İmâmiyye arasında intişar etmek için gönderdi. Bu tevkî'deki açıklamasından sonra Şiiilerin Şelmeğânî'den uzaklaşmasına sebep oldu. O, kendisinin düşünce ve itikatlarını ispat ve Hüseyin b. Ruh'la mücadele etmek için *Kitabü'l-Gaybe* adlı bir eser telif etti. Şelmeğânî sonuçta Nevbahtî ailesinin baskısı ve Şii büyüklerinin takibi sonucunda bir müddet gizli yaşadıktan sonra h. 322 yılının Şevvâl ayında yakalandı ve hapse atıldı. Birkaç muhakemeden sonra ölüme mahkûm edildi. ⁸³ Hüseyin b. Ruh ise h. 326 yılının Şaban ayında vefat etti ve Bağdat'ta Nevbahtîler mahallesine gömüldü. ⁸⁴

⁷⁹ et-Tûsî, *el-Gaybe*, s. 387.

⁸⁰ et-Tûsî, *el-Gaybe*, s. 470-471.

⁸¹ Bkz. *Ricâlü'n-Necâşi*, s. 378-379.

⁸² et-Tûsî, *el-Gaybe* s. 303, 373, 408.

⁸³ et-Tûsî, *el-Gaybe* s.373, 405, 406.

⁸⁴ et-Tûsî, *el-Gaybe* s.373, 405, 406.

7.12. Hasan b. Muhammed b. Abbâs

O, İsmail b. Ebî Sehl b. Nevbaht'ın torunlarından ve Şîa'nın Bağdat'taki mütekellim ve bilginlerindedir. Aklı çok kullandığından Şîi-Mu'tezilî olduğu itham edilmiştir. Bazıları da onu hadis naklinde güvenilir Mu'tezilî olarak bilmektedirler. Muhammed b. Şehrâşub bu ithamların karşılığında onun İmâmî mezheb filozoflardan olduğunu açıklamaktadır.⁸⁵

7.13. Musa b. Hasan

O, "İbn Kibriyâ" olarak tanınmakta ve Gaybet-i Suğra döneminde Bağdat'ın büyüklerinden ve meşhur münecimlerinden, seçkin âlimlerindedir. O, yıldız bilimlerinde çok sayıda eserler kaleme almıştır. Ahlakta, mütedeyyin, ibadet ehli, dindar biriydi. Buna ilave olarak eserlerinin çoğunu tartışmalara ayırmıştır. İbn Kibriyâ, Hüseyin b. Ruh'un çağdaşı ve onun ravisidir.⁸⁶

7.14. İbrahim b. Ca'fer b. Ahmed b. İbrahim b. en-Nevbahtî

O, âlim, mütekellim ve fakihdir. Hüseyin b. Ruh'tan rivayette bulunmuştur. O babasından ve Nevbahtîlerin bir grubundan Hüseyin b. Ruh'un özel naiplik makamına seçildiğini nakletmektedir. Bu haberin temeli şöyledir: Ebû Ca'fer hastalandığında Şîa'nın büyüklerinden Ebû Abdillâh Kâtib, Baktânî, Ebû Sehl en-Nevbahtî ve diğerleri onun yanına gittiler ve ondan halefinin kim olacağını sordular. O, Hüseyin b. Ruh'u sika ve emin olarak söyledi ve onları ona yönlendirerek şöyle dedi: "Ben bu konuda karar verdim ve kararımı tebliğ ettim."⁸⁷ İbrahim'in doğum ve vefat tarihi bilinmemektedir.

7.15. Ebû Muhammed Hasan b. Hüseyin en-Nevbahtî Kâtib

İsmail b. Ebî Sehl'in torunlarından olup h. 320 yılında dünyaya gelmiş ve h. 420 yılında vefat etmiştir. Şîa'nın seçkin âlim, muhaddis ve ravilerindedir. Ebû Nüvâs'ın şiirlerinden bazılarını rivayet etmiş, Ali b. Abdillâh Mübeşşir Vâsıtî ve Hüseyin b. İsmâil el-Muhamiliden hadis nakletmiştir. Ebû Bekir el-Berkânî, Ebû'l-Ferec et-Tanâcîrî, Ebû'l-Kâsım el-Ezherî, Ebû'l-Kâsım el-Hallâl, Ebû'l-Hasan el-Akîkî onun en meşhur öğrencilerindedir. Ebû Muhammed en-Nevbahtî, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'yi insanların en yalancılarından biri olarak addetmekte ve şöyle demektedir, o sahaflara gidiyor, çok sayıda kitap alıyor ve bütün rivayetleri o kitaplardan naklediyordu.⁸⁸

Ebû Muhammed farklı görüşler ortaya atmıştır. Ezherî, onu *mezhebi zayıf Rafızî*, Berkânî ise onu Şîa'ya meyilli Mu'tezilî ve dürüst sözlü olduğunu söylüyor. Aynı zamanda el-Akîkî, onu sika ve Mu'tezile'ye meyilli, eş-Şüşterî ise onu Şîi saymaktadır. Onun Mu'tezilî ve i'tizal düşüncesine meyilli olduğunu söyleyenler yanılıyorlardır. Şîi

⁸⁵ Muhammed b. Hasan, Hürr Amili, *Emelü'l-Emel*, s. 469.

⁸⁶ Ricâlü'n-Necâşî, s. 407.

⁸⁷ et-Tüsi, *el-Gaybe*, s. 372.

⁸⁸ Hatip el-Bağdâdî, *Tarih-u Bağdâd*, XI/398

mütekellimlerin i'tizal ithamları, Özellikle Bağdad Şiileri, bazı usul konularında onların uygun yaklaşımı ile alışılmış bir durumdur. Nevbahtiler, Şeyh Müfid ve Seyyid Murtaza'yı Mu'tezilî olarak isimlendirirler. Ebû Muhammed h. 402 yılında vefat etti. Bu tarihten sonra Nevbahtî ailesi hakkında bilgi bulunmamaktadır.⁸⁹

Kaynakça

- Abdullah Halef, Ğanem, *Beytü'l-Hikmeti'l-Abbâsi-İrâkati'l-Mâdi ve Ru'yeti'l-Hâdir*, 1. Baskı, Bağdat: Beytü'l-Hikme, 2001.
- Ağabozorg Tihrani, Muhammed Muhsin, (ö. h. k. 1389), *ez-Zeriâ ila Tesânifi's-Şîa*, 3.baskı, Beyrut: Daru'l-Evda, 1403.
- Aştîyânî, Abbâs İkbâl, *Hanedan-e Nevbahtî*, Tahran: Tahuri yayınları, 1357/1978.
- Behrânî, Yusuf, (ö. 1168), *Hadâiku'n-Nadira*, thk. Muhammed Tâki İrevânî, Kum: Muessisetu'n-Neşri'l-İslâmî, trz.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya, (ö. 279), *Ensabu'l-Eşraf*, thk. İhsan Abbâs-Abdilaziz Dûrî, Beyrut: Daru'n-Neşr, 1400.
- Cahız, Amr b. Bahr, (ö. 255), *el-Buhelâ*, thk., el-'Avâmîrî ve'l-Carim, 1.baskı, Beyrut: ed-Daru'l-'Alemiyye, 1413.
- Dairetu'l-Maarif Bozorg-i İslâmî, 1.baskı, Tahran: Merkez-i Dairetu'l-Maarifi-i Bozorg-i İslâmî, 1368.
- Dehhoda, Ali Ekber, *Lugatnâme*, 1. baskı, Tahran: İntişarat-ı Danişgâh-i Tahran: 1372.
- Ebû'l-Ferec İsfahânî, *Makatili't-Tâlibîn*, 3.baskı, Necef: el-Mektebetu'l-Haydariyye, Ofset Kum, Müessiesi Daru'l-Kütüb, 1385.
- Emin, Muhsin, *'Ayânu's-Şîa*, Beyrut: Daru't-Teâruf, trz.
- Ensârî, Murtaza, (ö. 1281), *et-Tahare*, 1.baskı, Kum: el-Hâdî, 1415.
- Erdebîlî, Ahmed, (ö. 993), *Mecma'u'l-Fâide ve'l-Burhan fî Şerhi İrşâdi'l-Ezhân*, thk., Muctebâ İrâkî-Ali Penah İştiharî-Hüseyin Yezdi, Kum: İntişarat-i Camie-i Moderrisîn, 1403.
- Golpayganî, Seyyid Muhammed Rıza, (ö. 1373/1994), *et-Tahare*, Kum: Daru'l-Kurani'l-Kerîm, trz.
- Golpayganî, Seyyid Muhammed Rıza, (ö. 1373/1994), *Netaicu'l-Efkâr fî Necâseti'l-Efkâr*, takrirat Ali Kerimî Cöhremî, , Kum: Daru'l-Kurani'l-Kerîm, 1357/1978.
- Hacı Halife, Mustafa b. Abdillâh, (ö. 1064/), *Keşfu'z-Zünûn an Esamî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1414.
- Hatip el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, (ö. 463), *Târîhu Bağdat*, thk., Mustafa Abdilkâhîr 'Ata', Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Hekîm, Seyyid Muhsin, (ö. 1390), *Müstemsiku 'Urveti'l-Vuskâ*, Kum: Kitabhane-i Ayetullah Mar'aşî, 1404.
- Hillî, Hasan b. Yusuf, (ö. 674), *Envâru'l-Melekût fî Şerhi'l-Yâkût*, Kum: İntişarat-ı Şerif Rıza, 1363.
- Humeynî, Seyyid Ruhullah, (ö.1368/1989), *Kitabu't-Tahare*, Kum: İsmiliyan, 1410.

⁸⁹ Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, V/529.

- Hürr Amilî, Muhammed b. Hasan, (ö. 1104), *Emelü'l-Âmel*, thk., Seyyid Ahmed Hüseyinî, Bağdat: Mektebetü'l-Endülüs, 1404.
- İbn Ebi'l-Hadid, Abdilhamid, (ö. 656), *Şerhu Nehci'l-Belağa*, thk., Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1386.
- İbn Esîr, Ali b. Ebi'l-Kerem, (ö. 630), *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk., Abdullah Kâdı, 1.baskı, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1407.
- İbn Hacer, Muhammed b. Ali, (ö. 852), *Lisanu'l-Mizan*, thk., Muhammed Abdirrahman Mer'aşlî, Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arâbî 1416.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, (ö.681), *Vefâyâtu'l-'Ayân ve Enbâi' Ebnâ'i'z-Zaman*, thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru's-Sadr trz.
- İbn Hamza et-Tûsî, (ö. 560), *es-Sâkıb fi'l-Menâkıb*, thk., Nebîl Rıza Alvan, 2.baskı, Kum: Ensariyan 1412.
- İbn Şehrâşûb, (ö. 588), *Menâkıbu Âl-i Ebî Talib*, thk., Necef araştırmacılarından bir grub, Necef: Matba'tu'l-Haydariyye, 1376.
- İbn Tâvûs, Ali b. Mûsâ (ö. 664), *Ferec'l-Mahmûm fi Târihi Ulemai'n-Nücûm*, byy.: Daru'z-Zahâiru'l-Matbu'ât, trz.
- İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshak, (ö. 380), *el-Fihrist fi Ahbâri'l-Ulema'i'l-Musannufîn mine'l-Kudema' ve'l-Muhaddisîn ve Esma'î Kütübihim*, thk., Rıza Teceddüd, byy. trz.
- İkbal, Abbâs, *Hânedân-ı Nevbahtî*, Tahran: Tahurî, 1357.
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu Kabâli'l-Kadimiyye ve'l-Hadisiyye*, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Mullayîn, 1388.
- Kıftî, Ali b. Yusuf, (ö.646), *Tarihu'l-Hükema' (Ahbaru'l-Ulema' bi Ahbari'l-Hükema')*, h. 11.yüzyıl Farsça çevirisi, be Kuşesi Behmen Darâyî, 1.Baskı, Tahran: İntişarat-ı Danişgâh-i Tahran, 1371.
- Kohlberg, Ethan, *Kitabhâne-i Seyyid b. Tavus ve Ahval-i ve Asâr-i Ou*, çev., Ali Karâi ve Resul Ca'feriyan, Kum: Kitabhane-i Abdillâh Mar'aşî, 1413.
- Massignon, Louis, *Kevs-e Zendegî Hallâc*, çev. Revan Ferhadi, 3. Baskı, Tahran: Menuçehrî, 1357/1978.
- Meclisî, Muhammed Bakır, (ö. 1110), *Biharu'l-Envâri'l-Cami'a li Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar*, Beyrut: Müessisetu'l-Vefa', 1403.
- Mes'udî, Ali b. Hüseyin, (ö. 346), *Mürücü'z-Zeheb ve Ma'adinu'l-Cevher*, 2.baskı, Kum: Müessisetu'l-Daru'l-Hicre, 1409.
- Meşkûr, Muhammed Cevat, *Tercüme-i Fıraki's-Şîa-yı Nevbahtî*, Tahran: İntişarat-ı Bonyad-ı Ferheng-i İran, 1353.
- Miskeveyh, Ebû Alî, (ö. 421), *Tecâribu'l-Ümem*, thk., Ebû'l-Kâsım İmâmî, Tahran: Daru's-Surûş, 1377/1998.
- Modarres, Hüseyin, *Mukaddime-i ber Fıkh-i Şîa*, Meşhed: Bonyadi Pejuhişha-yi İslâmî, 1368.
- Muhaddis Kummî, Abbâs, (ö. 1395), *el-Künya ve'l-Elkâb*, 3.baskı, Necef: Matba'atu'l-Haydariyye, 1389.
- Necaşî, Ahmed b. Ali, (ö. 450), *Ricâlü'n-Necâşî*, thk., Seyyid Musa Şebîri Zencânî, 4. baskı, Müessisetu'n-Neşri'l-İsâmî, 1413.

- Necefî, Muhammed Hasan, (ö. 1266), *Cevâhiru'l-Kelâm* Abbâs Kuçânî, Tahran: Daru'l-Kitabi'l-İslâmiyye, 1367/1988.
- Nerâkî, Molla Ahmed (ö. 1245), *Müstenidu's-Şîa*, thk., Müessisetu Âl-i'l-Beyt, Meşhed: Müessisetu Âl-i'l-Beyt, 1415.
- Nevbahtî, Hasan b. Musa (ö. h.3. asır), *Fıraku's-Şîa*, 2.baskı, Beyrut: Daru'l-Evda', 1404.
- Sadr, Seyyid Hasan, (ö. 1354), *Tesisu's-Şîa li Ulûmi'l-İslâm*, Tahran, Menşûrât-ı İlmî, trz.
- Sadûk, Muhammed b. Ali (ö. 381), *el-Mukni'*, Kum: Müessesetu'l-İmâm el-Hâdî, 1415.
- Sem'ânî, Abdilkerîm, (ö. 562), *el-Ensâb*, taktim ve ta'lik Abdullah Ömer Bârûdî, 1.Baskı, Beyrut: Daru'l-Cenan, 1408.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, (ö. 413), *el-Evâilu'l-Makâlat Müsannefatu eş-Şeyh el-Müfid*, IV, Kum, el-Mötemru'l-'Alemî li'l-Elfiyyeti eş-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, (ö. 413), *el-Fusulü'l-Aşere, Müsannefatu eş-Şeyh el-Müfid*, III, Kum, el-Mötemru'l-'Alemî li'l-Elfiyyeti eş-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, (ö. 413), *el-Mesailü's-Sereviyye,, Müsannefatu eş-Şeyh el-Müfid*, VII, Kum, el-Mötemru'l-'Alemî li'l-Elfiyyeti eş-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, (ö. 413), *Tashihu'l-İ'tikat, Müsannefatu eş-Şeyh el-Müfid*, V, Kum, el-Mötemru'l-'Alemî li'l-Elfiyyeti eş-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, (ö. 310), *Tarihu't-Taberî*, thk., Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut: Ravasu't-Turâsi'l-Arabî, trz.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan, (ö. 460), *el-Fihrist*, thk. Cevad Kayyûmî, 1.baskı, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1417.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan, (ö. 460), *İhtiyaru Ma'rifeti'r-Ricâl,(Ricâlü'l-Keşşâ)*, thk., Seyyid Hasan Mustafa, Meşhed, Danişkede-i İlahiyat ve Maarif-i İslâmî, 1348.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, (ö. 748), *Tarihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk., Ömer Abdi'l-İslâm Tedmeri, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arab, 1409.

Makale Bilgisi /Article Information

Makale Türü / Article Type: Söyleşi | Conversation
Geliş Tarihi /Received: 25.06.2019
Kabul Tarihi /Accepted: 25.06.2019

**A Conversation with Dr. Sumaiya Hamdani on Islamic
History, Shiite History, and Ismaili Studies***

Betül YURTALAN**



Dr. Sumaiya Hamdani is an Associate Professor in the History and Art History Department of George Mason University, Virginia. Hamdani received her B.A. from Georgetown University, and her M.A. and Ph.D. degrees in Islamic History from Princeton University specializing in medieval Islamic and Fatimid history. Her research has also included articles and reviews in the fields of Shi'i thought, Islamic history, and women in Islam. Her teaching interests include Islamic, Middle East, and world history. Her current research examines the construction of identity in Muslim minority communities in South Asia during the colonial and post-colonial periods.

* This paper has been prepared during the studies carried out at George Mason University within the scope of TUBITAK "2214/A - Abroad Doctoral Research Fellowship Program".

** Research Assistant, Hitit University Faculty of Divinity, History of Islamic Sects, betulyurtalan@hitit.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

Hamdani comes from a Dawoodi/Tayyibi Ismaili family. Her grandfather Husayn Hamdani¹ (d. 1962) and father Abbas Hamdani² have contributed to this tradition with their academic studies. On May 9, 2019, we had an interview with S. Hamdani, as a scholar who comes from the Shi'i Ismaili tradition, who had lived in Egypt before immigrating to America. So, she knows both East and West cultures due to her family tradition and her life experience in America. This interview is on her life, as well as Islamic history, Shiite history, Ismaili tradition, and academia. The aim of this paper is to bring the view of an academican who is living in America, on tradition, Islamic history, Ismaili history, and academic studies to the reader.

Betül Yurtalan: *Thank you, Professor Hamdani, for agreeing to speak to the Turkish Journal of Shiite Studies. Firstly, I would like to ask you about yourself. Can we briefly talk about your interest in Islamic History? Why are you more specifically interested in Shia and Ismaili History?*

Sumaiya Hamdani: So, you ask me about my interest in Islamic history and more specifically in Shia or Ismaili history. My interest in Islamic history developed slowly over time actually. I had come to the US from Egypt as a child. Soon after, the Islamic Revolution took place in Iran, and a hysteria and Islamophobia gripped the country in ways that have sadly repeated since then. As a child at the time, I was made aware that my religious identity was viewed as problematic, and this stuck with me. I was also made aware that the place (Middle East) from which I had immigrated was problematic, and this stuck with me as well. And it contrasted with what I understood about both the Middle East and Islam, from what I remembered of my childhood experiences in Egypt,

¹ He has a publication on the genealogy of Fatimids: Husayn Hamdani, *On the Genealogy of the Fatimid Caliphs*, Cairo, 1958.

² Professor Abbas Hamdani was born in Surat, India in 1926, received his B.A. (Hons.) and L.L.B. degrees from Bombay University in 1945 and 1947 respectively and his Ph.D. from the University of London (School of Oriental and African Studies) in 1950, in Arabic and Islamic Studies. He taught Islamic History at the University of Karachi from 1951-62; at the American University in Cairo from 1962-69, and since then at the University of Wisconsin-Milwaukee until his retirement in 2001. Some of his publications are: Abbas Hamdani. *The Beginnings of the Isma'ili Da'wa in Northern India*. Cairo, 1956; "The Dā'ī Ḥātim Ibn Ibrāhīm Al-Ḥāmidī (d. 596 H./ 1199 A.D.) and His Book "Tuḥfat Al-qulūb". *Oriens* 23/24 (1974): 258-300; "Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Da'wah: The Yemeni and Persian Contribution", *Arabian Studies*, 3 (1976), pp. 85-114; "An Early Fāṭimid Source on the Time and Authorship of the "Rasā'il Iḥwān Al-Ṣafā". *Arabica* 26, no. 1 (1979): 62-75; Abbas Hamdani and François De Blois. "A Re-Examination of Al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 2 (1983): 173-207.

and also from my home environment, where an emphasis was placed on learning about Islamic intellectual heritage and espousing anti-imperial and liberal politics (an outlook that characterized many Muslim intellectuals of the mid-twentieth century like my father). These were experiences and attitudes that I carried with me into university, where I took the opportunity to further explore both Islamic civilization and the history of the Middle East, through the larger frame of international relations and politics.

After graduating, my thought was to continue learning about the modern Middle East and working in some way to help resolve the problems and conflicts there, perhaps through development or refugee work which I had already been involved with in university internships that took me to Palestinian camps and Indochinese camps in the Philippines. I enrolled in an MA program at the American University in Cairo, to consider my options, and while there I was encouraged by a faculty member to apply to Princeton for a Ph.D. in Islamic history. Although I had not considered such an option, I had enrolled in some courses on Islamic history at the AUC, and my performance in those courses led to this suggestion and subsequently to the change in plan that led me to Princeton.

I had much to learn and catch up on after arriving at Princeton. My education until that point had not exposed me yet to the historiographical and intellectual debates that were informing research in the field of Islamic history, and also had not exposed me to the wealth of sources in the pre-modern period. I took courses in my department of Near Eastern Studies that ranged from the social and economic history of the pre-modern Middle East with Avram Udovitch, to the Geniza archives of the Jewish community in Egypt with Michael Cohen, to the early periods of Islamic history with Michael Cook and Hossein Modarressi. I had also to develop my language skills in Arabic, and French as a research language, and attempted to tackle Hebrew. I attended seminars in the History Dept., and the seminars about the Late Antique world convened by Peter Brown. And was fascinated by debates over deconstruction that were animating research in Comparative Literature. My intellectual formation was rich and varied, but what most struck me was the general effort at revision that informed discussions in so many fields: literature, history, religion, politics and of course Islamic history in particular. Some of the “revisions” had to do with new approaches to text that were more sensitive to the subjectivity of their authors and audiences, some to do with methodology informed by a desire to consider other texts or non-textual sources, and some efforts aimed at recovering the voice of those left out of the master narratives whether they were about the west or the east. Ultimately, I was struck with the emphasis on “others”.

Of course, I also had to decide what topic I would research for my thesis. The “others” in Islamic history and society were many of course: minorities within the Islamic world (like Jews about whom I studied with

Mark Cohen), women and those of altered gender identity (whose history was being explored by Shaun Marmon in the Religion Dept.), the middle and merchant classes (whose experience was written about by Avram Udovitch), and of course the Shia (whose role and profile in Islam was being raised by Hossein Modarresi). One minority about whom important research was just being conducted was the Ismaili Shia, thanks to Paula Sanders. As an Ismaili Shi'i myself, I was naturally drawn to what she and others, like my own father (Abbas Hamdani) and grandfather (Husayn Hamdani, d. 1962), had contributed to understanding about the Ismailis. My grandfather and father's work had been pioneering and had laid an important foundation, but it was the intervention of another scholar, James Morris, a scholar of Sufism and Ismaili studies, that cemented my interest in Ismaili Shiism. In a course with him, I read the work of Qadī al-Nu'man (d. 364/974), the *Mecalis wa'l-Musayarat*, which consists of episodic accounts of al-Nu'man's conversations and meetings with the Fatimid Caliphs and particular with fourth Fatimid Caliph al-Muizz li-Din Allah (r. 341-365/953-975). I discovered a discourse that was both accessible and far less "heretical" or "sectarian" than the secondary scholarship about Ismaili Shiism had presented that this branch of Shiism to be.

So, I became curious about the disconnect between the Ismaili sources and what western scholars had said about them. That became the focus of my research project or dissertation, which became my book. It was precisely on this question of whether or not Ismaili Shiism was really outside the mainstream of the developments occurring in Islam in 2-6th/8-12th centuries. Because what we find especially in al-Nu'man's work, who is the main source of information on the early North African period of Fatimid History, are presentations of Ismaili Shiism that are very much in dialog with and very much comfortable with the kind of intellectual, religious, legal, philosophical developments that are happening in Islam as a whole in that period. As a result, I sought to explore how the master narrative about Islamic history in the period could include the experience of the Ismaili "other".

B. Yurtalan: *How did your father Abbas Hamdani figure in the formation of this interest, given that you are from the Hamdani family which comprises generations of scholars from the Dawoodi Bohra community in India and Yemen?*

S. Hamdani: Family history is interesting that way; sometimes it guides you, sometimes you depart from it. As far as I was concerned, it guided me on the whole. My work stands on the shoulders of my predecessors in the family, even if its focus is fundamentally different in some respects. Both my father and my grandfather felt their task was to establish the foundation of what we know about Ismaili Shiism. Coming as they did from a scholarly family, they were equipped with skills and able to continue the transmission of Ismaili texts preserved in family manuscripts in the new medium of English, and with the scholarly apparatus that enabled Ismaili texts to be more widely known and

studied. What had been preserved within the Bohra community was now available to those outside because of their efforts. As well, both my grandfather and father contributed to the understanding and interpretation of these texts; their work helped to reveal meaning, establish the contours of Ismaili doctrine, provide the connections between Ismaili texts, and in the case of my father in particular, to situate the history of the Ismaili Shia to the events of the 2-6th/8-12th centuries and beyond. In that respect, I, like others, benefitted greatly from reading their work. That said, I felt it was time to connect Ismaili Shiism to the knowledge produced in the larger Islamic frame. In other words, rather than present new information about Ismaili Shiism, I was more concerned to integrate what was known about it into something broader, hence the theme or argument in my book about the *zahir* in the *batin*.

More recently I have become more interested in my family history for a different reason. Influenced as we all are by the time and circumstances in which we live, I have been influenced by debates about identity, in particular, Muslim minority identity. Ismaili Shiism during the 2-6th/8-12th centuries was a going concern, and produced political success in the form of the Fatimid caliphate in the 4th/10th century, and contributed greatly to Islamic thought in a variety of ways. But the fall of the Fatimid Caliphate in the 6th/12th century reduced Ismaili Shiism to a minority community scattered across peripheral areas of the Islamic world, on the outs with an increasingly hegemonic Sunni Islam. Ismaili Shia survived as minorities within Islam thereafter. I wondered about how their identity was preserved, and whether it serves as a possible precedent for efforts to preserve Muslim identity among Muslim minorities today, albeit in the very different circumstances of the west, for example.

It was then that I started understanding the role that my family played in our community, and in our (Dawoodi) Tayyibi Ismaili history. They represented and were part of a scholarly elite that saw its role as preserving a textual legacy, connecting them back in time to the early Ismaili and Fatimid periods, and across space through the diaspora of Tayyibi Ismailis in India and Yemen. Their efforts to preserve and transmit texts, without state or institutional patronage, is one level a testament to their fidelity to the Ismaili Shii tradition, and on another level a testament to the dynamism of a civil society of scholars and the merchant families that supported them, in networks of trade and education that traversed a cosmopolitan Indian Ocean world. Their efforts contributed to the perpetuation of the Tayyibi Ismailis as a distinct community, and it resulted in the preservation of a rich intellectual heritage in their manuscript collections (such as those of my family that are housed at the Institute of Ismaili Studies in London).³ The experience of such scholars, including those among my forebears, is

³ This collection has been catalogued in the IIS publication: François de Blois. *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection*. I.B.Tauris. London, 2011.

the focus of my research now, as I think about what it means to be Muslim in a non-Muslim world.

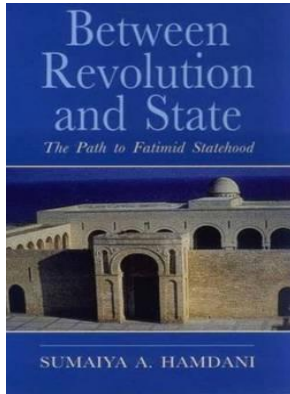
B. Yurtalan: *So, how do you express your identity? Eastern, Western, Muslim, Ismaili, American-Muslim...*

S. Hamdani: It is difficult for me to answer that question for two reasons. Identity changes over time. And identity is layered. One I think often experiences changes of what is most important to them as they get older. It depends not only on how one evolves as a person but also on circumstances that intersect with your life. For example, I am always amazed by the generation of my father in particular, who were affected by all the big events of the 20th century. My father was born in India in the 1920s, and as a result, was a British subject. In his early adulthood, India became independent and partitioned. And so, for a while, he became a citizen of the newly created state of Pakistan. Then he traveled to Egypt and discovered his Yemeni heritage and became a national of Yemen. Subsequently, he moved to the US and eventually became US citizen. Such were the consequences, in terms of national identity, of imperialism and post-colonialism for his generation.

As for me, or those of my generation, the post-colonial dust has settled. Our national identity has become affected by globalization, and it is thus that I have had two different passports or national identities in my lifetime, one that I was born with, and one that I adopted as a result of immigration. At the same time, I, like others before and after me, have other identities as well: as a professional, in terms of gender, and ethnicity, and politics or political leanings, and lastly of course in terms of religion. The latter is a struggle though! It is a struggle to be Muslim in the west, especially as one strives, like I do, to not be forced into a homogenizing tendency imposed from outside and adopted from within as a survival mechanism. In the end, I strive to establish an identity that is comfortably at the intersection of many others, one that is layered, nuanced, and dynamic, as it must be for all of us, especially those who are often targeted as “others” in the west.

B. Yurtalan: *How old were you when you moved to the US?*

S. Hamdani: We came to the States when I was 7 years old. But we often went back to Egypt where my father had been teaching and where I was born, for reasons of research and study. My connection to Egypt is thus as a familiar place, a home away from home in the US, and in some ways more culturally familiar. But I have also lived, traveled and studied elsewhere in the Middle East, and South Asia. These experiences have contributed to my identity formation as an individual.



B. Yurtalan: Your book which is an expanded version of your Ph.D. dissertation, *Between Revolution and State: The Construction of Fatimid Legitimacy* (I.B. Tauris, 2006) examines the development of legal and historical literature by the Ismaili Shi'i Fatimid State. It is about al-Qadi al-Nu'man (d. 363/974) who is one of the most important Ismaili figures of the Fatimid Period. You have already mentioned why you choose this subject but can we talk more about it?

S. Hamdani: After my initial exposure to al-Numan through my course with James Morris, I continued to read others of his works as had been edited and therefore available, like the *Iftitah al-da'wa wa ibtida' al-dawla* (his history of the early Fatimid period), *Da'ai'm al-Islam* (his seminal legal work) and *Kitab al-himma* (on protocol and etiquette). Each in their own way, to my mind, revealed a discourse that was in dialogue with the literature of other branches of Islam on the same topics. This said something important to me: not only that Ismaili Shiism did not develop in isolation from other branches of Islam, but also that because of that, Ismailis produced literature that was important to understand even if unique. To explain, Ismaili Shiism was successful politically in the 3-6th/9-12th centuries, but its political success was not matched by religious success (it remained the chosen faith of the few rather than the many, even as the many were sympathetic to many of its intellectual tendencies and political claims). So unlike other religious minorities, and Shi'i groups, who perceived themselves as standing outside history, and for whom preservation of a distinctive identity through an emphasis on doctrine and hagiography was the primary concern, al-Nu'man's works were not hagiographical, but historical (in the *Majalis* and *Iftitah*), he produced law (a necessary byproduct of achieving power in the *Da'a'im*), and prescribed a public culture for the Ismailis in his works on court protocol (in the *Kitab al-himma*). As such, al-Nu'man by definition shapes the development of Ismaili Shi'i literature in a way that is in marked contrast to for example, the Twelver or Imami Shia at the same time. And so, through these works of al-Nu'man, I was persuaded of the need to view Ismaili Shiism in the larger frame or context of Islam at that time.

Moreover, I also wanted to suggest that our understanding of the 2-6th/8-12th centuries in Islamic history needs to reconsider how we label and periodize the past. Ismaili and Fatimid contributions to Islam are often omitted from the master narrative about this critical period because of its being referred to as Abbasid. Although it is convenient to do so, and many would argue a corrective to the more problematic label of "the medieval period" - which is after all a borrowing from European history and therefore awkward - associating all the development with the Abbasids both privileges one dynasty over others that ruled equally

consequentially at the same time, as it also privileges a dynastic frame over a cultural one. (Efforts to refer to the period of the 2-6th/8-12th centuries as “classical” or “golden” of course also have their drawbacks, in that they diminish the importance and critical development of subsequent periods of Islamic history.) Whatever the solution to the question of periodization, I wanted at least to suggest that the Fatimids needed a seat at the table as an Islamic rather than merely sectarian or “other” phenomenon. In the end, what we celebrate about this period is something that is both participated in and shaped by Ismaili and other Shi’i Muslims. Debates about theology and its relationship or not to philosophy, justice, and the political order, law and its sources and means of derivation, production of literature and its themes and topoi, as well as sciences all drank from the same shared well. To the extent that distinctions could be made they had nevertheless not yet gelled into the rigid boundaries of later periods to become resolutely Sunni or Shi’i. And even then, boundaries could often be porous, as Devin Stewart has, for example, pointed out with regard to the development of Imami or Jaafari law and its methodological cross-fertilization with the Shafi’i madhhab.

B. Yurtalan: *It is noteworthy that there has been an intense academic activity aimed at finding and working on the manuscripts of Shi’i texts from the 19th century. New Ismaili manuscripts in different regions are constantly being discovered and published as well. What do you think about this interest?*

S. Hamdani: I’m not sure if these parallel phenomena stem from the same kind of interest or are driven by the same impulse. In any case, I can only speak of Ismaili manuscripts. Although there have been tremendous number of editions and translations of Ismaili manuscripts published, especially by The Institute of Ismaili Studies in London, and although this has definitely raised the profile of Ismaili Shiism and has definitely created vast new repository of source material, I don’t know that there has been as much of an impact through these publications yet, outside of the smaller field of Ismaili studies itself. I don’t think they have been looked at enough in short.

And I think there are two reasons for that, at least in the western academy but also in the academies of the Islamic world. In both, there is a kind of sectarian understanding of Islamic history. In the west, the habit of relying on libraries that were collected by Sunni rulers like the Ottomans or by Sunni intellectual elites and libraries in Sunni institutions like al-Azhar, has resulted in a particular narrative about Islamic history which is difficult to deconstruct. It is hard to break the habit of thinking of Sunni Islam as the normative and other kinds of Islam as exceptional or non-normative.

As well, in the Islamic world, there is a very sectarian understanding of Islam. Universities and academies there tend to celebrate a particular kind of Islam. There is the celebration of Salafi understanding of Islam in the Gulf, the celebration of Shi’i Islam in Iran.

You have a celebration of Sunni Islam or generically Shafi'i-Hanafi Islam in Turkey or in Egypt, and on the other hand, a celebration of Maliki Islam in North Africa. This creates silos of the Islamic past. In this sense, Ismaili Shiism functions as silo of a very small and dispersed community.

Another reason that I think the publication of Ismaili sources has not yet had as much of an impact has to do with the tendency to reflect back, the realities of the present. Sunni Islam and Twelver Shi'i Islam dominate the religious and political landscape of the Islamic world today, and thus it is their role and interactions in the past that are investigated. This presentist tendency is understandable but regrettable as well, given that it leads to anachronistic conclusions, and more importantly to significant omissions from the narrative. Given that Ismailis are a minority everywhere and nowhere a majority, the attitude remains that they are evidence of an inherent failure, within Islam.

Obviously, this is unfortunate, for many reasons, not least of which it diminishes rather than celebrates the richness of Islam's heritage. More tragically the sectarian lens privileges loyalty over curiosity, further limiting appreciation of intellectual achievements of the past. And lastly, of course, sectarian constructions and reductions of the past have been, and continue to be, put to murderous use by state and non-state actors alike against other Muslims.

Academically-speaking, I think the value of Ismaili manuscripts can perhaps be better appreciated if efforts are made through research and conferences to integrate studies based on Ismaili manuscripts or put them in conversation with topically similar studies and investigations based on non-Ismaili sources. This kind of inclusion would result in a more sophisticated understanding of Islam and its global impact. But this kind of inclusion requires better access to sources online, better annotation of sources to indicate the subject matter, and a focus on the topic rather than the author, or less reliance on biographical dictionaries and hagiographical literature to determine who speaks for Islam. And all that is a tall order!

B. Yurtalan: *Do you think that the view of Western scholars is changing?*

S. Hamdani: I hope it does. I mean I hope that all of the publishing activity of Ismaili sources will eventually be exploited by people who are studying the pre-modern past. I think definitely this is the case when it comes to Twelver or Imami Shiism. Perhaps that is because this branch of Islam commands a majoritarian presence within Shiism and a presence in Shi'i states today and thus demands to be acknowledged. But it is ironic given its smaller role in the 2-6th/8-12th centuries than Ismaili Shiism for example.

B. Yurtalan: *But we know that important developments occurred in Imami Shiism in the 4/10th and 5/11th centuries through the works of scholars like Shaykh Mufid (d. 413/1022), Sharif al-Murtada (d.*

436/1044) and Abu Ja'far al-Tusi (d. 460/1067). How would you rank their importance?

S. Hamdani: That is true. These authors and the earlier al-Kulayni (d. 329/941), and Ibn Babuya (d. 381/991) for example established the foundations of Imami Shi'i doctrine, the raw material for its law, and the necessary hagiographical literature about the twelve imams, as well as developing ritual practice for the Imami Shia. However important they were for the founding of Imami Shiism, Imami Shiism itself cannot be compared in importance to Ismaili Shiism in the 2-6th/8-12th centuries, not only because the Fatimid caliphate existed and far exceeded in size the territories of Imami Shiism's Buyid patrons, but also because of the institutional, legal and intellectual prominence of Ismaili Shii thinkers within and beyond Fatimid territories. In short, in the 2-6th/8-12th centuries, Ismaili Shiism was far more important and dominant within and beyond Shiism.

That said, Imami Shiism obviously becomes far more important after the 6th/12th century with the fall of the Fatimid dynasty, and the dispersal of Ismaili Shia into numerous small enclaves throughout the Islamic world. It is in this latter period arguably also that equally important developments occurred for this branch of Shiism. Whereas the doctrine of *imama*, *ghayba* and *taqiyya* are shared heritage with Ismaili Shiism, the distinctive legal principle of *ijtihad*, for example, is developed in important ways in the works of al-Allama al-Hilli (d. 725/1325), and the synthesis of Persian culture and Imami belief during the Safavid period (907-1135/1501-1722) was important for further distinguishing Imami Shiism, and the development of the institution of *marji'a* in the Qajar period (1789-1906) constituted another fundamentally unique aspect of Imami Shiism. There are in short, a number of important milestones for Imami Shiism that exceed the 6th/12th century, and they deserve to be acknowledged. But I was discussing an earlier formative period for Islam as a whole, and in that context, I think one can agree that Ismaili Shiism was a more significant participant in Islam's formation.

B. Yurtalan: *The Institute of Ismaili Studies which was established in 1977 encourages academic study of Shiism. As far as I know, they supported your research and your book is part of Ismaili Heritage Series organized by this Institute. Do you think this Institute has advanced the academic study of Ismaili Shiism or Shiism in general? What about the impact of western scholars like Paul Walker?*

S. Hamdani: The Institute of Ismaili Studies has most definitely advanced the academic study of Ismaili Shiism. There is no question that without its publications, and its patronage of the research of scholars like myself, very little might have been produced in the way of academic study of Ismailism. The lion's share of that credit goes to Farhad Daftary, not only for having produced the first and still seminal master narrative of Ismaili Shiism (*The Ismailis: Their History and Doctrine*), and very

many important and foundational studies since then but as well in soliciting and overseeing the Institute's publication output.

But as I have mentioned already, despite all these new resources about Ismaili Shiism western scholarship still has not integrated or explored the sources in understanding the period of the 2-6th/8-12th centuries when Ismaili Shiism was an important phenomenon, in my view. Nevertheless, I think the publications and presence of scholars like Paul Walker have done a lot to publicize the importance of Ismaili Shiism in the American academy. Other scholars have also done a lot to publicize and establish the importance of Ismaili Shiism like Ismail Poonawala. There is a younger generation of scholars who have also begun to do some very important work either on the Fatimid period or Ismaili Shiism. These younger scholars have also created a vibrant new subfield in Nizari Ismaili studies in particular, which itself has emerged out of important debates about identity in that community.

Nizari Ismailis as you know are the followers of Agha Khan and are for the most part Central/Persian and South Asian in ethnicity. (This is not to leave unacknowledged an Arab Nizari Ismaili community in the Syrian region.) As such they are part of what Marshall Hodgson referred to as the Persianate cultural world, as well as the Gujarati cultural region on the west coast of India. Among other things that means that their communal language has not been Arabic. Moreover, as Nizari Ismailis, they revere the Agha Khan as a living imam, and believe in his role to authoritatively guide the community, as understood through the doctrine of *ta'lim*. Given therefore that are not doctrinally bound to the Fatimid past, nor linguistically or culturally connected to the Arab world in which it emerged, there is less of an argument to privilege that past over the more recent religious traditions and texts they have developed in Central and South Asia. As a result, there has been a flurry of research and studies on the distinctive Nizari Ismaili traditions, that not only seek to present them but also to situate them in an even broader frame of Central, South Asian, and Indian Ocean studies.

For Tayyibi Ismailis, the debate over identity is far less acute, given their adherence to early Ismaili and Fatimid doctrine, and its transmission in the Tayyibi Ismaili community. In addition, fidelity to Arabic as a language of scholarship and religious practice, as supported by continuous interaction with Yemen since the 6th/12th century means that they view their identity as directly connected to the Fatimid past, even if some of their religious practice is inflected with Indian influence.

B. Yurtalan: *So, can we say that Tayyibi Ismailis feel more invested in the Fatimid heritage?*

S. Hamdani: Yes, because as I said of both ideological and geographical reasons. The absence of a living imam means the importance of adhering to received texts and traditions, and constant interaction between Yemen and the Indian Tayyibi community has also helped perpetuate continuity with the Fatimid heritage and past.

B. Yurtalan: *Are there any significant academic debates between Tayyibi Ismailis and Nizari Ismailis?*

S. Hamdani: Both Nizari and Tayyibi Ismailis meet comfortably on the issue of the Fatimids as a shared heritage. Where they diverge is on the issue of subsequent developments in their respective communities and whether or not they eclipse that shared past. But I don't believe this constitutes a debate between them per se.

B. Yurtalan: *At the present time, are the Ismailis who are studying Ismaili Shiism mostly Nizari Ismailis or Tayyibi Ismailis?*

S. Hamdani: That is a good question. Until very recently, most of those studying Ismaili Shiism were from the Nizari community, if only because of the presence of the Agha Khan's Institute of Ismaili Studies in London, and the tremendous efforts of directors like Farhad Daftary and Azim Nanji, to produce material for the study of Ismaili Shiism in general, and to encourage research of it. This I believe continues, but recently there is a generation of young Tayyibi Ismailis pursuing research on Ismaili Shiism beyond the traditional madrasa curriculum of the Saifi Dars or University in India, which has been reopened and revamped to provide rigorous religious training in the Tayyibi Ismaili tradition.

B. Yurtalan: *I have one more question, to conclude this interview: Do you think there is enough interest to their own heritage, in other words of Ismaili heritage among Ismailis?*

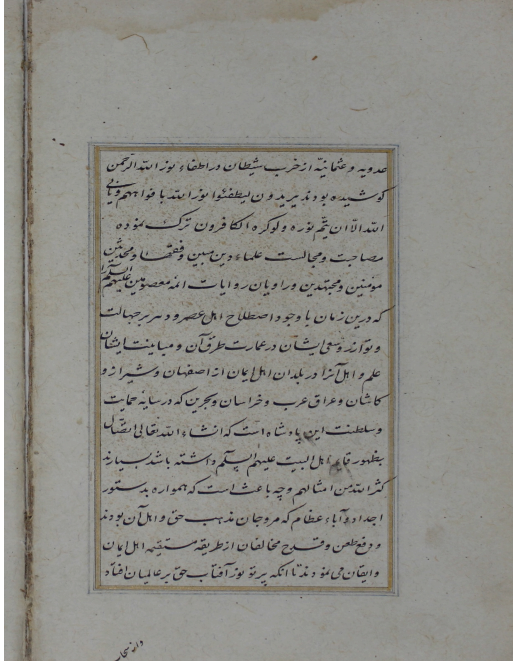
S. Hamdani: I think Nizari Ismailis have a tremendous interest in their heritage. They just are questioning which heritage is more authentically theirs, the more recent heritage or the glorious Fatimid past. They have certainly been much more energetic and enthusiastic about exploiting the resources that the Institute of Ismaili Studies has published, and for exploring how these resources can be approached through the methodologies of various disciplines in doctoral programs in various academies. As for Tayyibi Ismailis, relatively speaking, I think there are far less people who are interested in the critical and academic study of their Ismaili heritage. In part, this has to do with the relatively recent belief that such knowledge should be the monopoly of the family of the community's leaders, and in part, this is also due to socio-economic factors which necessitate the pursuit of more practical degrees and business rather than the arts. For many Tayyibi Ismailis in short, and sadly given a scholarly tradition that finally ended in the 20th century, Ismaili identity is performed through correct practice rather than transmitted through knowledge, as it had been centuries before when it defined this Ismaili community.

Makale Bilgisi /Article Information

Makale Türü / Article Type: Notlar/Notes
Geliş Tarihi /Received: 13.02.2019
Kabul Tarihi /Accepted: 14.03.2019

**Medrese-i Âlî-yi Şehid Mutahharî Kütüphanesi (Eski İsmi:
Kitâbhâne-i Medrese-i Âlî-yi Sipehsâlâr)**

Halil İŞILAK*



Söz konusu kütüphaneyi tanıtmadaki amacımız İran'da bilinen ve büyük kütüphanelere nispetle küçük olmasına rağmen Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinde kıymetli el yazmaları ve taş baskısı eserleri barındırması açısından çeşitli ilim dallarında özellikle de Şiilik konusunda çalışmalar yürüten araştırmacılara kütüphane hakkında kısa bir bilgi sunmaktır. Kütüphanenin tanıtımına geçmeden önce bazı şahitlikler üzerinden İran'da kütüphaneciliğinin yakın tarihine kısaca göz atmak

yerinde olacaktır. 1952 yılında dönemin Ayasofya Kütüphanesi Müdürü İbrahim Mutlu, Tahran Üniversitesi'nin daveti üzerine İran'a gitmiş ve burada çeşitli kütüphanelerde incelemelerde bulunmuştur. İran'daki kütüphanecilik konusunda oldukça karamsar bir tablo çizen Mutlu, bu

* Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, halilisilak@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9269-3753>

alandaki köklü bir geleneğin olmadığı izlenimi edindiğinden ve kütüphanelerin her türlü tanzim ve tasniften mahrum kaldığından bahseder. O dönemde batılı uzmanların kütüphanecilik konusunda verdiği kurslarla birlikte İran'da belli oranda bir birikimin oluşmaya başladığını belirtir.

Yine Mutlu'nun aktardığına göre o dönemde İran'da sınırlı sayıda umumi kütüphane mevcuttu. Bunlar: Şiraz'da Millî Kütüphane, İsfahan'da Maarif Kütüphanesi, Tebriz'de Terbiyet Kütüphanesi, Meşhed'de Âsitane Kütüphanesi, Tahran'da Melik Kütüphanesi, Gülistan Sarayı Kütüphanesi, Medrese-i Sipehsalar Kütüphanesi, Meclis-i Millî Kütüphanesi, Millî Kütüphane. Bu kütüphanelerden sadece Tebriz'de Terbiyet Kütüphanesi, Meclis-i Millî Kütüphanesi ve Medrese-i Sipehsâlâr Kütüphaneleri küçük hacimli ve nitelik açısından yetersiz olsa da kütüphane fihristlerini oluşturup neşretmişler.¹

Bu noktada dönemle alakalı başka bir tanığımız da Unesco Kütüphaneler Bölümü Şefi E. J. Carter'dir. Türkiye ve İran kütüphaneciliğiyle ilgili kendisiyle yapılan röportaj, 1951 yılında *UNESCO Bulletin For Library*'de yayınlanır. O da bu dönemde kütüphanecilik konusunda önemli bir girişimin başlatıldığını fakat henüz işin başında olduğu belirtmektedir. Onun dikkat çektiği kütüphaneler; Tahran Üniversitesi'nin henüz yeni yeni oluşturulmaya çalışılan fakülte kütüphaneleri ve İran Millî Kütüphanesidir. Onun; “memlekette henüz hususi şahısların elinde bulunan birçok kıymetli ve nadir Arapça ve Farsça yazmaların kataloglarını yapmak ve mikrofilmlerini almak için bir laboratuvar kurulması fikri üzerinde ısrarla durulmaktadır”² şeklindeki ifadesi o dönemdeki Arapça ve Farsça yazmaların muhafazasına dair önemli bilgiler sunmaktadır.

Günümüz İran kütüphaneciliğine baktığımızda geçen süre içerisinde bu konuda önemli oranda bir ilerlemenin olduğu gözlemlenmektedir. Bu alanda ciddi yatırımlar yapılmış, yeni kütüphaneler açılmış, Arapça, Farsça, Türkçe ve diğer dillerdeki yazmalar belli kütüphanelere toplanmış ve uzman personel yetiştirilmiştir. Örneğin yukardaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi geçmişte sınırlı sayıda kütüphane, kütüphane kataloguna sahipken; günümüzde neredeyse bütün kütüphaneler bir kataloga sahip ve ayrıca *Fihristgân-i Nüsha-hayi Hattı-yi İrân (FENHÂ)* (45 cilt) ve *Fihristvâre-i Desti Neviştehâ-yi İrân (DENÂ)* (12 cilt) gibi İran'daki bütün yazma eserlerin künye ve detaylı katalog bilgilerini içeren hacimli fihristler oluşturulmuştur.

¹Researchgate, “İran Umumi Kütüphanelerine Toplu Bir Bakış”, erişim: 05.02.2019, https://www.researchgate.net/publication/47332210_Iran_Umumi_Kutuphanelerine_Toplu_Bir_Bakis/fulltext/02a6f0d60cf2b4209299819a/47332210_Iran_Umumi_Kutuphanelerine_Toplu_Bir_Bakis.pdf.

² “Mr. Carter'in Türkiye ve İran Kütüphanelerini Ziyareti”, *Türk Kütüphaneciliği Dergisi*, terc. Semra Koray, 1/1 (1952): 38-39.

Bu kütüphanelerden yazma eser teminine gelince, bu süreç kütüphanelere göre farklılık arz etmektedir. Kimi kütüphanelerde yazma temini oldukça kolayken, bazılarında bunaltıcı prosedürlerle karşılaşmak mümkün. Örneğin, Kitabhâne-i Meclis-i Şura-yi İslamî kütüphanesinde bulunan yazma eserlerin tamamına yakını katalog bilgileriyle birlikte kütüphanenin resmi sitesine dijital olarak yüklenmiş ve bu site vasıtasıyla araştırmacılar ücretsiz olarak bu eserleri temin edebilmektedirler.³ Bir başka kütüphane Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi. Burada gayet ilgili ve uzman personel sayesinde belli ücret karşılığında kısa sürede yazma eser temin etmek mümkün. Fakat Kitabhâne-i Umumi-yi Hazret-i Ayetullah el-Uzma Mar'aşi Necefî, Kitabhane-i Âsitan-ı Kuds-i Rezevî, Kitabhâne-i Medrese-i Âli-yi Sipehsâlâr, Milli Kütüphane gibi kütüphanelerden yazma temin etmek biraz meşakkatli olabilmektedir. Örneğin Kitabhâne-i Âsitan-ı Kuds-i Rezevî'den istediğimiz sekiz varaklık bir yazma için, bize “talebiniz kütüphane şurası tarafından değerlendirilip size müspet veya menfi yönde dönüş yapılacak” şeklinde cevap verilmiş, yaklaşık bir ay sonra talep ettiğimiz nüshayı verebileceklerini belirtmişler fakat üç ay geçmesine rağmen söz konusu nüsha henüz elimize ulaşmamıştır. Benzer bir sıkıntı Medrese-i Âli-yi Şehid Mutahharî Kütüphanesi için geçerli. İran Meclisi'nin bitişiğinde yer alan kütüphaneye girmek güvenlik gerekçesiyle biraz zor olabilmektedir. Ayrıca nüsha temininde de belli sıkıntılarla karşılaşılabilir. Bu olumsuzluklara rağmen gittiğimiz kütüphanelerde genel olarak çalışanlar, alanının uzmanı ve yazma eserler konusunda ilgili insanlardı.

³“Kitabhâne-i Meclis-i Şura-yi İslamî”, erişim: 04.02.2019, http://dlib.ical.ir/faces/home.jspx?_afPfm=-fçexw1dz2. Söz konusu sitede her türlü yazma eseri ücretsiz olarak indirmek, ayrıca basılmış eserlerin de künye bilgilerine ulaşmak mümkündür.

1. Medrese-i Âlî-yi Şehid Mutahharî Kütüphanesi



Medrese ve kütüphane Kaçarlar döneminde İstanbul'da İran elçiliği yapan daha sonra da 1871 yılında İran'da başbakanlık görevine getirilen Mirza Hüseyin Hân Sipehsâlâr tarafından inşa ettirilmiştir. Medrese, mescit ve kütüphanenin yapımına 1296/1878 yılında başlanmış 1297/1879 yılında yapımı tamamlanmıştır.⁴ Tarihi süreç içerisinde çeşitli şahsi kütüphanelerde bulunan kitapların, bu kütüphaneye taşınmasıyla birlikte çok sayıda taş baskısı kitabın

dışında yazma eser sayısı 4200'e ulaşmıştır.⁵ 1979 yılında Mutahharî'nin şehit edilmesinden sonra Kitâbhâne-i Medrese-i Âlî-yi Sipehsâlâr kütüphanesinin ismi Ayetullah Humeyni'nin emriyle Kitâbhâne-i Medrese-i Âlî-yi Şehid Mutahharî şeklinde değiştirilmiştir.⁶

Hicri 3. asra ait kûfi hatla yazılmış Kur'an-ı Kerim de barındıran kütüphanenin 5 cilt halinde fihristi yayınlanmıştır. İlk iki cilt İbn Yusuf Şîrâzî, diğer üç cilt Muhammed Takî Dânişpejûh ve Alinakî Münzevî tarafından hazırlanmıştır. Fakat hazırlanan bu fihrist birçok noktada oldukça sorunludur. Bundan dolayı Nagîbî, fihristteki kataloglama ve nispet hatalarını tashih etmek amacıyla *Tashîh ve Tekmîl-i Fihrist-i Nüşahâ-yi Hattî-i Kitaphâne-i Medrese-i Âlî-yi Şehid Mutahharî (Sipehsâlâr)* isimli eseri kaleme almıştır.⁷ Kütüphane fihristinin tasnifindeki karışıklıktan ve yazma eserlerin isimleri bazen yanlış bazen de divan gibi sadece eserin türüne dair bir katalog bilgisine yer verilmesinden dolayı bu eserlerin nispetine dair rical ve fihrist kitaplarından araştırma yapılması, Nagîbî'nin hazırladığı metne başvurulması, *DENÂ* ve *FENHÂ* gibi fihristlerden kütüphane numarasına göre kontrol edilmesi, mümkünse bizzat nüsha temin edilip üzerinde inceleme yapılması yararlı olacaktır.

⁴ Ebu'l-Kâsım Nagîbî, *Tashîh ve Tekmîl-i Fihrist-i Nüşahâ-yi Hattî-i Kitaphâne-i Medrese-i Âlî Şehid Mutahharî (Sipehsâlâr)*, (Tahran: 1388), 9.

⁵ Ebu'l-Kâsım Nagîbî, *Tashîh ve Tekmîl*, 17-19.

⁶ Ebu'l-Kâsım Nagîbî, *Tashîh ve Tekmîl*, 30.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu'l-Kâsım Nagîbî, *Tashîh ve Tekmîl*.

2. Kütüphanedeki Kıymetli Nüshalardan Bazıları

a- Şiilikle İlgili ve Farklı Geleneklere Dair Metinler

Misbâhu's-Şerîa ve Miftâhu'l-Hakika: Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen eserin İran kütüphanelerindeki en eski tarihli nüshası. (İstinsah tarihi 716). No: 5559.

Dânişnâme-i Şâhî: Safeviler döneminde Ahbârilik'in kurucusu Muhammed Emin Esterebâdî'nin (1033/1624) en az meşhur eseri *fevâidu'l-medeniyye* kadar önemli ve hala neşredilmemiş olan eserinin en eski tarihli nüshalarından birisi. (Katalog bilgisine göre istinsah tarihi 11. asır). No: 6437/1.

Hümemü's-Sevâgib: Alınakî b. Muhammed Hâşim Tugâî? Kemreh-î? (1060/1650). Eser döneminin Şah'ının Molla Sadra Şîrâzî'den Gazzâlî'nin *ihyâü ulûmi'd-dîn* isimli eserini Farsça dilinde şerh etmesini istemesi üzerine bu girişime karşı çıkmak amacıyla kaleme alınan bir eserdir. Eserde Gazzâlî'nin Sünnî kimliği ve Şii karşıtlığı ön plana çıkarılarak, böyle bir girimin Sünnî ulema nezdinde Şii geleneğin küçük düşürüleceğine dair gerekçeler ileri sürülmektedir. Eserin tek nüshası bu kütüphanede bulunmaktadır. No: 1845. Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde ve Kum'da bulunan Merkezi İhyâ'da mikrofilm nüshaları da bulunmaktadır.

Muhakemât Beyne'l-Fukaha ve'l-Mutasavvıfa:⁸ Halil b. Gâzî Kazvîni (1089/1678). Safeviler döneminde özellikle 11/16. asrın ikinci yarısından itibaren Şii-Sûfî geleneğe karşı pek çok reddiye metni kaleme alınmıştır. Bu metin de söz konusu dönemde kaleme alınması sebebiyle önem arz etmektedir. Bu eserin tek nüshası bu kütüphanede bulunmaktadır. Fakat rical kitaplarında, Kazvîni'ye ait böyle bir kitap ismine yer verilmemektedir. Üstelik istinsah tarihi Kazvîni'nin vefatından yaklaşık iki asır sonradır. Bundan dolayı nispetine ihtiyatlı yaklaşp, metin içi delillerin aranması yerinde olacaktır. No: 1267.

Ceng-i Şah İsmail ve Şeybek Özbek: Muhammed b. Refî' Fethullah Vâiz Kazvîni (1089/1678), No: 143/11.

Kitâbü'l-Erba'in fi Uşûli'd-Dîn: Fahreddin er-Râzî (606/1209). Katalog bilgisini esas aldığımızda söz konusu eser Râzî henüz hayattayken istinsah edildiği anlaşılmaktadır. (İstinsah tarihi 602), No: 1330.

el-Keşşâf: Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), (katalog bilgisine göre istinsah tarihi 6. Asır.). No: 8430.

Haşiye Envâru't-Tenzil: Safevilerin ilk döneminin meşhur âlimlerinden, Ekber Şah döneminde Hindistan'a hicret eden ve *Mecâlisu'l-mü'minin* isimli meşhur eserin müellifi Nurullah b. Şerefiddîn Şüşterî'ye (1019/1610) nispet edilen eserin en eski tarihli nüshası. (İstinsah tarihi 1049). No: 2095.

Esraru's-Şühûd fi Ma'rifeti'l-Hakki'l-Ma'bud: Nurbahşiyye silsilesinde "Esîrî" nisbesiyle anılan Muhammed b. Yahya Lahici tarafından, Mevlana'nın *Mesnevî's*inden ve Şebusterî'nin *Gülşen-i râzî*ndan

⁸Ayrıca bkz. "Bank-i İttılaat-i Nüsha Hattî", erişim: 09.02.2019. <http://www.aghabozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=124257>.

esinlenilerek kaleme alınan ve Nurbahşî silsilesine sıklıkla atıf yapılan tasavvuf alanında kaleme alınmış eserin İran kütüphaneleri arasında en eski tarihli nüshası. (İstinsah tarihi 1041). No: 7076/1.

Mehîcu'l-Eşvâk: Muhammed b. Muhammed Ali Bihbehânî'nin tasavvufa dair bu kitabının müellif nüshası. (İstinsah tarihi 1241). No: 6593.

Vahdetu'l-vücûd: Ali Nakî b. Ahmed Ahsâî (1246/1830). Müellif nüshası. No: 7553/8.

Heşt Bihîşt: İdrîs-i Bitlisî'nin (926/1520) yazdığı eserin İran kütüphanelerinde bulunan çok sayıda nüshanın en erken tarihli nüshalarından birisi (istinsah tarihi 10. asır). No: 1636.

Âdâbu'l-Vulat: Allâme Meclisi'nin (1110/1698-99?) ahlaka dair hadislere yer verdiği eserinin en eski tarihli iki nüshası. No: 6306/1, 5418/1.

Risâle fi'l-Âlâtî'l-Acîbeti'l-Rasadiyye: Abdurrahman el-Hâzinî'nin (6/12. asır) astronomi aletlerine ait bu risalenin katalog bilgisine göre İran kütüphanelerindeki tek nüshası. No: 1/681.

İbtâlu'l-Kîmyâ: Mîrzâ Velî Hekî Bâşî Nizâm'ın Nâsiruddîn Şah'a atfen kimya hakkında yazdığı risalenin tek nüshası, No: 2867.

Ebvâbu'l-Cenân: Salâtu'l-Cuma: Feyz Kâşânî'nin (1091/1680) dönemindeki farziyetiyle ilgili yoğun tartışmaların olduğu Cuma namazı hakkında kaleme aldığı risalenin en eski tarihli iki nüshası. No: 2013 ve 6398/3.

Ahlâk ve İrfân: Fihristte Yûsuf Hemadânî'ye nispet edilen 670 tarihli nüsha. No: 1797/4.

Tahrîrû'l-Mecistî: Nasiruddin Tûsî'ye (672/1274), nispet edilen eserin İran kütüphanelerindeki en eski tarihli nüshası (istinsah tarihi, 662). No: 592.

Tahrîru Kitâbi'l-Mesâkin li-Savizusyus: Nasiruddin Tûsî'ye (672/1274), nispet edilen eserin İran kütüphanelerindeki en eski tarihli nüshası (istinsah tarihi, 671). No: 4727/6.

İzahatü'l-İlle an Şerefi Hakikatü'l-Uzlet: Şemsuddîn Muhammed Ahsâî Hüseyinî, (11/17. asır), tasavvufla ilgili telif ettiği eserin katalog bilgisine göre müellif nüshası. No: 8261/2.

Münâcat ve'l-Mükâşefât: Muhammed b. Abdul Melik Deylemî (589/1193?). (İstinsah tarihi 638). No: 3875/6.

Âsârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-ibâd, Zekerîyyâ b. Muhammed Kazvînî'nin (682/1283) coğrafya alanında telif ettiği eserin İran yazma eser kütüphaneleri arasında en eski tarihli nüshası (İstinsah tarihi: 803). No: 1495.

b- Türkçe Eserlerden Bazıları:

Dekâiku'l-Hakâik: Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) bazı Farsça eş anlamlı ve eş sesli kelimeler arasındaki anlam farklarına dair Türkçe yazdığı eserin en eski tarihli nüshalarından birisi. (İstinsah tarihi 971). No: 101.

Risâle-yi Yâiyye: Kemalpaşazâde (ö. 940/1534). (İstinsah tarihi 971). No: 101. Kemalpaşazâde'nin eserleri arasında bu isimde bir eser

bulunmamaktadır.⁹ Bu eserin bir nüshası da Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphânesi'nde bulunmaktadır.¹⁰

Dîvân-i Alişir Nevâî (Nevâdirü'ş-şebâb), Ali Şir Nevâî (906/1501). Bu nüshanın istinsah tarihi Ali Şir Nevâî'nin vefatına oldukça yakın. (İstinsah tarihi 924). No: 518.

Divan-i Fuzûlî Bağdâdî: (İstinsah tarihi 10. asır). No: 308.

Eşcâr ve Esmâr: Abdulaziz Efendi (1197/1783). Katalog bilgisine göre Ali Şah b. Muhammed Buhari Harezmi (695) tarafından Farsça kaleme alınan *eşcâr ve esmâr* isimli eserinin Türkçeye tercümesidir. 11. Asırda istinsah¹¹ edilmiş eserin İran kütüphanelerindeki tek nüshası bu kütüphanede bulunmaktadır. No: 4632.¹²

Tezkire: Muhtemelen bu nüsha 10/16. asrın Osmanlı âlimlerinden Kınalızâde Hasan Çelebi'nin (1012/1604) *Tezkiretü'ş-şuarâ* isimli eseridir. (İstinsah tarihi 1002). No: 272.

⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. [İlyas Çelebi](#), "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXV: 245-247.

¹⁰Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafâ Dirâyeti, *Fihristvâre-i Desti Neviştehâ-yi İrân (DENÂ)*, (Tahran: Kitabhane, Müze ve Merkez-i İsnad-ı Meclis-i Şura-yı İslami, 2010/1389), X: 1219.

¹¹ Katalog bilgisinde 11. Asırda istinsah edilmiş olduğu yazsa da bu bilgi büyük ihtimalle hatalıdır. Çünkü müellif 12. Asırda yaşamıştır. Bkz. Nuri Özcan, Ayşegül Demirhan Özdemir, "Hekimbaşı Abdulaziz Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), I: 191-192.

¹² Ayrıca bu eserin bir nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunur. Bkz. Özcan, Demirhan Özdemir, "Hekimbaşı Abdulaziz Efendi", I: 191-192.

Makale Bilgisi /Article Information

Makale Türü / Article Type: Notlar/Notes
Geliş Tarihi /Received: 30.03.2019
Kabul Tarihi /Accepted: 01.05.2019

İran'ın Kum Kentinde Düzenlenen “Şiî Düşünce Ekolünü Tanıma” Seminerine Dair Notlar (02-14 Temmuz 2018)

Mine DEMİRBİLEK*

Münire Gözde AYGİN **

Günümüz İran'ında toplumu ve siyaseti yönlendiren hakim unsurlardan biri olan Şiî geleneği yerinde incelemek, İran'da din/mezhep-devlet ilişkisini gözlemlemek, muasır Şiî görüşleri ve yaklaşımları müntesiplerinin anlatımı üzerinden analiz etmek amacıyla Kum ilim havzasında bir seminer planlaması yapılmıştır. Bu doğrultuda 02-14 Temmuz 2018 tarihleri arasında Dr. Öğr. Üyesi Habip Demir ve Seyyid Hasan Muhammedî öncülüğünde, el-Mustafa Üniversitesi bünyesinde “Şiî Düşünce Ekolünü Tanıma” başlıklı bir seminer programı düzenlenmiştir. Programa Türkiye'nin çeşitli üniversitelerinde İslam Mezhepleri Tarihi alanında görev yapan öğretim üyeleri ve araştırma görevlilerinden, Prof. Dr. Ahmet İshak Demir, Prof. Dr. Metin Bozan, Prof. Dr. Mustafa Ekinci, Prof. Dr. Yusuf Benli, Arş. Gör. Ahmet Bedri Yavuz, Arş. Gör. Betül Yurtalan, Arş. Gör. Ebru Koçak, Arş. Gör. Hakan Atalay, Arş. Gör. Mine Demirbilek, Arş. Gör. Münire Gözde Aygın, Arş. Gör. Semra Ceylan ve Arş. Gör. Yunus İbrahimoğlu katılmıştır.

2 Temmuz sabahı katılımcılar, ilk oturumu gerçekleştirmek üzere Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi Hikmet Müessesesi'nde hazır bulunmuşlardır. Program, kısa bir Kur'an tilaveti ile başlamıştır.

* Arş. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD, mdemirbilek@ankara.edu.tr ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3436-4788>

** Arş. Gör. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi ABD, muniregozde.aygin@hbv.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0503-1135>

Üniversitenin Kültür ve Medeniyet Bölümü başkanı Hucetü'l-İslam Ali Berâtî açılış konuşmasında, tamamı yabancı uyruklu öğrencilerden oluşan el-Mustafa Üniversitesi'nin farklı milletlerden gelen her bir öğrencisine kendi dilinde eğitim alma imkanı sunduğunu vurgulayarak üniversitenin kısa bir tanıtımını yapmıştır. Ardından ilim yolculuğunun kıymetine değinen Berâtî, Türk heyete katılımlarından dolayı şükranlarını iletmiştir. Berâtî'nin konuşmasında, Ebu Hanife'ye nispet edilen "son iki yılı olmasaydı Numan helak olurdu." rivayetine yer vermesi üzerine Ebu Hanife ile Ca'fer es-Sâdık'ın ilişkisi hakkında karşılıklı görüşler dile getirilmiştir. Berâtî, Türklerin dünyada İslam'ı temsiline değinmiş, 11 Eylül sonrası ılımlı yaklaşımları neticesinde oluşturdukları olumlu algı sebebiyle mutluluğunu dile getirerek oturumu sonlandırmıştır. Bir sonraki oturuma kadar gerçekleştirilen kısa sohbetlerde Şii mollaların giyim kültürü, sarık geleneği konuşulmuştur.



Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Hikmet Enstitüsü (02.07.2018) (Kum/İran)

İki oturum arasında Şia'nın sekizinci imamı olarak kabul edilen Ali er-Rızâ'nın kız kardeşi Fatıma-ı Masume'nin türbesine kısa bir ziyaret gerçekleştirilmiştir. Rehberimiz Seyyid Muhammedî, türbenin tarihini ve Şii Müslümanlar açısından önemini anlatmıştır. İmamiyye'nin yedinci imamı Musa Kâzım'ın kızı olan Fâtıma-ı Ma'sume, abisi Ali er-Rızâ'yı görmek amacıyla Merv'e yaptığı yolculuk esnasında rahatsızlanarak Kum'a getirilmiş ve 201/816 yılında burada vefat ederek Kum'da defnedilmiştir. Rivayetlerde Ehl-i Beyt'in haremî olarak nitelendirilen bu türbeyi ziyaretin dinî ve dünyevî pek çok maslahatının olduğuna inanılmaktadır.

İkinci oturum, üniversitenin Eğitim İşleri Müdür Yardımcısı Murtaza Duryap ile yapılmıştır. Oturumda el-Mustafa Üniversitesi'nin öğrenci profili ve eğitim faaliyetleri hakkında bilgi verilmiştir. Duryap, öğrencilerin yalnızca Şii müntesiplerden oluşmadığını, Ehl-i Sünnet'e mensup pek çok öğrenciye de ev sahipliği yaptıklarını vurgulamıştır.

Diğer mezhepleri de kapsayan ancak bilhassa Şii ilim havzasının dijital ortama aktarıldığı Nur Soft programından bahseden Duryap, tüm dünyaya ilim yayma gayretlerinden bahsetmiştir. Bu doğrultuda üniversitede sunulan örgün eğitimin yanı sıra el-Mustafa Sanal Üniversitesi üzerinden uzaktan eğitimler de verildiğine ve pek çok ülkede üniversitenin temsilciliklerinin bulunduğu değinmiştir.

Programın ilk seminerini Kum Medreselerinde siyaset bilimi, Kum medreseler sisteminde düşünce ve fikir akımları, Şii ulemanın modern devletteki yeri gibi konularda uzman olan Kültür ve Düşünce Araştırma Merkezi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Abdülvehhâb Furâtî gerçekleştirmiştir. Furâtî konuşmasına Kum ve Necef ulemasının farkına değinerek başlamıştır. Ulema arasında gayrı masumun devlet kurma yetkisi etrafında şekillenen tartışmalar sonucunda Şii siyaset düşüncesinde üç farklı yaklaşımın ortaya çıktığını belirtmiştir. İlk görüş, gayrı masum imamın dinî nitelikli devlet kurabileceğini savunmaktadır. İkinci görüş ise, dinî devletin ancak masum imam tarafından kurulabileceği iddiasındadır. Bu iki görüş etrafında Velayet-i Fakih tartışmaları da şekillenmiştir. Furâtî'ye göre üçüncü grup ise devletin dinî meşruiyeti konusunda herhangi bir yorum yapmayan, apolitiklerden oluşmaktadır.

Seminer esnasında Prof. Dr. Mustafa Ekinci tarafından, gayrı masum bir lider tarafından kurulmuş dinî nitelikli bir devletin faaliyetlerinin insanlarca din kapsamında algılanmasının neden olabileceği karmaşa dile getirilmiştir. Furâtî ise böyle bir karmaşanın imkan dahilinde olduğunu ve İmam'ın gaybet döneminde dinî nitelikli bir devlet kurmaya karşı çıkanların en önemli delilinin bu olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında, Peygamber döneminde dahi tam teşekküllü dinî bir devlet yapılanmasının vuku bulmadığını bunun yalnızca Mehdi döneminde gerçekleşeceğini savunan Humeynî'nin böyle bir devlet kurma gayretinde olmadığını vurgulamıştır. Furâtî'nin semineri ile programın ilk günü tamamlanmıştır.



Abdülvehhâb Furâtî'nin "Şii Siyaset Düşüncesi ve Kum Medrese Sistemindeki Düşünce Akımları" adlı konuşması (02.07.2018) (Kum/İran)

İkinci gün Beyan Müessesesi Genel Müdürü Seyyid Mehdî Alizâde-î Müsevî'nin "18. yy. İtibari ile İslam'da İfratçı Hareketler: Kâdiyânîlik, Bahâîlik, Vehhâbîlik" konulu semineri ile başlamıştır. Kâdiyânîlik, Bahâîlik ve Vehhâbîliği ilmî boyutu olmayan, arkasında İslam düşmanlarının bulunduğu fırkalar olarak nitelendirmiştir. Kâdiyânîliği sapkın bir fırka olarak anlatırken Ebu'l-Âlâ el-Mevdûdî'nin Kâdiyânîlik risalesine atıf yaparak görüşlerini temellendirmiştir. Bahâîliğin, Şii düşüncenin mehdi beklentisini istismar ederek ortaya çıktığını iddia etmiştir. Kâdiyânîlik ve Bahâîlik, İslam'dan açık bir şekilde ayrılmış olmalarına rağmen, net bir iftiraktan bahsedilemeyen Vehhâbîliğin, muhaliflerini müşrik olarak görmeleri ve muhaliflerinin katline cevaz vermeleri, Mekke ve Medine'ye sahip olup bunu İslam aleyhine kullanabilme ihtimalleri ve şüpheli bir dil kullanmaları gibi gerekçelerle diğer iki mezhepten çok daha tehlikeli olduğunu iddia etmiştir.

Vehhâbîliği bâtil bir fırka olarak niteleyen Müsevî, Şîlik ve Sünnîliği mutedil mezhepler olarak adlandırmış ve Vehhâbîlik karşısında birbirlerine daha yakın olduklarını belirtmiştir. Bu doğrultuda Vehhâbîliği Hâricîlere benzeterek, Mürcie'nin bu grubun karşısında yer aldığını vurgulamıştır. Seminer sonrasında, katılımcılar arasında Müsevî'nin konuşmasının İran'ın Ortadoğu'da yürüttüğü politikalarından bağımsız düşünülmemesi gerektiği değerlendirilmiştir.

İkinci günün ikinci semineri, "Şii İrfanı" konu başlığı ile Kültür ve Düşünce Araştırma Merkezi Öğretim Üyesi Muhammed Cevâd-ı Rüdger tarafından verilmiştir. Rüdger, seminerde irfanla tasavvuf arasındaki farkı konu edinmiştir. Buna göre, Ehli Beyt irfanında imam, veliyyullah, halifetullah, hüccetullah, nebiyyullah gibi kavramlar insan-ı kâmilî karşılamaktadır. Sünnî irfanda ise, kutub, mürşid, hızır gibi kavramlar insan-ı kâmilî karşılık gelmektedir. Rüdger'e göre, insan-ı kâmilî olabilmenin nihâî şartı imamla irtibatı olmaktır. İmamla irtibatı olmadığı halde insan-ı kâmilî olduğunu iddia eden kimsenin takiiyede bulunduğu, imamsız bu mertebeye ulaşmanın mümkün olmadığını iddia etmektedir. Ders sonrası yapılan ara konuşmalarda İran'da irfanî söylemin daha çok gençler arasında kabul gördüğü, İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının yaygın bir şekilde okunduğuna değinilmiştir. Ancak bu temayüle rağmen, İran'da yönetim tarafından tasavvûfî bir yapılanmaya izin verilmediği, hatta meşruiyet kazanmasını engellemek amacıyla bu konuları konuşmanın dahi tepki çektiği belirtilmiştir.

3 Temmuz akşamı Kum'un Cemkerân köyünde yer alan Sâhibu'z-Zamân/Cemkerân Mescidi ziyaret edilmiştir. Bu mescidde özel olarak Salı'yı Çarşamba'ya bağlayan gece binlerce kişi toplanıp Mehdî'nin gelmesi için gözyaşları eşliğinde mersiyeler okuyarak, dualar etmektedirler. Mescid görevlileri üzerlerinde "Merhaba Ya Sâhibu'z-Zamân" ifadelerinin yer aldığı yeşil renkli kurdeleleri boyunlarında taşıyarak onun gelişine hazır olduklarını simgelemektedirler. Mescit

içerisinde ise halk tarafından Cemkerân Mescidi Namazı olarak bilinen dört rekatlık namaz eda edilmektedir.



Sâhibu'z-Zamân / Cemkerân Mescidi, (03.07.2018) (Kum/İran)

4 Temmuz Çarşamba gününün ilk semineri, Eski Vatikan ve Marakeş Büyükelçisi, Edyân-ı Mezâhib Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Muhammed Mescid-i Câmîî tarafından verilmiştir. Seminerde “Merciilik ve Medreseler” konu edinilmiştir. Şii düşünceye göre, kişi üç şekilde amelini yapar. Ya kendisi müctehid olur, ya tüm şartları kendinde toplayan bir müctehide uyar ya da ihtiyatla amel etmeyi tercih eder yani tüm fetvaları bilir aralarından iyi olanı seçer. Buna göre Mescid-i Câmîî, bir kimsenin mercîi olabilmesinin şartlarından, bu doğrultuda medreselerde alınan eğitimlerden ve toplumda merciilik makamının konumundan bahsetmiştir. Şii düşüncede ancak bir müctehidin mercîi taklit olabileceği, bunun da atama ile gerçekleşen bir durum olmadığını belirtmiştir. Mercîiler arasında kimin ön plana çıkacağı ise mercîin yaşı ve halkın teveccühü ile doğrudan ilgilidir. Birinci oturumdan sonra Tarihi Kum Medreseleri ziyaret edilmiştir.



Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi- Hikmet Enstitüsü (03.07.2018) (Kum/İran)

İkinci oturum, Maârif Üniversitesi Felsefe ve Hikmet Bölümü Başkanı, Prof. Dr. Gulam Abdu'l-Hüseyin Husrevpenah'ın epistemoloji konulu sunumu eşliğinde gerçekleştirilmiştir. Genel olarak, bilginin doğruluk değeri, bilgiyi elde etmenin yolları, İslam düşüncesinde bilginin kaynakları gibi konular işlenmiştir. Husrevpenah, bilginin araçları ile ilgili dördümlü bir tasnif yapmıştır. Buna göre duyu organları, bâtinî hisler, akıl/istidlâl ve kalp, bilgiye ulaşmanın araçları olarak zikredilmiştir. Husrevpenah'ın iddiasına göre, kalp temiz olursa, diğer tüm araçların varamadığı yere varabilir.

5 Temmuz Perşembe günü sabahı, bünyesinde 70.000'e yakın yazma eser bulunduran Ayetullah Mar'aşi Yazma Eser Kütüphanesi ziyaret edilmiştir. Kütüphanenin girişinde etrafında zaman zaman ders halkaları kurulan Ayetullah Mar'aşi'nin türbesi yer almaktadır. Kütüphanede Arapça ve Farsça yazmaların yanı sıra Urduca ve Türkçe eserler de bulunmaktadır. Yazmaların bulunduğu kısım ziyaret edildikten sonra Kitap Hastanesi bölümünde yazma eserlerin tamir ve bakımları hakkında bilgi verilmiştir. Katılımcılar tarafından kütüphanenin çevresinde bulunan kitapevleri gezilerek, Arapça ve Farsça kitaplar temin edilmiştir. Daha sonra İran bünyesinde geliştirilen İslâmî ilimler dijital veri tabanı ile ilgili çalışmalar yürüten Noor Soft programının merkezi ziyaret edilmiştir. Burada çalışmaların seyri, programa eklenen yeni ürünler ve programın kullanımı hakkında bilgi verilmiştir.



Ayetullah Mar'aşı Yazma Eser Kütüphanesi, (05.07.2018) (Kum/İran)

Aynı gün öğleden sonra Hikmet Müessesesi'nde, Mehdilik çalışmaları yürüten Âyende-i Rüşen Müessesesi Genel Müdürü, Seyyid Mes'ûdi Purseyyid Agayî "Mehdeviyyet" konusunu anlatmıştır. O, Mehdeviyyeti velâyet, gaybet, intizar ve zuhur olmak üzere dört başlık altında ele almıştır. Mehdiliği/bir kurtarıcı inancını tüm dinlerin ortak gayesi olarak nitelendiren Purseyyid Agayî'ye göre Mehdeviyyet, tevhidden sonra nübüvvet inancı kadar değere sahiptir. Mehdi'nin gaybet dönemine girmesinin nedeni olarak, ümmete rehberlik etme görevi için zeminin hazır olmayışını gerekçe göstermiştir. Kendinden önce iki imamın tutuklamaya maruz kalması imamın gaybete girmesinin bir diğer sebebidir. Şii inanca göre gaybetteki imam doğmuştur, yaşamaktadır, aramızdadır, tasarrufta bulunur, Peygamber'in özelliklerini taşır ve yolunu devam ettirir. İmamın gaybette görevi, kendi gaybeti vasıtasıyla zuhurunu hazırlamasıdır. Gaybette olmasına rağmen insanlara gizlice yardım etmektedir. Çünkü, *Nehcu'l-Belâğâ*'da belirtildiği üzere imamın bu dinin düşmanları karşısında hiçbir şey yapmadan durması beklenemez. İntizar, Şii düşünceye göre en büyük cihat ve en faziletli ameldir. İmamın zuhurunda ise önemli olan alametler değil, şartlardır. Bu doğrultuda Purseyyid Agayî, bekleyen davranış açısından üst düzeye ulaşması, imama fazla sevgi beslemesi ve imamın ondan razı olmasının imamın gelmesi için gerekli unsurlar olduğunu belirterek seminerini sonlandırmıştır.

Katılımcılar, Tahran'a gitmek üzere 6 Temmuz sabahı erkenden yola çıkmıştır. Tahran'da ilk olarak Humeynî'nin evi ve Hüseyniyye'si ziyaret edilmiş, burada görevliler tarafından İran İslam Devrimi hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra Elbruz Dağı'nın eteklerinde yer alan Şah'ın Sarayı'na ve ardından Difâ-i Mukaddes (Kutsal Savunma) Müzesi'ne gidilmiştir. Burada İran'ın savunma politikasında ön plana çıkan hassas noktalar, İran-İrak savaşının ülke belleğindeki somut tezahürü gözlemlenmiştir. Tahran Milad Kulesi'ne çıkılmış ve şehri kuşbakışı seyretme fırsatı edinilmiştir. Gezinin son durağı Humeynî'nin türbesi

olmuştur, türbe ziyaret edildikten sonra Kum'a dönüş için yola çıkmıştır.



Burc-i Milad (06.07.2018) (Tahran/İran)

7 Temmuz'un ilk semineri, Muhammed Kâzım Tabatabâi'nin “Şii Kültürde Hadis ve Sünnet” başlıklı konuşması olmuştur. Tabatabâi, Ehl-i Sünnet ile Şia'nın hadise yaklaşımlarındaki farklılıklara değinmiştir. Bunlardan ilki, sünnetin kaynağıdır. Ehl-i Sünnet'te sahabe kavli sünnet olarak kabul edilirken, Şia'da 14 masumun tamamının kavli sünnet olarak kabul edilmektedir. Tabatabâi, ikinci fark olarak muteber hadis kitaplarındaki rivayetlerin tamamının Sünnilerce sahih kabul edildiğini ancak Şii ulemanın, hadisleri kritik ettikten sonra sahihliğini onayladığını iddia etmiştir. Bu ifadeye Ahmet İshak Demir tarafından itiraz edilmiş ve hadis tenkidinin Sünnî dünya için önemi vurgulanmıştır. Seminerin son kısmında Kırtas Hadisesi'nden bahseden Tabatabâi'nin ifadelerine karşılık Metin Bozan tarafından dine dair hüküm bildiren Peygamber'e müdahalenin imkanı sorgulanmıştır. Tabatabâi ise Kırtas günü Peygamber'in daha önce dile getirdiği imamet meselesini teyit etme gayesinde olduğunu belirtmiştir.



Muhammed Kâzım Tabatabâi'nin "Şii Kültürde Hadis ve Sünnet" adlı konuşması, (07.07.2018) (Kum/İran)

Seminerden sonra Irak havzasının Şii lideri Ayetullah Sistânî'nin Kum'daki temsilcisi ve damadı Ayetullah Şehristânî, öğle yemeği eşliğinde ziyaret edilmiştir. Şehristânî, karşılama konuşmasında, 1802'de Selefî tekfircilerin Kerbela'yı telef edişlerini, İmam Hüseyin'in mezarına yapılan saygısızlıkları ve halka yapılan eziyetleri dile getirerek, Selefî zihniyetle uzlaşamayacağını ima etmiştir. Batı'nın İslam'a bakışına eleştiriler getiren Şehristânî, Amerika'da Kur'an yakılınca Müslüman aleminin Amerika'yı düşman ilan etmediğini, olayın birey bazında değerlendirildiğini belirtirken, Batı'nın bugün bütün Müslümanları aynı gördüğünü vurgulamıştır. Fransa'ya gerçekleştirdiği bir ziyaretinde bu önyarguların yıkıldığını belirten Şehristânî, insanlar arası iletişim ve irtibatın önemine değinerek, ziyaretlerinden dolayı heyetimize teşekkür etmiştir.



Ayetullah Şehristânî ile Görüşme, (07.07.2018) (Kum/İran)

Günün ikinci oturumunda, İran Beyan Medreseleri Genel Müdürü Abdülkerim Behçetpur'un "Tefsir Alanında Ehl-i Sünnet ve Şia Arasındaki Farklılıklar" konulu sunumu dinlenilmiştir. Behçetpur tarafından, Ehl-i Sünnet ve Şia'nın öncelikle sahabeyi tanımlamada farklılaştığı, buna göre Şia'da Peygamber'i gören herkesin sahabe olamayacağı ve adil kategorisinde kabul edilemeyeceği vurgulanmıştır. Hz. Peygamber'in hanesine daha yakın olmaları ve vahyin tebyinine vakıf olmaları nedeniyle Şia, Ehli Beyt'in görüşünü tüm sahabenin önüne geçirmiştir. Buna göre; Ehli Sünnet'te bir bilgi kaynağı olarak kabul görmeyen 12. İmam'a kadar devam eden vahy-i tebyini, Şia'nın temel bilgi kaynakları arasında yer almaktadır. Behçetpur, son olarak Şii düşüncede aklın önemine dikkat çekmiş ve tefsir ilminde aklın bilgi kaynağı olarak kullanımından bahsetmiştir.

8 Temmuz'un ilk seminerini Ayetullah Ebu'l-Kasım Âlidust vermiştir. "Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Fıkıh Usulündeki Farklılıkları ve Benzerlikleri" başlıklı sunumuna fıkıh ve usul-i fıkıh kavramlarını açıklayarak başlamıştır. Ehl-i Sünnet ve Şia'nın istinbat kaynakları hakkında ihtilafa düştüklerini ve Şia'da masum imamın hükümlerinin de kabul gördüğünü belirtmiştir. Âlidust, Şia'da icthad kapısının kapanmadığını ve taassup etmeden Ehl-i Sünnet'ten faydalandıklarını belirtmiştir. Âlidust, iki mezhebin fıkıh üzerinde uzlaşmasının kelimeler üzerinde uzlaşmaktan daha kolay olduğunu ve bu ortak paydada birleşebileceğini vurgulamıştır.

Öğleden sonra İran'ın en genç Mercii Ayetullah Burücerdi makamında ziyaret edilmiştir. Gruba karşılama konuşması yapan Burücerdi, İran'da Takrib çalışmalarının öncüsü olan dedesi Burücerdi'den bahsetmiş, mezhepler arasındaki ortak noktaların önemini vurgulamıştır. Şeyh Mahmud Şeltüt tarafından gündeme getirilen beşinci fırkanın kabulü meselesine olumlu yaklaşımların varlığından bahsederek, Ezher Başkanı Ahmed Tayyib'in de fırkalar arası geçişte sorun olmadığını dile getirdiğini beyan etmiştir. Dedesinin de tüm bu sürece, Kahire'de kurmuş olduğu, Hasan el-Bennâ'nın da içlerinde bulunduğu ve tüm mezheplerden bireylerin mensup olduğu 70-80 üyeden meydana gelen takrib kurumu ile katkı sağladığını eklemiştir. Bu yapılanmada tek ölçünün İslam mütefekkeri olmak olduğunu vurgulayan Burücerdi, grubun temel amacının İslam dünyasındaki sorunlara çözümler üretmek ve bu meseleler üzerinde fikir beyanında bulunmak olduğunu altını çizmiştir.



Ayatullah Burucerdî ile Görüşme (08.07.2018) (Kum/İran)

Dedesinin vefatının ardından bu yapıcı söylemin dinamik yapısını kaybettiğini belirten Burucerdî, radikal akımların ve tekfir söyleminin dünya genelinde İslam imajı üzerindeki olumsuz etkisinden bahsetmiştir. Ulema arasında bu tarz söylemlere müsaade edilmemesi gerektiğini belirten Burucerdî, Arabistan gibi devletlerin para ve siyaseti dinî meselelere dahil etmesinin bu olumsuz sonuçlarda etkisinin olduğunu dile getirmiştir. Şîî-Sünnî meselesinin tarih boyunca bir ihtilaf unsuru olmadığını belirtmiş, günümüzde Vehhâbî söylemin muhtemelen politik endişelerle, bilhassa Şîa'ya yönelik tekfirci yaklaşımını eleştirmiştir. İslam'ın taassup üzerinden değil, tefekkür üzerinden gelişeceğini vurgulamıştır. Bu doğrultuda “Bu değerleri biz dünyaya sunalım, dünya bizim adımıza değerler sunmasın” ifadelerine yer vermiştir. Söz konusu amacı yerine getirebilmek için mezhep ve etnisite üstü bir yaklaşım sergilemenin lüzumunu belirten Burucerdî, Amerika ve İsrail'in yandaşı/kölesi olarak gördüğü Arabistan'a bu ortak paydada yer biçmediği izlenimi uyandırmıştır. Ortak payda vurgusu yapan Burucerdî'nin İran siyasetinden bağımsız bir dil geliştiremediği de gözlerden kaçmamıştır.

Öğleden sonra, el-Mustafa Üniversitesi'ne dönülerek, Muhammed Hadi Yusufi-yi Karevî tarafından “Şiilik Tarihi” başlıklı sunum gerçekleştirilmiştir. İmamet meselesi üzerine Ehl-i Sünnet çevrelerinde de kapsamlı çalışmalar bulunduğunu anımsatan Karevî'ye Ca'fer es-Sâdık ile çokça zaman geçiren İmâm-ı Âzâm ve İmâm Mâlik'in imamet meselesine ve makamına bu denli yakın bir isimle birlikte oldukları halde neden imamet meselesinin tebliğ edilmediği sorusu yöneltmiştir. İmamete inanmayı Kabe'yi ziyarete benzeten Karevî, Kabe'ye “gidilir, gelinmez” düsturunun bu hususta da geçerli olduğunu, bu gibi alim isimler konuya girmediği müddetçe imamın meseleyi açmadığını belirtmiştir. Peygamberlerin de kimseye birebir tebliğde bulunmadığını

belirten Karevî, Peygamber tarafından Hz. Ali'ye 42 kişi bulana dek tebliğine devam etmesini öğütlediğini iddia etmiştir. İmametın yayılmasının yavaş olmasındaki bir diğer unsurun II. Halife Ömer döneminde hadislerin yazılmasını yasaklaması ile ilişkilendiren Karevî, yasak kalktığında ise uydurma hadislerin yaygınlık kazanması sebebiyle sürecin tekrar durakladığını savunmuştur.

8 Temmuz'un akşamında Kum'un ziyaret mekanlarından biri olan Hızır Tepesi'ne çıkılmış, Makâm-ı Hızır'ın bulunduğu inanan Hızır Mescidi görülmüştür. Tepenin eteklerinde yer alan İran-İrak savaşında vefat edenler anısına inşa edilmiş "İsimsiz Şehitler Anıtı" ziyaret edilmiştir. Akşam saatlerinde şehir merkezine dönülerek Ca'fer es-Sâdık'ın ölüm yıldönümü olması sebebiyle düzenlenen anma etkinliklerine katılım gerçekleştirilmiştir. Kum'un yanı sıra çevre illerden ve yurtdışından gelen Şii gruplar, meddahlar eşliğinde neşideler okuyup sine döverek Fatımâ-ı Masume'nin haremine yürümüşlerdir. Bu etkinliğe halk yoğun katılım göstermiş, kalabalık içerisinde Mollaların azınlıkta olduğu görülmüştür. Bu tür etkinliklerin daha çok halka yönelik olduğu açıklanmıştır.



Ca'fer-i Sâdık'ı Anma Töreni'nden Bir Görüntü (09.07.2018) (Kum/İran)

9 Temmuz günü Seyyid Muhammedî ile "Medreseler ve Mercî Taklid Kurumları" üzerine ilk oturum gerçekleştirilmiştir. Muhammedî, İran'da Millî Eğitim'e bağlı devlet okulları ve Mercî Taklid'e bağlı medreseler olmak üzere iki farklı kanaldan eğitimin yürütüldüğünü söylemiştir. Medreselerin İran tarihi boyunca hiç devlete bağlı olmadığını ifade eden Muhammedî, medreselere geçişin Şah dönemine kadar ilkokuldan sonra, Şah dönemi sonrasında ise ortaokuldan sonra serbest bırakıldığını belirtmiştir. Devrim'den sonra tüm medreselerin Kum ilim havzasına bağlandığını ve İran geneli ulema atamalarının bu merkezde

bulunan ve tamamı müçtehid olan Yüksek Şura tarafından yürütüldüğünden bahsetmiştir. Yüksek Şura'nın üyelerinin Rehber tarafından belirlendiğine dair açıklamada bulunan Muhammedî, ülke geneli atama sürecinde diplomaya çok fazla önem verilmediğini, şahsın ilminin kendisini ispatladığını vurgulamıştır. Medreselerdeki ilim erbabının maddî gelir kaynaklarının ülke genelinde toplanan humustan temin edildiğini bildiren Muhammedî, talebelerin iki nedenden ötürü devletten ücret almadığını açıklamıştır. Bunlardan ilki, devlete karşı minnet altında kalmamaktır. İkinci neden ise, devletin herhangi bir yanlış uygulamasında ücreti reddetme imkanlarının olmamasıdır.



İran'ın Tarihi Medreselerinden Bir Görüntü (04.07.2018) (Kum/İran)

İran'da otuz günlük kamplar sonrasında istidadı olan öğrenciler medreseye kabul edilmektedir. Muhammedî'nin belirttiği üzere medreselerin eğitim müfredatı, Ayetullah Sübhânî'nin eserleri üzerinden yürütülmektedir. Hamaney, medreselerde Ehl-i Sünnet'e hakareti yasaklamıştır. Erkek öğrenciler mercülik makamına yükselebilecekleri için altı senede, kadınlar ancak müctehid seviyesine kadar yükselebildikleri için dört senede mezun olmaktadır. Öğrenciler altıncı seneyi bitirdiklerinde mollaların sembolik kıyafeti olan cübbeyi giymeye hak kazanmaktadır. Medreseden mezun olanların bürokrat, bakan, cumhurbaşkanı ya da üniversite hocası olma imkanları bulunmaktadır. Son olarak, Mercülik makamından bahseden Muhammedî, Mercü Taklid'i herkes tarafından bilinen ve takip edilen ilim adamları şeklinde tanımlamıştır. Günümüz mercü taklitlerinden, Ayetullah Hüî'nin varisi Sistânî ve Humeynî'nin varisi Hamaney'in vakıf oldukları miras nedeniyle en çok takipçiye sahip olduklarını belirtmiştir.

Abdülvehhab Furâti "Çağdaş Siyasî Şii Düşünce Farklılaşmalar" başlıklı seminerinde Şiilik içerisindeki yenilikçi arayışların ve gelenekçi grupların olumlu ve olumsuz yönlerinden bahsetmiştir. Çağdaş dönem Şii düşünürlerini siyasi düzene dair teori geliştirip geliştirmediklerini merkeze alarak tasnif etmiştir. Din-siyaset ilişkisi, bilginin İslamî ya da gayri İslamî oluşu gibi konuların Şii mütefekkirlerce nasıl tartışıldığını açıklamıştır. Bu doğrultuda demokrasi tartışmaları bağlamında ilk anayasayı bir şura eşliğinde oluşturan Humeyni, daha sonra bu şurayı hakkında nas bulunmayan alanları istismar etmeleri sebebiyle bir tuzak olarak yorumlayıp feshetmiştir. Humeyni'nin şura yerine Velâyet-i fakih yoluyla demokrasiye ulaşmaya çalıştığını belirterek seminerini sonlandırmıştır.

10 Temmuz Salı günü öğle saatlerinde Humeyni'nin Kum'da bulunan evi görülmüştür. Aynı günün akşamında Ayetullah Necmuddin Tabesî ziyaret edilmiştir. Rec'at konusunu anlatan Tabesî, Şia'nın bu görüşünü ayetlerle temellendirmeye çalışmıştır. Rec'atın dinin değil Şia mezhebinin ana unsurlarından biri olduğunu belirtmesine karşılık mehdiyi inkar edenin kafir olacağını iddia etmiştir.



Ayetullah Necmuddin Tabesî ile Görüşme (10.07.2018) (Kum/İran)

11 Temmuz'da İslamî İlimler Kültür Akademisi'ne yapılan ziyarette Prof. Dr. Najak Lekzaî "Velâyet-i Fakih Uygulamaları"ndan bahsetmiştir. Yönetim biçimlerini üçe ayıran Lekzaî, birincisi zulüm-kâr diktatörler; ikincisi, çoğunluğun yönetimi; üçüncüsü de hem Allah'ın hem de halkın rızasını taşıyan İran örneğinde görülen yönetim biçimidir. Şii yönetim tarihinde takiyyeden velâyet-i fakih kurumuna uzanan süreci baskı, ıslah ve devrim kavramları üzerinden anlatmıştır. Bir görüşe göre velâyet-i fakih, nübüvvet ve imametin devamıdır, ancak peygamber ve imamdan farklı olarak fakih ictihadda bulunur, nassla desteklenmez. Lekzaî'ye göre, ilahî liderler diğer İslam ülkelerinde devlete tâbi iken, İran'da Şii İslam Devleti'nde devlet erkanı ulemaya bağlıdır. Rehber, İran'ı anayasasıyla, ülke dışındaki müntesiplerini de iç işlerine karışmamak şartıyla dinî yasayla yürüttüğünü belirtmiştir.



İslami İlimler Kültür Akademisi'nde Prof. Dr. Najak Lekzâi ile Görüşme (11.07.2018)
(Kum/İran)

12 Temmuz'da Takrib kurumu ziyaret edilmiştir. Ziyarete karşılama konuşmasını yapan kurum temsilcisi, Müslümanların birlik olamamalarının gerekçesi olarak, dış kaynaklar ve nasyonalizmden bahsetmiştir. İslam'da birlik ve beraberlik vurgusu yapmış, milliyetçilik zaafından kurtulmak gerektiğini vurgulamıştır. Öğleden sonra Hikmet Enstitüsü'ne dönülerek dokuz günlük seminerin ardından veda oturumu yapılmış ve heyetimize sertifikaları takdim edilmiştir. Törenin ardından Kâşân'a gitmek üzere yola çıkılmıştır. Kâşân'ın geleneksel taş konaklarından Burûcerdî konağı, Ağa Bozorg Camii ve medresesi, Kâşân Fin Bahçesi gezilmiştir.



Çubi Köprüsü (13.07.2018) (Isfahan/İran)

Gece saatlerinde Isfahan'a ulaşılmış ve Sio Se Pol köprüsü görülmüştür. 13 Temmuz sabahı Isfahan şehrinin önemli tarihi mekanlarından Çubi köprüsüne gidilmiştir. Burada yüzyıllardır devam eden gazel okuma geleneği tecrübe edilmiştir. Dünyanın en büyük meydanlarından biri olan Nakş-i Cihan/İmam Meydanı, Ali Gapu Sarayı, Cuma Mescidi, Isfahan Kapalı Çarşısı gezilmiştir. Daha sonra Safevî Dönemi'nden kalma Çehel Sütûn Sarayı ziyaret edilmiştir. Gezinin son durağı ise Zerdüş-Ahura Mazda Ölü Defin Kuleleri olmuştur. Kulelerin bulunduğu tepe Isfahan'ın genel görünümüne hakim olması bakımından dikkat çekicidir. Gün batımı sonrasında Türkiye'ye dönmek üzere yola çıkmıştır.

Makale Bilgisi /Article Information

Makale Türü / Article Type: Notlar/Notes
Geliş Tarihi /Received: 13.04.2019
Kabul Tarihi /Accepted: 01.06.2019

**Ders Sunumu: Dr. Abdulvehhâb FURÂTÎ: “Şii Siyaset
Teorisinde Din Siyaset İlişkisi: Yaklaşım Farklılıkları”**

(02 Temmuz 2018)

Münire Gözde AYGİN*

Bu yazı, 02-14 Temmuz 2018 tarihleri arasında Türkiye’den bir grup akademisyenle birlikte bulunduğumuz İran’da gerçekleştirilen “Şii Düşünce Ekolünü Tanıma/Knowing The Shi’i Thought” seminerinin ilk akademik oturumundan derlenmiştir. Oturum, 02 Temmuz 2018 tarihinde Dr. Abdulvehhâb Furâtî’nin önderliğinde, İran’ın Kum şehrinde yer alan el-Mustafa Üniversitesi, Hikmet Enstitüsü’nde yapılmıştır. Ruhaniyet ve Yenilik alanında doktorasını yapan Furâtî, bilhassa politik teoloji üzerine yazılar kaleme almaktadır.

Furâtî konuşmasını, günümüz Kum ve Necef uleması arasında şekillenen siyaset ve din ilişkisine yaklaşımlar üzerine gerçekleştirmiştir. Ona göre, gaybet döneminde Şii çevrelerde iki ana düşünce mevcuttur. İlk grup, gaybet döneminde imamın görevi olan siyasî atakları, bir gayrı masumun yapmasının ciddi problemleri beraberinde getireceğini savunmaktadır. Olası bir durumda, halkın yöneticiye karşı duyacağı “güven eksikliği” ilk muhtemel pürüzdür.

Öte yandan, gaybet döneminde bir devlet kurulmasına karşı çıkanlar, görüşlerini hem fikhî hem de kelâmî delillerle desteklemektedirler. Öne sürülen fikhî deliller, 19. yy.da Hâtemu’l-Fukaha olarak anılan ve Merc-i Taklid Kurumu’nun ilk kurucusu, Şeyh Murtaza Ensârî’nin (ö. 1281/1864) görüşlerine dayanmaktadır. Ensârî’nin, devrimin öncü isimlerine ders veren, Şii dünyada en çok

* Arş. Gör. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, muniregozde.avgin@hbv.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0503-1135>

başvurulan bir müctehit olduğunu belirten Furâtî, onun el-Makâsıd isimli eserinde, gayrı masumun devlet kurmasına ilişkin herhangi bir beyana rastlamadığını ifade etmektedir. Kum ve Necef uleması içerisinde de bu görüşü benimseyen pek çok kimse olduğunu vurgulamaktadır. Onların iddiasına göre, devlet kurmak ancak imamın görevidir. İmamın yokluğunda devlet kurmak yerde kalır, imam zuhur ettiğinde gelir ve onu yerden kaldırır.

Diğer düşünceye göre, imamın gaybetinde, onun naibi olan, Bâbiler ve Bahâiler gibi sahtekar olmayan dürüst fakihler bu görevi üstlenebilecek niteliktedir. Bu fakihler halk tarafından tüm şartları tamamlayan, bütün görevleri üstlenen imamlar olarak kabul edilmektedir. Bu imamların gaybet döneminde bir devlet kurması zorunludur. Aksi takdirde, Şîî halkın ya gayrı Şîî ya da kâfir yönetimlerin hegemonyası altında kalacağını belirtmektedirler. Bu düşüncenin savunucularından biri, Ensârî'nin hocası, meşhur Cevâhiru'l-Kelâm kitabının yazarı Muhammed Hasan Necefî (ö. 1266/1845) (Sâhib-i Cevâhir olarak bilinir)'dir. İmam Humeynî, Âgâ Necefî'nin görüşünden hareketle Velâyet-i Fakîh düşüncesini geliştirerek İran Şîî Devleti'ni kurmuştur.

Furâtî, bu aşamada devletin dine uygun olmayan icraatlarının din olarak algılanabileceği ve hatta bu durumun halk nezdinde din algısına karşı antipati geliştirebileceği ihtimalinin, ilk grup tarafından devlet kurma karşıtlığına sundukları bir argüman olduğunu dile getirmektedir. Buna binaen Humeynî'nin dinî hükümet kurduğu zaman, bunu asgarî düzeyde tutmaya gayret ettiğini, her şeyin tam anlamıyla İslâmî olamayacağını bilincinde olduğunu savunmaktadır. Bu farkındalığa rağmen onun bir İslam Devleti kurmasının istidlal ve delili, Hz. Peygamber'in varlığına karşın Medine döneminde suçun varlığına dayanmaktadır. Yahut İmam Ali'nin tüm çabasına rağmen adaleti eksiksiz sağlayamamış olmasını öne sürmektedir. Furâtî, Humeynî'nin kusursuz İslam Devleti'nin ancak İmam ile mümkün olduğunu bilmesine rağmen, İmam zuhur ettiğinde hiçbir gayret gösterilmediği suçlamasına maruz kalmamak amacıyla faaliyet gösterdiğini izah etmektedir.

Furâtî, gaybet döneminde devlet kurulmasına karşı çıkanların kelâmî delillerinden ilkinin imamın üç velayeti üzerine dayanmaktadır. Şîî düşüncede imamın ilk velayeti, tekvin-î velayet, yani varlıkta, yaratılıştaki velayettir. O, Meşhed'de pek çok hasta insanın kendisini imamın türbesine bağlayarak buradan şifa bulduğuna rastlamanın mümkün olduğunu tekvin-î velayete örnek olarak vermektedir. Furâtî'nin tekvin-î velayette sunduğu bir diğer örnek ise Reddû's-Şems (Güneş'in Dönüşü) hadisesidir. Rivayete göre, İmam Ali'nin Hayber Savaşı'nda ikinci namazının geç kalması üzerine güneşe işaret etmiş, güneş ise bir miktar geri giderek imamın namazı eda etmesi için zaman açılmıştır. Tekvin-î velayeti örnekler üzerinden açıklayan Furâtî,

yaratılıştta velayetin ancak Allah tarafından ma'zun olduğunda vukû bulacağını belirtmektedir.

İmamın ikinci velayeti, teşri-i velayettir. Şii düşüncede imam, Peygamber'in kurduğu şeriatte velayete sahiptir. Batılların tabiri ile imam, sünnetlerde geliştirme ve genişletme icra etmekte, sünnetteki müphem noktaları çözüp açıklamaktadır. Furâtî, imamın bu eyleminin te'vîl etmek yahut hakikatte yeni bir şeriat getirmek anlamına gelmediğini dile getirmektedir. Konuyu açıklığa kavuşturmak amacıyla Furâtî, Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadislerde amelî detaylara vakıf olamadığımızı ifade etmektedir. Örneğin o, Hac konusunda bir açıklama bulunmadığını, detayların imamlar vasıtasıyla ortaya konulduğunu iddia etmektedir. İmam Şafii ve Ca'fer Sâdık'ın aslen aynı gayede çalıştığını belirten Furâtî, ikisi arasındaki farkın bilgilerinin kaynağı olduğunu belirterek İmam Şafii'nin içtihat, imamın ise ilham aracılığıyla bilgi edindiğini söylemektedir. Dolayısıyla, Ehl-i Sünnet'te teşri' dönemi Hz. Peygamber'in vefatına kadar iken, Şii gelenekte bu dönem 11. imamın vefatına kadar uzanmaktadır.

İmamın bir diğer velayeti siyasette velayettir. Buna göre, devlet, ilim ve ismet sıfatından dolayı imamın hakkıdır. İlim hatayı, ismet ise hevâ ve hevesle hareket etmeyi engellediğinde, devlet, bu sıfatlara sahip imama teslim edilmelidir. Bu noktada masum imamın yokluğunda fakihlerin hangi yönden imama vekil olacakları, mevzu bahis iki görüşün ihtilafa düştüğü bir diğer noktadır. Devletin ancak imamın zuhuruyla mümkün olduğunu iddia eden kesim, fakihlerin ilim ve ismetten yoksun olması gerekçesiyle, fakihlerin imamın siyasî naibi olamayacağını savunmaktadır. O halde fakihin görevi hiçbir kaynaktan yalnızca peygamberlere yahut imamlara hasredilmemiş olan dini anlamak, açıklamak ve tebliğ etmek gibi herkese yüklenmiş sorumluluklardır. Bu nedenle, fakihler gaybet döneminde siyasî görev alamazken, taklid merci olabilirler. Diğer bir deyişle, fakih imamın yerine velayet yapamaz, fakat dinin yayılmasında rol üstlenebilir. Bu düşünceye göre imamın vücudu ile devletin de gaybda olduğunu dile getiren Furâtî, onların tutumunu oğlu havuza düşen bir yaşlı kadına benzetmektedir. Bu kadının oğlu, havuza düşüp öldükten sonra havuzun derinliğinin bir önemi yoktur. Yani masum imam mevcut değilse, hükümetin de bir anlamı yoktur.

Furâtî, bu görüşü benimsemeyen Humeynî gibi isimlerin, gaybet döneminde ismet kavramını karşılayabilecek bir mefhum arayışına girdiğini ve Velâyet-i Fakih taraftarlarının, masum imamın ismetinin yerine fukahanın adaletini, imamın mutlak ilminin yerine fukahanın şeriat ilmini karşıladığı görüşünü savunduklarını beyan etmiştir. Bu yaklaşıma göre, imamın gaybetinde, siyasî düzlemde rehberlik etmek de fakihlerin sorumluluğudur.

Furâtî, buna karşılık, dinî hükümete karşı olanların, görüşlerini temellendirmek adına Velâyet-i Fakih'i hedef aldıklarını belirtmektedir. Söz konusu tutumun, hiçbir devlet, hükümet kabul etmeyen anarşist bir yaklaşım anlamına gelmediğini ekleyen Furâtî, Velâyet-i Fakih karşıtlarının bir düzen, disiplin istediklerini ancak bu hususta devletin

dinî olmaması dışında herhangi bir öneri sunmadıklarını dile getirmektedir. Dolayısıyla, bir kimsenin bazen seküler nazariyeyi desteklerken, bazen seküler düşünceyi desteklememekle birlikte, seküler bir yaşam sürebileceğini ifade eden Furâtî'ye göre, muhalif kesim aslında amelde sekülerdir. Bu özelliklerine ek olarak, onların bir diğer özellikleri mevcut tüm yönetimler ile iyi anlaşabiliyor olmalarıdır. Furâtî, bu bağlamda Velâyet-i Fakîh karşıtlarının, imamın zuhuruna kadar zamânî bir takiyye ile hayatlarını sürdürdüklerini beyan etmektedir. Muhaliflerin gaybet döneminde kendi durumlarını deve kuşuna benzettiklerini ekleyen Furâtî, onların “uç” deyince “deveyim”, “yürü” deyince “kuşum” diyerek kendilerini bu dönemde dinî bir siyasetten izole ettiklerini dile getirmektedir.

Humeynî'nin görüşüne göre, Velâyet-i Fakîh taraftarları için siyasî düşüncelerini açıkça ortaya koymaları bakımından takiyye haramdır. Fukahanın her şeyi açıkça beyan etmesi ve masum imamın hükümetini gaybet döneminde omuzlaması gerekmektedir. Öte yandan, Velâyet-i Fakîh yönetimi altında takiyyeyi sürdüren muhalifler, gaybet döneminde dürüst, ahlaklı ve inançlı gençleri yetiştirmek, imamın zuhuru için hazırlamak gayretindedirler. Çünkü onlara göre, gaybet döneminde bir devletin kurulmasından ziyade, imam zuhur ettiğinde asker ve komutanlarının hazır bulunması daha elzemdir.

Furâtî, bu iki ana damarın yanı sıra, İran'da göze çarpmayan üçüncü bir yaklaşım tarzının varlığından bahsetmektedir. Bu grup, siyasî meseleler hakkında olumlu yahut olumsuz bir görüşleri olmayan apolitiklerdir. Kum'da yaşayan taklit merci-i Ayetullah Vâhid Horasânî'yi söz konusu yaklaşıma örnek olarak sunan Furâtî, bu grubun iki temel özelliğine değinmektedir. Apolitikler ilk olarak kudretin menşesine değil, gayesine bakmaktadırlar. Devletin meşruiyetinin kaynağı hakkında bir düşüncesi olmayan bu kesim için yönetim biçiminin saltanat, cumhuriyet yahut demokrasi olması müsavidir. Ahmedinejad, Ruhânî veya Rıza Şah hükümetleri arasında onlar için bir fark yoktur. Onlar için en önemli olan devletin nihai amacıdır. Devlet, dinî şiarlara değer verdiği, İslam o devletin kanatları altında yaşanıp gelişebildiği müddetçe, o devlet iyidir. Bu yaklaşım Şîi fıkında “Saltanat-ı İslam Penâh” (İslam'a Sığınan Saltanat) olarak adlandırılmaktadır.

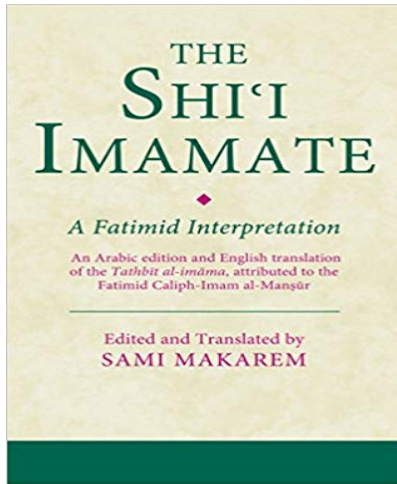
Apolitiklerin ikinci özelliği, gaybet dönemindeki devletler ile kurmuş oldukları karmaşık ilişki yapılarıdır. Onlar için, mevcut devleti meşru görmelerine rağmen, halkın menfaati devletin çıkarlarına önceliklidir. Bunun delili ise, İmam Sâdık'ın kişinin din kardeşine faydasının dokunmasını en büyük sevgi olduğunu belirten rivayetidir. Bu sebeple, apolitiklerin, medyada konu olmaması amacıyla oy vermekten, taraf belirtecek herhangi bir davranış sergilemekten sakındıklarını belirterek dersini sonlandırmıştır.

Makale Bilgisi /Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirme/Book Review
Geliş Tarihi /Received: 13.02.2019
Kabul Tarihi /Accepted: 26.02.2019

Imam al-Mansûr. *The Shi'i Imamate A Fatimid Interpretation, An Arabic edition and English translation of the Tathbît al-imāma, attributed to the Fatimid Caliph-Imam al-Mansûr. Ed. Sami Makarem. London. 2013. xiii, 129, 128 pp.**

Betül YURTALAN**



19. yüzyıldan itibaren Şii metinlerin el yazmalarını bulmaya ve bunlar üzerinde çalışma yapmaya yönelik yoğun bir akademik faaliyet yürütülmektedir. Şia'nın ikinci büyük kolu olarak kabul edilen İsmâililiğe dair araştırmalar da bu dönemde hız kazanmıştır. Yemen, Suriye, İran, Orta Asya, Afganistan ve Güney Asya'da çok sayıda koleksiyonda korunmuş olan el yazmaları keşfedilmiş, bu eserler incelenerek geniş bir araştırma alanı oluşmuştur. Farklı bölgelerden yeni İsmâilî metinler sürekli olarak keşfedilmekte ve yayınlanmaktadır. İsmâilîlerin de kendi miraslarını inceleme konusundaki çabaları dikkate değerdir. Nizârî İsmâilîlerinin 49. ve günümüzdeki imamı 4. Kerim Ağa Han, 1977'de Londra'da İsmâilî Araştırmaları Enstitüsünü kurmuştur. Enstitünün kütüphanesi çeşitli koleksiyonlara ev sahipliği yapmaktadır ve Batıdaki en büyük İsmâilî el yazmaları derlemesini barındırmaktadır.¹

* Bu tanıtım, TÜBİTAK "2214/A -Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı" kapsamında George Mason University'de gerçekleştirilen çalışmalar esnasında hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, betulyurtalan@hitit.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

¹ İsmâilî araştırmalardaki gelişim süreci hakkında detaylı bilgi için bkz. Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, trc. Ahmet Fehmi Yıldırım (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 39-42.

Bu enstitü, yaptığı araştırma ve yayınlarla birlikte İsmâîli kaynakların araştırmacılara ulaşmasını mümkün kılmaktadır. Yazma eserlerin yayınlanmasının yanı sıra İngilizceye çevrilmesiyle metinlerin geniş bir kitleye ulaştığı söylenebilir. Enstitüde sürdürülen iki önemli yayın serisine özellikle dikkat çekmek faydalı olacaktır. Bunlardan biri, genelde İsmâîlilikle özelde de İsmâîli müellifler ve kaynaklarla ilgili yapılan çalışmaları içeren “İsmâîli Miras Serisi (*Ismaili Heritage Series*)”dir ve 14 eserden oluşmaktadır. Diğeri ise, klasik metinlerin Arapça veya Farsça aslı, çevirisi ya da her ikisinden oluşan eserlerin yer aldığı “İsmâîli Metinler ve Çeviriler Serisi (*Ismaili Texts and Translations Series*)”dir ve 24 eserden oluşmaktadır. Bununla birlikte farklı seriler de bulunmakta ve bunlar dışında müstakil çalışmalar yayınlanmaktadır.²

İsmâîli Araştırmaları Enstitüsü, 2013 yılında üçüncü Fâtîmî Halifesi el-Mansûr-Billâh el-Fâtîmî'ye (334-341/946-953) nispet edilen *Tesbîtu'l İmâme*'nin Arapça nüshasını ve İngilizce çevirisini birlikte yayınlamıştır. Değerlendirmesini yapacağımız bu eserin el-Mansûr'a aidiyetine dair birtakım işaretler, halifenin muasırı bazı kaynaklarda yer almaktadır. Kâdî Nu'mân (ö. 363/974), *De'â'imü'l-İslâm* adlı eserinde ona ait imâmetle ilgili bir eserin varlığından bahsetmiştir.³ El-Mansûr'un oğlu ve dördüncü Fâtîmî halifesi el-Muiz-Lidinillâh (341-365/953-975), el-Mansûr'a ait *Kitâbu'l İmâme* adlı bir esere atıf yapmıştır.⁴ Bu veriler eserin el-Mansûr-Billâh'a ait olma ihtimalini güçlendirmektedir.

İlk kez yayınlanmakta olan *Tesbîtu'l İmâme*, oldukça erken dönemden bir metin olmasının yanı sıra Fâtîmîlerin imam olarak kabul ettiği birine ait olması itibarıyla da önemlidir. Bu esere ilk işaret eden araştırmacı, 2003 yılında eserin yazma nüshasına dayanarak tanıtım mahiyetinde “A Treatise on the Imamate of the Fâtîmîd Caliph al-Mansûr Bi-Allah” adlı bir yazı kaleme alan Wilfred Madelung olmuştur.⁵ Eserin tahkiki ve İngilizce çevirisi ise bu yazıdan on sene sonra, 2012'de vefat ederek çalışmanın son halini göremeyen Dürzi araştırmacı Sami Makarem tarafından yapılmıştır.

Tesbîtu'l İmâme'nin 1892 ve 1911 yıllarında istinsah edilmiş, yani oldukça yeni bir döneme ait olan iki yazma nüshası bulunmaktadır ve her ikisi de İsmâîli Araştırmaları Enstitüsü koleksiyonuna aittir. Makarem'in giriş yazısında belirttiğine göre, bu nüshalardan ilki birtakım gramer hataları ve müstensihinin dikkatsizliğinden kaynaklanan bazı kelime, cümle ya da ibare eksiklikleri barındırmaktadır. Ayrıca bu

² Enstitü'nün 2018 yılına ait yayın kataloğuna ulaşmak için bkz. The Institute of Ismaili Studies, “Publication Catalogue”, erişim: 1 Şubat 2019, <https://iis.ac.uk/sites/default/files/iis-darp-publication-catalogue-2018.pdf>.

³ Kâdî Nu'mân b. Muhammed (ö. 363/974), *De'â'imü'l-İslâm ve zikrû'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm 'an ehli beyti Resûlillâh 'aleyhi ve 'aleyhim efdalü's-salât*, nşr. Âsaf Ali Asgar Feyzî (Kahire: Daru'l Maarif, 1963), 1: 38.

⁴ Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, thk. Habib el-Fakî-İbrâhîm Şebbûh-Muhammed el-Ya'levî (Tunus, 1978), 315. Krş. Ali Avcu, “Fâtîmî İmamet Anlayışında Değişim Süreci”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Haziran, 2011): 161-162.

⁵ Wilfred Madelung, “A Treatise on the Imamate of the Fâtîmîd Caliph al-Mansûr Bi-Allah”, *Texts, Documents, and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*, ed. Chase F. Robinson (Leiden ve Boston: Brill, 2003), 69-77.

nüshada el-Mansûr, yanlış bir şekilde 4. Halife el-Muiz'in babası değil de oğlu olarak tanıtılmıştır. Bu nüshanın müstensihinin kim olduğu bilinmemekle birlikte İsmâîlî olduğu anlaşılmaktadır. Daha yeni olan nüshanın müstensihi ise Ahmed Ali b. Molla Yusuf Ali'dir ve İsmâîlî olduğu tahmin edilmektedir. Bu nüshada da gramer hataları bulunmakta, kelime ve cümle eksiklikleri yer almaktadır. Müstensih, kitabın müellifi olarak ise el-Mansûr-Billâh yerine yanlış bir şekilde el-Mansûr-Binasrallâh ismine yer vermiştir. Makarem, ikinci nüshanın diğerine kıyasla daha güvenilir olduğu kanaatindedir. (ss. 9-10)

El-Mansûr-Billâh, Ubeydullah el-Mehdi (297-322/910-934) ve el-Kâim-Biemrillâh el-Fâtîmî'den (322-334/934-946) sonraki üçüncü Fâtîmî imamıdır. El-Mansûr'un yedi yıllık hilafet dönemi daha ziyade iç ve dış karışıklıklara son verme çabasıyla geçmiştir. Bu noktada onun en büyük başarısı, 316/928'de Fâtîmî aleyhtarı propagandalarla, 332/943'te ise bilfiil başlamış olan Hâricî Ebû Yezîd en-Nükkârî isyanını 336/947 yılında tam anlamıyla sonlandırmış olmasıdır. Henüz halife olmadan önce babası tarafından bu isyanı bastırmak için görevlendirilen el-Mansûr, mücadeleyi aksamadan yürütebilmek adına babası el-Kâim-Biemrillâh'ın 334/946'daki ölümünü yaklaşık 2 sene saklamış ve isyanı bastırdıktan sonra 336/947 yılında hilafetini resmen ilan etmiştir. Daha ziyade devletin bütünlüğünü sağlamakla uğraşan el-Mansûr-Billâh, Fâtîmîlerin sonraki süreçte hızla gelişmeleri için de bir nevi ortam sağlamıştır.⁶

El-Mansûr-Billâh, çoğunluğunu Mâlikîlerin oluşturduğu Sünnî halktan destek alma ihtiyacının da etkisiyle Mâlikî ulemaya bazı haklar tanımıştır. Meşhur İsmâîlî alim Kâdî Nu'mân'ı (ö. 363/974) kendi kurduğu ve hilafetin merkezi yaptığı Mansûriyye'e başkadı tayin ederken, Kayravan'da Mâlikî bir alime Kâdîlik görevi vermiştir.⁷ El-Mansûr'un Hâricî isyanını bastırıp karışıklıkları gidermesi de geniş bir kesimi memnun etmiş gözükmektedir. Nitekim Mâlikî şair el-Fezârî (ö. 345/956), el-Mansûr'un bu başarısını kutlamak adına onun için, *el-Kasidetü'l-fezâriyye fî medhi'l-halîfeti'l-Fâtîmî el-Manşûr* adında bir kaside yazmıştır.⁸ Tüm bu nedenlerle el-Mansûr-Billâh, diğer Fâtîmî

⁶ Bkz. El-Makrizî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 845/1442), *İtti'azu'l-hunefa bi ahbari'l-eimmeti'l-Fâtîmîyyin el-hulefa*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (1996), 1: 88-92; F. Dachraoui, "al-Manşûr-Billâh", *Encyclopedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, 2. Baskı (Leiden: E. J. Brill, 1991), 6: 434-435; Kâsım Abduh Kâsım, "Mânsur el-Fâtîmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 28: 8-9. Ebû Yezîd en-Nükkârî isyanı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Makrizî, *İtti'azu'l-hunefa*, 1: 75-87.

⁷ Madelung, "A Treatise on the Imamate of the Fâtîmid Caliph al-Mansûr Bi-Allah", 69.

⁸ El-Fezârî, Ebu'l-Kâsım Muhammed (ö. 345/956), *el-Kasidetü'l-fezâriyye fî medhi'l-halîfeti'l-Fâtîmî el-Manşûr*, nşr. Mustafa ez-Zemerli, (Beirut, 1995). Bunun yanı sıra El-Fezârî'nin Fâtîmî

halifelere kıyasla, Sünnî kesim tarafından daha olumlu şekilde bahsedilen bir kimse olmuştur.⁹ Bu politikasının yanı sıra el-Mansûr, Makarem'in de belirttiği gibi, Sünnî imâmet teorisini eleştirmeyi gerekli görmüş ve buna yönelik bir eser kaleme almaktan geri durmamıştır. (s. 3)

Genel anlamda Şiilikte olduğu gibi, İsmâîlî öğretinin merkezinde imâmet anlayışı yer almaktadır. Bu nedenle imâmet meselesi İsmâîlîlerin ortaya koydukları eserlerde ele alınan bir konu olmuştur. Ancak el-Mansûr'un *Tesbitu'l İmame'sinin*, İsmâîlî gelenekte müstakil olarak imâmet bahsini merkeze alan ilk eser olduğu söylenebilir. Ardından 5./10. yüzyılın başlarında, muasır üç ayrı dâî imâmetle ilgili eser ortaya koymuştur. Bunlar; Ahmed b. İbrahim en-Nisâbüri'nin *Kitabu isbatu'l-imame* adlı eseri, Hamîduddin el-Kirmânî'nin (ö. 411/1020'den sonra) *el-Mesâbih fi isbatil-imâme'si* ve Ebu'l Fevâris'in *Risale fi'l-İmame'sidir*. Böylece 4./10. asır ve 5./11. asrın başlarında İsmâîlî imâmet literatürü ortaya çıkmıştır.

El-Mansûr'un söz konusu eseri imâmetle ilgili farklı konular üzerine sorulan sorular ve cevaplarından oluşmaktadır. El-Mansûr, eserinin mukaddimesinde kendisine Hz. Ali'nin imâmetinin ispatının sorulduğunu ve bunu rivayetlerden önce delilleriyle ortaya koymak gerektiğini ifade etmiştir. (s. 1) Ele alınan konulardan Sünnîlere karşı ve onların eleştirilerine cevap verecek şekilde eserini oluşturduğu anlaşılmaktadır.¹⁰ El-Mansûr bu anlamda öncelikle imamın tayini hususunu ele almış, bunun nass ile tayin mi yoksa rey ile mi olduğu üzerinde durmuştur. El-Mansûr'un eserinin büyük bir bölümünün Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in imâmetinin câiz olmadığı hususuna ayrıldığı söylenebilir.

El-Mansûr, imamın reyle belirleneceği iddialarına karşı çıktığı gibi, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in ya da Allah'ın işaretiyle imam olduğuna dair iddiaları da eleştirmiştir. Bu noktada onun bu iki halifenin hilafetini savunanların gerekçelerine cevap verdiği de görülmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber'in namaz kıldırmadığı zamanlarda Hz. Ebû Bekir'i imam kılması gibi Sünnî gelenekte Ebû Bekir'in hilafetinin temel gerekçelerden biri olarak sunulan hususlara değinmiş ve bu durumun onun imam olarak tayin edildiği anlamına gelemeyeceğini ifade etmiştir. El-Mansûr, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in kendi hilafetleriyle ilgili sözlerine yer vererek bu eleştirilerini temellendirmiştir. (ss. 2-23) Bu konuyla alakalı olarak mefdûlün imâmetinin caiz olmayacağı da eserde ele alınan konulardandır. El-Mansûr'a göre, efdal varken mefdûlün imâmeti câiz değildir. Allah, faziletli olanın mefdûl tarafından yönetilmesine izin vermez. El-Mansûr,

karşıtı yazılarının olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Bkz. Farhad Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*, (Londra ve New York: I.B.Tauris, 2004), 176.

⁹ Madelung, "A Treatise on the Imamate of the Fâtûmid Caliph al-Mansûr Bi-Allah", 70.

¹⁰ Madelung, eserin muhatap kitlesinin Fâtûmî imâmet öğretilerine karşı çıkan Sünnî, özellikle de Mâlikî ulema olduğu kanaatindedir. bkz. Madelung, "A Treatise on the Imamate of the Fâtûmid Caliph al-Mansûr Bi-Allah", 72.

Hız. Ebû Bekir ve Ömer'in devirlerinin en faziletlisi olmadığı fikri üzerinden onların imâmetinin geçersizliğine işaret etmiştir. (ss. 31-38)

Eserde dikkat çeken bir nokta ise el-Mansûr'un, birden çok yerde, Hız. Ebû Bekir ve Ömer'in yaygın lakapları *es-Siddîk* ve *el-Fârûk*'a yer vermiş olmasıdır. (ss. 103, 105) Onların hilafetini kabul etmeyen Şii'ler bu lakapları kullanmazlarken, el-Mansûr'un ironik bir biçimde bu lakaplara yer verdiği görülmektedir. El-Mansûr, onların bu lakaplara uygun olmadıklarını vurgulamak için özellikle kullanmayı tercih etmiştir. (s. 2) Hız. Ali'nin imam tayin edilmiş olduğunu ortaya koyduktan sonra bu şartlarda Hız. Ebû Bekir ve Ömer'in bu imâmeti nasıl olup da kabul etmediğini sorgulayan el-Mansûr, onların *es-Siddîk* ve *el-Fârûk* olarak nitelendirilmelerini yanlış bulmaktadır. (s. 105)

El-Mansûr'un eserinde üzerinde durduğu hususlardan bir diğeri, imamın tayininin gerekliliğidir. O, genel Şii anlayışa uygun olarak, imâmetin nass ile bildirilmesinin zorunluluğunu ve bu nass üzerinde icmân olmayışının onu iptal etmediğini vurgulamıştır. El-Mansûr'un anlayışına göre, imamın nass ile ve Hız. Peygamber'in tayini ile belirlenmesi esas olduğundan seçimle imamın belirlenmesi mümkün değildir. Ayrıca el-Mansûr'a göre, peygambere itaatın farz oluşu gibi tayin edilen bu imama uymak da farzdır. Ulu'l emre itaat emri de bunu ortaya koymaktadır. (ss. 42-60) El-Mansûr, imam ve peygamber arasındaki farklara dikkat çekmek suretiyle bu durumun, peygamberle imamı eşit kılmadığına dikkat çekmektedir. Bu farklar, Peygamberin vahiy alıyor oluşu ve imamdan fazilet anlamında üstünlüğüdür. Ayrıca Hız. Peygamber döneminde nesh mümkünken, imamların dönemi için nesh söz konusu değildir. (s. 60) Bu yolla el-Mansûr, Hız. Ali'ye dair gulât fikirlerden uzak bir anlayış ortaya koymaktadır. Öte yandan el-Mansûr'a göre, peygamber ve imamın bahsi geçen hususlar dışındaki benzerlikleri ise imama itaati zorunlu kılmaktadır. (s. 63)

El-Mansûr, ilk halifelerin imâmetinin geçersizliğini vurgularken diğer yandan Hız. Ali'nin imâmetinin vâcip olduğunu savunmaktadır. Eserinin farklı yerlerinde Hız. Ali'nin imâmetine işaret eden el-Mansûr, Hız. Peygamber'in Gadîr-Humm'da Hız. Ali'yi vasî tayin ettiğini de belirterek görüşlerini delillendirmektedir. Ona göre bu hadise herkes tarafından bilinmektedir ve kimse inkâr etmemiştir. Ancak bunu yanlış şekilde yorumlayanlar olmuştur. (s. 105) El-Mansûr, herkes tarafından kabul gören bu haberi kabul etmeyen kimselerin, tek bir şahsa yani Saîd b. Zeyd'e (ö. 51/671 [?]) dayanan ve ümmetten bazı kimselerin kabul etmediği aşere-i mübeşşere haberini kabul etmelerinin çelişkili olduğuna dikkat çekmiştir. (s. 105) El-Mansûr'a göre, bu şartlarda Hız. Ali'nin imâmetini reddetmek mümkün değildir.

El-Mansûr'un üzerinde durduğu hususlardan bir diğeri, imamla Hız. Peygamber arasındaki neseb ilişkisidir. El-Mansûr'a göre, Hız. Peygamber'e daha yakın akraba olmak imâmet için yeterli sebep değildir. Ona daha yakın olan kimse daha faziletli olmayabilir. Bu nedenle el-Mansûr'a göre, "amca imâmete layık değilken onun oğlu veya torunu ve nesli nasıl yakın olur" sorusu geçersiz olmaktadır. El-Mansûr, nesebin

önemli olduğu, bununla birlikte yakınlığın fazilet ve ismetle birlikte tamamlanması gerektiği kanaatindedir. İmam, yakın akrabalarından en faziletli olanıdır ve bu kimse mutlaka imamın oğlu olmak zorunda değildir. (ss. 92-93) Bu anlayışla birlikte el-Mansûr, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in yanı sıra Abbas'ın imâmetini savunanlara da karşı çıkmaktadır. (s. 102)

Madelung, isabetli bir biçimde, birkaç farklılık dışında el-Mansûr'un eserindeki argümanların daha ziyade kendisinden önceki dönemde ve kendi döneminde yazılmış olan İmâmî eserlere yakın olduğuna ve onlardan biri gibi okunabileceğine dikkat çekmiştir. Bu farklılıklardan biri, el-Mansûr'un, İmâmîyye'nin Hz. Hasan ve Hüseyin'den sonra imâmetin sadece babadan oğula geçtiği görüşüne karşılık, herhangi bir yakın akrabanın fazilet ve ismet sıfatlarına sahip olmak suretiyle imam olabileceği fikridir. Ayrıca İmâmîyye imâmeti Hz. Ali ile başlatırken, el-Mansûr Hz. İsa'nın vasisini örnek göstermek suretiyle Hz. Muhammed öncesi dönemden başlatmış ve İsmâilî öğretiyeye yakın durmuştur.¹¹ El-Mansûr'un eserini yazmadaki amacının, Sünnî hilafet iddialarına karşı çıkıp, Hz. Ali'nin ve onun neslinden gelen kendilerinin imâmetini savunmak olduğu ve İsmâilî imâmet teorisini açıklama niyeti olmadığı anlaşılmaktadır.

El-Mansûr, Hz. Ali'nin imâmetini ve imâmetin onun soyundan olduğunu savunmakla birlikte İsmâilîler ve Fâtımîlerle ilgili iddialara yer vermemiştir. Bilindiği üzere ilk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî (297-322/910-934) ile birlikte İsmâilîlikte gizli davet dönemi son bulmuş ve açıktan davete geçilmiştir. Bu süreçte İsmâilî öğretilerde birtakım değişikliklere gidilmiş ve imâmet anlayışında farklılaşmalar yaşanmıştır. Bu durum eski imâmet anlayışını sürdürmeyi tercih eden Karmatîlerle Ubeydullah'ın iddialarını kabul eden Fâtımîlerin ayrışmasına sebebiyet vermiştir. Ubeydullah'ın iddiaları, eski anlayışla da uyum sağlayacak bir şekilde sokularak Fâtımî imâmet teorisi oluşmaya başlamıştır. Ancak el-Muiz (341-365/953-975) dönemine kadar Fâtımî imâmet öğretisinde karışıklıkların yaşanmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu kargaşaya son verme ve Fâtımî öğretisini sistematize etme görevini ise el-Muiz üstlenmiştir.¹²

El-Mansûr'un eserinde Fâtımî imâmet anlayışı ile ilgili mevzulara girmediği ve bunları çözüme kavuşturma gayretinde olmadığı görülmektedir. Madelung, el-Mansûr'un te'vil olgusuna ve İsmâilî öğretiyeye yer vermeyişini, dedesi Ubeydullah el-Mehdî gibi davet etkinliğini sınırlandırma ve daveti yayılan aşırı iddialardan uzak tutma gayreti olarak yorumlamaktadır. Ona göre el-Mansûr, Fâtımîlerin bâtnî bilgiye sahip oluşlarını değil, hilafetin onların ilâhi hakkı olduğu hususunu önclemiştir.¹³ El-Mansûr'un bu eserinde muhatabının imâmet öğretisindeki değişikliklerden dolayı kafası karışık olan

¹¹ Madelung, "A Treatise on the Imamate of the Fâtimid Caliph al-Mansûr Bi-Allah", 75-77.

¹² Fâtımî imâmet anlayışının gelişim süreciyle ilgili bkz. Avcu, "Fâtımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci", 151-171; Michael Brett, *The Rise of the Fatimids*, (Leiden: Brill, 2001), 176-218.

¹³ Madelung, "A Treatise on the Imamate of the Fâtimid Caliph al-Mansûr Bi-Allah", 77.

İsmâililer ve Fâtımî öğretisine karşı çıkan Karmatîler olmadığı açıktır. Onun davet dışı muhalifleriyle süregelen siyasi mücadelesini imâmete dair eseriyle tamamladığı düşünülebilir.

Makale Bilgisi /Article Information

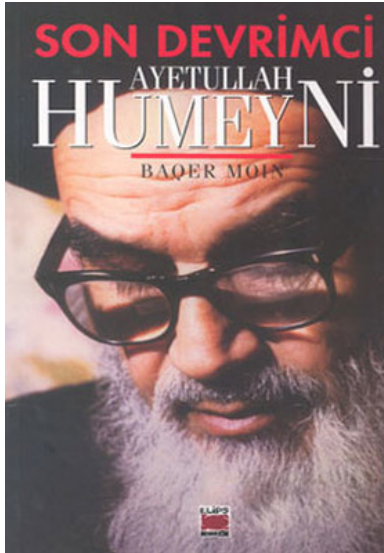
Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirme/Book Review
Geliş Tarihi /Received: 13.03.2019
Kabul Tarihi /Accepted: 17.03.2019

Baqer Moin. *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*. Çev. Osman Cem Önertoy. Ankara: Elips Yayınları, 2005. 318 s.

(*Khomeini: Life of the Ayatollah*. London: I.B.Tauris, 1999. 352 pp.)

Mehmet Akif KOÇ*

2019 Şubat ayında, İran Devrimi'nin 40. yılı kutlandı. Kimi uzman ve akademisyenler tarafından, 1917 Bolşevik Devrimi ve Küba Devrimi'yle birlikte, 20. yüzyılın en önemli ve etkili devrimleri arasında



gösterilen İran Devrimi, sonuçları itibariyle sadece İran'da ve Ortadoğu coğrafyasında değil, bölgenin ötesinde ve uluslararası alanda da derin etkiler doğurdu. 2011'de başlayan ve henüz nihayete ermemiş bulunan Arap İsyancıları sürecinde de, başta Suriye ve Yemen olmak üzere, İran Devrimi'nin etkilerini ve izlerini müşahede etmek mümkün. Şiiliğin araçsallaştırılması ve Şii toplulukların siyasi taleplerini en üst perdeden haykırarak ilan etmesi; bu cümleden olarak, zayıfken protest ve mağdur kimliğine vurgu yapması, güce ulaştığında ise daha önce eleştirdiği otoriter ve dışlayıcı tavrı bu sefer kendisinin göstermekten çekinmemesi gibi hususiyetler, bilhassa 1979 Devrimi süreci sonrasında ve son yıllarda Irak ve Suriye'de yaşanan gelişmelerle daha da gün yüzüne çıktı.

* Doktora Öğrencisi, Ortadoğu Çalışmaları Doktora Programı, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, akifkoc@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5179-6027>

Esasen, tarihi süreç içerisinde çoğunlukla pasifist ve edilgen bir tutum takınan geniş Şii kitlelerin, siyasette görünür bir şekilde söz sahibi olması ve modern dönemde kudretli bir siyasi aktör olarak sivrilmesi, büyük oranda Ayetullah Humeyni'nin yeniden formüle ettiği *velayet-i fakih* doktrini temelinde şekillendi. Bu geniş çerçeve içerisinde, gerek İran Devrimi'ni gerek Şii kimliğinin siyasallaşmasını ve gerekse İran'dan başlayıp bölgede geniş bir nüfuz alanı bulan 'devrimci Şiiliğin' arkaplanını daha iyi anlayabilmek açısından, 20.yüzyılın tartışmasız en önemli fikir ve aksiyon adamları arasında yer alan Ayetullah Humeyni'nin eleştirel ve analitik bir bakış açısıyla yeniden ele alınıp incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Baqer Moin'in *Son Devrimci – Ayetullah Humeyni* başlıklı kitabı bu açıdan önemli bir referans kaynağı olarak göze çarpmaktadır.

Nişabur doğumlu bir İranlı Şii olan Baqer Moin, Meşhed'de medrese eğitimi (ilahiyat) aldıktan sonra, Tahran'da modern Arap edebiyatı okudu ve 1973'te İngiltere'ye yerleşti. Oxford Üniversitesi'nde modern İran tarihi üzerine araştırmalar yapıp ders veren Moin, 1976'da çalışmaya başladığı BBC'de, 1990–2004 yılları arasında Farsça ve Peştuca servisinin direktörlüğünü yürüttü ve BBC'nin İran, Afganistan ve Tacikistan'a yönelik tüm yayınlarını yönetti. Çok sayıda araştırma makalesi ve rapor kaleme alan yazarın, Türkçeye tercüme edilmiş olan tek kitabı, 1999'da I.B. Tauris tarafından Londra'da yayınlanan ve 2005'te Elips Yayınları tarafından basımı yapılan Humeyni'nin biyografisidir.

Moin'in kitabı, 1902'de Arak'a bağlı Humeyn'de dünyaya gelen Ayetullah'ın, 1989 Haziran'ında Tahran'da sona eren hayat yolculuğunda, kronolojik sırayı takip ederek, ancak çoğunlukla önemli kişiler ve dönüm noktası niteliğindeki kritik hadiseler temelinde Humeyni'nin siyasi ve fikri mücadelesine odaklanarak, açıklayıcı ve eleştirel bir bakış geliştirmektedir.

Humeyni'nin çocukluğunun anlatıldığı bölümde (ss. 9-25), ailenin 7. İmam Musa el-Kazım'a kadar uzandığına inanılan soyu, büyük dedesinin 18. yüzyılın başlarında baba ocağı Nişabur'dan Hindistan'a göç etmesi ve 1830 yılı civarında Necef'e ziyarete gelip tekrar geri dönmeyen Humeyni'nin dedesi Seyid Ahmet'e ilişkin önemli ayrıntılar verilmektedir. Bununla birlikte, ailenin karmaşık yapısında ve Hindistan bağlantısındaki bu gizem, muhtemelen tarihi vesika eksikliğinin de etkisiyle, yazar tarafından tam olarak açıklığa kavuşturulmamıştır. Geçmişe dair bu eksiklik, Humeyn'de toprak sahibi bir taşra ileri geleni olarak, saygın bir hayat süren babası Mustafa'ya dair anlatılarda da kısmen sürmektedir. Bu bölümde dikkat çeken bir husus da, Tütün Boykotu, 1905–1906 Anayasa Devrimi, Kacar Hanedanı ve devletin içine düştüğü derin siyasi ve ekonomik kriz gibi genel unsurların yanısıra; Humeyn'in Lurların yağmasına uğraması, taşrada din ve din adamlarının toplum içindeki rolü, medreselerin durumu, edebiyat ve şiirin sıradan aileler açısından dahi önemli görülen konumu gibi hususların ele alınması ve küçük Humeyni'nin duygu ve düşünce

dünyasını şekillendiren etmenlerin, pek ayrıntılı olmasa da, ele alınmasıdır. Kuşkusuz, henüz altı aylık bir bebekken, babası Mustafa'nın yerel bir tartışma sonrasında öldürülmesi (ss. 13-14), hayata neredeyse yetim olarak başlayan Humeyni'yi derinden etkilemiştir; ancak bu cinayet hadisesinin, vukuundan neredeyse 80-90 yıl sonra geriye dönük tarih yazımı mantığıyla yeniden şekillendirilmesi ve dönemin ruhuna uygun motiflerle kullanılması Moin tarafından tenkit edilmektedir.

Humeyni'nin medrese eğitime yönelmesi, dönemin şartlarının yanı sıra, babası ve aile büyüklerinin dini ve nesebi özellikleri düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir. Necef Havzasının etkili din adamlarından Şeyh Abdülkerim Hairi'nin, Irak'taki karışık politik şartlardan dolayı Arak tarafına geçici olarak yerleşmesi, Humeyni'nin eğitimi açısından, genç yaşında Necef'i hedefleyen bir medrese öğrencisi için büyük bir fırsat oluşturmuştur. Bununla birlikte, Humeyni'nin çok daha sonraki politik mücadelesi, pasifist ekole ve siyasete müdahale etmemeye inanan hocası Hairi'den çok farklı bir çizgide gelişmiştir; ancak Moin, Hairi'nin dindarlığı ve çileciliğiyle genç öğrencisi üzerinde etki bıraktığını savunur. Keza bu bölümde, Humeyni'nin öğrencilik yıllarındaki 'olgun, hocalarını fırçalamaktan çekinmeyen (s. 30), haşarılığa tenezzül etmeyen, arkadaşlarının aksine eğlenceye ve kadınlara prim vermeyen vb' özelliklerinin (ss. 34-36), ne kadarının gerçek durumu yansıttığı, ne kadarının sonradan geçmişe dönük olarak 'kaleme alındığı' hususu, okuyucular kadar Moin'in de zihnini kurcalamaktadır. Humeyn'de başladığı temel eğitimini, Sultanabad'da sürdürüp, Kum'da tamamlayan Humeyni; 33 yaşındayken, yani eğitime başladıktan on altı yıl kadar sonra icazetini alır ve müçtehit mertebesine ulaşır. Moin'in de belirttiği üzere (ss. 40-41), o dönemin şartlarında dahi bu performans etkileyici bir rekor olup, Humeyni'ye siyah sarığına (seyyidlik işareti) ilaveten yeni bir şöhret ve prestij sağlar.

Kitabın genel kurgusu içerisinde, toplam on beş bölümden oluşan biyografinin sadece ilk iki bölümünün Humeyni'nin aile çevresi, çocukluk ve ilk gençlik dönemine ayrılması, bu döneme ilişkin bilgi ve belge eksikliğine işaret etmektedir. Bu durum aynı zamanda, sonraki dönemde, sözkonusu gölgede kalmış yılların yeniden kurgulanabilmesine de olanak tanımaktadır; nitekim 1979 sonrasında İran'daki resmi biyografi yazarları tarafından bu manevra alanı boş bırakılmamıştır.

Humeyni'nin genellikle daha az bilinen, irfan ve tasavvufa meyli, edebiyat ve şiire olan düşkünlüğü, Moin'in biyografisinde ayrı bir bölüm haline ele alınmasının yanı sıra, diğer bölümlerin içinde de Ayetullah'ın sıklıkla atıf yapılan bir yönünü oluşturmaktadır. Bu yönüyle kitap, klasik Humeyni biyografilerinden de ayrılmaktadır. Medresedeki hocalarından Mirza Muhammed Ali Şahabadi'nin, Humeyni'nin siyasi ve edebi kişiliği üzerinde derin etkisi bulunmaktadır. Nitekim, hocasını tavsif ederken söylediği, "Şahabadi yalnızca mükemmel bir *ilahiyatçı* ve *mistik* değil, aynı zamanda iyi bir *savaşçıydı*" sözü (s. 47), aslında bizzat

kendi kimliği ve kişiliğinin de üç temel yönünü ortaya koymaktadır. Moin'in Humeyni'ye dönük biyografik perspektifi de bu üç kuvvetli kişilik özelliği üzerinden şekillenmiş görünmektedir. İslam dünyasının büyük filozofları İbn-i Arabi ve Molla Sadra'yı yakından tetkik edip, düşünce dünyasında kendisine üstat olarak görmesi (ss. 48-49) de Humeyni'nin, klasik Şii ulemasından ayrıldığı bir başka kişisel özelliğidir.

Humeyni'nin medrese kariyerinde, bilahare politik mücadelesinde de desteğini göreceği, teşkilatçı kişiliği ön plana çıkar. Esasen politik hedefleri de olan dini bir liderin, karizmasıyla bezediği teşkilatçılık özelliği olmazsa olmaz hususiyetlerden biridir. Moin henüz 1930'ların başlarından itibaren Humeyni'nin bu yönde bir çevre oluşturduğunu (s. 57) ve bu çevrenin Humeyni'ye Kum havzasında önemli bir prestij kazandırdığını, bilahare politik mücadelesinin de altyapısını teşkil ettiğini vurgular. Bu dönemin, Rıza Han'ın, Türkiye'deki uygulamalardan da etkilenerek katı laikçi bir çizgi izlediği ve ulemayla ihtilafa düştüğü döneme denk gelmesi not edilmelidir; nitekim Tahran'dan dahi insanların kendisini dinlemeye geldikleri bu yıllarda Humeyni'nin yönetim tarafından engellenmeye çalışıldığı zikredilir (ss. 57-58). Bu noktada, Humeyni'nin gençliğinden beri politik gayeyle mi hareket ettiği, yoksa sonraki dönemde şartların zorlamasıyla mı dini sahadan politik sahaya geçiş yaptığı sorusu akla gelmektedir. Moin bu soruya net bir cevap vermese de, her iki özelliğin de süreç içerisinde kol kola yürüdüğü ve pragmatik adımların yıllar içinde kümülatif olarak birikerek 1960'lardaki liderlik rolünü getirdiği hususu daha akla yakın görünmektedir. Ancak Humeyni 1930'lar ve 40'larda takiyye uygulamasına da sığınarak, doğrudan Şah'a karşı cephe almamış, yönetimin öfke bulutlarını üstüne çekmeden kendi çevresini oluşturmaya devam etmiştir (ss. 59-60).

Bilhassa 1940'larda önem taşıyan bir husus da, Humeyni'nin genç bir molla olarak, Ayetullah Borujerdi'nin Kum'un tek üst otoritesi olarak yükselmesine katkı sağlaması ve diğer taraftan da, sonradan suikast ve terör eylemleriyle adını duyuracak olan genç bir mollanın, Nevvab Safevi'nin, önderliğindeki Fedaiyan-ı İslam ile olan temaslarıdır (Safevi'nin eşi, Humeyni'nin sık sık Safevi'yi evinde ziyaret edip, fikirlerinden etkilendiğini belirtir) (ss. 62-63). Humeyni'nin bu dönemde, hem pasifist çizgideki Borujerdi hem de yönetime karşı şiddet çizgisindeki Fedaiyan ve onların destekçisi konumdaki Ayetullah Kaşani ile yakın temas ve işbirliğinde bulunması başlı başına ilgi çekici görünmektedir. Kum'un önde gelen iki ulemasından, Kaşani'nin politik, Borujerdi'nin dini liderliği üstlendiği bu dönemde, üstelik 1952-53'te petrolün millileştirilmesi ve Musaddık'ın devrilmesi gibi çok önemli bir süreç yaşanırken, Humeyni ön plana çıkmamaya ve risk almamaya özel bir ihtimam göstermiştir. Nitekim, sonraki yıllarda çok büyük iç sorunlara yol açan toprak reformunun hazırlıkları sırasında 1961'de Kum'u ziyaretinde Humeyni'yle de görüşen dönemin başbakanı Amini, ulema hiyerarşisinde dördüncü sırada yer alan Humeyni'den kaydadeğer bir itiraz görmemiştir (s. 74).

Bir diğer önemli dönüm noktası ise, 1961'de Borujerdi'nin ölümü sonrasında Kum'da halefinin tayin edileceği süreçteki rolüdür. Humeyni bu dönemde, etkili bir figür olmakla beraber, kendisinden daha üst rütbeli ve tanınmış konumdaki Ayetullahların, Şeriatmedari, Gulpayegani ve Maraşi-Necefi'nin gölgesinde kalmış görünmektedir. Moin, Humeyni'nin Şeriatmedari'yle 1979 sonrasında yaşadığı sert tartışmaların köklerinin bu dönemde Kum'da atılıp atılmadığıyla ilgili bilgi vermez, ancak bu güç mücadelesinde daha arka saflarda yer alan genç Humeyni'nin Şeriatmedari'yle ilişkilerinin o yıllarda da iyi olmadığı tahmine müsaittir. Moin'in naklettiği bilgiye göre; Ayetullah Şeriatmedari'nin oğlu Kasım 1989'da, "bu ilk aşamalarda bile babam yalnızca dini rehberlik isterken, Humeyni iktidar peşindeydi" sözleriyle bu duruma işaret eder (s.78). Bununla birlikte, 1989 gibi geç bir tarihte, Şeriatmedari gibi etkili bir figür tasfiye edildikten yıllar sonra bu açıklamanın yapılması, yeni bir 'geçmişe dönük tarih yazımı' ihtimalini de akla getirmektedir.

Diğer taraftan, Borujerdi gibi çok önemli bir ismin ölmesi ve boşluğunu dolduracak evsafa bir başka Ayetullahın ön plana çıkmaması, 1960'ların başından itibaren Humeyni'nin yükselişi için önemli bir alan açmış görünmektedir. Buna ilaveten, Musaddık darbesi sırasında Şah'la birlikte hareket ederek lekelenmiş hale gelen ulemanın dini, siyasi ve toplumsal konumu da Humeyni'nin 1960'ların başından itibaren yükselişinde etkin olan amiller arasında görülebilir. Humeyni'nin bu dönemde Tahran'daki Büyük Pazar esnafıyla kurduğu ilişkiler (ss. 81-83) ve sonraki dönemde dini kimliğine dayanarak aldığı mali destek, bu yükselişinin finansal boyutunu açıklaması açısından önemlidir. Baqer Moin bu hususa temas ederek, bu tür biyografilerde sıklıkla ihmal edilen ve üzerinde durulmayan, yükseliş içindeki lider ve akımların ekonomi-politik dinamiklerine vurgu yapmakta, ancak muhtemelen kaynak sıkıntısı nedeniyle bu ilişkinin detaylarına ve finansın boyutuna dair bilgi aktarmamaktadır.

Moin'in, 1960'lardaki toplumsal hareketleri ve devlet-toplum ilişkilerini incelerken değindiği 'paramiliter güçler' konusu, 1979 sonrasında politik sahnede sıklıkla gündeme gelen ve 2009 Yeşil Hareket protestolarında da görüldüğü üzere, muhalifleri sindirmede önemli bir enstrüman olarak sıklıkla başvurulan 'Besic' tipi yapıların tarihsel arkaplanına dair ışık tutmaktadır. İran içinde ve dışında, akademik boyutuyla pek fazla araştırılmamış (muhtemelen merak da edilmemiş) olan paramiliter güçlerin, 1979 öncesinde de aynen var olması, daha önce dini ve sol muhalefet eksenli toplumsal gösterileri bastırmakta kullanılan bu yapıların, istihbarat birimi SAVAK örneğinde olduğu gibi, Devrim sonrasında da muhafaza edilmesi ve bu sefer İslam Cumhuriyeti muhaliflerine yönelik baskı unsuru olarak hoyratça kullanılması dikkat çekmektedir. Keza, Devrim öncesi muhalefetin Şah'a yönelttiği 'tiranlık rejimi' sloganlarının, 1979 sonrasında da bu sefer '*merg ber diktatör!*' söylemiyle (diktatöre ölüm!) doğrudan Ayetullah Humeyni ve Hamaney'e yöneltmesi, İran'da devlet-toplum arasındaki sorunlu ilişkinin bir diğer

yansımasıdır. Bu anlamda, köklü devrimler dahi yaşansa, bölge devletlerinin otoriter yapı ve güvenlik reflekslerinin büyük ölçüde değişime uğramadan devamlılık göstermesi, ayrıca incelenmesi gereken bir sorunsala işaret etmektedir.

Moin, 1979'a giden süreçte Humeyni'nin siyasi bir lider olarak sivrilmesinde ve tedbir olarak ülkeden sürülmesinde önemli rol oynayan 1963 olaylarına birkaç müstakil bölüm ayırır; bu kısımda Şah'ın başta Kum'un büyük Ayetullahları Şeriatmedari ve Gulpayegani olmak üzere, şehirdeki önde gelen ulemaya yaptığı somut baskılar detayıyla aktarılır. Buna rağmen, 1979 sonrası resmi tarih yazımında, 1960'lardaki olaylarda Humeyni'nin neredeyse tek başına baskıya maruz kalmış ve olayları yönlendirmiş gibi sunulması, Moin'in anlattıkları ve tarihi gerçeklerle düpedüz uyumsuzdur. Yine bu bölümde, Humeyni'nin rejim tarafından o dönem oldukça popüler olan Mısır Lideri Cemal Abdülnasır'la temastaymış gibi gösterilmesi ve Necef'in lideri Ayetullah Hekim'in Kum'da baskı altındaki ulemaya Irak'a göç etmeleri telkininde bulunması, bölgesel gelişmeler, Soğuk Savaş şartlarındaki kamplaşmalar ve Tahran'ın dış ülkelerle ilişkilerinin yansıması niteliğindedir. Ancak, Moin bu bölümleri kaleme alırken, sözkonusu uluslararası ilişkiler realitelerine fazla bir vurguda bulunmadan, doğrudan İran içi dengeler bağlamında gelişmeleri ele almaktadır.

Yine bu dönemde, 1963 olayları sırasında, 1979 sonrasında popüler olan diğer isimlerden ziyade, o dönem henüz yirmi dokuz yaşında genç bir din adamı olan Haşimi Rafsancani'nin, Humeyni'nin yanında yer almasına ve rejim tarafından ilk eziyet görenlerden olmasına yapılan vurgu, okuyucuyu Devrim sonrası yaşanan güç mücadeleleri ve Haşimi'nin 2017'de ölümünden önce yaşadığı tatsızlıklar bağlamında ibretli bir tarih yolculuğuna çıkarmaktadır. Diğer taraftan 1963'teki gösterilerde, şehirlerde toplanan kalabalıkların Humeyni'yle birlikte, 1953'te ABD-İngiltere darbesiyle devrilen ve o sıralarda sürgün hayatı yaşamakta olan sabık Başbakan Musaddık'ın ismini de coşkuyla anmaları (s. 108), 1979 öncesi politik tablo ve kitlelerin ortak hafızası bağlamında yön göstericidir.

Esasen, Humeyni gibi etkili bir dini-toplumsal figürün 1963'te, doğrudan cami kürsüsünden Şah'a hitaben serdettiği; "seni alçak, rezil adam, İsrail'i dinlemeyi bırak, din adamlarına kulak ver! Babanın deneyimlerinden ders alman gerekmez mi sefil adam!" sözlerinin ardından (s. 106) tutuklanması ve nihayetinde yurtdışına sürgüne gönderilmesinde şaşkıncı bir taraf yoktur. Humeyni'nin tutuklanması, bunun üzerine değişik şehirlerde başkaldırıların yaşanması, rejimin gösterileri sertçe bastırırken bazı karakollarda mermi stoklarının tükenmesi, zorda kalan Şah'ın yargılamayı göze alamayarak sürgün kararına razı olmak zorunda kalması, süreç içinde SAVAK'ın dikkatinin komünist tehditten ilahiyat okullarına kayması vb. hususlar, yazar tarafından adeta belgesel havasında nakledilir. Tüm bu gelişmeler sonucunda, on aylık tutukluluğunun ardından Humeyni'nin 1964 Nisan'ında evine dönmesi, çektiği eziyetlerin bir ödülü mahiyetinde,

kendisini Kum'da tartışmasız dini ve politik lider haline getirir. Bu dönemde Humeyni'nin, din adamlarına karşı toplumsal tabanını genişletmek için ulusalcı, liberal ve komünistlere yönelik açılımlar yapmasına da ayrıntılı olarak değinen Moin, Ayetullah'ın bu süreçte ülke çapında bir lider haline gelmesinin arkaplanını göz önüne serer. Bu süreç özellikle önemlidir, zira Humeyni'nin 1979 öncesindeki birkaç ayda gösteriler esnasında dindar kesim haricindeki geniş toplum kesimleriyle ittifak kurduğu yönündeki tarih okumasının yanlışlığını, aksine, 1960'ların başından itibaren bu temasların politik saiklerle kurulmuş olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Ortalama Türk okuyucusu açısından düşünüldüğünde, kitabın muhtemelen en dikkat çekici bölümü, Humeyni'nin İran'ı terk etmeye zorlandığı 1964 Kasım ayında, ilk olarak sürgüne gönderildiği Bursa günleridir (ss. 129-138). Humeyni önce Ankara'ya getirilir, yanında sadece bir Savak albayı vardır refakatçi olarak, Ankara'yı gezdirmesini ister refakatçisinden; duyduğu Türkçe kelimeleri not alır, ancak din adamı elbisesini giymesine tahkir amaçlı olarak izin verilmez, ardından Ankara'ya nazaran daha 'dini bir kent' olduğu belirtilerek Bursa'ya gönderilir. Kaderin bir cilvesi ol(may)arak, Bursa'daki ev sahibi laik müesses nizamın temsilcisi Türk ordusundan istihbaratçı bir albaydır (Ali Çetiner), Farsça da bilen Çetiner ve ailesi Humeyni'ye gayet misafirperver davranır. Moin, bu bölümde hem Humeyni'yle ilgili olarak Savak'a gönderilen istihbarat raporlarına, hem de Çetiner ailesinin 1987 Ağustos ayında Milliyet gazetesinde yayınlanan sınırlı ölçüdeki hatıralarına yer vermektedir. Moin, bu kısmı analiz etmekten kaçınsa (veya ihmal etse) da, Çetiner ve eşinin anılarında, muhtemelen 1987 döneminde Türkiye-İran ilişkilerinde yaşanan gerginlikler ve rejim ihracı tartışmalarının da etkisiyle, neredeyse Oryantalist denilebilecek bir tahkir perspektifi kendisini net olarak gösterir. "Çorbasını geçirerek içti, sofraya doğru geçirdi, ilkel insanlar gibiydi, fakat çok zekiydi, bizi izledi ve aynı şekilde hareket etti" vb. ifadeler, bir ev sahibine yakışmayacak üslubun ötesinde, okuyucuyu anlatılanların doğruluğunu sorgulatacak derecede hakaret ve aşağılama içeren birtakım itici ve anlamsız gözlemlerden öteye gitmez.

Bununla birlikte, Türk devletinin Humeyni için Ankara, İstanbul gibi kalkınmış şehirlere gezintiler düzenlemesi ve genel olarak gösterilen konuksever ve yakın tutum, Savak görevlilerini ve İran devletini rahatsız eder (s. 137), nihayetinde 11 aylık Bursa sürgününün ardından, Şah ve yönetimi Humeyni'nin Necef'e gitmesine razı olur. Irak'ta hem Baas idaresinin baskısı altında, hem de Necef'teki havzanın büyük ve şöhretli ulemasının gölgesinde kalması amaçlanır. Humeyni hem Necef'teki din adamlarıyla hem de Irak devletiyle sorunlar yaşar. Moin, başta Ayetullah Hekim olmak üzere Necef'teki pasifist ulemanın kavgacı ve mücadeleci Humeyni'ye karşı olan mesafeli tutumunu uzun uzun tasvir ederken, aslında Kum ve Necef okulları arasında yüzyıllardır süren soğukluğun da modern bir tasvirini yapmaktadır. Ayetullah Hekim'in ölümü üzerine, Necef'te yerini doldurabilecek birisinin kalmaması ve Şah'ın siyasi bir

hamleyle Humeyni'nin bu mertebeye erişmesini önemek için, Kum'daki Ayetullah Şeriatmedari'yi ön plana çıkarması (ss. 149-150), sonraki gelişmeleri de düşününce önemli bir hamle olmakla birlikte, nihayetinde beklenen etkiyi oluşturmamıştır.

Humeyni 1970'lerin başından itibaren, sonraki (asgari) yarım yüzyıla damgasını vuracak olan *velayet-i fakih* doktrinini formüle edip geliştirir. Humeyni bu noktada çift yönlü bir eğitim metodu izler: Öncelikle çevresinde adanmış ve cesaretli bir ilk halka genç din adamları çekirdeği kurar, ikinci olarak da hac ve ziyaret için Irak'a uğrayan İranlılar üzerinden kendi ülkesindeki halk kitlelerini siyasi mücadeleye hazırlamak için propaganda materyalleri hazırlar ve el altından dağıtır. Moin'in bu bölümde naklettiği oldukça enteresan bir anekdot; 1978 Aralık'ında, Humeyni'nin etkin bir şekilde Şah'ı devirmeye çalıştığı sıralarda, İmparatoriçe Farah Pehlevi'nin Saddam Hüseyin ile birlikte, Necef'in etkili isimlerinden Ayetullah Hoyi'yi ziyaret etmesi ve Humeyni'ye karşı ondan yardım istemesidir (ss. 155-156). Bu görüşme, Humeyni'nin Necef ulemasıyla iplerinin kopmasını da beraberinde getirir.

Moin, bilhassa 1960 ve 70'lerde Devrim'e giden sürecin arkaplanını aktarırken, rejimin attığı yanlış adımların yanısıra, Tudeh, milliyetçiler, ılımlı İslamcılar gibi gruplarla beraber Ali Şeriatî, Talekani, Mutahhari gibi sembol isimlerin rolünü, fazla ayrıntıya girmeden vurgular. Humeyni'nin bu isimlerden Şeriatî ve destekçileriyle ilişkilerinin mesafeliliği ve üstü örtülü liderlik çekişmesi de keza dikkat çekici şekilde ortaya konmaktadır. Ancak, Sovyetler tarafından desteklenen Tudeh'in dış bağlantılarına dair fazla bir detay zikredilmez, aynı eksiklik diğer muhalif grupların dış ilişkileri bahsinde de geçerlidir. Diğer taraftan, İran'ın Devrim'den önceki son bir asrında, hemen her devrim ve toplumsal dönüşümün başat noktası ve sürükleyicisi olan Tebriz'in 1979'a giden süreçteki rolü Moin tarafından pek dikkate alınmadan, hadiseler çoğunlukla Kum ve Tahran merkezli olarak zikredilmektedir.

Humeyni'nin 1978 sonbaharında Necef'ten Paris'e ikinci zorunlu sürgünü gerçekleştirirken, yanında sadece oğlu Ahmet ve Devrimin ilk Dışişleri Bakanlığı koltuğuna oturacak olan İbrahim Yezdi vardır. Paris'te ilk olarak evinde kaldığı isimse, Devrimin ilk cumhurbaşkanı olacak Beni Sadr'dır (s. 183). Ancak hem Beni Sadr'ın, henüz Humeyni hayattayken alenen tahkir edilmesi ve ülkeden kaçmak zorunda bırakılışı, hem de 2017 Ağustos ayında İzmir'de hayatını kaybeden Yezdi'nin ABD Sefareti baskını sonrası istifası ve ardından Devrim hükümetlerince defalarca tutuklanması, "Devrim'in kendi evlatlarını yediği" yönündeki tarihsel tespiti doğrular mahiyettedir. Humeyni'nin Paris günlerinde, Fransız devletinin destekleyici ve misafirperver tavrının yanısıra, ABD medyasının da açıklamalarına yer vermesi, Devrim öncesi Şah'a ve gösterilere karşı dış destek dengelerinin hızlı dönüşümüne de iyi bir örnektir.

Moin'in Devrim bağlamındaki önemli bir tespiti, muhalifler arasındaki güç dengelerini yansıtır şekilde; sanayi bölgeleri ve şehirlerde sol kanat ve milliyetçiler etkinken, taşranın tamamıyla Humeyni taraftarlarınca kontrol edilmesine (s.188) yaptığı vurgudur. Esasen modern devrimlerde kent taşraya öncülük ederken, 1979 sonrasında ise periferi merkeze baskı yaparak şehirleri ve sokakları zorla ele geçirmiş ve farklı bir sosyolojik realiteyi ortaya koymuştur. Bunda dinin belirleyici rolü ve Humeyni'nin karizmasıyla, rakipleri ve eski yol arkadaşlarını tasfiye etmedeki hırsının etkisi kuşkusuz çok büyüktür. 1979'da Tahran'a inen uçakta Humeyni'yle birlikte Paris'ten dönen Devrimin seküler öncülerinden Yazdi, Kutbizade ve Beni Sadr'ın, Humeyni'yi çevreleyen sarıklılar arasında kaybolması ve bu sırada Beni Sadr'ın alaylı bir şekilde, "sanki aydınların görevi Humeyni'yi Tahran'a getirip mollalara teslim etmiş gibi görünüyordu" şeklindeki sözleri (s.194) bu kaçınılmaz kadere işaret etmektedir. Havaalanındaki bu ilk tavır, Devrim sonrası her bir adımda gün be gün belirginleşip derinleşecek, nihayetinde Humeyni'nin sürgündeyken yanında yer alan ilk kuşak seküler aydınlar ya ölüme ya sürgüne gönderilecektir. Kum'daki medrese günlerinden beri mesafeli olduğu Azerbaycanlı Ayetullah Şeriatmedari ve milyonlara varan yandaşlarını şiddet yoluyla tasfiye ederken de Humeyni'nin aynı soğukkanlılığı koruduğu görülür. Nihayetinde Şeriatmedari, velayet-i fakih sistemine karşıtlığı nedeniyle cezalandırılır.

Şeriatmedari'nin devre dışı bırakılması süreci aktarılırken, 1979 Haziran'ında Kum'un en kıdemli din adamı Ayetullah Gulpayegani'nin evinde, diğer iki etkili Ayetullah Şeriatmedari ve Maraşi-Necefi'yle Humeyni'nin dörtlü bir toplantı yaptığı ve ekâbiri temsil eden bu dört din adamının Şeriatmedari-Humeyni anlaşmazlığına çözüm bulmaya çalıştığı dile getirilir (ss.220-221). Humeyni'nin Devrim Rehberliği rolüne rağmen böylesi bir toplantı düzenlenmesi ve eşitler arasında konuların tartışılması, ulemanın kendi aralarındaki hiyerarşinin politik rollerden farklı olarak şekillenmesine işaret ettiği kadar; Devrim'in ilk aylarında Humeyni'nin Kum'u karşısına almamak ve mevcut konumuna destek bulmak kaygısını da ortaya koymaktadır.

Devrim sonrasındaki tasfiyeler sırasında verilen kayıplar arasında Humeyni'yi en fazla yaralayanı, 1979 öncesi İran'daki en üst düzey temsilcisi olan Ayetullah Mutahhari'nin ölümü olarak zikredilir. Ulemayla seküler politikacılar arasındaki en önemli bağlantı halkası olan Mutahhari için, Humeyni'nin 'en sevgili oğlum, yaşamımın meyvesi' sözleri üzüntüsünün büyüklüğünü gösterir; hâlbuki Nəcəf'teyken öldürülen oğlu Mustafa için, Humeyni'nin fazla bir üzüntü göstermediğini kaydeder Moin (s.179). Süreç içerisinde, devlet şiddete başvurduğca, her kesimden muhaliflerin sesi yükselir ve zaman zaman terör saldırıları olur, buna karşı devlet daha da sertleşince saldırılar da artar, nihayetinde öyle bir noktaya gelinir ki, Irak'la başlayan savaşın da etkisiyle, özgürlükçü söylemle yola çıkan Devrim tam bir Ortadoğu diktatörlüğüne dönüşür. Moin, ABD Sefareti baskını özelinde, Devrim

sonrası yaşananları retrospektif bir bakış açısıyla değerlendirdiği bölümde, haklı olarak şu tespiti yapar: “Bütün ateşli konuşmalarına rağmen Humeyni, aslında her hareketi önceden planlamış olan pragmatik bir adamdı.” (s.218) Benzer şekilde Devrim’in ilk Başbakanı Mehdi Bezirgan’ın, Humeyni’nin ‘biz hep beraberiz’ sloganını kendi kafasında ‘siz hep benimlesiniz’ şeklinde değiştirdiği yönündeki tespiti (s.236) de bu durumu doğrulamaktadır.

Moin’in 1980’leri anlatırken kısaca değindiği ve 1983’te kendisini feshetmekle birlikte bağlantılarını sürdürmeye devam ettiğini söylediği, gizemli ve Mesihanik nitelikli Hücetkiye Encümeni ise, fazlaca perde önünde görünmekten kaçınsa da İran siyaseti ve yerleşik nizamı içerisinde söz sahibi olan ve daha fazla işlenmeyi hak eden bir yapı/cemaattir. Ancak muhtemelen hakkındaki kaynak sıkıntısı nedeniyle, Moin kısaca bahsetmeyi tercih etmiş olmalıdır. Benzer şekilde, Devrim sonrası Humeyni’nin başta ABD ve SSCB olmak üzere yabancı ülkelerle ilişkileri de birkaç yüzeysel değerlendirme ve anekdotla geçirilmiş olup, dış ilişkilerin önemi düşünüldüğünde yetersiz kalmaktadır.

Biyografinin ilgi çekici bölümlerinden biri de, 1988 yılında rejim muhalifi Halkın Mücahitleri örgütüyle yaşanan büyük çaplı silahlı çatışma ve bunun sonunda, intikam eylemi olduğu açıkça ortaya konulacak şekilde, hapishanelerde bulunan binlerce örgüt üyesi veya sempatizanının soğukkanlılıkla kurşuna dizilmelerine dair süreçtir. Uluslararası gözlemcilere göre iki ay içinde birkaç bin kişinin idam edilmesi (ss. 266-268), yurtdışında büyük tepkilere yol açtığı gibi, içeride de önemli kırılmalara yol açtı. Humeyni’nin doğrudan talimatıyla yapılan ve her türlü hukuk kuralının açıkça ihlali olan bu insanlık dışı eylem Moin tarafından sertçe eleştirilir; Humeyni’nin resmen veliahdı konumundaki, eski öğrencisi ve azimli bir velayet-i fakih takipçisi olan Ayetullah Montazeri’nin bu süreçte idamlara karşı çıkışı ve Humeyni’yi bu konuda uarması, “eğer Hükümet değerlerimiz ve ilkelerimizden vazgeçmek demekse, varsın o hükümet olmasın daha iyi” şeklindeki sözleri (ss. 267-269) ve diktatörlük eleştirisi, on yıllık süreçte sistem içinden Humeyni’ye yapılan en ciddi başkaldırıyı teşkil etmekteydi.

Bu itirazları takiben, Stalinist dönemi aratmayacak şekilde ve büyük bir azimle, Montazeri’nin resim ve yazıları her yerden kaldırıldı, unvanı ve herşeyi elinden alındı, adeta Montazeri isminde birisi hiç yaşamamış gibi, bir anda hayatın tüm şubelerinin dışına itilerek sertçe tasfiye edildi. Hemen ardından, o dönemde Ayetullah bile olmayan, Cumhurbaşkanı Hüccetülislam Hamaney’in Lider’in vefatının ardından ardılı olduğuna işaret eden büyük bir kampanya başlatıldı ve nihayetinde Humeyni’nin ölümüyle birlikte, ulemanın önemli bir kısmının karşı çıkmasına rağmen Rehberlik pozisyonuna getirildi. Ancak Moin, bu geçiş ve seçim sürecinin Humeyni’nin ölümünden sonraki kısmını ve Rafsancani’nin bu dönemdeki belirleyici rolünü kitapta aktarmamakla bu kritik geçiş sürecini eksik bırakır.

Humeyni'nin son günlerinin anlatıldığı bölümde, oğlu Ahmed'in anılarında yer alan, "ateşkesi (İran-İrak Savaşı) kabul ettikten sonra bir daha yürüyemedi, bir daha halka konuşmadı ve sonunda hastalanarak hastaneye kaldırıldı" şeklindeki sözleri (s.259), Humeyni gibi pragmatik ve gerçekçi bir liderin öngörüsünü küçümsemek değilse, aşırı romantik ve gerçeklikten uzak bir tespittir. Esasen, yüzbinlerce insanın öldüğü ve sekiz yılın ardından herhangi bir tarafın kazanamayacağı aşikâr hale gelmiş olan bu yıpratma savaşının sonucunun nereye evrileceği, yanındaki pek çok İranlı lider gibi, Humeyni tarafından da görülmüştür. Ancak bu tür zorlama yorumlar, hayatını kaybeden yüzbinlerce insana ek olarak, yaralı ve sakat durumdaki diğer yüzbinlere ve neredeyse bir iman esası haline gelen 'İmam yanılmaz' düşüncesine hanel gelmemesi gereken milyonlarca insana yönelik bir 'mücbir sebep' açıklamasından pek de öteye gitmemektedir.

Moin'in Humeyni biyografisinin, ciddiye alınmayı gerektirecek ölçüde akademik ve tarafsız yazılan diğer biyografilerden önemli bir farkı; İranlı bir Şii ve bir dönem medrese-ilahiyat talebesi olan bir kişi tarafından kaleme alınması olarak ön plana çıkmaktadır. Şiiler arasında (bilhassa İranlılar) Humeyni'nin kült kişiliği ve 'yanılmaz'lığı düşünüldüğünde, medrese kökenli bir yazar için bu oldukça cesur bir çalışmadır. Buna ilaveten Moin'in İngiltere'de akademik camianın içinde yer alması ve akademik titizliği ve sistematik yaklaşımı kitaba da yansıtması bu çalışmayı daha değerli kılmaktadır. Bu tür bir biyografi için olmazsa olmaz mahiyetteki Farsça kaynakların çeşitlilik ve mukayeseli okuma yoluyla kullanılması da keza çalışmanın önemli bir artısıdır. Ayetullah'ın sadece siyasi ve dini kişiliğine değil, mutasavvıf ve irfani yönüne de vurgu yapılması aynı şekilde, Moin'in alışmasını benzeri biyografilerden ayırmaktadır. Ayrıca, İran'ın son yüzyılının panoramik bir bakış açısıyla ele alınması da, yakın dönem İran tarihinde bir gezinti imkânı sunmakta, siyasi ve toplumsal şartları anlamak noktasında ilave bir perspektif katmaktadır.

Bu olumlu unsurlara karşılık, bu çalışmanın çeşitli eksiklikleri de dikkatli okuyucuların gözünden kaçmayacaktır: Öncelikle, Humeyni'nin dini ve siyasi mücadelesine odaklanan ve yaşamında yer alan önemli kilometre taşları üzerinden mücadelecî yönünü anlatan bu eser, Humeyni'nin yaşadığı fikri dönüşümleri ve bu dönüşümler üzerinde etkili olan amilleri yansıtmakta eksik kalmaktadır. Esasen başka bir fikri biyografinin konusu olabilecek bu husus, Ayetullah'ın siyasi mücadelesinin fikri ve düşünsel altyapısını anlamak, hayatının farklı dönemlerinde savunduğu birbirine zıt fikirleri dönemler halinde ortaya koymak açısından oldukça faydalı bir arkaplan sunabilir. Buna ilaveten, Moin'in (sonradan) siyasi (kimlik kazanan) bir sürgün olarak 1973'ten itibaren İngiltere'de bulunması, Devrim süreci ve sonrasında ülkede yaşanan çeşitli tartışmaları ancak uzaktan takip edebilmesini netice vermiş olmalıdır. Moin, her ne kadar gazeteci ve akademisyen kimliğiyle bu eksikliği hissettirmemeye çalışsa da, özellikle bazı bölümlerin (bilhassa siyasi tasfiyeler ve muhaliflerin bastırılması)

kaleme alınışında tek yanlı bir perspektif kendini belli etmektedir. Kaynak eksikliğinin de etkisiyle, Humeyni'nin kişisel hayatı ve hususiyetleri sis perdesi arkasında kalmış gözükmekte, daha ziyade kamuoyuna yansıyan politik gelişmelerin işaret ettiği 'halka açık Humeyni' kitabın odak noktasını oluşturmaktadır.

Diğer taraftan, kitabın İngilizce ismiyle Türkçe üst başlığı arasında açık bir uyumsuzluk bulunmaktadır; her ne kadar Humeyni bir devrimci idiyse de 'son devrimci' olmadığı gibi, Moin kitap için böyle bir tarif ve üst başlık da kullanmamaktadır. Bu bağlamda, "Khomeini: Life of the Ayatollah" başlığının, "Son Devrimci – Ayetullah Humeyni" olarak çevrilmesi, okuyucu kitlesine hitaben bir tercihi yansıtsa da, sorunlu görünmektedir. Buna ilaveten, kitabın İngilizceden çevrilmesinin getirdiği bir sorun olarak, bazı Farsça isim ve nitelemelerin transkripsiyonu ve anlamlandırılmasında çeşitli sorunlar görülmektedir; bu nedenle bu türlü kitapların İngilizce ve Farsça bilen bir çevirmen ve editör işbirliğinde çevrilmesi benzer hataları asgariye indirebilecektir.

Sonuç itibariyle, Humeyni gibi oldukça tartışmalı ve aşk-nefret ilişkisi içerisinde ele alınan tarihsel bir figüre ilişkin olarak, Farsça yayınlanan biyografilerin genellikle olumlu yönlerine odaklanan, İngilizce biyografilerin ise çoğunlukla eleştirel ve tak yanlı perspektife sahip çeşitliliği bir tarafa; Türkçe biyografilerde önemli bir kalite, yeterlilik ve perspektif sorunu göze çarpmaktadır. Moin'in biyografisi, çeşitli eksiklikleri bulunmakla birlikte, genel anlamda ciddi ve nitelikli bir 'anlama ve anlamlandırma' çabası olarak dikkat çekmektedir. Bazı kitaplar için söylenen, 'çevrilip yayımlanmasaydı, ciddi bir boşluk doğururdu' tarifine uyan, iyi bir biyografi olarak benzerleri arasında sıvırlmaktadır.

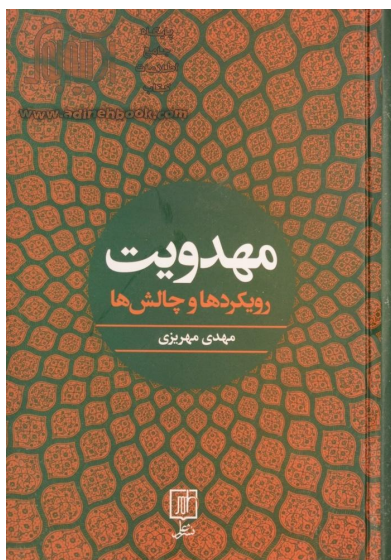
Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirme/Book Review
Geliş Tarihi / Received: 02.11.2018
Kabul Tarihi / Accepted: 13.04.2019

معرفی و نقد کتاب
مهدی مهریزی، مهدویت رویکردها و چالش‌ها، تهران نشر: علم (22 دی، 1393) تعداد
صفحه: 398 شابک: 9789642246717

علی اصغر رجاء*

در این کتاب 19 مسأله در 5 فصل مورد بررسی قرار گرفته است:
فصل اول با عنوان مبانی و رویکرد ها حاوی سه مبحث است که به گونه ای از پیش فرض های
مهدویت سخن گفته و یا مهدویت نگاری و مهدویت پژوهی مسلمانان را از بیرون و به عنوان
مطالعه پسینی به تحلیل و ارزیابی نشسته است.



در فصل دوم تعدادی از باورهای ویژه شیعیان مورد بحث
و گفتگو است و مسائلی چون اثبات ولادت، مکان ولادت
و امامت در خردسالی محتوای مقالات را تشکیل میدهد.
در فصل سوم چند مسأله از دوران غیبت مانند: چگونگی
غیبت، محل سکونت، نسل و ذریه و انتظار، محور
نوشته‌ها قرار گرفته است.

فصل چهارم با عنوان عصر ظهور، حاوی موضوعاتی
چون آوردن کتاب و سنت جدید «حدیث لا مهدی الا
عیسی»، شباهت داور امام مهدی به داوری داوود و
سلیمان است.

و فصل پنجم با عنوان کتابشناسی، حاوی دو مبحث است یکی کتابشناسی تحلیلی مهدویت و دیگری
نگاهی بیرونی به تطورات و تحولات شعر مهدوی.

* Dr. Ali Asghar REJA, Al-Mustafa International University, alikaboly2004@yahoo.com ORCID:
<https://orcid.org/0000-0002-7795-0552>

نقد

مبانی کلامی یا پیش فرضهای عقلی و نقلی مهدویت منحصر به دو مورد مطرح شده در ص 13 و 14 نیست. می توان بر اساس نوع استدلال عقلی یا نقلی پیش فرضهای متعدد عام و خاصی را در نظر گرفت؛ مبانی نقلی مانند اصل عام موعودگرایی و منجی گرایی ادیان و اصل خاص باور به همراهی و عدم انفکاک عزت از قرآن تا قیامت و مبانی عقلی مانند اصل عام لزوم استمرار وظایف و شئون اسلام و اصل خاص آفرینش انسان برای سعادت و کمال و چندین اصل دیگر. باید گفته شود که دو مورد یاد شده نزدیک ترین مبانی از لحاظ مفهومی به بحث مهدویت است.

در مشخص کردن عناوین ص 14 عنوان: فرجام جهان، یا باید در زیر عنوان های آن شماره گذاری می شد نه اینکه از الف و ب استفاده شود، تا در ص 19 شماره 2 برای عنوان: لزوم حجت و امام در هر زمان با ابهام روبرو نبوده کاملاً ارتباط آن با شماره یک برقرار باشد.

ذیل ص 35 زیدی نه جزء شیعه و نه جزء سنی و در عرض آنها قرار گرفته در حالیکه از نظر فرقه شناسان، زیدیه از فرق شیعه هستند.

رویکردهای پنجگانه پژوهشی (کلامی، فلسفی، عرفانی، تاریخی و حدیثی) به نظر بسیار فراگیرتر از سه رویکرد (نقلی، عقلی-عقلی و عرفانی-صوفی) مطرح شده در ادامه است و دو رویکرد مهدویت در کلام جدید و همچنین رویکرد نوع تطبیقی بین اهل سنت و شیعه را می توان در ذیل بخش کلامی اضافه یا به عنوان دو رویکرد جدا مطرح کرد. در تقسیم بندی سه گانه اگر پژوهشهای معاصر مطرح نمی شد، اشکالی وارد نبود؛ اما چون نظر به پژوهشهای معاصر هم بوده است، قرار دادن رویکردهای مهدویت در کلام جدید و تطبیقی معاصر در بخش کلام در تقسیم بندی پنج گانه سازگاری بیشتری دارد تا در تقسیم بندی سه گانه. حال آنکه نوع مطالب فصل دوم و چهارم گویای رویکرد تطبیقی است و با اینکه در تقسیم بندی سه گانه در بخش نقلی - عقلی قابلیت طرح این رویکرد را داشت، حتی به آن اشاره هم نشده است. همچنین به رویکرد مهدویت در کلام جدید هم در ذیل تقسیم بندی سه بخش نقلی - عقلی اشاره نشده است.

با اینکه رویکردها در عنوان کتاب نشانگر عمده بودن بحث از آن در کتاب است؛ علاوه بر اشکال فوق، رویکردهای پژوهشی دیگری هم در مهدویت وجود دارد که در کتاب بدان اشاره نشده است. مانند رویکردهای هنری که بخش شعر آن در فصل پنجم کتاب آمده و به عنوان یک رویکرد در فصل اول معرفی نشده است، رویکردهای زیر هم در ذیل بخش عقلی - نقلی از تقسیم بندی سه گانه کتاب جای طرح داشت اما به آنها اشاره هم نشده است:

1- رویکرد آسیب شناسانه مهدویت پژوهی

2- رویکرد تمدنی: مانند کتاب: همایون، محمدحادی؛ تاریخ تمدن و ملک مهدوی، تهران: نشر دانشگاه امام صادق (ع) و پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، چاپ اول 1390.

3- رویکرد استراتژیک: مانند کتاب: اسماعیل شفیعی سروسناتی، درآمدی بر استراتژی انتظار، ناشر کتاب: موعود عصر (عج)، نوع جلد: شومیز، قطع: رقعی، زبان کتاب: فارسی، سال نشر: 1389، شمارگان: 3000، چاپ جاری: 7، تعداد صفحات: 432

4- رویکرد راهبردی:

برخی تا شانزده رویکرد در مهدویت پژوهی برشمرده اند. بهتر بود که ابتدا تقسیم بندی سه گانه در ابتدای فصل اول کتاب بدون طرح پژوهشهای معاصر می آمد و سپس در تکمیل آن به تقسیم بندی پنج گانه با رویکردهای معاصر به صورت مبسوط پرداخته می شد تا هم سیر منطقی و هم سیر تاریخی بحث رعایت شود.

ص 31 زیر عنوان مبنایی برای تفکیک اولاً تاریخچه و خاستگاه بحث همانند بحث بعدی ص 114 به خوبی نمایان نشده که اعتقاد به متولد نشدن مهدی شخصی در نزد اکثر اهل سنت ثابت است (نجم الثاقب، باب چهارم) و شیعه دوازده امامی معتقد است، امام مهدی (عج) فرزند امام حسن عسکری (ع) است و هم اکنون نیز زنده و غایب است، ولی اهل سنت هر چند بالاتفاق به مهدویت معتقد هستند و به دلیل وجود روایت های متواتر ظهور حضرت مهدی (عج) در آخرالزمان را جزو اعتقادات قطعی خود می دانند؛ اما در مورد نسب و ولادت ایشان به چند گروه تقسیم می شوند. ثانیاً استدلال به محکم و متشابه و تمثیل به اختلاف در تولد پیامبر (ص)، در مورد اصل تولد مهدی شخصی؛ مدعا را ثابت نمی کند. پیامبر (ص) سالها در میان مردم بود و از میان آنان غایب نشد تا تولد او در حاله ای از شک فرو رود در حالیکه مهدی شخصی شیعه در فضایی به شدت امنیتی به دنیا آمد و عموم او را ندید و به فاصله اندک غایب شد. بنا بر این همانگونه که در ص 74 آمده؛ اثبات تولد او بدون کمک از کلام، اکنون تاریخی شده و جز از راه تاریخی قابل اثبات نیست. تواتر اخبار و احادیث قرینه اثبات هستند که صدور آنها خود به اثبات نیاز دارد. اکثر اهل سنت به تولد مهدی شخصی، چون تاریخی است معتقد نیستند و مسائل دیگر مانند طول عمر و ازدواج را هم بالطبع پاسخ گو نیستند و به راحتی به تولد او در آخر زمان گرایش یافته اند؛ اما شیعه اصل مهدی شخصی را در کلام اثبات می کند و از تاریخ و حدیث شاهد می آورد.

ص 67 برای ورود به بحث بهتر بود مشخص شود که چرا این دسته از مسائل برای طرح در کتاب انتخاب شدند؟ بر اساس رویکرد پژوهشی خاصی بوده یا بر اساس نیاز روز بوده یا هدف خاصی دنبال شده است یا صرفاً پاسخ به عمده سوالات مطرح در کلاس درس بوده که این احتمال بیشتر است، وگرنه ضرورت و اهمیتی برای طرح این دسته از مسائل بیان نشده است.

چالش های پیش از تولد مانند مفهوم غیبت در میان سایر فرق شیعه و مهدی های دروغین در قبل از سال 255 در کتاب مورد توجه قرار نگرفته است. ص 129 بحث غیبت مطرح شده بدون آنکه به چالش فایده و حکمت آن پرداخته شود. در زندگی مهدی شخصی غایب چه فایده و حکمتی نهفته است؟ این اشکالات برخی به مقدمه علمی مؤلف برمی گردد و اینکه اهداف، روش، پیشینه، رویکرد

و پیش فرضهای تحقیق در مقدمه کتاب چندان واضح نیست. هر چند می توان این کتاب را کتابی تاریخی کلامی در موضوع مهدویت دانست که با رویکرد تطبیقی به موضوع وارد شده است. ص 131 طرح بحث به گونه ای است که تصور می شود جامعه امامیه با شهادت امام عسکری (ع) که البته بدون مدرک آمده و نظر شهادت را نویسنده خود در ص 226 نقد کرده است، با پرسشهایی در مورد غیبت مواجه شد و در ص 135 معلوم می شود از زمان امام صادق (ع) امامیه با این مفهوم آشنا بوده است. در حالیکه باید در طرح بحث این نکته باید عنوان می شد که مفهوم غیبت در جامعه امامیه نامانوس نبوده و سپس با حصر امامین عسکریین (ع) کم کم امامیه با این مفهوم به صورت عملی آشنا شدند و سوالات مطرح شده در ص 131 پس از گذراندن این مراحل به وجود آمد. ص 193 قبل از طرح بحث عصر ظهور، چالش مهم چگونگی تصور و تطبیق ظهور است که مطرح نشده است.

در فهرست منابع بهتر بود منابع قدیم از جدید و دانشنامه ها و دائره المعارف ها از دیگر منابع تفکیک می شد تا میزان اتکای تحقیق به منابع جدید آشکارتر می شد.